

Reformation und Revolution

Luther und das öffentliche Leben — Zur 450jährigen "Wiederkehr der Reformation"

I

Venn wir für die Jahrhunderte seit der Reformation nach den Menschen fragen, die, im Reiche des Geistes beheimatet, diesen Bereich überschritten und in das öffentliche Leben hineingewirkt haben, dann müssen wir für das 16. Jahrhundert *Martin Luther*, für das 18. *Voltaire* und *Rousseau*, für das 19. *Karl Marx* nennen. Das 17. Jahrhundert ist eine Übergangsepoche, anfangs noch bestimmt von der Reformation, am Ende schon im Zeichen der Aufklärung stehend. Die Wirkungen dieser großen Geister sind keineswegs nur historisch, sie gehören also nicht nur der Vergangenheit an, sie sind vielmehr aktuell, sie ragen in die Gegenwart und wohl auch in die Zukunft. Die Fragen der Reformation, der Aufklärung und des Sozialismus sind unsere Fragen. Dabei müssen wir diese Fragen als einen Fragenkomplex nehmen. Sie hängen zusammen und können nicht isoliert, unabhängig voneinander, beantwortet werden. Wir leben in einer Situation, in der bisher scheinbar absolute Antagonismen gemeinschaftlich uns Fragen stellen, da sie zueinander in Beziehung getreten sind. Es gibt keine abgeschlossenen Bezirke mehr, weder für die Reformation noch für die Aufklärung noch für den Sozialismus.

Daß die erwähnten Geister Urheber gewaltiger gesellschaftlicher Erschütterungen wurden, daß ihre Gedanken nicht in der Sphäre des Geistes verpufften, daß sie selbst nicht scheiterten, beruht auf der Tatsache, daß jeweils die Zeit erfüllt war. Sie war reif für die Reformation, für die Überwindung des Absolutismus, für die sozialistische Bewegung. Was Luther, Rousseau, Voltaire und Karl Marx verkündeten, traf auf Verhältnisse, die nach Veränderung drängten. Während aber Rousseau, Voltaire und Marx bewußt und direkt auf diese Veränderung hinzielten, liegt die Sache bei Luther komplizierter. Er wollte nicht Revolutionär, sondern Reformator sein. Die Frage ist indessen, ob man hier reinlich scheiden kann, ob das Wirken Martin Luthers nicht zugleich reformatorisch und revolutionär war. Daß er indirekt revolutionär gewirkt hat, steht außer Zweifel, wenn man das ansieht, was im Gefolge der Reformation aufbrach oder von ihr beflügelt wurde. Darüber hinaus erhebt sich die Frage, ob die Reformation als solche nicht schon selbst eine Revolution war.

Das könnte so aussehen, als ob es sich hier um ein Spiel mit Wörtern handelte, um willkürliche Begriffsbestimmungen. Doch wollen wir von solchen Jongleurkünsten absehen. Immerhin ist Revolution ein Begriff, der auf verschiedene Tatbestände zutrifft. Wir sprechen von einer technischen, geistigen, sozialen Revolution, je nachdem, ob es sich um eine Umwälzung auf technischem Gebiet, um eine solche des Denkens oder um eine Umwälzung gesellschaftlicher Ordnungen handelt. Den Begriff der technischen Revolution können wir zur Beantwortung der uns interessierenden Frage ausschalten. Näher liegt die Frage, ob es sich bei der Reformation um eine geistige Revolution handelt, ob also der Begriff Reformation nicht eine Art des Begriffs Revolution ist. Wir müssen das verneinen. Eine geistige Revolution bedeutete die Philosophie *Descartes'*, war gegeben mit der Aufklärung. Sie schuf neue Grundlagen des Denkens, während die Reformation nur die Verschüttungen beseitigte, um das alte Fundament wieder freizulegen. Ob bei diesem Wege zum Ursprung alle Verschüttungen abgeräumt wurden, bleibe dahingestellt. Jedenfalls war das, was wir heute Bibelkritik nennen, bei Martin Luther nur in den Anfängen vorhanden. So war die Reformation keine geistige Revolution, sondern eben Reformation im eigentlichen Sinne des Wortes, eine an ihren Ursprung orientierte Rückbildung der

Kirche, eine an ihrem Ursprung orientierte geistige Erneuerung der Kirche, aber keine geistige Neuerung.

