

KIRCHE UND GESELLSCHAFT IN DER KONZEPTION LUTHERS ALS ORIENTIERUNG IM EUROPA VON HEUTE

Von Martin Honecker

Was hat der Reformator Martin Luther mit dem heutigen Europa zu tun¹? Im Register zu Luthers Werken findet sich das Wort »Abendland« nicht. Das Wort Europa findet sich, aber ganz unbetont. Der Reformator kennt drei Erdteile: Europa, Asien, Afrika². Karl der Große herrschte einst über fast ganz Europa³. Paulus kommt als Apostel nach Mazedonien und damit nach Europa⁴. Die Türken rücken in Europa vor⁵. Europa ist also bloße Ortsangabe, geographisches Datum. Eine *Europaidee* findet sich dagegen bei Luther nicht. Was soll darum die Erinnerung an Luther austragen für das gegenwärtige Verständnis Europas? Zur Debatte steht heute die europäische Einigung und Integration, vor allem die Osterweiterung. Die europäische Einigung hat unverkennbar Auswirkungen auf Gesellschaft und Kirche: z. B. auf den Arbeitsmarkt; auf die Rechtssetzung – denken wir nur an die »Bioethik-Konvention« oder an die Konsequenzen für das Staatskirchenrecht –; auf die Sozialordnung und damit auf die künftige Gestaltung der Diakonie und ihrer Einrichtungen; auf Migration und Freizügigkeit. Genug der Hinweise! Kirchen existieren immer in eine konkreten gesellschaftlichen Umwelt. Die nationalstaatlichen Gesellschaften verändern sich aufgrund der Einigung Europas. Was ist der Zweck der Einigung?

Auszugehen ist zunächst einmal von der ursprünglichen Absicht der europäischen Verträge. Sie waren von Hause aus politisch und wirtschaftlich ausgerichtet. Europäische Verteidigungsgemeinschaft und Nato sollten dazu dienen, nicht den Fehler des Versailler Vertrags nach dem Ersten Weltkrieg zu wiederholen, sondern die Nachbarstaaten suchten Deutsch-

¹ Vortrag auf dem Luther-Seminar »Martin Luther und Europa« 27. 4. 2001. Die Vortragsform wurde beibehalten. Mehrfach habe ich mich zum Thema Europa geäußert, zuletzt: M. Honecker, Europäisches Christentum im Horizont der Globalisierung, in: W. Fürst/M. Honecker (Hrsg.), Christenheit – Europa 2000. Die Zukunft Europas als Aufgabe und Herausforderung für Theologie und Kirche, 2001, 15–38

² WA 42, 394, 10; 31 II, 95, 36. Zu Luthers Kenntnis von Amerika vgl. R. Schwarz, Die Entdeckung Amerikas – Eine Frage an die Kirche, Luther 63, 1992, 60–66. Luther erwähnt Amerika dreimal.

³ WA 31 I, 563, 22; WA Ti 2, 2509

⁴ WA 31 II, 331, 33; 15, 617, 7; 41, 602, 33

⁵ WA 42, 509, 24; 46, 606, 40

land einzubinden in Europa. Zugleich sollte freilich Deutschland als militärische Macht nicht wieder zur Bedrohung und zum Risiko für die europäischen Nachbarn werden können. Dieses Vorhaben gelang, wie die Aussöhnung mit Frankreich oder auch mit Polen belegt. Zugleich verfolgte man 1951 einen wirtschaftlichen Zweck. Heute noch ist ein wesentliches Ziel der europäischen Einigung, die ökonomische Wettbewerbsfähigkeit Europas gegenüber den USA und Ostasien, vor allem Japan, zu sichern. Gerade die Globalisierung der Weltwirtschaft wirkt als Antrieb zur Bündelung wirtschaftlicher Kräfte. Die SPD hat damals, 1951, bei der Gründung der Montanunion diesem Ansatz vier »K« vorgeworfen: kapitalistisch, kartellistisch, konservativ, klerikal. In der Folge des wirtschaftlichen Zusammenschlusses stellte sich sodann die Frage einer europäischen Sozialordnung, einer Sozialcharta. Kulturelle und religiöse Gesichtspunkte waren zunächst sekundär im Blick auf die europäische Einigung. Kultur sollte in der Zuständigkeit der Nationalstaaten bleiben. Freilich stellten Binnenwanderung und Migration auch Herausforderungen an die Kultur, die sich heute politisch und emotional im Programm einer multikulturellen Gesellschaft und in der Forderung nach einer Leitkultur artikulieren.

Die Reaktion der Kirchen auf die europäische Einigung fiel recht unterschiedlich aus. Die römisch-katholische Kirche ist eine universale Kirche mit monarchischer Spitze im Papsttum. Sie nimmt am diplomatischen Verkehr durch Nuntiatoren teil. So repräsentiert einerseits der Nuntius des Papstes gegenüber der Brüsseler Administration die Universalkirche. Die Universalität des Katholizismus findet aber auch noch in der internationalen Kooperation der »Ortskirchen« in Form einer europäischen Bischofskonferenz ihren Ausdruck. Traditionell verfügt die katholische Kirche auch über eine eigene Europavorstellung in der Idee des christlichen Abendlands. Ahnherr dieser Idee ist für sie Karl der Große, den auch Luther als Herrscher ganz Europas erwähnte. Neben Karl dem Großen kämen freilich auch Karl V. und das Selbstverständnis des Habsburger Reiches als Modell in Frage. Luther lehnte den Gedanken einer Universalmonarchie und damit des christlichen Abendlands ab. Außerdem waren für ihn die Türkenkriege keine Religionskriege zur Erhaltung und Ausbreitung des christlichen Abendlands, sondern reine Verteidigungskriege, Notwehr. Auch kannte Luther andere europäische Länder nur sehr wenig. Bekannt ist seine schlechte und geringe Kenntnis Frankreichs⁶.

