

Politische Hintergründe und Folgen der Reformation

Am vergangenen Mittwoch haben wir anhand der von Hugo Rahner gesammelten Quellentexte gesehen, wie die Kirche ihr „Innen“ von Anfang an durch einen universalen Bezug zum „Außen“. Die Universalität ihrer Heilsbotschaft, gründend in der Auferstehung (wie wir mit N.T. Wright gesehen haben), nötigt sie dazu, sich auf die gesamte Schöpfung zu beziehen – in Verkündigung, Sendung, Mission. Dies geschieht nicht aus Eroberungssucht, sondern weil sie in der ganzen Schöpfung die Potenzialität sieht, die sie selbst bekennt. Ihr Glaube an den dreieinen Gott, Schöpfer, Erlöser, Vollender, nötigt sie deshalb gleichzeitig dazu, in einer partikularen Gestalt eine Zeugnisgemeinschaft zu konstituieren, die zeigt und nicht nur sagt, wie die erlöste, versöhnte Gemeinschaft aussehen kann und aus welchen Quellen sie ihr Leben gestaltet.

Daher ist mir heute eine nicht unwichtige Ausgangsthese eingefallen: Wenn wir einen „politischen“ Akzent in der Ekklesiologie setzen, sprechen wir eigentlich nicht im üblichen Sinne von „**Kirche und Staat**“ oder „Kirche und Polis“ oder „kirchliche und weltliche Gewalt“. Das wäre ja nur wieder zwei partikulare Größen, die in irgendeinen Bezug zueinander treten. Wir sprechen eher von einer besonderen Weise, **Partikularität und Universalität** zu verbinden. In unserer spontanen Wahrnehmung handelt es sich um Gegensätze: Wenn ich ein Stück Torte erhalte, habe ich nicht die ganze Torte, sondern muss sie mit anderen „teilen“. Wenn ich in der Kirche leben, habe ich nicht „ein Stück Wahrheit“, sondern bezeuge die Wahrheit der ganzen Schöpfung in einer partikularen Gestalt meiner Sprache, meiner Sicht auf diese Fülle, meiner Ausdrucksmöglichkeiten, meiner unweigerlich begrenzten Lebensgestalten. Wir können allerdings bereits hinzufügen, was auch Hans Joas in seinem Buch „Universalismus. Weltherrschaft und Menschheitsethos“, Berlin 2025): Nationalstaaten im heutigen Sinne der politischen Ordnung sind immer wie „Teile einer Torte“. Wenn sie beginnen, einen Universalanspruch zu erheben, dann werden sie gewaltförmig.

Gestern ist uns im Lektüreseminar zu Giorgio Agambens Werk „La lingua que resta“ ein deutliches Beispiel für diesen Zusammenhang aufgefallen: Die Christen revolutionieren das Verhältnis zur Zeit! Sie entwickeln erstmals das **Konzept einer Universalgeschichte**, das lokale Geschichten unter Bezug auf bestimmte Reiche und Kulturen überschreitet:

„Die Chronologie, die das Christentum an die Moderne weitergegeben hat, ist hingegen eine theologisch-philosophische Chronologie, da sie zwar Elemente politischer und kultischer Chronologien enthält, diese jedoch in die Perspektive einer universellen Geschichte integriert, deren Verständlichkeit ausschließlich von der göttlichen Heilsökonomie abhängt.“ Selbst diejenigen Gelehrten, die die Abhängigkeit [des Sextus Julius] Africanus [ca. 170-240] gegenüber seinen Vorgängern betonen, müssen dann zugeben (Burgess, S. 35-37), dass Africanus, obwohl er die apologetischen Argumente von Clemens und Theophilus aufgreift, die apologetischen Chroniken in einen neuen Horizont versetzt. Wenn er einerseits die christliche Chronik auf das säkulare hellenistische Modell zurückzuführen scheint, so schrieb er andererseits ‚nicht griechische, römische, ägyptische, babylonische, jüdische oder tyrianische Geschichte, wie es bei seinen Vorgängern der Fall war, sondern christliche Geschichte, d. h. Geschichte aus christlicher Perspektive, nicht Kirchengeschichte‘ (*ebd.*, 37). Er ‚zwingt die christliche Chronografie, die Methode und Struktur‘ der säkularen Geschichtsschreibung zu übernehmen (*ebd.*, S. 38), aber das Ziel dieser Verschiebung ist es, eine universelle christliche Geschichte zu konstruieren, die mit der Schöpfung beginnt und mit dem Ende der Welt endet. Es geht also darum, die historiografischen Materialien, die *historoumena*, in die christliche Chronografie einzufügen und umgekehrt die Heilsökonomie in einen historischen Kontext zu schreiben. Afrikanus schafft also eine christliche *Zeit*, seine spezifische Leistung besteht nicht in der Konstruktion einer Chronologie für die christliche Geschichtsschreibung, sondern in der *Christianisierung der Zeit* – oder, wenn man so will, in der Verzeitlichung des Christentums – als Voraussetzung für die Möglichkeit einer universellen Geschichte“ (Giorgio Agamben, *La lingua che resta*, .

Agamben nennt die Zeit in der Verknüpfung einer entschiedenen linearen Konzeption (*chronos*) mit einer ständigen Präsenz des *aion* in Form des *kairos* das „trojanische Pferd“, das die Christen in die Kultur der Moderne eingeschleust haben. Schon die Tatsache, dass Sie die sogenannte „christliche Zeitrechnung“ verwenden müssen, um sich heute auf dem Erdball weiterzubewegen, ist ein Beleg für diese erstaunliche Beobachtung. Anstatt einen Lehrstuhl für „Globales Christentum“ in unserer Fakultät zu finanzieren, könnte man also besser den Lehrstuhl für Kirchengeschichte auf das zurückführen, was er in christlicher Zeitsicht ist: eine „Universalgeschichte“ aus christlicher Sicht ...

Ich füge hier schon einmal eine Arbeitshypothese ein, die wir dann in dem Teil der Ekklesiologie über die kirchlichen Dienste aufgreifen können. Meiner Vermutung nach (aufgrund vieler Spuren in der frühen Kirche) ist die Dualität zwischen Presbytern und Diakonen nicht zuletzt in der Wahrnehmung des doppelten Auftrags der Kirche begründet: Die Diakone repräsentieren den Dienst der Kirche *ad extra*, die Priester stehen im Dienst der Konstitution der Gemeinschaft als sakramentales Leben im Leib Christi *ad intra*. Man könnte die These wagen: Überall, wo eine Kirche priesterlastig ist, hat sie ihre universale Sendung nicht oder weniger im Blick, wo sie „diakonal“ verfasst ist, wird sie daran erinnert, dass sie nicht einfach ihre eigene Partikularität zu pflegen hat.

Wenn wir heute mit Sieben-Meilen-Stiefeln durch die Geschichte eilen, um hoffentlich bis zu den politischen Hintergründen und Folgen der Reformation zu gelangen, dann ist das ein wahnwitziges Unternehmen. Es soll Sie daran erinnern, dass die Kirche ihre Universalität immer in partikularen Formen lebt und reflektiert. Der Kirche wächst damit eine jeweilige lokale Prägung zu. Je mehr sie darum weiß, desto bessere Kriterien hat sie, um eine Re-Form an dem Maß der großen Spannung zwischen Partikularität und universaler Sendung auszurichten und nicht an Phänomenen herumzukurieren.

