

Volker
Leppin

Zwischen Freiheit und Gesetz

Zur Grundlegung christlicher Ethik in den
lutherischen Bekenntnisschriften¹

Das Thema „Zwischen Freiheit und Gesetz“ sucht nach Wurzeln für die heutige christliche Orientierung in den Grundlagen des kirchlichen Bekenntnisses. Dies tue ich im Folgenden als Kirchenhistoriker; das heißt, ich werde die Schriften, die als Bekenntnisschriften 1580 im Konkordienbuch gesammelt wurden und die seitdem als Grundlage des Bekenntnisses in den lutherischen Landeskirchen gelten, zunächst nicht als bindende Bekenntnisnormen lesen, sondern als Produkte ihrer Zeit. Produkte ihrer Zeit, das bedeutet: Diese Schriften sind gerade deswegen entstanden, weil das christliche Bekenntnis nicht nur zwischen Protestanten und Katholiken, sondern auch zwischen Protestant und Protestant, ja zwischen Lutheraner und Lutheraner strittig war. Sie sind ursprünglich nicht Ausgangspunkt von theologischen Erwägungen, sondern Niederschlag der theologischen Auseinandersetzungen des 16. Jahrhunderts.² Und weil sich in ihnen Streitigkeiten niederschlagen und sie insgesamt – beginnend bei Luthers Katechismen aus dem Jahr 1529 bis zur Konkordienformel von 1577 – über einen Zeitraum von fast fünfzig Jahren entstanden sind, sind sie nicht ohne weiteres als ein harmonisches Ganzes anzusehen, dem nur eine Lehre und eine Auffassung zu entnehmen wäre. Die lutherischen Bekenntnisschriften sind nicht nur von einem fundamentalen Konsens durchzogen, sondern sie sind auch von Spannungen

1 Dieser Beitrag geht auf einen Vortrag zurück, den ich am 22. Januar 2001 zur Eröffnung der Theologischen Tage des Martin-Luther-Bundes in Bad Segeberg gehalten habe. Der Vortragscharakter wurde weitgehend beibehalten und der Text nur um die nötigsten Nachweise in den Fußnoten ergänzt.

2 Dass dabei selbst noch Konkordienformel und -buch nicht wirklich als ein Abschluss der Streitigkeiten zu sehen sind, hat Irene Dingel, *Concordia controversa*. Die öffentlichen Diskussionen um das lutherische Konkordienwerk am Ende des 16. Jahrhunderts, Gütersloh 1996 (QFRG 63), grundlegend nachgewiesen.

geprägt, in denen sich die je verschiedenen theologischen Notwendigkeiten in unterschiedlichen kirchlichen und gesellschaftlichen Situationen niedergeschlagen haben.

I. Der Fundamentalkonsens: Christus als Grund der Freiheit vom Gesetz

Dass die Reformatoren überhaupt theologisch gezwungen waren, von einem *neuen* Gehorsam zu sprechen, hatte seinen Grund darin, dass die Frage, ob und in welchem Rahmen christlicher Gehorsam zu leisten sei, sich vor dem Hintergrund der reformatorischen Grundeinsichten ganz neu stellte. Wir sind gewöhnt, die Grundlehren der reformatorischen Botschaft mit Begriffen wie „Rechtfertigung“ oder „gerecht und Sünder zugleich“ und dergleichen zu benennen. Dies sind für eine Beschreibung des theologischen Kerngehalts der Botschaft Luthers und des Luthertums selbstverständlich auch die angemessensten Vokabeln. Für ein Verständnis der Problematik, die die Autoren der lutherischen Bekenntnisschriften zur Thematisierung des Neuen Gehorsams brachte, sind sie aber weit weniger hilfreich als ein anderes Konzept, das schon biblisch und auch von früh an bei Luther die Folgen der Rechtfertigung für das Gottesverhältnis benannte: das Konzept der Freiheit. Berühmt ist vor allem die Schrift „Von der Freiheit eines Christenmenschen“, die Luther 1520 verfasste, um, wie er in einem Widmungsschreiben an Papst Leo X. schrieb, die Summe des christlichen Lebens vorzustellen.³ Schon dieser Traktat zeigt die Spannung, in der die Rede von der Freiheit eines Christenmenschen wohl unausweichlich stehen muss: In seiner berühmten Doppelthese schärft Luther ein, dass der Mensch zwar frei von Sünde, Tod und Gesetz ist, dass er aber dennoch und gerade hierdurch Jedermanns Knecht sei. Will man über den Zusammenhang von Christus und dem Neuen Gehorsam sprechen, so böte eigentlich dieser Text eine viel bessere Grundlage als die Bekenntnisschriften. Doch die Freiheitsschrift gehört zwar zu den wichtigsten Lutherschriften, aber sie ist nicht zu einem normativ bindenden Bekenntnistext geworden.⁴