⁶ Vgl. dazu: Helmar Junghans, *Leben und Werk Martin Luthers*, Bd. 1, 1983, die Beiträge 627ff, insbesondere Gerhard Philipp Wolf, *Luthers Beziehungen zu Frankreich (677–688)*

Im Unterschied zur römisch-katholischen Kirche wurden die in der Reformation entstandenen Kirchen Territorialkirchen, Landeskirchen. Die Reformation war national ausgerichtet. Das gilt für das Luthertum noch mehr als für die Reformierten. Calvin und der Zürcher Reformator Heinrich Bullinger führten eine europaweite Korrespondenz. Das Luthertum war dagegen regional und lokal orientiert. Bis heute hemmt die Vielfalt und kirchliche Zersplitterung der Reformation eine gemeinsame Verständigung bei der Wahrnehmung von gesamteuropäischen Aufgaben. Vielfalt könnte freilich nicht nur Belastung und Problem, sondern auch Chance sein. Auf diesem Hintergrund stellt sich die Frage nach der gegenwärtigen Rolle von Kirche und Theologie im Blick auf Europa.

Nun kann man dabei nicht an eine lutherische Wirtschaftspolitik, an ein reformatorisches Völkerrechtskonzept, an den Entwurf einer christlichen Sozialordnung denken. Die Hausordnung des gemeinsamen Hauses Europa kann nicht eine reformatorische Gesellschaftstheorie und eben auch nicht eine theologische Konzeption für ein Europaprogramm sein. Vielmehr ist theologisch grundsätzlich anzusetzen: Inwiefern versteht sich lutherische Theologie als Bezeugung des Evangeliums, und was hat diese Botschaft für gesellschaftliche Folgen?

1. Rechtfertigung allein aus Glauben

Auszugehen ist von Gottes rechtfertigendem Handeln »sola gratia« und »sola fide«. Das ist der Articulus stantis et cadentis ecclesiae, der Artikel, mit dem die Kirche steht und fällt⁷. Trotz der Themenformulierung »Kirche und Gesellschaft« ist nicht von einer Typologie, Soziologie oder Morphologie des Luthertums auszugehen⁸. Historisch betrachtet, gibt es selbstverständlich eine Sozialgestalt des Luthertums. Aber nicht die Sozialgestalt, sondern die Botschaft des lutherischen Glaubensverständnisses ist die fundamentale Frage. Die Botschaft kann man in das eine Wort »Evangelium« zusammenfassen. Wer von »Evangelium« spricht, unterscheidet damit implizit auch Gesetz und Evangelium. Die Brisanz dieses Ansatzes wird sofort fassbar, denkt man an aktuelle innerlutherische und interkonfessionelle Kontroversen. Zu Tage trat dieser Dissens in den Debatten um die Unterzeichnung der »Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre«. Es gibt lutherische Positionen, deren wichtigstes Anlie-

⁷ WA 40 III, 352, 3: »Isto articulo stante stat Ecclesia, ruente ruit ecclesia«.

⁸ Vgl. dazu: Werner Elert, *Morphologie des Luthertums*, Bd. 2, *Soziallehren und Sozialwirkungen des Luthertums*, Neuausgabe 1958

gen die Verständigung mit Rom ist. Eine besondere Aufgabe des Weltluthertums wäre für sie die Verständigung mit dem Katholizismus; solche Vorstellungen finden sich in dem Dokument »Einheit vor uns«. Von den Dänen abgesehen, sehen skandinavische Lutheraner im Kirchen- und Amtsverständnis einen besonderen Brennpunkt lutherischer Theologie. Auch in den USA gibt es solche Stimmen. An der unterschiedlichen Fassung der Gemeinschaft mit den anglikanischen Kirchen in den Vereinbarungen der EKD (Meißener Erklärung) und der skandinavischen Kirchen (Porvoo) wird dies sichtbar. Die Kirchengemeinschaft mit den schwedischen Lutheranern fällt Anglikanern leichter wegen des historischen Episkopats in Schweden und der damit verbundenen formalen apostolischen Sukzession. Die Annäherung an katholische Standpunkte kann innerprotestantische Gemeinschaft belasten, wenn lutherische Kirchen Sonderwege gehen und Sondervereinbarungen aushandeln. Die Alternative dazu ist die Stärkung der Leuenberger Kirchengemeinschaft. Denn die Verständigung auf der Grundlage eines gemeinsamen Amtsverständnisses unter Einschluss der Möglichkeit einer Anerkennung des Papstes – als Sprecher der Christenheit – ist eine andere Perspektive als der Ansatz bei Artikel 7 der CA, wonach zur Kirchengemeinschaft die Übereinstimmung in der Verkündigung des Evangeliums zureicht: »satis est consentire de doctrina evangelii et de administratione sacramentorum«. Damit ist der aktuelle Stellenwert der Frage nach dem reformatorischen Verständnis der Rechtfertigung benannt. Allerdings geht es dabei nicht um eine korrekte Formulierung der Rechtfertigungslehre, sondern um die Frage, ob die Rechtfertigung das *Kriterium* evangelischen Glaubens ist oder ob es durch andere Kriterien ersetzt werden kann oder um sie ergänzt werden müsste.

Was besagt also die Frage nach Rechtfertigung als Kriterium? Rechtfertigung ist Weise des Handelns Gottes, nicht Werk, Leistung des Menschen, auch nicht Erfolg des Handelns der Kirche. Der Glaube an die Rechtfertigung bekennt Gottes Gottheit, schlagwortartig gesagt: Theozentrik, nicht Ekklesiozentrik. Damit ist allen Bemühungen um kirchliche und menschliche Selbstverwirklichung, Selbstdarstellung, Selbstbehauptung eine Grenze gesetzt. Das muss dann auch in der Art der Präsenz von Christen und Kirchen in Europa bedacht werden. Gottes Handeln ereignet sich »sola gratia«. Diesem »sola gratia« des Handelns Gottes entspricht auf Seiten des Menschen das »sola fide«. Glaube ist dabei nicht als spezifisches (Offenbarungs)wissen und auch nicht einfach als Gehorsam gegenüber der Autorität Gottes und dem Anspruch der Offenbarung zu verstehen. Glaube ist Vertrauen, fiducia, das freilich Wissen und Zustimmung, notitia und assensus, einschließt. Solche Betonung des Glaubens vereinzelt. Für evangelische Überzeugung ist der persönliche Vollzug des