Sichtbar sind in den ersten acht Jahrhunderten der Kirchengeschichte insbesondere die christologischen Streitigkeiten. Im Verständnis der Kirche zeigt sich in dieser Epoche das Ringen um ein Gottesbild, das durch die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus geprägt ist.

1) Augustinus (354-430): De Civitate Dei

Die Grundpfeiler der Reflexion über die Selbstsituierung der Christen im Spannungsfeld zwischen Gott und Welt stammen für die westliche Welt von Augustinus. In seinem Werk „De Civitate Dei“ (413-426) reagiert er auf die Eroberung und Plünderung Roms durch die Westgoten im Jahr 410. Ich fasse mich hier kurz, weil wir in der Eschatologie-Vorlesung jeweils ausführlich auf das Werk des Augustinus eingehen. Wichtig ist hier nur die universale Weite im Selbstverständnis der Kirche, die nicht aufgeht in der empirisch wahrnehmbaren kirchlichen Gestalt. Augustinus sieht in der Universalgeschichte zwei Kräfte am Werk:

- * Die *civitas Dei*, konstituiert durch den *amor Dei usque ad contemptum sui*.
- * Die *civitas terrena*, konstituiert durch den *amor sui usque ad contemptum Dei*.

Beide Größen fallen nicht mit Kirche und Staat zusammen. Auch die Kirche ist ein *corpus permixtum*, das nicht eindeutig mit der Verwirklichung der Gottesliebe zusammenfällt, aber zum Zeugnis für sie berufen ist.

Da wir uns im Vorblick auf die Reformation befinden, können wir hier im Voraus wahrnehmen, dass Augustinus gemäß der Radikalität seines Ansatzes eine äußerst spannungsreiche Rezeptionsgeschichte entfaltet hat:

* Im einen Extrem wurde er von den Reformatoren für die „Unsichtbarkeit der Kirche“ in Anspruch genommen.

* Im anderen Extrem wurde ihm durch Henri-Xavier Arquillière die Schuld für die „politische“ Ekklesiologie des Mittelalters, gipfelnd in der päpstlichen Vollmacht, gegeben (Henri-Xavier Arquillière, *L'Augustinisme politique : essai sur la formation des théories politiques du Moyen Âge*, Paris 1934).

2) Politischer oder petrinischer Primat?

Als Schlüsseldatum kann das Jahr 451 herausgegriffen werden: Eugen Rosenstock-Huessy sieht in diesem Jahr, das christologisch auf dem Konzil von Chalcedon eine äußerst fruchtbare Klärung bringt, zugleich eine erste große Wunde oder wenigstens Versuchung der Kirche in ihrer Geschichte und in ihrem Selbstverständnis:

„Im Kanon 28 des ökumenischen Konzils von Chalzedon, 451 – einem Kanon, der von Rom verworfen wird – gab die Ostkirche zu, dass die Kirche von St. Peter in Rom die Erste Kirche sei, aber fügte hinzu, diese Ordnung sei nur entstanden, weil Rom die Hauptstadt des Imperiums in den Tagen des Petrus' gewesen. In der Zwischenzeit war eine neue Hauptstadt des Imperiums in Konstantinopel gebildet; also waren die Folgerungen vom Kanon 28 für die Rechte von Neu-Rom offenkundig: falls es wahr war, dass die Kirche ihre Ordnung vom Kaiserreich hatte, siegte Byzanz über Rom“. Rosenstock-Huessy kommentiert: „Dies Ereignis von Chalzedon war einschneidend, nicht wegen der ewigen Kleinlichkeit der Rivalität, sondern wegen des benutzten Arguments. Denn *zum ersten Mal in der Geschichte der Kirche* wurde ein bedeutender Zug ihrer heiligen Ordnung, der Primat Roms, *auf eine äußerliche Ursache* gegründet. Der Anspruch der Kirche war gewesen: sie ist gänzlich neue Schöpfung, nicht durch den organisatorischen Willen des Mannes gemacht, sondern von Gott aus Jesu Seite geboren, wie Eva aus Adams Rippe“.¹

¹ Eugen Rosenstock-Huessy, *Des Christen Zukunft – oder: Wir überholen die Moderne*, München 1955, 215.

Die eine Seite der Versuchung aufgrund der Menschwerdung ist klar ersichtlich: Bedeutet die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus, dass Gottes Wirken in der Kausalität der Welt aufgeht? „Wenn jede Sache eine hinreichende Ursache in der Vergangenheit hätte, dann in der Tat wären Freiheit und Neuheit beides sinnlose Ausdrücke“², so bemerkt Eugen Rosenstock-Huessy. Konkret auf das erwähnte Beispiel der Geschichte bezogen: „Wer den Begriff ‚Ursache‘ auf Rom als die anziehende Hauptstadt anwendet, und den Begriff ‚Wirkung‘ auf das Opfer des Lebens der Apostel, der macht sich lächerlich“.³ Das ist sogar historisch plausibel zu machen, denn die Apostel wussten sehr wohl, dass es gefährlich war, in die Hauptstadt zu gehen. Ihr missionarisches Sendungsbewusstsein war stärker als die menschlich verständliche Angst.

3) Die Kaiserkrönung Karls d.Gr. im Jahr 800

Die lange Zeit der Entfremdung von Ost- und Westkirche hat zu markanten Verschiebungen im Kirchenverständnis geführt. Hier spielt – wie wir in Kanon 28 des Konzils von Chalcedon gesehen haben – die politische Frage im weiten Sinne eine entscheidende Rolle. Ein besonders markantes Datum war die als vom Osten als „Kirchenspaltung“ wahrgenommene Kaiserkrönung Karls d. Gr. im Jahre 800. Bis zu diesem Zeitpunkt war es unumstritten, dass die eine Christenheit mit dem Kaiser in Konstantinopel einen einzigen weltlichen Schutzherrn hatte, der als *Stellvertreter Christi* galt. Alle von (fast) der gesamten Christenheit anerkannten sieben ökumenischen Konzilien wurden vom Kaiser, nicht vom Papst oder vom Patriarchen von Konstantinopel einberufen. Indem Papst Leo III. im Jahre 800 Karl den Großen krönte, um sich den politischen Schutz der Frankenherrscher zu sichern, war diese Tradition zerbrochen. Die Kirche wurde in die Rivalitäten zwischen den beiden Kaisertümern hineingezogen. Sie kreierte um ihrer weltlichen Stärke willen eine kirchliche Partikularität, aus der sie bis heute nicht herausgefunden hat. Noch 1393 schrieb der Patriarch Antonios IV. von Konstantinopel an den Moskauer Großfürsten Vasilij I.: „Es ist unmöglich, dass die Christen eine Kirche, aber nicht einen Kaiser haben. Die Kaiserherrschaft und die Kirche haben eine große Einheit und Gemeinschaft, und es ist ganz unmöglich, dass sie voneinander getrennt werden“.⁴

² Ebd. 219.

³ Ebd. 221.

⁴ Peter Hauptmann, Die Orthodoxe Kirche in Russland. Dokumente ihrer Geschichte (860-1980), Göttingen 1988, 199.