3 WA 7, 11.

4 Zu Luthers Freiheitsverständnis s. jetzt grundlegend: Thorsten Jacobi, „Christen heißen Freie“. Luthers Freiheitsaussagen in den Jahren 1515–1519, Tübingen 1997 (BHT 101); zur biographischen Bedeutung vgl. Bernd Moeller u. Karl Stackmann, Luder – Luther – Eleutherius. Erwägungen zu Luthers Namen, Göttingen 1981 (NAWG 7).

Sein Anliegen aber nehmen die Bekenntnistexte auf, freilich mit einer merkwürdigen Begriffsverschiebung: Die christliche Freiheit erscheint nicht mehr als etwas, was jedem „Christenmenschen“ individuell zugesprochen wird, sondern sie hat ihren theologischen Ort gewechselt, erscheint nun als implizite Richtschnur des kirchlichen Handelns. So bringt etwa die Confessio Augustana diesen Begriff gegen den bischöflichen Anspruch, bestimmte Gottesdienstformen zu erzwingen, vor:

„(...) man muß in der Christenheit die Lehre von der christlichen Freiheit behalten, als nämlich, daß die Knechtschaft des Gesetzes nicht nötig ist zur Rechtfertigung“⁵

Und auch in der Konkordienformel, der letzten der Bekenntnisschriften, wird der „Artikel der christlichen Freiheit“ gegen alle Menschensatzungen ins Feld geführt:⁶ Nicht die theologische Kategorie des von Gott gegebenen Gesetzes ist also der Gegenbegriff, sondern die Menschensatzung – und selbst noch dort, wo die christliche Freiheit zur Legitimation der Abschaffung alttestamentlichen, göttlichen Gesetzes gilt, nämlich des Sabbatgebotes, verweist die CA ausdrücklich auf „die christlich Kirch“ als Akteurin der Abschaffung des Sabbats.⁷ Das Freiheitskonzept ist, zumindest hinsichtlich seiner sprachlichen Verwendung, verkirchlicht.

Es wäre jedoch verfehlt, diese begriffliche Verschiebung gegenüber Luthers Freiheitsschrift als sachliche Diskrepanz auszuwerten zu wollen: Der Hintergrund liegt vielmehr in den Gefahren des Missbrauchs. Schon Luther selbst hatte in Zusammenhang mit dem Gebrauch des Freiheitsbegriffs im Bauernkrieg von einem „Fleischlichmachen“ der christlichen Freiheit gesprochen,⁸ und in seinem Kleinen Katechismus noch viel allgemeiner dem evangelischen Kirchenvolk vorgeworfen, die Freiheit zu missbrauchen.⁹ Dieser mit Angst gepaarte Vorwurf wurde im Laufe des 16. Jahrhunderts im Luthertum äußerst verbreitet.¹⁰ Der einseitig die Lösung vom Gesetz thematisierende Begriff der Freiheit schien missbrauchbar.

In der Sache aber blieben auch die Bekenntnisschriften selbstverständlich ganz bei Luther: Immer wieder wird die Grundaussage der Rechtfertigungs-

5 BSLK 128,33–36 (CA 28).

6 BSLK 1058,39ff (FC.SD 10).

7 BSLK 130,19 (CA 28).

8 WA 18, 326,14f.32f u. ö.

9 BSLK 502,2–9.

10 S. die Belege aus einem engen Textcorpus bei V. Leppin, Antichrist und Jüngster Tag. Das Profil apokalyptischer Flugschriftenpublizistik im deutschen Luthertum 1548–1618, Gütersloh 1999 (QFRG 69), 120f.

lehre betont, dass allein der Glaube und nicht das Gesetz gerecht machen kann. Wenn aber das Gesetz keine Funktion mehr für das Heil des Menschen hat, wenn also, theologisch etwas allgemeiner gesprochen, die Ethik ihren Ort nicht mehr zentral in der Konstitution des Gottesverhältnisses hat, sondern dieses vor-ethisch bestimmt ist, dann stellt sich in der Tat die Frage, wo denn überhaupt Ethik, wo das gute Werk noch seinen Ort hat. Diese Frage mussten sich die Reformatoren nicht nur redlicherweise selbst stellen, sondern sie wurde ihnen selbstverständlich auch von außen gestellt.