Glaubens maßgeblich. Der katholische Vorwurf des Subjektivismus gegen den reformatorischen Ansatz ist durchaus begrifflich. Die eigene Überzeugung – stattdessen könnte man auch vom eigenen Gewissen sprechen – ist Merkmal evangelischen Glaubens. Luther hat in einer Disputation diese Sicht in einer Formel gedrängt gefasst: »hominem fide iustificari«⁹, die theologische Grundaussage sei, dass der Mensch gerecht werde im Glauben. Die Aussage »soviel du glaubst, soviel hast du«¹⁰, hat Auswirkungen auf die Ethik, die Lebensführung. Zutage tritt dies etwa im Konflikt um die rechtliche Regelung des Schwangerschaftsabbruchs. Dabei ist ein Konflikt zwischen dem Lebensrecht des Embryo und dem Selbstbestimmungsrecht der Frau vorzusetzen. Die katholische Position sucht den Konflikt durch eine eindeutige normative Entscheidung zu lösen, für die sie auch und vor allem den Gesetzgeber in Pflicht nimmt: Er soll mithilfe des Strafrechts eine eindeutige gesetzliche Regelung treffen, die Schwangerschaftsabbrüche verbietet. Evangelische Deutung der persönlichen Lebensführung wird hingegen die Gewissensentscheidung der Betroffenen beachten und sie zuerst auf die persönliche Verantwortung für ihre Entscheidung ansprechen. Während die katholische Lehre das Gewissen dem Gesetz zuordnet und für die Auslegung des Gesetzes auf die lehramtliche Autorität der Kirche verweist, wird evangelische Ethik das Gewissen zwar nicht an die Willkür einer beliebigen Entscheidung ausliefern, wohl aber die Autonomie der persönlichen Urteils- und Gewissensbildung respektieren. Soviel zur Veranschaulichung der Lebensbedeutung des »sola fide«.

Zu bedenken ist auch die Absage an jede Werkfrömmigkeit und an den Verdienstgedanken, der im »sola gratia« und »sola fide« enthalten ist. Damit kommt die Rede vom »meritum«, von der Verdienstlichkeit guter Werke ins Blickfeld. Diese Absage enthält keineswegs einen Verzicht auf Ethik. Aber die Ethik wird von der Soteriologie abgekoppelt. Für Luther folgt aus der Absage an den Verdienstgedanken nicht, dass Handeln, das Tun des Guten für den Christen überflüssig wäre. Es geht nicht um den Verzicht, das Gute zu tun, sondern um das Vertrauen auf Werke – »non ut nulla fiant, sed, ut in nulla confidat«: Die Werke sollen nicht »gleißen«, nicht glänzen. Diese Aussage macht Ethik frei: Eine nicht-meritorische Ethik ist nicht um das eigene Seelenheil bekümmert, sondern orientiert sich am Nutzen des Nächsten. Das erlaubt utilitaristische Erwägungen. Heil und Wohl werden unterschieden, was aber nicht mit einer Trennung beider zu verwechseln ist. Trennung könnte nämlich meinen, dass es

⁹ WA 39 I, 176, 34f

¹⁰ WA 2, 719, 8; vgl. »Fides et promissio sunt relativa«, WA 57, 45, 24

beim Wohl um etwas bloß Äußerliches, rein Materielles geht, beim Innerlichen hingegen um rein Geistiges, um die innere Überzeugung. Der Glaube äußert sich durchaus öffentlich. Aber Äußerungen des Menschen, Werke des Glaubens sind nicht Bedingungen der Anerkennung des Menschen durch Gott. Das »sola fide«, »sola gratia« wird anthropologisch relevant in der Unterscheidung von Person und Werken. Die Person verdankt sich nicht der Eigentätigkeit. »Fides facit personam«¹¹. Der Glaube schafft die Person. Dies widerspricht der marxistischen Auffassung vom Menschen. Denn nach Karl Marx erzeugt sich der Mensch selbst durch seine Arbeit. Ist aber der Mensch Erzeugnis, Produkt eigener Arbeit, dann kann auch der Lebenswert, die Daseinsberechtigung eines Menschen von seiner eigenen (Arbeits)leistung abhängig gemacht werden.

Wiederum sei damit nichts gegen sinnvolle, nützliche, produktive Leistungen gesagt. Aber sie sind und bleiben *menschliche* Leistungen, die zugunsten von Mitmenschen erbracht werden, und dienen nicht als Mittel und Wege zur Erlösung, Vervollkommnung und Perfektionierung des Menschen und seiner Welt. Diese Leistungen können von anderen beurteilt werden, und unterliegen nicht nur der Selbstbeurteilung. Die Beurteilung durch andere kann mehr oder weniger gerecht ausfallen. Das Urteil über den Wert eines Menschen, über seine Person ist hingegen letztlich dem Urteil anderer entzogen. Das gilt auch für Verbrecher: Beurteilt und verurteilt werden seine Taten. Sanktionen für Verfehlungen sind in ordentlichen Verfahren zu verhängen, nach dem Maß irdischer Gerechtigkeit. Über die Person steht hingegen Gott allein das Urteil zu.

Diese reformatorische Sicht des Menschen aus der Perspektive des rechtfertigenden Urteils Gottes hat ihren Grund auch in der Deutung der Sünde. Gott rechtfertigt den *Sünder*. Ein Christ wird nicht deshalb von Gott angenommen, als gerecht akzeptiert, weil er fromm ist, weil er sich bemüht, ein Gott gefälliges Leben zu führen, weil er Selbstheiligung betreibt. Gott allein spricht den Sünder bedingungslos, umsonst, »gratis« frei. Ihm wird bedingungslose Annahme durch Gott zuteil. Er ist damit vor Gott, *coram Deo*, gerecht. Aber er bleibt Mensch¹². Solange er als Mensch lebt, ist er nach wie vor »Fleisch«, *caro*, wobei Fleisch nicht mit der Sinnlichkeit, Fleischlichkeit gleichzusetzen ist, sondern alle Versuchungen und Gefährdungen, auch die geistigsten meint. Das besagt die Formel »*simul iustus et peccator*«, zugleich Sünder und gerecht. Sie besagt nicht, dass sich am Leben des Menschen durch Gottes rechtfertigendes

¹¹ WA 39 I, 282, 1

¹² WA 56, 272, 17 »*simul iustus et peccator re vera, sed iustus ex reputatione et promissione*«

Handeln überhaupt nichts verändert, wohl aber, dass der Gerechtfertigte angewiesen bleibt auf Gottes Gnade, dass er fehlen, sündigen kann. Die Annahme der Rechtfertigung ist Glaubenssache. Zwar mag es durchaus einen Fortschritt, eine Entwicklung und ein Wachstum der Erfahrung des Glaubens und der Lebenspraxis geben¹³, aber der Glaubende bleibt vor Gott auf Gnade angewiesen. Deshalb ist für reformatorische Theologie die Rede von einer Mehrung der Gnade, einem *augmentum gratiae*, nicht angemessen. Katholische Lehre bestreitet zwar ebenfalls nicht, dass die Rechtfertigung nur im Glauben und durch Gnade möglich ist. Die Zuspitzung auf das »allein«, das »sola«, und die Zustimmung zur Formel »zugleich Sünder und gerecht« wurden vom Konzil von Trient bewusst verworfen. In der katholischen Anthropologie ist nämlich das Zutrauen zum Leistungsvermögen und zu den Kräften des Menschen größer.