4) *libertas ecclesiae* – Entfremdung zwischen

Nach Yves Congar stellt die Kirchenreform Papst Gregors VII. (1074-1085)

„die größte Wende dar, die die katholische Ekklesiologie erfuhr. Das Ende des 11. Jahrhunderts bzw. die Jahre an der Wende vom 11. zum 12. Jahrhundert zeigen überhaupt, allgemein gesehen, den Übergang von einer Welt zu einer anderen an: von der Welt der Patristik, des Mysteriums, zu den ersten Anzeichen der modernen Welt“.⁵

Im Osten war traditionell der Kaiser stärker. Denselben Einfluss versuchten die westlichen Kaiser auszuüben – zunächst durchaus mit Umsicht und im echten Streben nach Heiligkeit! –, doch hier setzte der Papst im Investiturstreit seine Hoheit durch. Die historische Seite ist bekannt: Als Kaiser Heinrich IV. Papst Gregor VII. für abgesetzt erklärte, antwortete Gregor VII. mit dem Bann gegen den Kaiser, wenn er nicht öffentlich widerriefe und Buße täte. Das bedeutete in der damaligen Rechtslage, dass die Fürsten vom Treueid gegenüber dem Kaiser entbunden waren. Selbst den wenig papsttreuen Fürsten kam diese Situation kaiserlicher Schwäche und eigener Handlungsfreiheit sehr gelegen. Was sich anschließt, ist zumindest als geflügeltes Wort bekannt: der Gang nach Canossa 1077. Heinrich erschien im Büssergewand drei Tage hintereinander vor der Burg der Gräfin Mathilde in Canossa, wohin der Papst sich zurückgezogen hatte. Schließlich sprach Gregor ihn los. Äußerlich war diese Unterwerfung des Kaisers wohl eher taktisch bedingt, und das wird dem Papst nicht entgangen sein. Nun hatte Heinrich IV. seine Herrscherrechte und seine Handlungsfreiheit gegenüber den deutschen Fürsten wiedererlangt. Aber gerade indem der Papst als Priester über den Papst als Politiker gesiegt hatte, ging er gestärkt aus diesem Geschehen hervor. Er hatte seine geistliche *auctoritas* nicht zur weltlichen *potestas* verkehrt. Zu seiner Amtszeit begann Petrus Damiani erstmals den Papst, nicht den Kaiser, *vicarius Christi* zu nennen⁶, wie wir bereits gehört haben.

1122 kam es im Wormser Konkordat zu einem Verzicht des Kaisers auf die Investitur kirchlicher Amtsträger. Je mehr aber die erste und grundlegende Differenzierung zwischen weltlicher und geistlicher Gewalt theologisch und praktisch gelang, desto notwendiger wurde der zweite Schritt: die innere Differenzierung der Kirche, die auf neue Weise genötigt war, eine eigenständige innerkirchliche Leitungsstruktur auszubilden. Die im Reformeifer zusammengeschlossenen Kräfte

⁵ HDG III/3c, 62.

⁶ Vgl. Agostino Paravicini Bagliani, *Der Leib des Papstes. Eine Theologie der Hinfälligkeit*, München 1997, 68.

– Päpste, Bischöfe, Orden wie einzelne Christen – mussten nun ihre Beziehung zueinander neu bestimmen. Eine Ekklesiologie, die diesen Vorgang hätte inspirieren und klärend begleiten können, fehlte. Der Reform des 11. Jahrhunderts ging es nun

„darum, sich von der Abhängigkeit von den weltlichen Herrschern frei zu machen [...] und dies geschah, indem für die Kirche ein eigenes Recht, eine völlig autonome Struktur beansprucht wurde. Dieser durchaus notwendige Schritt, der in der Ekklesiologie einen echten Fortschritt darstellte, ging nicht ohne eine gewisse Verrechtlichung des Kirchenbegriffs vonstatten“.⁷

Bei der Auflösung der Symbiose weltlicher und geistlicher Gewalt wurden zunächst fast unumgänglich die kirchlichen Ämter den weltlichen überbietend entgegengesetzt. Ausgetragen finden wir diese Konkurrenz nicht zuletzt in den großen Auseinandersetzungen zwischen Kaiser und Papst und theoretisch formuliert in der Zwei-Schwerter-Lehre seit Papst Gelasius I. (498-514). Nach ihm gibt es zwei Gewalten, die „heilige Vollmacht der Päpste und die königliche Gewalt“ (*auctoritas sacrata pontificum et regalis potestas*).⁸ Beide stammen von Christus und sind von ihm unmittelbar an Papst und Kaiser vergeben – einerseits eine christologische Legitimation der weltlichen Gewalt, andererseits ihre deutliche Beschränkung im Hinblick auf das Heil. Zugleich enthält diese Zwei-Schwerter-Lehre in ihrer Urform aber auch eine Begrenzung kirchlicher Herrschaft: Es gibt einen Bereich der Ordnung der Welt, die nicht unmittelbar in die Kompetenz der Kirche fällt. In dieser Differenzierung vollzog sich zugleich mit der Abgrenzung eine grundsätzliche Freigabe der Welt in eine neue Eigenständigkeit hinein. Dabei wandelte sich unwillkürlich das Kirchenbild:

„Man hatte nun eine Kirche aus Klerikern und eine weltliche Gesellschaft aus Laien. Damit nimmt für die kommende Zeit die Aufteilung in zwei getrennte Gruppen ihren Anfang: einerseits der Anhang, der sich hinter dem Papst versammelte – Bischöfe, Kleriker, Mönche –, und andererseits das Volk hinter dem Kaiser: Fürsten, Ritter, Bauern, Männer und Frauen; jene widmeten sich den geistlichen, himmlischen Dingen, diese den zeitlichen, irdischen“.⁹

William T. Cavanaugh sieht hier den Ursprung der Gefahr, dass die Kirche sich auf einen eigenen, abgegrenzten, fast unweigerlich „jenseitigen“ Schauplatz ihres

⁷ Congar, HDG III/3c, 68.

⁸ Epistola 12 an Kaiser Anastasius.

⁹ Congar, HDG III/3c, 74.

Handelns zurückzieht und ihre Sendung in der Welt und für die Welt vernachlässigt (vgl. „Migrationen des Heiligen“).

Beim Versuch der Integration stand nicht etwa ein frommer Klerus einem verweltlichen Kirchenvolk gegenüber. Vielmehr richteten Laien – ermutigt durch die Reformpäpste – in gläubigem Selbstbewusstsein ihr Leben in neuer Unmittelbarkeit am Evangelium aus. Die Gründung der Franziskaner und Dominikaner fällt in diese Zeit, und sie bereiten ganz wesentlich ein neues Kirchenverständnis vor, das der neu errungenen *libertas ecclesiae* entspricht.

Es war nicht zuletzt das Sich-Auseinanderleben von Ost- und Westkirche, das die an sich legitime Vergeschichtlichung der Kirche des Westens zu einer einseitigen Veräußerlichung werden ließ:

„Im Westen sollte sich nun eine juridisch strukturierte Ekklesiologie entwickeln, die vorwiegend auf Sätzen des öffentlich-kirchlichen Rechts beruhte und darum eben eine klerikale Ekklesiologie darstellte, parallel zunächst, und dies sogar noch lange, zu einer vom Mysterium und vom Sakrament geprägten Ekklesiologie, die dann durch jene ersetzt wurde [...] Die Strukturen der horizontalen Katholizität, die konziliaren Strukturen, sollten von den Strukturen der vertikalen Katholizität sowie der Zentralisierung an der römischen Kurie übertrumpft werden. Dieses Wort ‚Kurie‘, das während des 11. Jh. aus dem staatlichen Verwaltungsbereich oder aus dem Vokabular des Kaiserhofs übertragen wurde und zur Zeit Urbans II. durchaus geläufig ist, ist für eine ganze Entwicklung bezeichnend, die sich nicht so gestaltet hätte, wäre der lateinische Westen in einer wirklich aktiven Gemeinschaft mit dem Osten verblieben, hätte Rom sich nicht so ausschließlich an spezifisch lateinische Vorstellungen gebunden“.¹⁰

Das labile Gleichgewicht, dass durch den Kampf um die *libertas Ecclesiae* errungen worden war, wurde durch die Päpste zu Fall gebracht. Der Anspruch Bonifaz' VIII. die Gesamtheit der irdischen Gewalt im Papst zu vereinen, hatte das Gegenteil zur Folge: Bonifaz VIII. (1235-1303) geriet durch seine überzogenen Ansprüche in die Gefangenschaft von König Philip IV von Frankreich und stürzte die ganze Kirche in zwei Jahrhunderte der Verwirrung, die nicht zuletzt in die Reformation einmündete. Hier schlugen die Extreme ineinander um: Der Vergänger von Papst Bonifaz (der am Aschermittwoch das Aschenkreuz für sich selbst verweigerte) war

¹⁰ Congar, HDG III/3c, 61.