II. Die Anfänge der Bekenntnisbildung

1. Hatte schon die erwähnte Verwendung bei den Bauern den Freiheitsbegriff problematisch gemacht, so verschärfte sich die Problematik durch das Insistieren der Gegner: „Den Unseren wird mit Unwahrheit auferlegt, daß sie gute Werke verbieten“¹¹, heißt es zu Beginn von CA 20, dem Abschnitt „Vom Glauben und guten Werken“. Dieser Abschnitt steht im zweiten Teil der Confessio Augustana, den Artikeln 20–28, „von welchen Zwiespalt ist“, wie es in der Überschrift zu diesem Abschnitt heißt.¹² Er bildet darin gleichsam die negative Kehrseite zu Artikel 6 im ersten Teil der Artikel, in denen man nach der Behauptung der Reformatoren „nicht uneinig“ sei.¹³ Diese Behauptung war natürlich kühn, aber die Anlage der CA ist doch für ein Verständnis ihrer Inhalte äußerst bedeutend: Will man die vorsichtigen Formulierungen aus dem ersten Teil hinsichtlich des in ihnen enthaltenen Konfliktstoffs recht würdigen, muss man sie vor dem Hintergrund des zweiten Teils lesen.¹⁴

Geht man so vor, wird also im Blick auf die Lehre vom Neuen Gehorsam deutlich: Die Gegner hatten den Mangel an positiver Begründung der Ethik, der latent von Anfang an im reformatorischen Bekenntnis vorlag, verschärft: Die Regeln für ethisches Verhalten werden, so werfen es die Polemiker vor, geradezu aufgehoben. Die reformatorische Partei also wird als unethisches,

11 BSLK 72,15f.

12 BSLK 83,26.

13 BSLK 83,7.

14 Wilhelm Maurer, *Historischer Kommentar zur Confessio Augustana*. 2 Bde., 1976. 1978, hat diese hermeneutische Grundregel sogar so weit getrieben, dass er den zweiten Teil der CA im ersten Band seines Kommentars behandelt und erst danach auf die Konsensartikel zu sprechen kommt.

libertinistisches Häufchen hingestellt, das von Freiheit zwar allerlei von den Normen menschlichen Miteinanders und menschlicher Verantwortung vor Gott aber nicht eben viel zu sagen weiß.

Ein solcher Vorwurf musste alarmierend auf die reformatorische Partei wirken, denn vom Verbot der guten Werk war es zum Rechtsbruch und zur Negierung aller zivilisierten Ordnung nur ein kleiner Schritt. Man bedenke: Die reformatorische Partei wollte auf dem Augsburger Reichstag 1530, auf dem sie die *Confessio Augustana* vorlegte, eine wie immer geartete Anerkennung durch das Reich erlangen. Der Vorwurf des Verbotes guter Werke musste den Kaiser alarmieren, drohte ein solches Verhalten doch den Rechtsfrieden, der auf einem Mindestmaß an ordnungsgemäßigem Verhalten aufbaute, aus den Angeln zu heben.

Als wie drängend die Reformatoren – insbesondere Philipp Melanchthon, dem in dieser Phase zunehmend die Aufgabe des Durchdenkens und Ausformulierens der lutherischen Position zuwuchs – das Problem der guten Werke empfanden, zeigt sich an einer Kleinigkeit: An kaum einer Stelle der CA sind innerhalb kürzester Zeit so viele Umformulierungen auszumachen wie an dieser. Schon für die 1531 in den Druck gegangene *Editio princeps*, die erste offizielle Druckfassung der CA hat Melanchthon den Abschnitt über die guten Werke fast komplett neu formuliert.

Dabei hat er vielfältige Überlegungen aufgenommen, die er bereits bei Abfassung der Apologie der *Confessio Augustana* formuliert hatte, und zwar in dem Abschnitt, der sich auf den vierten, fünften und sechsten Artikel der *Confessio Augustana* bezieht – und damit wird der Bezug auf das Konzept des Neuen Gehorsams überdeutlich, denn eben hiervon handelt ja Artikel 6.

2. Von diesem Artikel, von seiner Erläuterung in der Apologie und von CA 20 in seiner ursprünglichen und seiner bearbeiteten Fassung aus also muss die Frage beantwortet werden, wie sich die Reformatoren bzw. vor allem Melanchthon eigentlich eine positive Klärung des Problems vorstellten, das aus der Grundannahme, dass das Gesetz alle heilsrelevante Bindewirkung verloren hatte, entstand.