Wie aber steht es mit der Beziehung der lutherischen Reformation zur sozialen Revolution? Das Auftreten Luthers hatte eine unmittelbare Einwirkung auf den großen *deutschen Bauernkrieg*. Er selbst hat zwar nicht dazu aufgerufen, sich vielmehr recht kräftig davon distanziert; aber sein Kampf gegen die römische Kirche, geboren aus Gewissensnot, erschien doch vielen als revolutionäres Unterfangen, und war es ja auch. Der Angriff gegen Rom war auch ein Angriff gegen die bestehende Gesellschaftsordnung. Die römische Kirche war nicht nur selbst eine gesellschaftliche Macht, sie war als integrierender Bestandteil der gesellschaftlichen Ordnung zugleich deren Eckpfeiler. Geriet dieser Eckpfeiler ins Wanken, so konnte das nicht ohne derartige Folgen bleiben. Als Luther gegen das Papsttum auftrat und das allgemeine Priestertum der Gläubigen verkündete, bedeutete das auch eine soziale Revolution, die er nicht wollte, deren ersten Schritt er aber selbst getan hatte. Die Unterwerfung unter die Macht der römischen Kirche als Bedingung für das ewige Heil lehnte er leidenschaftlich ab, getroffen von dem Worte Gottes.

Er sah aber nicht, daß bei der Verankerung der Kirche in der Welt und der Welt in der Kirche mit dieser Ablehnung die Grenzen der religiösen Sphäre überschritten wurden und ein Einbruch in den Bereich des Sozialen geschah. Als er dessen gewahr wurde, erschrak er und versuchte, Dämme gegen die revolutionäre Flut zu bauen, indem er sich ganz einem verinnerlichten Christentum ergab, oder besser ausgedrückt, indem er dieses verinnerlichte Christentum, um das es ihm von Anfang an ging, vor allen mißdeutbaren Ansprüchen der weltlichen Sphäre schützen wollte. Das heißt nicht, daß er soziale Not nicht sah, das heißt aber, daß er die Bedeutung der gesellschaftlichen Strukturen für diese Not und damit die Notwendigkeit ihrer Änderung zur Abwendung dieser Not übersah. Nachdem er die Macht des Wortes Gottes an sich selbst und in seinem Kampfe gegen die römische Kirche erfahren hatte, stand er so im Banne dieses Wortes, daß er glaubte, auch diese Dinge als Evangelist — wie er sich selbst nannte — meistern zu können. Konsequenz, Geradlinigkeit des Denkens, Treue gegenüber dem einmal gewonnenen Standpunkt kann ihm dabei nicht abgesprochen werden; wohl aber muß bezweifelt werden, ob er so der sehr weltlichen, diesseitigen Wirklichkeit des Sozialen gerecht werden konnte. Das wird deutlich, wenn wir uns sein Verhalten während des *Bauernkrieges* vergegenwärtigen.

II

Vwie ein Blitz schlug das Auftreten Luthers gegen die römische Kirche in den aufgetauten Groll des Bauernvolkes und entzündete ihn zum Aufruhr. Der junge Reformator war selbst ein Revolutionär, der an den Grundlagen der bestehenden gesellschaftlichen Ordnung rüttelte, indem er die Institution der Kirche angriff. Dabei lehnte er in seinem Zorn zunächst Gewalttaten nicht ab. *Friedrich Engels* zitiert in seinem Buche „Der deutsche Bauernkrieg“ folgende Äußerungen von ihm:

„Wenn ihr (der römischen Pfaffen) rasend Wüten einen Fortgang haben sollte, so dünkt mich, es wäre schier kein besserer Rat und Arznei, ihm zu steuern, denn daß Könige und Fürsten mit Gewalt dazutäten, sich rüsteten und diese schädlichen Leute, so alle Welt vergiften, angriffen und einmal des Spiels ein Ende machten, mit Waffen, nicht mit Worten.“