Papst Coelestin V., ein heiligmäßig lebender Mönch und Eremit, den die Bürde seines Amtes schlicht überforderte. Mein Professor für Kirchengeschichte, Erwin Iserloh, pflegte dazu den Kommentar abzugeben: „Meine Damen und Herren, Heiligkeit allein genügt eben nicht“ (um die Kirche zu leiten) ...

Die berühmteste Äußerung von Bonifaz VIII. ist die Bulle „Unam Sanctam“ (1302), in der er das altkirchliche Axiom „extra Ecclesiam nulla salus“ aufgriff und in das partikulare Prinzip der notwendigen Unterwerfung und ihn selbst als Papst umwandelte. Es ist bis heute noch kaum gelungen, sich von dieser Fehlinterpretation zu befreien.

Aus dieser Zeit datieren die ersten Entwürfe einer Ekklesiologie, die den „weltlichen“ Begriff der *potestas* für die kirchlichen Belange übernimmt und dadurch den Anschein geben, die kirchliche *exousia* sei eine Art geistlich legitimierter weltlicher Gewalt, ein zusätzliches irdisches Reich, das damit auf die Partikularität zurückfällt.

5) Die Mystik als Rückzugsort der Ekklesiologie

In einer deutlichen Spannung zu dieser Verrechtlichung der Ekklesiologie steht der zweite Ort der Ekklesiologie: die Mystik. Das Hochmittelalter erscheint als „Achsenzeit“: „Die Zeit zwischen etwa 1050 und 1150 markiert den mentalitätsgeschichtlich bedeutendsten Bruch vor der Aufklärung“¹¹: Anstieg der Bevölkerung, größerer allgemeiner Wohlstand, Ausbildung neuer Sozialschichten (Bürgertum), kulturelle Pluralismen, Trennung von religiösem und profanem Bereich, Intellektualisierung des Denkens (Universitätsgründungen), stärkere Mobilität – diese Faktoren führen eine neue Individualisierung herauf. Etwas vereinfacht lässt sich sagen: Die Menschen begannen Zeit zu haben, weil sie nicht mehr nur lebten, um zu überleben. Das individualisierte „Verhältnis der liebenden Seele zu ihrem Gegenüber“¹² entwickelt sich parallel sowohl in den weltlichen Geschlechterbeziehungen wie auch in der Christusbeziehung.

So „ist die Erlebnismystik des hohen und späten Mittelalters durchgehend Christusmystik [...]: im Vordergrund steht nunmehr der leidende und liebende Mensch Jesus, nicht mehr, wie im Frühmittelalter, der ferne und richtende

¹¹ Ebd. 97.

¹² Ebd. 96.

Die Dynamik nach außen (*libertas ecclesiae*) und die Dynamik nach innen (Mystik) halten sich in der Kirchenreform des 11./12. Jahrhunderts die Waage, ja sie bedingen einander. Nach außen erfolgt die Abgrenzung von den weltlichen Gewalten, die Ausprägung eines eigenen Kirchenrechts als geschichtliches Zeugnis eines eigenständigen Handlungssubjekts Kirche, eine gewisse Demonstration römischer, päpstlicher Kraftentfaltung als Ausdruck eines weltkirchlichen Bewusstseins und einer universalen Heilssendung – und nach innen entfaltet sich eine mystische Kraft, die aus der persönlichen, liebenden, bräutlichen Beziehung zu Christus erwächst. Wie in der gesamten Kultur die Zeit der Minne, der Liebe und der personalisierten Geschlechterbeziehungen herrscht, so setzt in der Kirche die Zeit der Brautmystik ein: die einzelnen Glaubenden entdecken ihre Berufung zur Kirche als Berufung zur Liebe. Der/die einzelne wird Kirche in der Kirche, Braut innerhalb der Braut Kirche, wie sich deutlich etwa bei Bernhard von Clairvaux (1090-1153) und Caterina von Siena (ca. 1347-1380) zeigt. Kommentare zum Hohenlied entwickeln sich in dieser Zeit als bevorzugter Ort der Ekklesiologie:

„Die ekklesiologische Deutung [des Hohenliedes] blieb vor allem an den Kathedralschulen beherrschend und wurde auch an den Universitäten gepflegt, die seit der Wende vom 12. zum 13. Jahrhundert entstanden. Hier ersetzen die Kommentare zum Hohenlied die in den Summen und Sentenzenkommentaren fehlende Lehre von der Kirche, ja sie boten sogar Gelegenheit zu kirchenkritischen Bemerkungen”.¹⁴

Die Kirche und die Ekklesiologie mit ihr standen in einer Art Zerreißprobe zwischen Veräußerlichung und Verinnerlichung. Bei Thomas von Aquin ist diese Spannung theologisch ausgehalten: Ein eigener Traktat zur Ekklesiologie fehlt in seiner *Summa theologiae* und in seinem theologischen Gesamtwerk. Die Kirche wird in Zuordnung zur Christologie und zur Sakramentenlehre im dritten Teil der *Summa theologiae* behandelt. Sie erscheint damit als Frucht des Erlösungshandelns Christi¹⁵ und als Frucht der Sakramente. Die weitere Theologiegeschichte zeigt die Tendenz, weniger den lebensstiftenden Raum der Kirche als Quelle sakramentalen Handelns zu bedenken als vielmehr über die einzelnen „Voll-

¹³ Ebd.

¹⁴ Ulrich Köpf, Einleitung zu: Bernhard von Clairvaux: Sämtliche Werke. Lateinisch-deutsch, Bd. V, hg. von Gerhard B. Winkler. Innsbruck – Wien 1994, 36.

¹⁵ Vgl. STh III, qu. 8: *De gratia Christi, secundum quod est caput Ecclesiae*.

machten“ zu reflektieren, in denen dieses Handeln sich aktualisiert. Die Kirche wird in ihren einzelnen Vollzügen zum Objekt der Reflexion, die Sakramente werden zum Objekt kirchlicher Vollmachten, die Gläubigen zu Empfängern des bevollmächtigten Handelns der Hierarchie.

6) Neuzeit: Reformation und Entstehung einer katholischen „Universalkirche“

Die Dominikaner können für sich beanspruchen, die Ekklesiologie aus dem Bereich der Kanonistik in die Dogmatik geführt zu haben:

– Johannes Stojković von Ragusa o.p. (1385-1443) verfasste seinen *Tractatus de ecclesia* in Auseinandersetzung mit den Hussiten während des Konzils von Basel.