Es ist dabei nicht etwa die direkte und ausschließliche Beziehung auf Jesus Christus, die den neuen Gehorsam hervorruft und begründet, sondern der Bezug auf Jesus Christus wird lebendig erst, wenn die Nähe Christi im Geist vermittelt ist: Wäre der neue Gehorsam allein und unvermittelt in Jesus Christus begründet, so legte sich die Gefahr einer schlichten Nachfolgechristologie nahe, die die Worte und Taten des irdischen Jesus zur verbindlichen Norm erklärt. Dass diese Art von Ethikbegründung heute sehr populär ist, hat wohl auch damit zu tun, dass der heutige Protestantismus immer

noch seine Schwierigkeiten mit der Lehre vom Heiligen Geist hat. Für die Reformatoren war diese Schwierigkeit bei weitem nicht so ausgeprägt, auch wenn man wohl sagen kann, dass die oberdeutschen Theologen – Zwingli, Bucer, später Calvin – eine größere Nähe zur Theologie des Geistes besaßen als die Wittenberger Reformatoren.¹⁵

So ist es auch kein Zufall, dass die pneumatologische Begründung der guten Werke sich bereits in den Marburger Artikeln findet, in denen man im Oktober 1529 einen Kompromiss mit Zwingli und seinen Schweizer Gefährten gesucht und weitgehend gefunden hatte. Im Artikel 6 der Confessio Augustana, der ausdrücklich von dem Neuen Gehorsam handelt, wird der pneumatologische Bezug hingegen merkwürdigerweise nicht explizit benannt: Hier reichte offenbar die Feststellung, „daß solcher Glaube gute Frucht und Werk bringen soll und daß man müsse gute Werke tun“¹⁶. Mit dieser Feststellung war der Forderung, eine Ethik zu sichern, zwar nicht argumentativ, aber doch thetisch Genüge getan.

In Artikel 20, im zweiten Teil aber, wird dann die pneumatologische Grundlegung ausdrücklich benannt:

„Und dieweil durch den Glauben der heilig Geist geben wird, so wird auch das Herz geschickt, gute Werke zu tun.“¹⁷

Die Freiheit, zu der Christus den Grund gelegt hat, wird hier explizit als eine Befreiung nicht nur von dem Gesetzes- und Werkeszwang, in der CA ausgedrückt als Gefangenschaft durch den Teufel,¹⁸ sondern auch zum freien Tun der guten Werke. So gesehen, ist die Lehre von der Freiheit in und durch Christus gerade nicht gegen die Werke gerichtet, sondern, so stellt die CA ausdrücklich fest, sie bietet Hilfe an,

„wie man zu guten Werken kumen muge. Dann außer dem Glauben und außerhalb Christo ist menschliche Natur und Vermugen viel zu schwach gute Werke zu tun... Solche gute Werke mugen nicht geschehen ohn die Hilf Christi“¹⁹.

Freiheit also bedeutet, recht verstanden, gerade nicht ein Ende ethischer Verantwortlichkeit, sondern sie führt – versteht man sie als Freiheit zum

15 Zur reformatorischen Lehre vom Heiligen Geist s. Volker Leppin, Art. Geist/Heiliger Geist: IV. Kirchengeschichtlich, 2. Mittelalter bis Neuzeit, in: RGG⁴ 3, Tübingen 2000, 568f.

16 BSLK 58,12–14.

17 BSLK 77,18–21.

18 BSLK 77,23; vgl. hierzu W. Maurer, Historischer Kommentar zur Confessio Augustana. Bd. 2: Theologische Probleme, Gütersloh 1978, 136.

19 BSLK 78,10–19.

Handeln – erst in eine recht verstandene Ethik hinein. Bei aller notwendigen Formalisierung ist es der CA damit gelungen, den Impetus aus Luthers Freiheitsschrift aufrechtzuerhalten und die Komponente des Wirkens des Heiligen Geistes gegenüber Luthers Argumentation, die vorwiegend in Kategorien der Mystik dachte, noch zu verstärken.

Dennoch blieb diese Position angreifbar, und Melanchthon sah die Notwendigkeit, in der Apologie zu Art. 4–6 noch einmal ausführlich auf die ganze Frage einzugehen.²⁰ Diese ausführlichen und sehr komplexen Überlegungen überspringe ich hier, weil sie weitgehend die Grundlage für die Änderungen darstellen, die Melanchthon in der Editio princeps am deutschen Text von CA 20 selbst vorgenommen hat.