Die Differenz zeigt sich schließlich in der Bewertung des *liberum arbitrium*, der Mitwirkung des Menschen an seinem Heil. Nach lutherischem Bekenntnis hat der Mensch einen freien Willen hinsichtlich der Gestaltung der Welt (CA 18). Lutherische Anthropologie ist nicht manichäisch; aber sie ist nüchterner und realistischer bei der Einschätzung des Menschen und seines Vermögens. Darin unterscheidet sich lutherische Sicht des Menschen von einer katholischen und einer idealistischen, aber auch von utopischen Projekten der Weltverbesserung.

Ist eine solche theologische Grundlegung der Glaubensgewissheit und damit des Selbstverständnisses des Menschen nicht inhaltsleer, ein bloß formaler Imperativ? Bleibt sie im Blick auf die Folgen für Lebensführung, Ethik und Kultur nicht folgenlos und unfruchtbar? Das ist ein bekannter Einwand gegen die Orientierung am Glauben als dem einzigen Kriterium des Gottesverhältnisses. Diese Orientierung nötigt somit dazu, über das evangelische Profil nachzudenken. In dieser Hinsicht waren die Kontroversen über die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre nicht unnötig und überflüssig. Die Rechtfertigungslehre ist eben kein unentwirrbares Knäuel von Lehrsätzen und Glaubensformeln, auch nicht nur ein bloßes konfessionelles Erbstück. Sie ist darum auch nicht nur – das ist sie selbstverständlich auch – eine Lehraussage, die auf ihre Vereinbarkeit mit anderen Lehraussagen zu befragen und zu überprüfen ist. Vielmehr geht es in ihr um die Wahrheit des Gottesglaubens. So verstanden, ist die Rechtfertigung, das Evangelium, Kriterium evangelischen Glaubens. Diese Besinnung auf die Mitte evangelischer Theologie ist auch Ausgangspunkt der Überlegungen zu Kirche und Gesellschaft. Diese Grundlegung des Glaubens ist nun zu entfalten im Blick auf das Verständnis von Kirche und Welt.

¹³ Vgl. dazu: Wilfried Joest, *Gesetz und Freiheit*, 3. Aufl. 1961, 68ff

2. Das Kirchenverständnis der lutherischen Reformation

Den 7. Artikel des Augsburgerischen Bekenntnisses habe ich bereits erwähnt. Er steht in einer Abfolge von Grundaussagen evangelischen Glaubens, ausgehend vom Christusglauben, über die Bestimmung des Evangeliums als Zusage der Rechtfertigung (CA 4), sodann den Auftrag der Verkündigung des Evangeliums (CA 5) und dem dadurch gewirkten neuen Leben des Christen (CA 6) hinführend zum Auftrag, Mandat der Kirche. Evangelisch verstanden, führt das Gefälle vom Glauben zur Kirche, nicht umgekehrt. Die Kirche ist Gemeinschaft der Glaubenden, Versammlung, »Congregatio sanctorum«. Sie ist Geschöpf des Wortes, »creatura verbi« oder »creatura evangelii«¹⁴. Die Schmalkaldischen Artikel sagen es knapp und prägnant: »Es weiß, Gott lob, ein Kind von sieben Jahren, was die Kirche ist: nämlich die heiligen Gläubigen und die Schäflein, die ihres Hirten Stimme hören« (Art. 12). Maßgeblich ist die Autorität des Wortes Gottes in der Kirche, nicht die Autorität des Papstes. Die Kirche wird durch das Wort erbaut¹⁵. Das ganze Leben und Wesen der Kirche besteht im Wort Gottes¹⁶. Gemeinde, Kirche, ist Geschöpf, »Tochter« des Evangeliums, nicht dessen Mutter¹⁷.

Allerdings darf man die Konzentration auf das, was Grund der Kirche ist, nämlich allein das Evangelium, nicht verwechseln mit einer Unsichtbarkeit der Kirche. Verborgene, nicht sichtbar ist der Glaube¹⁸. Als Gemeinschaft der Glaubenden und im Glauben ist die Kirche zu glauben, *credo ecclesiam*. Aber die geglaubte Kirche hat äußere Kennzeichen, *notae externae*, an denen sie in der Welt zu erkennen und zu identifizieren ist¹⁹. Diese Kennzeichen sind Lebensäußerungen der Kirche, nicht jedoch empirisch aufweisbare Eigenschaften. Nach katholischer Lehre sind die Prädikate der Kirche (»eine, heilige, katholische, apostolische« Kirche) dagegen historisch und empirisch zu beweisende und zu belegende Eigenschaften der wahren Kirche. Der historische Nachweis der apostolischen Sukzession, die Heiligkeit von Kirchengliedern, die räumliche und zeitliche Katholizität und die universale Einheit legitimieren den Anspruch der römisch-katholischen Kirche, auch als Weltkirche. Kardinal Robert Bellar-

¹⁴ WA 6, 560, 3–561, 1

¹⁵ WA 4, 415 »Ecclesia aedificatur per evangelium«

¹⁶ WA 7, 721 »Tota vita et substantia ecclesiae est in verbo dei.«

¹⁷ WA 42, 334 »Ecclesia enim est filia, nata ex verbo, non est mater verbi. Qui igitur verbum amittit et ruit in acceptionem personarum, desinit ecclesia esse.«

¹⁸ WA 18, 652, 23 »abscondita ecclesia, latent sancti«

¹⁹ Vgl. Von den Konziliis und Kirchen 1539, WA 50, 628ff; Wider Hans Worst 1541, WA 51, 478ff.

min erklärte, die katholische Kirche sei so sichtbar wie das Königreich Frankreich oder die Republik Venedig. Als sichtbare Körperschaft habe sie auch eine rechtmäßige Regierung. Luther dagegen zählt als Kennzeichen der Kirche auf, was die Kirche *tut*. Er nennt die Verkündigung des Evangeliums, Taufe, Abendmahl, das Gebet der Christen, Absolution, das Vorhandensein von Ämtern und das Heiligtum des Kreuzes, den Lebensvorzug von Christen. Kirchliches Leben und christlicher Glaube äußern sich. Sie bekennen das Evangelium²⁰. Das Bekenntnis des Glaubens ist jedoch nicht zu verwechseln mit einem Bekenntnisstand, einem geschriebenen Bekenntnis, sondern meint den Vollzug des Bekennens, das Sich-an-das Evangelium-halten.