– Kardinal Thomas de Vio Cajetan o.p. (1469-1534) betont in seinem Traktat „De comparatione auctoritatis papae et concilii“:

„materia ista primo & principaliter est theologorum, quorum est Sacram Scripturam & divina opera scrutari. Secundario autem, inquantum scilicet est in sacris canonibus declarata: ad Canonistas spectat. Propter hoc graviter errant in hac re, Canonistis primo deferentes“.¹⁶

Bei beiden Dominikanertheologen ist der Impuls zur Entwicklung einer eigenen Ekklesiologie tief verbunden mit ihrem Drängen auf eine Reform und innere Erneuerung der Kirche Jesu Christi. Doch gerät diese innerkirchliche Erneuerung in eine Zerreißprobe: Auf der einen Seite sieht sie sich mit der Trägheit der Verweigerung jeglicher Reform konfrontiert – auf der anderen Seite mit einer Ungeduld, die die Spaltung in Kauf nimmt. Die verworrene kirchliche Lage im Spätmittelalter und die Dekadenz der Theologie bilden den Boden für Luthers Ruf nach Kirchenreform, den er mit vielen teilte. Louis Bouyer hebt in Luthers Entwicklung präzise vier Phasen hervor¹⁷:

¹⁶ Thomas de Vio Caietanus, *De comparatione auctoritatis Papae et concilii cum Apologia eiusdem Tractatus* (1511), hg. v. Vincent-Marie Pollet, Rom 1936, I.

¹⁷ Louis Bouyer, *Die Kirche*, Bd. 1: *Ihre Selbstdeutung in der Geschichte*, Einsiedeln 1977, 69-78.

- 1) Die Bemühung um Wiederherstellung der alten Kirche durch Rückgriff auf den Reichtum der Patristik, nicht zuletzt auf Augustinus.
- 2) Die Spiritualisierung der Kirche, indem Luther gegen die Veräußerlichung des Spätmittelalters so stark die unsichtbare Wirklichkeit der Kirche betont, dass ihre äußere, sakramentale Gestalt aus dem Blick gerät.
- 3) Eine Reorganisation der Institution Kirche, die auf die Festigung des Landeskirchentums hinausläuft: Die Kirche wurde der Herrschaft der weltlichen Fürsten unterstellt.
- 4) Nachträgliche Versuche, die Unabhängigkeit der Kirche zu retten.

Die prophetische Kritik führte nicht zu einem neuen Gleichgewicht zwischen der unsichtbaren, unverfügbaren Gnade und der konkreten sakramentalen Gestalt der Kirche, sondern zu einem Verlust der sakramentalen Sichtweise, weil die Denk- und Wahrnehmungskategorien dafür verloren gingen. Zwischen dem weltlosen Gott und der gottlosen Welt vermittelte allein der Glaube (*sola fides*) von Seiten des Menschen und allein das Wort Gottes in Gestalt der Heiligen Schrift (*sola scriptura*) von Seiten Gottes.

Nicht zu unterschätzen ist die Bedeutung der Entdeckungs- und Eroberungsbewegungen von Europa aus, die kurz vor der Reformation einsetzten und im Gefolge der Reformation dazu führten, dass einerseits die geschwächte und nun zur Konfession gewordene katholische Kirche ungeahnte neue Kräfte entfaltete und vielleicht erstmals in ihrer Geschichte wirklich zur „Weltkirche“ wurde – andererseits aber die Versuchung mit sich brachten, den Provinzialismus der lateinischen Westkirche zu exportieren. Nun konnte irrtümlich die Annahme aufkommen, um katholisch zu sein, müsse man lateinisch sein

Die nachtridentinische katholische Kirche wurde gerettet durch ihre Mission! Sie antwortet damit in einer evangeliumsgemäßen Weise auf die Herausforderung des *draußen*, die sich in neuer Schärfe durch die Kirchenspaltung stellt.

7) Politische Reflexionen der Reformatoren

a) Luther: „Mit dem Evangelium kann man die Welt nicht regieren!“

Bei Papst Gelasius haben wir die „Zwei-Schwerter-Lehre“ kennengelernt. Martin Luther entwickelte die Lehre von den „Zwei Regimenten“. Es folgt eine kompakte Darstellung von Erwin Iserloh in seinem Aufsatz „Mit dem Evangelium lässt sich die Welt nicht regieren“ – Luthers Lehre von den beiden Regimenten im Widerstreit, in: Kirche – Ereignis und Institution. Aufsätze und Vorträge, Bd II, Nr. 11):

Die Lehre von den beiden Regimenten hat Luther jeweils aus konkreten Anlässen entwickelt. Als altkirchliche Fürsten die Verbreitung seiner Übersetzung des Neuen Testaments zu verhindern suchten, ging der Reformator 1523 dagegen an mit der Schrift „Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei“; den Schwärmern tritt er entgegen mit der Schrift „Wider die himmlischen [166] Propheten“ von 1525. Den Versuch, die Abwehr der Türken im deutschen Osten als Kreuzzug auszugeben, der im Namen der Christenheit oder gar unter dem Panier des Papstes und der Pfaffen zu führen sei, weist er zurück in dem Traktat „Vom Kriege wider die Türken“ von 1529. Aus der jeweiligen polemischen Situation ergaben sich Übersteigerungen und Einseitigkeiten, die Luther selbst nicht durchhalten konnte. Das führte wiederum zu Widersprüchen, die Luthers Zwei-Reiche-Lehre bis heute als „Irrgarten“¹ erscheinen lassen.

Luthers Auffassung von den beiden Regimenten muss gesehen werden vor dem Hintergrund seiner Rechtfertigungslehre bzw. seiner Auffassung von Gesetz und Evangelium: Wie der Christ Gerechter und Sünder zugleich ist, unter dem Anspruch und Gericht des Gesetzes steht und gleichzeitig unter dem Freispruch des Evangeliums, so gehört er dem weltlichen und dem geistlichen Regiment an. Anlass zur betonten Unterscheidung, ja Trennung beider Regimente war für Luther seine Gegnerschaft gegen die Theokratie, die er in der mittelalterlichen Kirche gegeben sah. In seiner Sicht wurde hier das Evangelium zum Gesetz, d. h. zu einer politischen, mit dem Schwert erzwingbaren Rechtsordnung gemacht. Andererseits trat Luther mit derselben Unterscheidung dem Anarchismus der Schwärmer entgegen, die das weltliche Regiment im Namen des geistlichen in Frage stellten bzw. die Freiheit als Freiheit von jeder Rechtsordnung verstanden.

¹ Johannes Heckel, Im Irrgarten der Zwei-Reiche-Lehre. Zwei Abhandlungen zum Reichs- und Kirchenbegriff Martin Luthers, München 1957.