Die Empörung über die Verweltlichung der Kirche hätte freilich nicht genügt, den Bauernkrieg auszulösen, wenn dazu nicht die maßlose Ausbeutung des Bauern gerade auch durch die geistlichen Herrschaften gekommen wäre, unter denen sich das Hochstift Kempten in dieser Beziehung besonders hervortat. Luthers Auftreten mußte den Bauernaufstand geradezu legitimieren. Sein Kampf war für die Bauern zugleich ein Kampf gegen soziale Unterdrückung, der nicht nur geistlichen Herrschaften galt, sondern auch vor

den weltlichen nicht halt machte. Freilich waren die Motive Luthers andere, ganz innerliche, aus tiefster Seelennot entsprungene, die der Bauern von sozialer Not gespeiste. Solche soziale Not war doch auch immer seelische Not in dem Sinne, daß die Betroffenen unter der gesellschaftlichen Mißachtung leiden mußten. Was war schon ein Bauer? Der Grad der Rechtlosigkeit und der Mißachtung kommt in einem Lied des 15. Jahrhunderts zum Ausdruck, das seine Situation in aller Kraßheit kennzeichnet.

„Erwisch ihn bei dem Kragen,
erfreu das Herze dein,
nimm ihm was er habe,
spann aus die Pferde sein. .
Sei frisch, dazu unverzagt!
Wenn er keinen Pfennig mehr hat,
reiß ihm die Gurgel ab!“

Es fehlte sogar nicht an biblischer Begründung für die Mißachtung des Bauern. Die berüchtigte Auslegung vom Segen und Fluche Noahs, wonach Geistlichkeit und Adel von Sem und Japhet, alle Unfreien aber von Ham stammten, wagte sich immer wieder in der Form hervor, daß auch die Bauern, weil aus jenem verfluchten Samen hervorgegangen, zur ewigen Dienstbarkeit verdammt seien.

Die Empörung der Bauern hatte sich schon vor Luther in Deutschland Luft gemacht in den Bewegungen des *Bundschuh* und des *Armen Konrad*. Nun ergoß sich die Flut des Aufstandes von Schwaben über Thüringen bis nach Sachsen und gelangte in unmittelbare Nachbarschaft Luthers. "Wie reagierte er? Wie wurde er mit den Geistern, die er, wenn auch unbewußt und unwillentlich, gerufen hatte, fertig? Die Antwort lautet: als Evangelist, der sich auf Evangelium und Gesetz der Heiligen Schrift berief.

III

Zunächst ermahnte er beide Seiten, wobei der Ton gegenüber den Bauern recht väterlich und seelsorgerisch, der gegenüber den Herren jedoch wie die Bußpredigt eines alttestamentarischen Propheten erklingt. Er nimmt da kein Blatt vor den Mund, wenn er diesen Aussaugung und Unterdrückung vorwirft. Hören wir ihn:

„Erstlich mögen wir niemand auf Erden solchen. Unrat und Aufruhr danken als Euch, die im weltlichen Regiment nicht mehr tun als schinden und schätzen, Pracht und Hochmut führen, bis der arme gemeine Mann es nicht länger kann und mag ertragen.“

Von den zwölf Artikeln, der Programmschrift der Bauern, hält er einige für gar christlich, zu anderen lehnt er eine Stellungnahme ab, da sie nicht in seine Kompetenz als Evangelist fielen. Die Forderung nach Aufhebung der Leibeigenschaft weist er dagegen entschieden zurück, weil eine Gesellschaft ohne Herren und Knechte für ihn undenkbar ist.

Die zwölf Artikel waren, im ganzen gesehen, recht maßvoll, weniger ein revolutionäres als vielmehr ein reformatorisches Programm, also nicht Revolution, sondern Reformation im Sinne einer Rückbildung auf frühere Zustände hin, in denen die Lasten und Rechte gerechter verteilt waren. Der Bauernkrieg hätte vermieden werden können, wenn die Herren einsichtig und entgegenkommend gewesen wären. Aber ihre Geringschätzung des Bauernvolkes versperrte die Bereitschaft, mit ihm zu verhandeln. Der Gedanke einer Partnerschaft war unvollziehbar. Die soziale Kluft war so groß, daß solche Verhandlungen als Verrat an der eigenen privilegierten Klasse erschienen. Ihnen mußte allein schon die Tatsache des Zusammenschlusses der Bauern als eine Unverschämtheit erscheinen.