Die Präzisierung, die Melanchthon vornahm, war eine doppelte: Zum einen brachte er nun neben dem Begriff der „Werke“ ausdrücklich auch den Begriff der Gebote Gottes ein und erwähnte unter den guten Werken, die der Christ durch den Heiligen Geist zu tun vermag, auch ausdrücklich die zehn Gebote.²¹ Ihm lag also offenkundig daran, noch einmal in aller Deutlichkeit hervorzuheben, dass eine Begründung der Ethik im Wirken des Heiligen Geistes und in der Freiheit keineswegs im Widerspruch zur Kenntnis und Anerkenntnis objektiver biblischer Ethiknormen stand. Grundsätzlich wäre eine pneumatologische Freiheit in der Ethikbegründung ja auch so verstehbar, dass der einzelne vom Geist getriebene Christ sich seine jeweiligen ethischen Normen selbst suchte, und in der Tat klingen die Formulierungen Luthers in der Freiheitsschrift gelegentlich so, als habe er dies im Sinne gehabt – freilich in dem Bewusstsein, dass solche freiwillige Ethik im Kern den Intentionen Gottes und Christi entspreche. Dieser Gedanke war aber wiederum nur schwer vermittelbar, und so verschärfte Melanchthon den objektiven Bezug der christlichen Ethik.

Aber, und daraus entstand die zweite neue Akzentsetzung in seiner Bearbeitung, dieser objektive Bezug durfte die Bindung der Ethikbegründung an das Wirken des Heiligen Geistes im Herzen des Einzelnen nicht völlig beiseite drängen. Es musste ein Widerhaken gegen eine „gesetzliche“ Ethik gefunden werden, die im Protestantismus wieder nur eine Ethik herbeigeführt hätte, die in der Erfüllung objektiver Normen bestanden hätte: Anknüpfend an Röm 14,23 erklärte er in seiner Bearbeitung: „darümb können die guten Werk ohn Glauben Gott nicht gefallen, sonder das Herz muß vor

20 Zu der höchst komplizierten Textgeschichte der lateinischen Fassung dieser Artikel s. jetzt C. Peters, *Apologia Confessionis Augustanae. Untersuchungen zur Textgeschichte einer lutherischen Bekenntnisschrift (1530–1584)*, Stuttgart 1997, 298–398.

21 BSLK 80,34–37

mit Gott zufrieden sein²². Damit ist gesichert, dass die Qualität der Werke eben nicht aus dem objektiven Gebotsinhalt entsteht, sondern allein aus der Intention im Glauben, mit der sie ausgeübt werden: Die objektive Anbindung an die Gebote Gottes wird auf die reformatorische Basis gestellt: das befreite Herz vor Gott.

3. So hat Melanchthon in der CA selbst und auch in der Apologie und in der Bearbeitung des deutschen Textes der CA in der Editio princeps eine durchaus angemessene Weise gefunden, der Intention Luthers in der Beschreibung des Freiheitsgeschehens gerecht zu werden. In diffiziler Argumentation wird die Spannung zwischen einer objektiven Güterethik und einer intentionalen Ethik aufrechterhalten, und beides dient dazu, christliche Ethik letztlich auf die Basis der Botschaft von der Freiheit in Christus zu stellen.

Doch gibt es innerhalb der Confessio Augustana, zumal eben in jenem Artikel, der ausdrücklich vom Neuen Gehorsam spricht, Elemente, die dieser freiheitlichen Ethik widersprechen. In Artikel 6 heißt es:

„Auch wird gelehrt, daß solcher Glaube gute Frucht und gute Werk bringen soll, und daß man müsse gute Werk tun“²³.

Das, was als Wirken des Heiligen Geistes doch eine Selbstverständlichkeit ist, eine Freiheit zum Handeln, die aus der Freiheit vom Zwang entsteht, wird wieder als äußere Vorgabe erfüllt. Die hier gewählte drängende Formulierung ist durchaus kein Zufall:²⁴ Ein Blick in die Vorlagen, die Schwabacher und die Marburger Artikel, zeigt, dass beide diesen Zwangscharakter der guten Werke noch nicht kannten: Die Schwabacher Artikel sprachen von dem „lebendige[n] Wesen“, das der Glaube ist, und aus dem die Werke entspringen,²⁵ und die Marburger Artikel stellten, wie erwähnt, die Grundlage für die pneumatologische Begründung der Ethik dar.²⁶

Die Absicht dieser Verschärfung ist klar: Den altgläubigen Gegnern gegenüber soll durch die Formulierung deutlich gemacht werden, dass man in der Tat eine verbindliche Ethik kennt. Doch diese nachvollziehbare Absicht führte die Reformatoren in eine Richtung, die fern von dem eigentlichen Anliegen einer reformatorischen Begründung der Ethik in der Freiheit war.