Die Perversion, die unstatthafte Vermengung von geistlichem und weltlichem Regiment, sah Luther in dem Institut der Fürstbischöfe gegeben, die zugleich Bischöfe und Landesherren waren. In der Schrift „Von weltlicher Obrigkeit“ schreibt er: „Papst und Bischöfe sollten Bischöfe sein und Gottes Wort predigen. Das unterlassen sie und sind weltliche Fürsten geworden und regieren mit Gesetzen, die nur Leib und Gut betreffen. Raffiniert ('fein') haben sie es umgekehrt: innerlich sollten sie die Seelen regieren durch Gottes Wort; stattdessen regieren sie äußerlich Schlösser, Städte, Land und Leute und martern die Seelen mit unsäglichen Morden.“²

Die beiden Regimente sind nach Luther nicht als Reich Gottes und als Reich des Teufels zu verstehen, beide kommen vielmehr aus Gottes Liebe, sind zweierlei Weisen, wie Gott die Welt regiert. Des weltlichen Regiments bedient er sich allerdings sozusagen nur mit der [167] linken Hand als der verborgene Gott, als *deus absconditus*. In der Schrift „Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können“ erläutert Luther 1526 seine Auffassung wie folgt: „Gott hat zweierlei Regimente unter den Menschen aufgerichtet. Eines ist geistlich, ausgeübt durchs Wort und ohne Schwert; dadurch sollen die Menschen rechtschaffen und gerecht werden, so dass sie mit dieser Gerechtigkeit das ewige Leben erlangen; und zwar bewirkt Gott diese Gerechtigkeit durchs Wort, welches er den Predigern befohlen hat. Das andere ist ein weltliches Regiment, ausgeübt durchs Schwert, damit diejenigen, die durchs Wort nicht rechtschaffen und gerecht werden wollen zum ewigen Leben, trotzdem durch ein solches weltliches Regiment gezwungen werden, rechtschaffen und gerecht zu sein vor der Welt; und zwar bewirkt Gott diese Gerechtigkeit durchs Schwert, und obwohl er diese Gerechtigkeit nicht mit dem ewigen Leben lohnen will, so will er sie dennoch haben, damit Frieden unter den Menschen gehalten wird... So ist Gott selber für alle beide Arten von Gerechtigkeit, sowohl für die geistliche als auch für die leibliche, der Stifter, Herr, Meister, Förderer und Belohner, und es handelt sich in ihr um keine nur menschliche Anordnung oder Machtausübung, sondern um eine durchaus göttliche Sache“ (WA 19, 629).

² WA (= Weimarer Ausgabe von D. Martin Luthers Werke“) 11, 265. Die Lutherzitate sind in der Fassung des Vortrags beibehalten, d. h. um der Verständlichkeit willen im modernen Deutsch wiedergegeben, durchweg nach der Calwer-Luther-Ausgabe Bd 4: Martin Luther, Von weltlicher Obrigkeit, Gütersloh-Stuttgart 1983.

Das weltliche Regiment führt demnach das Schwert. Es steht im Zeichen der Macht und Erzwingbarkeit und hat die Ordnung äußerlich aufrechtzuerhalten gegen die ständige anarchische Bedrohung der Welt, gegen die Auflösungstendenzen von innen und außen als Folgen der Sünde. Diese hätten die Selbstvernichtung der Schöpfung zur Folge, wenn Gott die zerstörerischen Kräfte nicht durch den Staat und andere Obrigkeiten in Schach halten würde. So kann Luther sagen: „...das ist das Nötigste in der Welt, dass man ein streng weltliches Regiment hat. Denn die Welt kann nicht regiert werden nach dem Evangelium, denn das Wort ist zu gering geachtet, reicht nicht weit und ergreift wenige. Zu Tausenden nimmt man es nicht an. Darum kann man mit ihm kein äußerlich Regiment aufrichten. Der Hl. Geist hat einen kleinen Haufen. Die anderen sind alle Huren und Buben, die müssen ein weltlich Schwert haben. Wo ein weltlich Regiment sein Amt nicht streng ausübt ... folgt Aufruhr, Morden, Krieg, Weib und Kinder schänden, da niemand sicher zu leben vermag. Herr Omnes ist nicht Christ. Könige, Fürsten und Herren müssen das Schwert brauchen und Köpfe abschlagen. Die Strafe muss bleiben, dass die anderen in Furcht gehalten werden und die Frommen das Evangelium hören und ihrer Arbeit nachgehen können“ (WA 17 I, 149). Diese harten Worte sind entnommen einer Predigt über den ersten Timotheusbrief vom 25. März 1525, also einen Monat vor dem Höhepunkt des thüringischen Bauernkrieges mit seinem „Hauen und Stechen“.

[168] Kann die Welt nicht nach dem Evangelium regiert werden und darf damit das geistliche Regiment sich nicht in den Bereich des weltlichen einmischen, dann sollen umgekehrt die Träger des weltlichen Regiments sich auch nicht auf das Evangelium berufen. Kaiser und Könige haben Kriege, auch den Türkenkrieg, nicht als Christen zu führen. Wer weiß, so fragt Luther, ob sie überhaupt Christen sind, gewöhnlich sind sie die ärgsten Feinde der Christenheit und des „Glaubens“ (WA 30 II, 130, 29). Der Christ streitet nicht mit Waffen, sondern mit Gottes Wort, Buße und Gebet wider die Türken. In den Türkenkrieg zieht er nicht als Christ, sondern weil er „mit Leib und Gut weltlicher Obrigkeit unterworfen ist und diese einen Streit wider die Türken aufruft“ (WA 30 II, 179). Kommt der Christ unter die Herrschaft der Türken, dann ist er ihnen untertan als seiner Obrigkeit wie auch einem eventuellen päpstlichen Regiment. „Denn der Papst... ist viel ärger als der Türke“ (WA 30 II, 195). Der Kaiser hat Krieg zu führen als weltlicher Herr zum Schutze seiner Untertanen. Denn er „ist nicht das Haupt der Christenheit noch Beschirmer des Evangeliums und des Glaubens“ (WA 30 II, 130).

Das weltliche Regiment ist zwar von Gott, hat aber selbst nichts direkt Heilshaftes, steht nicht in der Erlösungsordnung, sondern gehört der Schöpfungs- oder - „lutherischer“ formuliert - der Erhaltungsordnung an. Luther spricht - wie das Neue Testament - von der Welt im doppelten Sinn: Einmal ist die Welt das Reich des Satans, in der das Böse triumphiert, in anderer Hinsicht ist sie Schöpfung Gottes. Unter diesem Aspekt gehört zur Welt nicht nur die *politia*, der staatliche Bereich und die öffentliche Ordnung, sondern auch die *oeconomia*, d. h. Ehe, Elternschaft und Beruf.³ Gott will seine Schöpfung erhalten. Dazu bedarf es der Ordnung der Ehe, der Familie und des Eigentums. Das alles ist von der Sünde bedroht, und es bedarf der strafenden Gerechtigkeit, um dem Chaos zu wehren. Dennoch ist das weltliche Regiment nicht von der Macht des Bösen her begründet. Ist es auch wegen der Sünde notwendig, dann kommt es doch nicht aus der Sünde, sondern ist *ordinatio divina*.

Der Christ bedarf des weltlichen Regimentes nicht, er ist an sich diesem Bereich entzogen (WA 11, 260). „Der Christ“, sagt Luther im Großen Galaterbriefkommentar, „sofern er wirklich Christ ist, ist frei von allen Gesetzen, ist keinem Gesetz unterworfen, weder innen noch außen“ (WA 40 I, 235). Ihn regiert Christus selbst „mit dem bloßen Wort“ (WA 12, 330). Im Glaubensgehorsam ist das Verhalten des [169] Christen von selbst dem Willen Gottes gleichförmig. Daraus folgt: „Wenn alle Welt aus rechten Christen, d. h. aus wahrhaft Gläubigen, bestünde, so wäre kein Fürst, König, Herr, kein Schwert noch Recht nötig oder nütze“ (WA 11, 249,). Denn „der Gerechte tut alles von selbst, ja noch mehr, als alle Rechtssatzungen fordern“ (ebd.). Doch „es sind nur wenige gläubig, und nur der kleinere Teil verhält sich nach Christenart ...“ (WA 11, 251); „alle Welt ist böse, und unter tausend ist kaum ein rechter Christ“. „Wollte nun jemand die Welt nach dem Evangelium regieren und alles weltliche Recht und Schwert aufheben mit der Berufung darauf, dass alle getauft und Christen seien“, so würde er die Mächte des Bösen geradezu entfesseln. Ihm müsste gesagt werden: „Sieh zu und mach die Welt zuerst voll von rechten Christen, ehe du sie christlich und evangelisch regierst! Das wirst du aber niemals fertigbringen. Denn die Welt und die Masse ist und bleibt unchristlich, auch wenn sie alle getauft sind und Christen heißen...