So brach denn, als der Gedrückte nirgends Recht finden konnte, das Unwetter los, und aus den organisierten Massen der Bauern wurden — nach einem Worte Luthers — die mörderischen und räuberischen Rotten der Bauern, deren Vernichtung Luther mit schrecklichen Worten forderte, ja, die er als Erfüllung des Willens Gottes verkündete. Nicht nur uns Heutigen ist das unfaßbar, auch viele seiner Zeitgenossen waren entsetzt. Er sah sich gezwungen, dazu Stellung zu nehmen und sein Verhalten zu rechtfertigen. Er nahm keine seiner schauerlichen Äußerungen zurück. Wie war das möglich? Versuchen wir, ihn zu verstehen. Ob dieses Verstehen dazu führt, ihm recht zu geben, ist freilich eine andere Frage.

IV

Konsequent und geradlinig ist das Denken Luthers von dem einmal gewonnenen Standpunkt aus. Das gilt für seine Rechtfertigungslehre wie von seinem Verständnis der Obrigkeit, das uns hier vor allem angeht. In seiner Römerbrief Vorlesung von 1515 legt er bei der Auslegung von Römer 13 den Grundstein, der für ihn unverrückbar bleibt. Die Obrigkeit ist als die Ordnungsmacht des menschlichen Zusammenlebens von Gott eingesetzt und mit dem Amte des Schwertes betraut, um die Guten zu schützen und die Bösen zu strafen. Dieser Obrigkeit ist der Mensch Gehorsam schuldig mit der einzigen Ausnahme, daß man Gott mehr gehorchen muß als den Menschen — wenn also die Obrigkeit von dem Christen verlangt, gegen Gottes Gebote zu handeln. Selbst dann aber hat er nur das Recht des passiven Ungehorsams, nicht des aktiven Auftritts. Der Christ muß bereit sein, die mit solchem Ungehorsam verbundenen Leiden demütig auf sich zu nehmen. Handelt es sich aber um Beschwerneisse, die das Seelenheil nicht berühren, dann hat er unter allen Umständen der Obrigkeit zu gehorchen; die Abstellung solcher Beschwerneisse liegt nicht in seiner Hand, sondern bei der Obrigkeit. Der Gedrückte kann sie vortragen und um ihre Abstellung bitten. Das ist alles, was er tun kann und tun darf.

Für Luther war die Obrigkeit an sich ein Wert, gleichgültig, ob sie gut oder schlecht, gläubig oder ungläubig, nationale oder Fremdherrschaft war. Weltliche Obrigkeit galt ihm in jedem Falle als Ordnungsmacht des menschlichen Zusammenlebens, von Gott eingesetzt. Der Revolutionär gegen die Ordnung der römischen Kirche war in diesem Falle stockkonservativ. Der Mensch wurde sozusagen in eine bestimmte Obrigkeit hineingeboren. Wie aber, wenn diese Obrigkeit wechselte? Waren die neuen, etwa durch Revolution zur Obrigkeit gewordenen Herren dann nicht auch von Gott eingesetzte Obrigkeit? Der Gedanke, so schwer er von ihm wohl vollzogen werden konnte, ist nicht ganz von der Hand zu weisen, spricht er doch auch von dem Strafgericht Gottes, das über eine bestehende Obrigkeit hereinbrechen könnte. Dann ließe sich die radikale Ablehnung der Revolution durch ihn kaum aufrechterhalten.