22 BSLK 81,10f.

23 BSLK 58,12–14.

24 Vgl. auch die kritischen Bemerkungen hierzu bei L. Grane, Die Confessio Augustana, Göttingen ³1986, 65.

25 BSLK 57,24.

26 BSLK 58,16–22.

III. Der Abschluss der Bekenntnisbildung

1. Wenn wir jetzt, nach einem Blick auf die Begründung christlicher Ethik in der Anfangsphase der reformatorischen Bekenntnisbildung in der Confessio Augustana, einen Sprung von fünfzig Jahren in die Abschlusszeit der Bekenntnisbildung tun, so müssen wir uns vor Augen halten, dass die Bedingungen der theologischen Reflexion sich komplett gewandelt haben: Zwar ist der katholische Gegner nicht aus dem Blick geraten, ja, man kann an manchen Stellen sogar sagen, dass er eine fundamentale Rolle für das Selbstverständnis der Protestanten behalten hat,²⁷ aber für die theologische Reflexion gerade im Blick auf die Ethik stehen doch nun ganz andere Fragen im Vordergrund. Die lutherischen Kirchen müssen sich nicht mehr behaupten, sondern sie sind seit 1555 reichsrechtlich anerkannt. Die jeweiligen Territorialherren verfügten über den Personalbestand der Kirchen und eben auch über deren Bekenntnisstand. Letztlich waren sie, wie Melanchthon formuliert hatte, Wächter „*utriusque tabulae legis*“, das heißt, sie hatten nicht nur über rechtes ziviles Leben, sondern auch über rechten Gottesdienst zu wachen.

Diese Funktion übten sie auf eine Weise aus, die in der Geschichtswissenschaft als *Konfessionalisierung*²⁸ bezeichnet wird: Sorgsam wurde darauf

27 S. Leppin, Antichrist und Jüngster Tag (wie Anm. 10), 229–237.

28 Aus der überbordenden Fülle an Literatur zu diesem Thema seien nur erwähnt: 1. Die Aufsätze, die die Diskussion maßgeblich angestoßen haben: W. Reinhard, Gegenreformation als Modernisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters, in: ARG 68 (1977) 265–252; ders., Zwang zur Konfessionalisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters, in: Zeitschrift für historische Forschung 10 (1983), 257–277. H. Schilling, Die Konfessionalisierung im Reich. Religiöser und gesellschaftliche Wandel in Deutschland zwischen 1555 und 1620, in: HZ 246 (1988), 1–45; ders., „Konfessionsbildung“ und „Konfessionalisierung“, in: GWU 42 (1991), 447–463; 2. Die Tagungsbände, die zur Etablierung des Themas führten: H. Schilling (Hg.), Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland – Das Problem der „Zweiten Reformation“. Wissenschaftliches Symposium des Vereins für Reformationsgeschichte 1985, Gütersloh 1986 (SVRG 195); H.-C. Rublack (Hg.), Die lutherische Konfessionalisierung in Deutschland, Gütersloh 1992 (SVRG 197); W. Reinhard u. H. Schilling (Hg.), Die katholische Konfessionalisierung. Wissenschaftliches Symposium der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum und des Vereins für Reformationsgeschichte 1993, Gütersloh 1995 (SVRG 198); 3. Die großen Gesamtdarstellungen: H. Klüeting, Das konfessionelle Zeitalter 1525–1648, Stuttgart 1989. H. R. Schmidt, Konfessionalisierung im 16. Jahrhundert, München 1992 (Enzyklopädie deutscher Geschichte 12). E. Koch, Das konfessionelle Zeitalter – Katholizismus, Luthertum, Calvinismus (1563–1675), Leipzig 2000 (Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen II/8); 4. Die

geachtet, das gesamte einem Fürsten unterstehende Territorium konfessionell zu vereinheitlichen und zu gestalten. Die Vorgänge waren dabei bei Lutheranern, Reformierten und Katholiken durchaus ähnlich. Eine wichtige Rolle kam der Sozialdisziplinierung zu:²⁹ Die Untertanen wurden zu einem unauffälligen, normentsprechenden Leben innerhalb der Gesellschaft angehalten.