³ Vgl. Gerhard Müller, Luthers Zwei-Reiche-Lehre in der deutschen Reformation, in: Denkender Glaube, Festschrift C. H. Ratschow, Berlin 1976, 49-69, S. 55ff Wilhelm Maurer, Luthers Lehre von den drei Hierarchien und ihr mittelalterlicher Hintergrund, München 1970; Reinhard Schwarz, Luthers Lehre von den drei Ständen und die drei Dimensionen der Ethik: Lutherjahrbuch 45 (1978) 15-34.

Die Bösen sind immer in der Überzahl gegenüber den Rechtschaffenen. Wollte man sich das Wagnis zutrauen, ein ganzes Land oder die Welt mit dem Evangelium zu regieren, so ist das ebenso, wie wenn ein Hirte Wölfe, Löwen und Schafe in einen Stall zusammentäte und jedes frei unter den anderen gehen ließe“ (WA 11, 251f.) Dann würden zwar die Schafe Frieden halten, sich aber kaum eines langen Lebens erfreuen. „Darum muss man beide Regimente sorgfältig unterscheiden und beide in Kraft bleiben lassen“ (WA 11, 252).

Das weltliche Regiment schafft äußerlich Frieden und wehrt bösen Werken, es sichert damit den Raum, in dem Wortverkündigung und Sakramentenspendung möglich sind. Es kann aber selbst keinen Menschen vor Gott rechtschaffen machen. Das ist die Aufgabe des geistlichen Regiments, „durch welches die Menschen sollen fromm und gerecht werden, also dass sie mit derselben Gerechtigkeit das ewige Leben erlangen“ (WA 19, 629). Das geistliche Regiment erstreckt sich aber nicht über alle Menschen. Christen sind allezeit die kleinere Schar, mitten unter den Unchristen.

Die wahrhaft Gläubigen bedürfen demnach für sich nicht des weltlichen Regiments, sie ordnen sich ihm aber freiwillig unter aus Nächstenliebe, d. h. um der anderen willen. „Weil ein rechter Christ auf Erden nicht für sich selber, sondern für seinen Nächsten lebt und ihm dient, so tut er entsprechend seiner Geistesart auch das, was zwar er selbst nicht braucht, was aber seinem Nächsten nützlich und notwendig ist. Nun aber ist das Schwert von großem, nötigen Nutzen für alle Welt, dass Frieden erhalten, Sünde gestraft und den Bösen gewehrt werde; darum gibt sich der Christ ganz willig unter das Regiment des Schwertes: er gibt Steuer, ehrt die Obrigkeit, dient, hilft und tut alles, was er kann, was der Amtsgewalt förderlich ist, damit [170] sie in Kraft und in Ehren und Furcht erhalten werde. Und das tut er, obwohl er für sich selber nichts davon braucht und nötig hat“ (WA 11, 253).

b) Calvin: Der Terror der Tugend

Der Titel

Auszug aus: Calvin, Institutio Christianae religionis

Kapitel 20: Vom bürgerlichen Regiment

IV,20,1

Wir haben oben festgestellt, dass es im Menschen ein zwiefaches Regiment gibt (vgl. Buch III, Kap. 19,15f.). Von dem einen, das in der Seele oder im inneren Menschen liegt und in Beziehung zum ewigen Leben steht, haben wir bereits an anderer Stelle genug geredet. Hier ist nun der Platz, der es mit sich bringt, dass wir auch über das andere Regiment, das allein dazu bestimmt ist, die bürgerliche und äußerliche Gerechtigkeit der Sitten zu gestalten, einige Erörterungen anstellen.

Allerdings scheint dieser Gedankenkreis seiner Art nach von der geistlichen Unterweisung im Glauben, die ich zu behandeln unternommen habe, getrennt zu sein; aber wenn wir weitergehen, so wird sich doch zeigen, dass die beiden mit vollem Recht von mir verbunden werden, ja, dass die Not mich dazu drängt, diese Verbindung eintreten zu lassen, vor allem weil auf der einen Seite unsinnige und barbarische Menschen diese von Gott eingesetzte Ordnung wütend umzustößen trachten, auf der anderen Seite aber die Schmeichler der Fürsten deren Macht ohne Maß übersteigern und sie deshalb ungescheut Gottes eigener Herrschaft entgegenstellen. Wenn man diesen beiden Übeln nicht entgegentritt, so wird die Lauterkeit des Glaubens zunichte werden.

Zudem liegt für uns nicht wenig daran, zu wissen, wie gütig Gott in diesem Stück für das menschliche Geschlecht gesorgt hat, damit in uns um so mehr der fromme Eifer lebendig sei, ihm unsere Dankbarkeit zu bezeugen.

Zunächst müssen wir, bevor wir in die Behandlung der Sache selbst eintreten, auf jene Unterscheidung achten, die wir oben aufgestellt haben. Das muss geschehen, damit wir nicht – was gemeinhin vielen Leuten widerfährt – diese beiden Dinge, die völlig verschieden geartet sind, unbesonnen miteinander vermengen. Denn wenn jene Leute hören, wie im Evangelium eine Freiheit verheißen wird, die unter den Menschen keinen König und keine Obrigkeit kennt, sondern allein auf Christus schaut, dann meinen sie, sie könnten von dieser Freiheit keinerlei Frucht erlangen,

solange sie noch sehen, dass irgendeine Macht über ihnen steht. Deshalb sind sie der Ansicht, es könne nichts wohl stehen, wofern nicht die ganze Welt umgestaltet würde und dadurch ein neues Gesicht erhielte, so dass da weder Gerichte noch Gesetze, noch Obrigkeit mehr wären, noch irgend etwas dergleichen, was nach ihrem Wahn ihrer Freiheit im Wege steht. Wer dagegen zwischen Leib und Seele, zwischen diesem gegenwärtigen, vergänglichen Leben und jenem kommenden, ewigen zu unterscheiden weiß, der wird auch ohne Schwierigkeit begreifen, dass Christi geistliches Reich und die bürgerliche Ordnung zwei völlig verschiedene Dinge sind. Da es also ein jüdischer Wahn ist, Christi Reich unter den Elementen dieser Welt zu suchen und darin einzuschließen, so wollen wir vielmehr bedenken, was die Schrift deutlich lehrt, nämlich dass die Frucht, die wir aus Christi Wohltat empfangen, geistlich ist, und darauf bedacht sein, diese ganze Freiheit, die uns in ihm verheißen und dargeboten wird, innerhalb ihrer Grenzen zu halten. Denn wie kann es kommen, dass der nämliche Apostel, der uns gebietet, standzuhalten und uns nicht dem Joch der Knechtschaft zu unterwerfen (Gal. 5,1), doch an anderer Stelle den Knechten verbietet, über ihren Stand bekümmert zu sein (1. Kor. 7,21)? Das kann doch nur daher kommen, dass geistliche Freiheit und bürgerliche Knechtschaft sehr wohl miteinander bestehen können! Er sagt doch auch: „Im Reiche Gottes ist kein Jude noch Grieche, kein Mann noch Weib, kein Knecht noch Freier“ (Gal. 3,28; etwas ungenau), und ebenso: „Da ist nicht Grieche, Jude, Beschnittener, Unbeschnittener, Ungrieche, Scythe, Knecht, Freier, sondern alles und in allen Christus“ (Kol. 3,11). In welchem Sinne soll man diese Aussagen verstehen? Er gibt doch damit zu erkennen, dass es nichts ausmacht, in welcher Stellung man unter den Menschen ist und unter den Gesetzen welches Volkes man lebt, weil eben Christi Reich durchaus nicht in diesen Dingen besteht.