Ein derartiges Grundverständnis von Kirche hat Auswirkungen auf deren Gestaltung. Leitend ist die Frage: Wer spricht im Namen der Kirche? Erwähnt wurde bereits die antipäpstliche Frontstellung in Luthers Auffassung von Kirche und Gemeinde. Denn mit der Bestreitung der Autorität des Papstes und des Konzils ist zugleich die Begründung der Legitimität des Kircheseins auf eine Hierarchie der Ämter in Frage gestellt. Die Ordnung der Kirche ist nicht *iure divino*. »Göttlichen Rechts«, um die Metapher zu verwenden, ist nicht die Ämterordnung, sondern allein das Evangelium. Dies hebt auch die Annahme eines wesenhaften Unterschieds zwischen Klerus und Laien auf. Der Priesterstand ist nicht dem Wesen nach verschieden vom Christenstand. Zwar hat der Prediger des Evangeliums eine besondere Beauftragung zur öffentlichen Verkündigung, aber er besitzt nicht eine besondere Prägung, einen »character indelebilis«. Somit ist das Allgemeine Priestertum der Gläubigen die praktische Konsequenz aus der Rechtfertigung allein aus Glauben, wie Luther in der Schrift »Von der Freiheit eines Christenmenschen« 1520 nachdrücklich herausgearbeitet hat. Man kann also die Ämterfrage nicht von der Thematik der Rechtfertigung trennen.

Diese theologische Entscheidung hat tiefgreifende Auswirkungen auf die Kirchenstruktur. Dabei mag das Thema der Ordination der Frau zum Predigtamt beiseite bleiben. Diese Frage ist freilich ein Test im ökumenischen Diskurs, denn der prinzipielle Ausschluss der Frau vom kirchlichen Amt ist mit dem reformatorischen Verständnis der Rechtfertigung nicht vereinbar. Strukturfragen, Fragen kirchlicher Organisation, sind nach lutherischer Auffassung zunächst einmal Fragen der Zweckmäßigkeit. Unverzichtbar ist die Mitwirkung der Gemeinden. Synoden sind darum an der Kirchenleitung beteiligt. Auch bei der Beurteilung von Lehrfragen ha-

²⁰ WA 39 II, 161, 8 »Propter confessionem coetus ecclesiae est visibilis.«

ben Synoden und Gemeinden ein Mitentscheidungsrecht. Das Lehramt ist nicht institutionell dem Papst und den Bischöfen allein vorbehalten.

Eine historische Folge dieses Ansatzes war die territoriale Verfasstheit evangelischer Kirchen in Gestalt von Landeskirchen. Der erste Eindruck, den man von evangelischen Kirchentümern gewinnt, ist der einer Vielfalt. Auch auf europäischer Ebene fällt der Pluralismus evangelischer Kirchen auf. Vielfalt macht das Leben nicht einfacher; man muss sich verständigen und zusammenfinden. Koordinationsaufgaben sind zeitraubend und mühsam. Daher imponiert zunächst einmal das geschlossene Auftreten der katholischen Kirche. Andererseits bieten Pluralismus und Vielfalt auch Chancen. Denn wenn man es mit dem Prinzip der Subsidiarität wirklich ernst meint, dann hat sich dieses zunächst einmal auf dem Gebiet von Kultur und Religion zu bewähren. Vielfalt kann auch einen Freiraum für Glaubensfreiheit eröffnen und das Menschenrecht der Religionsfreiheit als individuelles Grundrecht unterstützen. Sodann wirft Vielfalt nochmals die Frage nach dem Modell kirchlicher Einheit auf. Sicherlich schaden konfessionelle Feindseligkeiten und Kämpfe der Glaubwürdigkeit der – jeder – Kirche. Außerdem ist in einer zunehmend säkularer werdenden Gesellschaft und im Kontext weltweiter Verflechtung, der Globalisierung, eine Kooperation, Zusammenarbeit der Kirchen dringlich geworden. Ob freilich Kooperation eine Gemeinschaft im Sinne organisatorischer Einheit voraussetzt, hat gerade das Luthertum zu fragen. Das katholische Modell einer durch den päpstlichen, den römischen Zentralismus gewährleisteten und gesicherten Einheit ist mitnichten das einzige denkbare. Man kann sich auch andere Formen kirchlicher Gemeinschaft als »communio« vorstellen. Am Modell »Versöhnte Verschiedenheit« ausgerichtet ist die Leuenberger Kirchengemeinschaft.

Es gibt sicherlich einen Druck von außen her zum Zusammenschluss von Kirchen. Auch von innen her, vom Verständnis des christlichen Glaubens aus ist Einheit in Glaube und Liebe notwendig. Zu erörtern sind aber Formen der Einheit und die praktische Gestaltung von Gemeinschaft. Wenn lutherische Theologie ihr Angebot zu kirchlicher Gemeinschaft im gesellschaftlichen und konfessionellen Pluralismus bedenkt, so sollte sie es in der Weise tun, dass sie beim evangelischen Verständnis des Grundes der Kirche ansetzt. Es geht dabei vornehmlich um ekklesiologische Selbstbesinnung und Selbstverständigung. Solche Selbstverständigung könnte allerdings auch beispielhaft für eine europäische Verständigung über Kultur und Religion sein. Nochmals sei an das Wort Subsidiarität erinnert. Subsidiarität in der Kirche müsste Gemeinden und Ortskirchen aktivieren und die Funktion des Allgemeinen Priestertums zur Geltung bringen. Unbestreitbar müssen evangelische Kirchen und der Protestantismus zwar

auch auf der Entscheidungsebene der Europäischen Kommission in Brüssel präsent sein. Aber was hier zu erreichen ist, bedarf der Verankerung in Gemeinden und der Verwirklichung und Unterstützung durch Christen vor Ort.