Wie dem auch sei: Trotz der Unklarheit muß festgestellt werden, daß in der Situation des Jahres 1525 die bestehende Obrigkeit allein das Recht des Schwertes hatte, und zwar sie allein. Griff jemand anderes zum Schwert, so war das Aufruhr gegen Gott. Aufruhr brachte Unordnung mit sich, und eine Ordnung, wenn sie auch mit ungerechten Zuständen gepaart war, war immer besser als solche Unordnung. Solche Unordnung öffnete Mord und Raub die Tore. In diesem Zusammenhang versteigt er sich zu der Behauptung, daß ein gewöhnlicher Mörder oder Dieb seine Untaten im Rahmen der bestehenden obrigkeitlichen Ordnung ausführt und deshalb weniger schuldig wird, als der Aufrührer, der nicht nur mordet und raubt, sondern darüber hinaus die Grundlagen der bestehenden Ordnung erschüttern will. Wenn das aber dazu noch im Namen des Evangeliums unter Führung falscher Propheten wie *Thomas Münzer* geschah, dann sah Luther sein eigenes Werk verleugnet. Die unglaubliche Schrift wider die mörderischen und räuberischen Rotten der Bauern wird von daher verstehbarer, doch nicht entschuldbar.

V

Die Autorität der von Gott eingesetzten Obrigkeit beruht auf dieser institutionellen Grundlage. Rein auf institutioneller Grundlage beruhende Autorität ist möglich in einer ständisch festgefühten Gesellschaft. Das genügt heute nicht mehr. Autorität hat der Vater nicht einfach, weil er institutionell Haupt der Familie ist, haben Kirche und Staat nicht einfach als Institutionen. Autorität erlangen sie durch ihr Verhalten. Dieses ist der Kritik der „Untertanen“ ausgesetzt, die eben deshalb, weil sie Kritik üben, nicht mehr Untertanen sind. Die Obrigkeit hat wohl weiterhin das Amt des Schwertes, das Richteramt, aber die Nicht-mehr-Untertanen können jetzt auch über die Obrigkeit richten und eine bestehende Obrigkeit durch eine andere ersetzen, die eine andere Richtung einschlägt. In dieser Hinsicht ist die katholische Naturrechtslehre flexibler als Luthers Lehre von der Obrigkeit. Das Naturrecht beinhaltet ein konservatives, evolutionäres und revolutionäres Prinzip. Wenn eine bestehende Ordnung dem Naturrecht entspricht, soll sie bestehen bleiben, wenn nicht, dann muß sie auf evolutionärem Wege, und wenn das nicht gelingt, auf revolutionärem Wege umgestaltet werden.

Luthers Obrigkeitslehre leitet sich von bestimmten Bibelstellen ab, besonders von Römer 13. Der *Römerbrief* ist an die Gemeinde in Rom gerichtet, und da ist dann doch zu fragen, ob daraus ihre Allgemeingültigkeit beansprucht werden kann. Hinzu kommt, daß *Paulus* im Blick auf das nahe bevorstehende Ende gewirkt hat. Bibelstellen, die sich auf die Ordnung der Dinge dieser Welt beziehen, sollten deshalb nur mit Vorsicht benutzt werden.

Und doch bleibt von Luthers Obrigkeitslehre etwas Entscheidendes zu Recht bestehen. Auch eine neue Ordnung, die vielleicht besser ist als die abgelöste, die vielleicht manches Unrecht beseitigt hat, braucht die neuen Machthaber nicht vor Versuchungen zum Mißbrauch ihrer Macht zu schützen. Die Einsicht in das auch in den neuen Ordnungen bleibende Böse sollte uns sehr vorsichtig machen, wenn wir eine alte Ordnung aufgeben wollen. Wir sollten nicht meinen, daß etwas besser würde, wenn es nur anders wird. Ein gewisser Konservatismus ist charakteristisch für die christliche Stellung zur Obrigkeit. Er darf sich aber nicht vor den Notwendigkeiten ihrer Umgestaltung verschließen. Wenn wirklich Not gewendet werden muß, dann hat der Christ in vorderster Front derer zu stehen, die durch Änderung der bestehenden Ordnung diese Not beseitigen wollen.

VI

Nachdem Luthers grundsätzliche Stellungnahme zum öffentlichen Leben an seinem Be greifen der Obrigkeit erläutert worden ist, soll uns seine Auffassung der Freiheit und der Gleichheit noch einen Schritt weiterführen.