Dieser staatlich gelenkte Vorgang steht heute meist im Vordergrund, wenn über die Konfessionalisierung gesprochen wird, insofern sie ein gesamtgesellschaftliches Phänomen ist. Dabei wird aber auch immer wieder darauf hingewiesen, dass mit diesen staatlichen Vorgängen dasjenige parallel geht, was man als „Kirchenzucht“ bezeichnet: Auch die kirchlichen Instanzen aller Konfessionen waren bemüht, ein Wohlverhalten ihrer Mitglieder zu begründen und herbeizuführen. Dabei gab es zwar auch im Luthertum – vor allem in Württemberg – Ansätze zu einer institutionell und rechtlich verankerten Kirchenzucht, aber grundsätzlich hatten die Lutheraner aufgrund ihres Kirchenverständnisses viel größere Schwierigkeiten, eine solche Kirchenzucht zu legitimieren als Katholiken und Reformierte.³⁰ Um so größer waren die Bemühungen, einen theologischen Ort zu finden, von dem aus sich, wenn denn nicht vom Kirchenbegriff aus, die Begründung eines ethischen Wohlverhaltens – und das hieß meist einer Entsprechung mindestens zu den Geboten des Dekaloges – leisten ließ. Die theologische Reflexion hierzu ist durchaus bewegter als es heutige Bilder von der Orthodoxie dieser Phase der Frühorthodoxie zuzutrauen bereit sind.

2. Das spezifische Problem, das sich durch diese Notwendigkeit zur Gestaltung einer lutherischen Gesellschaft stellte, hat vorübergehend zu einer Bekenntnisreflexion geführt, die am Ende nicht in die gültigen Bekenntnisse des Luthertums eingegangen ist, die aber bezeichnend für den Versuch ist, vom Neuen Gehorsam zu sprechen, ohne in eine neue Gesetzlichkeit zu verfallen. Wiederum ist hierfür Melanchthon die entscheidende Gestalt: Die vorhin erwähnten Abschnitte CA 6 und 20 sind nicht die einzigen Abschnitte

Forschungsüberblicke: T. Kaufmann, Die Konfessionalisierung von Kirche und Gesellschaft. Sammelbericht über eine Forschungsdebatte, in: ThLZ 121 (1996), 1008–1025. 1112–1121; A. Lexutt, Konfessionalisierung – neuer Schlauch für alten Wein?, in: Verkündigung und Forschung 45 (2000), 3–24.

29 Dieses mittlerweile allgemein akzeptierte Konzept geht auf Anstöße von G. Oestreich, Strukturprobleme des europäischen Absolutismus, in: VSWG 25 (1968), 329–347, zurück.

30 S. hierzu Leppin, Antichrist und Jüngster Tag (wie Anm. 10), 283–285.

der Confessio Augustana, in denen von den guten Werken die Rede ist, sondern ein anderer Ort hierfür ist CA 12, der Artikel von der Buße. Zwar wird im Text der Confessio selbst noch festgehalten, dass die Buße lediglich aus zwei Teilen bestehe, Reue und Glaube, aber schon in der Apologie gesteht Melanchthon die Möglichkeit zu, auch ein drittes Element konstitutiv zur Buße zu rechnen: die guten Werke.³¹ Was in dieser Bekenntnisschrift noch als Möglichkeit eingeräumt wird, versuchten prominente Vertreter der verschiedensten Richtungen des Luthertums im Rahmen der Bekenntnisbildung der fünfziger und sechziger Jahre des 16. Jahrhunderts zu einer definitiven Bekenntnisaussage zu machen.³² Wären die Lutheraner hierbei geblieben, so wäre in der Tat ein Ort für den Einsatz der Ethik gewonnen worden, der zwar beim Gesetz einsetzt, aber im theologischen Gebrauch: Luther hatte bekanntlich zwei Weisen des Gebrauchs des Gesetzes unterschieden: den politischen einerseits: die Gesetzgebung im weltlichen Regiment, die der Ausübung von Sünden ihre Grenzen setzt, und den theologischen andererseits: jenen Gebrauch des Gesetzes, der gerade durch das Gebot mir zeigt, dass ich nicht in der Lage bin, das Gebot zu erfüllen, der also dem Aufweis der Sünde dient und damit die Buße herbeiführt. Der Ansatz der Ethik wäre also nach diesem vorübergehend im Luthertum erwogenen theologischen Modell das Gesetz in seinem theologischen Gebrauch gewesen. Der neue Gehorsam also wird nicht eigentlich in Jesus Christus, von dem ja das Evangelium handelt, begründet, sondern eben im Gesetz, aber doch nicht so, dass das Gesetz als eine Richtschnur verstanden würde, deren Befolgung den neuen Gehorsam ausmache.