3. *Lutherisches Weltverständnis*

An dieser Stelle kommt das Wort »Gesellschaft« ins Spiel. Statt von Gesellschaft kann man auch von Welt reden. Welt meint in unserem Kontext nicht die böse, die unerlöste Welt, den Herrschaftsbereich des Teufels²¹. Kirche und Welt sind von der Herrschaft des Teufels gleichermaßen bedroht und gefährdet. Der Antichrist herrscht nach alter Überlieferung sogar in der Kirche. »Welt« setzt vielmehr die mittelalterliche Unterscheidung von geistlich und weltlich, spiritualis und saecularis voraus. Diese Unterscheidung hat die reformatorische Unterscheidung der zwei Reiche oder Regimente Gottes, des geistlichen und weltlichen Regiments inspiriert. Über Gebrauch und Missbrauch der Zweireichelehre in der evangelischen Theologie des 20. Jahrhunderts, zumal in der lutherischen Theologie, wäre viel zu sagen. Man nannte sie einen »Irrgarten« (J. Heckel), andere sprechen von einem »Problemknäuel« (Gerhard Sauter). Was heute Zweireichelehre genannt wird, ist ein historisch-systematisches Konstrukt: Berufung auf Luther und aktuelle politische, gesellschaftliche Interessen fließen dabei untrennbar ineinander. Gleichwohl ist m.E. die Unterscheidung der zwei Reiche unverzichtbar, nicht als Trennung von zwei Räumen, Bereichen, Sphären, sondern als Ortsbestimmung, die der Christ immer wieder für sein Tun und Lassen in der Welt vorzunehmen hat. Die katholische Soziallehre kennt diese Unterscheidung so nicht. Sie differenziert nach Natur und Gnade, nach Naturrecht und Heilsethos, nach Geboten und überpflichtigen, verdienstlichen Werken (*opera supererogatoria*). An dieser Stelle treten Differenzen im Wirklichkeitsverständnis zu Tage, die auf die Rechtfertigungslehre zurückführen.

Ausgangspunkt der Zweireichelehre sind nämlich Fundamentalunterscheidungen: *coram Deo* und *coram hominibus*, vor Gott und vor den Menschen; Schöpfung und Erlösung; zugleich Sünder und gerecht; Amtsperson und Christperson; oder auch: Person für sich und Person für andere; ewiger und irdischer Friede; äußere, politische Freiheit und innere, geistliche Freiheit; Gesetz und Evangelium; Weltreich und Gottesreich, und damit also: Kirche und Welt. Allein die bloße Aufzählung belegt, dass

²¹ Vgl. Mt 4, 1ff: Der Teufel als Herr der Welt, 1. Joh 5, 19

solche Unterscheidungen sich nicht in *einem* Schema erfassen lassen. In der Zweireichelehre geht es nicht um Handlungsanweisungen, um Regeln des Verhaltens, auch nicht um eine Verteilung von Kompetenzen und Zuständigkeiten zwischen Staat und Kirche, sondern um fundamentaltheologische Fragen.

Bei Luther entstand die Unterscheidung der zwei Reiche aus der Bibelauslegung. Den Anlass für seine Schrift »Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei« (1523) bot ein konkreter Fall, nämlich das Verbot von Luthers Bibelübersetzung im Herzogtum Sachsen durch Herzog Georg. Dieses Verbot wurde zur Gewissensfrage: Wie soll sich ein Christ dazu verhalten? Muss er der Obrigkeit gehorchen? Luthers Antwort darauf lautet: »leidender Ungehorsam« – also passiver, nicht aktiver Widerstand. Aber diese konkrete Frage veranlasste den Reformator, über die Spannung zwischen dem Gebot des Gewaltverzichts in der Bergpredigt (Mt 5) und der Forderung des Apostels Paulus nachzudenken, der Obrigkeit zu gehorchen (Römer 13). Die Antwort gibt Luther mithilfe von Augustins Unterscheidung von Gottesreich und Weltreich, von *civitas Dei* und *civitas terrena*, die er aufnimmt, aber entscheidend neuinterpretiert. Hier ist weder diese Interpretation noch die Wirkungsgeschichte von Luthers Aussagen zu entfalten. Vielmehr geht es um den Ort dieser Unterscheidung im Selbstverständnis des Luthertums.

Der einzige Text, der in den lutherischen Bekenntnissen ausdrücklich die Zweireichelehre erwähnt, findet sich im 28. Artikel der *Confessio Augustana* »Von der Bischöfen Gewalt«, »De potestate ecclesiastica«. Die Bischöfe waren damals zugleich Territorialherren. Der Artikel erhebt Einspruch gegen eine Vermischung von geistlicher Gewalt (*potestas ecclesiastica, spiritualis*) und weltlichem Schwert. Der mittelalterliche Konflikt zwischen Kaiser und Papst, *imperium* und *sacerdotium* bildet den Hintergrund. Im Vordergrund steht freilich der Konflikt mit den altgläubigen Bischöfen, in den reformatorisch gesinnte Prediger und Gemeinden geraten waren, d. h. mit der *potestas iurisdictionis*. Das Bekenntnis stellt dazu fest, die geistliche Gewalt oder Schlüsselgewalt sei das Mandat, der Befehl Gottes, »das Evangelium zu predigen, Sünden zu vergeben und zu behalten und die Sakramente zu reichen und zu verwalten«. Eine besondere kirchliche Jurisdiktionsgewalt darüber hinaus gibt es nicht. Geistliche Gewalt ist vielmehr Glaubenszumutung, wahrzunehmen »*sine vi humana, sed verbo*«. Andere Funktionen der Bischöfe der damaligen Zeit, etwa die Verwaltung von Gütern, sei menschliches Recht, also auch veränderbar. Die weltlichen Funktionen der damaligen Bischöfe wie Territorialherrschaft, Gerichtszwang oder Rechtsprechung in Ehesachen sollten von den Fürsten übernommen werden. Das positive Kirchenrecht, das die CA Sat-

zungen und Traditionen nennt, ist gleichfalls menschliches Recht. Man soll es befolgen, solange es Frieden und Ordnung dient; führe es aber unter die Knechtschaft des Gesetzes oder verführe es gar zur Sünde, indem es Gewissen bedrücke, sei es nicht verpflichtend. Auch im Kirchenrecht ist die Freiheit des Gewissens zu achten. Wird die Einhaltung von Menschen-satzungen für heilsnotwendig erklärt, widerspricht diese Forderung dem Hauptartikel von der Rechtfertigung allein aus Gnaden.