Die von Luther verkündigte Freiheit eines Christenmenschen war Freiheit des Einzelnen von der Welt, eine innerliche Freiheit, welche die äußeren Gegebenheiten des Lebens nicht antastete. Sie war aber zugleich Freiheit des Einzelnen für die Welt. Der Beschluß seines Traktates lautet, daß ein Christenmensch lebt in Christo durch den Glauben, im Nächsten durch die Liebe. Seine innerliche Freiheit von der Welt macht ihn frei zur Liebe, zum Dienst am Nächsten in der Welt. Von einer Einflußnahme auf die Gestaltung des Strukturellen dieser Welt ist nicht die Rede. Es erklingt nur immer wieder der Appell an die einzelnen Christen, sich in den bestehenden Strukturen zu bewähren. Worauf es ankommt, ist die Freiheit der religiösen Sphäre des Einzelnen. Diese Freiheit ist jedoch begründet in einer anderen Freiheit. Freiheit der religiösen Sphäre bedeutet Freiheit der Verkündigung der Kirche, denn die Verkündigung des Evangeliums ist die Voraussetzung der geistlichen, echten, christlichen Freiheit eines Christenmenschen.

Diese Forderung der Freiheit für die Kirche greift nun freilich in die äußeren Strukturen des gesellschaftlichen Lebens ein, in denen die Kirche eine bestimmte Stellung neben anderen Gebilden einnimmt. Aber der Gedanke wird nicht weitergeführt, etwa nun auch für andere Gebilde Freiheit zu fordern. Die Freiheit der Kirche ist von so überragender Wichtigkeit, weil nur diese Freiheit die Freiheit der Verkündigung garantiert und nur so die Freiheit eines Christenmenschen überhaupt bewirkt werden kann. Freiheit der Kirche ist nur Mittel zur Herbeiführung dieser Freiheit, der gegenüber alle andere Freiheit minderen Ranges ist.

Nun ist es allerdings nicht so, daß innere und äußere Freiheit immer miteinander korrespondieren müßten. Die Kraft des Christentums kann sich gerade bei äußerer Unfreiheit in der inneren Freiheit eines Christenmenschen offenbaren: Gerade in ihr kann der Einbruch einer überragenden Wirklichkeit in die Realitäten dieser Welt sichtbar werden. Es gibt Situationen, in denen die Unfreiheiten der Welt, ihre Zwangsgewalten nur durch solche innere Freiheit überwunden werden können, in denen das Sein in Christus, die Verbundenheit mit Gott, die Verankerung in jener überragenden Wirklichkeit den Triumph über die Mächte dieser Welt darstellen. Aber man sollte es nicht zum Prinzip des Christentums erheben, daß die innere Freiheit gleichgültig mache. Das würde seine Bankerotterung gegenüber den Möglichkeiten der Gestaltung der Ordnungen dieser Welt bedeuten.

Irgendeine Ordnung ist für das Zusammenleben der Menschen notwendig, um das Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft zu regeln. Freiheit kann nie Libertinismus sein, weil dieser jedes Zusammenleben zerstört. Das Problem besteht darin, den rechten Ausgleich im Spannungsverhältnis zwischen Individuum und Gemeinschaft zu finden. Es kommt darauf an, alle einseitigen Extreme zu vermeiden, weil durch sie entweder das Individuum oder die Gemeinschaft Schaden erleiden. Weiter ist darauf zu achten, daß die Freiheit keine nur formale Freiheit ist, sondern wirtschaftlich gesichert wird.

Die liberale Gesetzgebung des 19. Jahrhunderts hat diesen Punkt zuwenig berücksichtigt. Was nützte zum Beispiel dem Bauern die Bauernbefreiung, wenn diese ihn nur freisetzte, ohne ihm den für seine Existenz erforderlichen Boden zu belassen? Alle Freiheit ist sinnlos, die den Freien die wirtschaftliche Grundlage entzieht. Es hat nichts mit einer materialistischen Anschauung zu tun, wenn man die Binsenwahrheit betont, daß der Mensch zunächst essen, trinken, wohnen und sich kleiden muß und da, wo diese Grundbedingungen nicht erfüllt sind, die Freiheit zu einer leeren Phrase wird. Eine freiheitliche Ordnung ohne Rücksicht auf diese Grundbedingungen menschlicher Existenz ist ihr eigener Totengräber, weil die nur formal Freien diese Ordnung nicht akzeptieren können und eine andere Ordnung erstreben werden. Sie stehen geradezu unter einem natürlichen Zwange, so zu handeln, die Freiheit auf dem Altäre der leiblichen Bedürfnisse zu opfern.