IV,20,2

Jedoch hat jene Unterscheidung nicht etwa den Sinn, dass wir die ganze Gestaltung des bürgerlichen Lebens für etwas Beflecktes halten, das einen Christenmenschen nichts angehe. Zwar schreien und pochen die Schwarmgeister, die an ungebundener Zügellosigkeit ihre Freude haben, solchermaßen: nachdem wir durch Christus den Elementen dieser Welt gestorben sind und, in Gottes Reich übergegangen, unter den Himmlischen unseren Platz haben, ist es unser unwürdig und liegt es weit unter unserer hohen Stellung, uns mit jenen unheiligen und unreinen Sorgen zu befassen, die zu Geschäften gehören, die einem Christenmenschen fremd sind. Wozu, so sagen sie, soll es denn Gesetze geben ohne Urteile

und Gerichtshöfe? Was aber hat ein Christenmensch mit solchen Urteilen zu tun? Ja, wenn es nicht erlaubt ist, zu töten – was sollen uns dann Gesetze und Urteile? Aber wie wir oben darauf aufmerksam gemacht haben, dass diese (weltliche) Art des Regiments von jenem geistlichen, innerlichen Reiche Christi verschieden ist, so müssen wir auch wissen, dass diese beiden in keiner Hinsicht zueinander im Widerspruch stehen. Denn das letztere lässt zwar gewisse Anfänge des himmlischen Reiches schon jetzt auf Erden in uns beginnen und lässt in diesem sterblichen, vergänglichen Leben gewissermaßen die unsterbliche, unvergängliche Seligkeit anfangen. Das bürgerliche Regiment aber hat die Aufgabe, solange wir unter den Menschen leben, die äußere Verehrung Gottes zu fördern und zu schützen, die gesunde Lehre der Frömmigkeit und den (guten) Stand der Kirche zu verteidigen, unser Leben auf die Gemeinschaft der Menschen hin zu gestalten, unsere Sitten zur bürgerlichen Gerechtigkeit heranzubilden, uns miteinander zusammenzubringen und den gemeinen Frieden wie die öffentliche Ruhe zu erhalten. Ich gebe zu: dies alles ist überflüssig, wenn das Reich Gottes, wie es jetzt in uns beschaffen ist, das gegenwärtige Leben auslöscht. Wenn es aber Gottes Wille ist, dass wir, während wir der wahren Heimat zustreben, auf Erden wallen, und wenn unsere Pilgrimschaft ihrem Laufe nach solcher Hilfsmittel bedarf, so gilt, dass die, die sie dem Menschen wegnehmen, ihm sein Menschsein rauben. Denn wenn sie vorschützen, es müsse eben in der Kirche Gottes eine solche Vollkommenheit herrschen, dass für sie die eigene Selbstregierung an Stelle des Gesetzes ausreichend wäre, so beruht diese Vollkommenheit auf ihrer eigenen, törichten Einbildung, da sie in der Gemeinschaft der Menschen niemals zu finden ist. Denn die Frechheit der Bösen ist so groß, ihre Nichtsnutzigkeit so widerpenstig, dass sie kaum durch große Strenge der Gesetze in Schranken zu halten ist – und was würden sie dann wohl nach unserer Meinung tun, wenn sie sähen, dass man ihrer Bosheit ungestraft freien Lauf lässt? Es sind doch Menschen, die nicht einmal mit Gewalt zureichend davon abgehalten werden können, Böses zu tun!

IV,20,3

Aber von dem Nutzen der bürgerlichen Ordnung zu sprechen, wird an anderer Stelle passendere Gelegenheit sein. Jetzt wollen wir nun, dass man begreift, dass es eine entsetzliche Barbarei ist, wenn man daran denkt, sie abzuschaffen, ist doch ihr Nutzen unter den Menschen nicht geringer als der von Brot und Wasser, Sonne und Luft, ihre Würde aber noch viel hervorragender. Denn sie dient nicht

nur – was jene alle bezwecken – dazu, dass die Menschen atmen, essen, trinken und erwärmt werden; allerdings schließt sie sicherlich das alles in sich, indem sie ja bewirkt, dass die Menschen miteinander leben, aber trotzdem, sage ich, dient sie nicht allein dazu, nein, sie hat auch den Zweck, dass sich Abgötterei, Frevel gegen Gottes Namen, Lästerungen gegen seine Wahrheit und andere Ärgernisse bezüglich der Religion nicht öffentlich erheben und sich unter dem Volk verbreiten, sie hat den Zweck, dass die bürgerliche Ruhe nicht erschüttert wird, dass jeder das Seine unverkürzt und unversehrt behält, dass die Menschen unbeschadet untereinander Handel treiben können und dass Ehrbarkeit und Bescheidenheit unter ihnen gepflegt werden. Kurz, sie dient dazu, dass unter den Christen die öffentliche Gestalt der Religion zutage tritt und unter den Menschen die Menschlichkeit bestehenbleibt.

Es darf auch niemand stutzig werden, dass ich die Fürsorge für eine rechte Regelung der Religion der bürgerlichen Ordnung der Menschen übertrage, obwohl ich sie doch oben außerhalb des menschlichen Urteils gestellt zu haben scheine. Denn ich überlasse es den Menschen hier ebensowenig wie zuvor, über Religion und Verehrung Gottes nach ihrem eigenen Ermessen Gesetze zu erlassen, wenn ich die bürgerliche Ordnung gutheiße, die darauf dringt, dass die wahre Religion, die in Gottes Gesetz beschlossen liegt, nicht ungestraft öffentlich und mit öffentlichem Frevel geschändet und geschmäht wird.

Aber was wir von der bürgerlichen Regierung im allgemeinen zu denken haben, das wird der Leser besser verstehen, wenn wir ihre einzelnen Stücke gesondert behandeln: dann wird ihm nämlich auch die Klarheit der Ordnung zu Hilfe kommen. Es handelt sich aber um folgende drei Stücke: da ist zunächst die Obrigkeit, die der Schützer und Wächter der Gesetze ist, dann die Gesetze, auf Grund deren die Obrigkeit regiert, und dann das Volk, das von den Gesetzen regiert wird und der Obrigkeit Gehorsam leistet.–

Sehr spannend ist es, auf diesem Hintergrund die Geschichte der Täuferbewegung anzuschauen. Sie machten die Erfahrung, dass die Reformatoren sich zur Durchsetzung ihrer Reformvorstellungen der weltlichen Gewalt bedienten – und empfanden dies als Verrat am Evangelium. Sie sahen einen Widerspruch darin, dass die Reformatoren sich von der kirchlichen Obrigkeit bis hin zum Papst losgesagt hatten, nun aber die Obrigkeit der Städte heranzogen, um ihre Forderungen durchzusetzen, z.B. die verpflichtende Kindertaufe (vgl. Christian Scheideg-

ger, Revolutionäre des Glaubens. Die unerhörte Geschichte der Schweizer Täufer, Basel 2025).