Der letzte Artikel der CA ist wichtig wegen der Unterscheidung von potestas ecclesiastica und potestas politica, von ius divinum und ius humanum. Zugleich wird er die Basis eines evangelischen Kirchenrecht. Trotz seiner historisch bedingten Darlegung enthält dieser Artikel grundsätzliche Aussagen zum Verhältnis von Glaube und Politik. Er wehrt nämlich einer politischen Funktionalisierung des Glaubens und warnt vor einer Verchristlichung des Politischen, die Ideologisierung wäre. Ferner verweist er auf Grenzen der Kirchengewalt. Das alles ist heute bei Beschlüssen von kirchlichen Gremien, etwa Synoden, in politischen Angelegenheiten nach wie vor zu bedenken.

Kehren wir nochmals zurück zur Unterscheidung der zwei Reiche! Allein das geistliche Regiment betrifft den Glauben. Das weltliche Regiment ist ein Vernunftreich. Weltlich vernünftig handeln können auch Nichtchristen, Heiden. Luther kann sagen, der Kaiser müsse nicht Christ sein, es genüge, wenn er Vernunft habe. Auch Vernunft ist nämlich Gabe Gottes. Deswegen ist auch das weltliche Regiment Herrschaftsbereich Gottes, freilich in anderer Weise als das geistliche Regiment, das vom Evangelium bestimmt wird.

An dieser Stelle hat die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium ihren Ort. Die Welt ist nicht mit dem Evangelium zu regieren. Aber die Welt, die Gesellschaft, hat das Gesetz zu beachten. Gemeint ist das Gesetz im usus politicus legis, nicht das Gesetz im Geschehen der Rechtfertigung, der usus theologicus legis. Das Gesetz, die lex im usus theologicus, klagt den Sünder an. Im usus politicus legis ordnet das Gesetz das Zusammenleben der Menschen. Wegen dieses Gesetzesverständnisses unterscheidet sich lutherische Theologie von allen monistischen Theorien der Gesellschaftsdeutung. Die Konzeption einer Theokratie liegt ihr fern, aber ebenso auch bestimmte Vorstellungen von der Königsherrschaft Christi. Lutherische Zielvorstellung ist nicht die Verchristlichung der Gesellschaft. Eine derartige Konzeption müsste letztlich zur Aufhebung der Unterscheidung der Aufgaben des Staates und des Auftrags der Kirche führen, an der die fünfte Barmer These genauso nachdrücklich festhält. Irdische und göttliche Gerechtigkeit werden innerweltlich nicht identisch. Es gibt selbstverständlich auf Erden eine bessere und eine schlechtere Politik,

mehr oder weniger Gerechtigkeit, also durchaus unterschiedliche Verwirklichungen des Menschenwürdigen und Richtigen. Aber das perfektionistische Ideal der wahren und der allein richtigen Politik liegt lutherischer Weltsicht fern; man erinnere sich nochmals an das »simul iustus et peccator«!

Träger politischer Verantwortung ist folglich nicht die Kirche, auch nicht die Gemeinde, sondern der Christ im Beruf. Die Einordnung der politischen Verantwortung und der ethischen Aufgabe des Christen in den Beruf ist ein Merkmal reformatorischen Umgangs mit weltlichen Angelegenheiten. Zum weltlichen Beruf zählt allerdings nicht nur das tätige Handeln in der Arbeitswelt, sondern auch der »Beruf« des Bürgers oder des Marktteilnehmers, die Konsumentenverantwortung. Ein solches lutherisches Berufsethos scheint mir ein unverzichtbarer Beitrag zur Gestaltung des heutigen Europa zu sein. Ohne ein derartiges Berufs- und Arbeitsethos wird eine rein administrativ vollzogene europäische Vereinheitlichung wirkungslos bleiben. Der Gedanke des Berufs ist bezogen auf den Dienst für den Nächsten und auf den Nutzen der Mitmenschen. Ein Kalkül der Effektivität, aber auch der Humanität, ist aus lutherischer Sicht legitim. Im Beruf ist der Christ außerdem faktisch nicht nur genötigt, sondern sogar ermuntert zur Kooperation mit Nichtchristen. Vernünftige Verständigung und Zusammenarbeit sind theologisch zudem in der Überzeugung begründet, dass der Mensch, somit der Christ Mitwirker – cooperator – bei der Weltgestaltung ist, freilich nicht beim Heil. Dieses Ethos ist verwurzelt im reformatorischen Freiheitsverständnis. Die berühmte Doppelthese der Freiheitsschrift Luthers von 1520 fasst dies zusammen: Der Christenmensch ist ein freier Herr aller Dinge – im Glauben –, und der Christenmensch ist ein dienstbarer Knecht aller Dinge – in der Liebe²². Die Freiheit des Gewissens führt zur Selbstverpflichtung. Im weltlichen Bereich setzt lutherischer Glaube auf die Selbstverantwortung, die Autonomie des Christen. Wie ein Christ im konkreten Fall Gebrauch von seiner Freiheit macht, ist Gewissensentscheidung. Unterschiedliche Entscheidungen haben einen gesellschaftlichen Pluralismus zur Folge. Pluralismus bedeutet weder eine atomisierte, individualisierte Gesellschaftsstruktur noch ein kollektivistisches Homogenitätsideal. Die Respektierung der persönlichen Entscheidung führt außerdem voraus zur Achtung der Freiheitsrechte der Person, einschließlich der Glaubens- und Gewissensfreiheit. Aus der Respektierung der Menschenrechte ergibt sich die Forderung nach religiöser und weltanschaulicher Neutralität der staatlichen Macht und nach pluralistischer Organisation einer offenen, freiheitlichen Gesellschaft.