Wenn die Kirche für eine freiheitliche Ordnung eintritt, darf sie das Schwergewicht des Materiellen für die Aufrechterhaltung der Freiheit nicht übersehen. Eine wirklich freiheitliche Ordnung ist nicht einfach mit der Durchführung liberaler Prinzipien zu schaffen. Die Erfahrungen haben gezeigt, daß so unter Umständen alte Knechtschaft durch neue ersetzt wird. Für die Kirche schließt Freiheit immer Bindung ein. Deshalb ist für sie freiheitliche Ordnung nicht einfach nur Gegensatz zu kollektivistischer Ordnung; deren Gegensatz ist eine individualistische Ordnung. Freiheit kann nur verwirklicht werden, wenn ein Weg eingeschlagen wird, der zwischen Scylla und Charybdis hindurchführt. Vor jedem Sirenenengesang verstopfe die Kirche die Ohren! Sie ist weder Verteidiger des einen noch des anderen, sondern der Freiheit. Diese Freiheit kann nicht auf dem Boden jener Antithese gedeihen, nicht auf dem des Kollektivismus, aber auch nicht auf dem des Individualismus.

Es ist ebenso ein Irrtum, zu glauben, daß Freiheit und Sicherheit sich antithetisch verhalten. Es stimmt einfach nicht, daß der größtmöglichen Sicherheit die größtmögliche Beschränkung der persönlichen Freiheit korrespondiert.

Sicherheit als Sicherung der notwendigen Lebensbedingungen der leiblichen Existenz des Menschen ist Voraussetzung echter persönlicher Freiheit. Wie soll das eigentlich Menschliche im Menschen zur Entfaltung kommen, wenn dieser von Sorge und Angst um seine bloße Existenz erfüllt ist, wenn das Gefühl der Unsicherheit ihn belastet? Die Befreiung davon macht ihn doch erst frei für Dinge, die er ohne jede Sicherheit unter Umständen gar nicht zu Gesicht bekäme. Sicherheit ist also Mittel zum Zwecke der Freiheit. Daß die Sicherheit im Rahmen des sogenannten Wohlfahrtsstaates, dem Theologen gern mit einer gewissen Abneigung begegnen, in Form organisierter Daseinsfürsorge geboten wird, dürfte solange nicht zu umgehen sein, als keine anderen brauchbaren Methoden vorgeschlagen werden können. Daß solche organisierte Daseinsfürsorge nichts Vollkommenes ist, vielmehr neue Gefährdungen menschlicher Existenz in sich trägt, bleibt unbestritten.

VII

Ähnlich wie zu dem Begriff der Freiheit stand Luther zu dem Begriff der Gleichheit. Er lehnte die Übertragung der Gleichheit aller Menschen vor Gott auf die Gestaltung der gesellschaftlichen Verhältnisse leidenschaftlich ab. In der Welt und nach dem Fleisch besteht für ihn ein großer Unterschied und Ungleichheit der Personen, die sorgfältig zu bewahren sind, weil sonst die Verwirrung und Störung aller Dinge und Stände die Folge wären. Unterschiede und Ungleichheiten müßten aufrechterhalten werden; es ginge nicht an, wenn eine Frau Mann, ein Sohn Vater, ein Schüler Lehrer, ein Knecht Herr, ein Untertan Obrigkeit sein wolle.

Dieser Katalog von Unmöglichkeiten wirft in unzulässiger Weise natürliche und gesellschaftliche Dinge durcheinander. Natürliche Unterschiede und Ungleichheiten sind unaufhebbar. Frau kann nicht Mann und Sohn kann nicht Vater werden. Wohl aber können die Beziehungen zwischen ihnen verändert werden, etwa im Sinne der Gleichberechtigung, die ihrerseits wieder Ausdruck veränderter wirtschaftlicher Verhältnisse sein kann. Der Unterschied und die Ungleichheit von Schüler und Lehrer sind nur zum Teil natürlich bedingt, nämlich im Alter; sie beruhen aber in erster Linie auf erworbenem Wissen. Wenn dieses aber nicht in erforderlichem Maße vorhanden ist, so könnte es geschehen, daß der Schüler seinen Lehrer lehrte. Von besonderer Art aber ist das Verhältnis von Knecht und Herr, Untertan und Obrigkeit. Hier geht es um gesellschaftliche Ordnungsverhältnisse, die in wesentlich geringerem Grade an natürliche Begrenzungen gebunden sind als die ersten Beispiele. Für Luther aber gilt in allen diesen Fällen unterschiedslos das Festhalten an der gegebenen Ordnung, auf die der Gedanke der Gleichheit unter keinen Umständen übertragen werden darf.

VIII

Die Spiritualisierung der Begriffe Freiheit und Gleichheit, wie sie von Luther vorgenommen wird, ihre Geltung für die religiöse Sphäre und ihre Abschirmung von der weltlichen Sphäre, sind Produkte seiner Lehre von den zwei Reichen: das Reich Gottes und das Reich der Welt stehen sich gegenüber. Dort gilt das Evangelium, hier das Gesetz, genauer das Gesetz des Schwertes.

Damit wird aber Luther der Wirklichkeit menschlicher Existenz nicht gerecht. Der Mensch existiert gleichzeitig in beiden Bereichen. Ihre Trennung bedeutet eine Zerreißung seiner ganzheitlichen Existenz und entspricht nicht dem Gesamttenor der biblischen Aus-

sagen. Die Spiritualisierung jener Begriffe ist einseitig. Sie haben auch etwas zu den Ordnungen dieser Welt zu sagen; und die Bedeutung von Freiheit und Gleichheit für die Gestaltung der Ordnungen menschlichen Zusammenlebens ist ihnen nicht fremd. Luther begnügte sich mit dem oft leidenschaftlichen moralischen Appell, ohne das Gewicht der sozialen Strukturen für die Abstellung von Mißständen zu sehen.

Dieses Nichtsehen ist aber für die Verkündigung der Kirche heute eines der größten Hindernisse. Die Situation heute ist doch so, daß durch die *Aufklärung* des 18. Jahrhunderts und durch den *Sozialismus* eine Entspiritualisierung der Begriffe Freiheit und Gleichheit erfolgt ist, indem sie aus der religiösen Sphäre herabgenommen und in der weltlichen Sphäre als Ordnung mehr oder weniger verwirklicht worden sind.

Wenn wir deshalb heute der Reformation gedenken, dürfen wir diese beiden großen geistigen Bewegungen, die das Gesicht dieser Welt verwandelt haben, nicht ausklammern. Das hilft uns, die Wirklichkeit, in der die Kirchen der Reformation heute stehen, richtig einzuschätzen. Dabei handelt es sich nicht nur um die Wirklichkeit neuer und sich ständig wandelnder Ordnungen, sondern auch um die Wirklichkeit eines neuen Bewußtseins des Menschen. Das heißt aber, daß wir nicht einfach zum Bewußtsein des Menschen des Reformationszeitalters zurückkehren können, daß wir also nicht das, was in den letzten 450 Jahren geistig geschehen ist, einfach überspringen können. Wenn Reformationsfeier einen Sinn haben soll, 'dann muß sie im Zusammenhang der Gesamtwirklichkeit unserer Zeit gesehen werden. Erst dann werden wir die Grundlagen für den Fortgang der Reformation gewinnen, deren Weg, um ein Wort von *Karl Barth* zu gebrauchen, von allem Kirchentum weg zu Jesus Christus hin führt. Es lohnt sich, darüber nachzudenken, zumal wenn man feststellt, daß das 450jährige Jubiläum der Reformation fast mit dem 50jährigen Jubiläum der russischen Oktoberrevolution zusammenfällt. Auch das hat zur Wahl des von uns gewählten Themas — Reformation und Revolution — beigetragen.