²² WA 7, 38

Mit den Leitbegriffen »Autonomie« und »Neutralität« ist auch die Säkularität des Staates angesprochen. Der neuzeitliche Staat ist säkular. Die Säkularisierung von Staat und Politik hat geschichtlich ihre Ursache in den Religions- und Konfessionskriegen. Der Dreißigjährige Krieg wurde ohne kirchlichen Segen beendet; der Papst legte sogar Protest gegen den Friedensschluss ein. *Säkularisierung* ist freilich ein zweideutiger Begriff. Er kann sowohl die Freisetzung einer legitimen Mündigkeit der Welt als auch die Begründung abgeben für eine religionsfeindliche Verdrängung von Kirche und Glauben aus Öffentlichkeit und Gesellschaft bezeichnen. Man kann Säkularisierung antikirchlich betreiben, so im Sowjetsystem, aber sie kann die Christenheit auch entlasten von politischer Machtausübung, wie sie im Byzantinismus praktiziert wurde.

Säkularisierung kann ferner den neuzeitlichen Prozess der Aufklärung, Modernisierung, verbunden mit Industrialisierung und Globalisierung, bezeichnen. Säkularisierung ist dann ein unumkehrbarer geschichtlicher Prozess. Man kann aber auch Säkularisierung als die Auflösung des Christlichen in das Allgemeinmenschliche begreifen, also als ein Projekt und Programm der inneren Selbstsäkularisierung von Christentum und Kirche. Das Wort wird dann synonym zu Entchristlichung und Entkirchlichung. Unverkennbar ist jede Bewertung des Säkularisierungsprozesses, der nach Max Weber eine Rationalisierung und Transformation ursprünglich religiöser Gehalte in allgemeine Wertvorstellungen und Anschauungen bewirkt, abhängig davon, wie man das Wort überhaupt versteht. Nicht zu übersehen ist zudem, dass heutige Vorstellungen von der Unantastbarkeit der Menschenwürde, von sozialem Ausgleich, von der Gleichberechtigung von Mann und Frau, von demokratischer Gleichheit ihre Wurzeln im Christentum haben, auch wenn sie inzwischen Anspruch auf Allgemeinverbindlichkeit und Universalität erheben. Gelegentlich nannte man sogar schon das Grundgesetz eine »säkularisierte« Bibel.

Fazit: Lutherisches Erbe ermöglicht einen nüchternen Umgang mit Säkularität. Es verlangt Sachlichkeit bei der Gesellschaftsgestaltung. Dies eröffnet auch einen Zugang zur französischen Vorstellung von *Laïcité*. Das Luthertum vertritt zwar keineswegs den radikalen antikirchlichen Laizismus, der das katholische Frankreich prägt. Die deutschen Erfahrungen ermöglichen einen unbefangeneren Umgang mit christlichen Überlieferungen und Einflüssen in der Gesellschaft. Säkularität muss keineswegs die Verbannung von Christentum und Kirche aus der Öffentlichkeit in den Privatbereich besagen. Was freilich nicht theologisch zu legitimieren ist, ist die Durchsetzung des Christlichen mit staatlichen und politischen Mitteln, mit Zwang und Gewalt. Mit der Unterscheidung von Gott und Welt, der Unterscheidung der zwei Reiche, den darauf begründeten Anschauungen

von Autonomie, weltlichem Beruf, Säkularität und Sachlichkeit bei der Gestaltung von Gesellschaft bringt das Luthertum eine eigene Mitgift in die Zukunft Europas ein. Gerade der Protestantismus in Gestalt des Luthertums hat Eigenständiges beizutragen. Was kennzeichnet diesen Beitrag?

(a.) Das ist einmal ein evangelisches Verständnis von Kirche, kirchlichen Aufgaben und christlicher Verantwortung, das anders ist als das des römischen Katholizismus.

(b.) Das ist zum anderen ein auf dem Rechtfertigungsglauben beruhendes spezifisches Welt- und Wirklichkeitsverständnis. Dafür gibt es im Deutschen ein in andere Sprachen nicht übersetzbares Wort, nämlich »Weltfrömmigkeit«. Weltfrömmigkeit besagt, dass die Lebensführung eines Christen weltlich ist; aber diese Weltlichkeit ist nicht gottlos, glaubensfeindlich, sondern fromm.

(c.) Schließlich sind eigene geschichtliche Erfahrungen in Europa einzubringen, Erfahrungen der Kultur, aber auch aus der Geschichte. Europa ist kein Retortenprodukt, kein Konstrukt, sondern es führt unterschiedliche Geschichten von Völkern und Staaten zusammen, Geschichten der Feindschaft wie der Versöhnung. Diese Geschichtsbezogenheit und Kontextualität ist zu bedenken. Für sie setzen sich Christen und Kirchen ein, wenn sie auf die unauflösliche Verbundenheit von Kultur und Religion hinweisen, für die Achtung der Eigenart von Kultur(en) plädieren und deshalb Subsidiarität und den Schutz der Grundrechte der Person einfordern.

Aus solchen Überlegungen ergibt sich eine Haltung nüchterner Rationalität. Das Eintreten für die europäische Einigung ist keine Glaubenssache, sondern eine in kritischer Analyse und Reflexion sich aufdrängende Notwendigkeit. Zu Europa gibt es meines Erachtens keine Alternative. Der Theologe wird allerdings auch hier an die Vorläufigkeit und Verbesserungsbedürftigkeit aller Politik erinnern. Politik ist nicht Heilsveranstaltung. Weder Enthusiasmus noch Resignation sind angebracht. Erforderlich sind Einsicht und Bildung, die zu einem sachlichen Umgang mit gesellschaftlichen Aufgaben befähigen. Lutherisches Ethos ist weder utopisch noch enthusiastisch. Es dringt auf sachliche Evidenz. Und dabei sind auch unterschiedliche kulturelle Einflüsse, Motivationslagen und Interessen frei zu legen. Die Farbe eines künftigen Europa sollte nicht einheitlich grau sein, sondern bunt bleiben. Auch der Regenbogen, das Symbol des Friedens, ist bunt. Um mit Luther zu schließen: Der zeitliche Friede ist das höchste Gut auf Erden und deswegen die vornehmste und vordringlichste Aufgabe der Obrigkeit²³, modern gesprochen: der Politik.

Prof. Dr. Martin Honecker, Auf dem Weiler 31, 53125 Bonn

²³ WA 30 II, 538