3. Man hatte sich mit dieser Reflexion auf die Buße als Ansatzpunkt für christliche Ethik zwar von der pneumatologischen und damit letztlich auch christologischen Begründung der Ethik bereits gelöst: Hatte es noch in Melanchthons Bearbeitung der Confessio Augustana ausdrücklich geheißen, dass der Glaube, der „das erschrocken Herz tröstet“, den Heiligen Geist empfangen und hieraus dann die guten Werke entspringen,³³ so lag nun der Akzent vor dem Empfang des Heiligen Geistes und gerade ausdrücklich nicht im Trost, sondern im Schrecken durch das Gesetz. Gleichwohl aber lag die Stärke dieses Versuches, den neuen Gehorsam durch die Aufwertung der Buße stärker in den Bekenntnissen zu verankern, darin, dass er an die klassische Rolle des theologischen Gebrauchs des Gesetzes anknüpfen konnte

31 BSLK 67,1–11.

32 Belege s. bei Leppin, Antichrist und Jüngster Tag (wie Anm. 10), 247–250.

33 BSLK 80,29f.

und insofern jedenfalls Luthers Gesetzesverständnis authentisch aufnahm und weiterdachte.

Vielleicht hätte es bei dieser Position auch bleiben können, wäre sie nicht in einer Weise verschärft worden, die vielen die Einheit von Gottes Wort auseinanderzureißen drohte: Wenn man allein die Bedeutung des Gesetzes zum Aufweis der Sünde betonte, stellte sich die Frage, ob nicht doch in ihm, weil es eben Gottes Wort war, auch Gottes Wille ausgedrückt war. Und eben wenn dies der Fall war, musste ihm, so meinten gewichtige Vertreter des Luthertums, eine eigene positive Rolle auch in Gottes Verhältnis zu den gerechtfertigten Christen zukommen. Der Hintergrund dieser theologischen Position war natürlich die Situation der Konfessionalisierungsgesellschaft: Wie sollte ein Pfarrer eigentlich in der Lage sein, seiner Gemeinde positive Anweisungen zum Leben geben, wenn doch das Gesetz – und damit war ja nicht nur das Alte Testament gemeint, sondern es war grundsätzlich jede Rede Gottes gemeint, die die Gestalt einer Vorschrift hatte – gar keine positive, sondern nur die beschriebene negative Funktion hatte. Die Kampfparole, um die nun gestritten wurde, war die, ob es nicht doch neben dem politischen und dem theologischen Gebrauch des Gesetzes noch einen dritten Gebrauch gebe, den *tertius usus legis*, der das Gesetz zur verbindlichen Richtschnur für das Leben der Gläubigen machte.

Und die teils sehr heftigen Streitigkeiten unter den Lutheranern der Konfessionalisierungszeit, hatten zum Ergebnis, dass eben diese Lehre vom *tertius usus* in den Rang einer Bekenntnisaussage erhoben wurde. In der ausführlichen Erklärung der Konkordienformel von 1577 heißt es im 6. Artikel:

„Zu Erklärung und endlicher Hinlegung dieses Zwiespalts gläuben, lehren und bekennen wir einhellig, daß, obwohl die rechtgläubigen und wahrhaftig zu Gott bekehrte und gerechtfertigte Christen vom Fluch des Gesetzes erledigt und freigemacht sein: daß sie sich doch im Gesetz des Herrn täglich üben sollen. ... Denn das Gesetz ist ein Spiegel, in welchem der Wille Gottes und was ihm gefällig, eigentlich abgemalet ist, das man den Gläubigen stets fürhalten, und bei ihnen ohn Unterlaß fleißig treiben soll.“³⁴

Aufs Allerdeutlichste ist in diesen Zeilen das Ineinander von Kontinuität und Bruch in dieser Frage zu sehen. Ausdrücklich wird auf den Fundamentalkonsens, den Gedanken der Freiheit in und durch Christus verwiesen. Aber die Ethikbegründung erfolgt nun nicht mehr wie noch in der CA mittels des Heiligen Geistes und auch nicht wie in der Diskussion um die

34 BSLK 963,21–36.

Stellung der Buße anhand des Zentrums des Heilsgeschehens, nämlich des Aufweises der Sünde, der das Evangelium verkündet.

Der Bezug der christlichen Ethik auf Christus ist vielmehr nur noch ein mittelbarer, ja, man kann überzeichnend sagen: Die Lehre vom dritten Gebrauch des Gesetzes, die Luther zeitlebens nicht vertreten hat,³⁵ überbrückt die Erlösung in Christus geradezu. Die Einschärfung des Gesetzes für die Gläubigen als positive Richtschnur, an der sie sich zu orientieren haben, lässt die Frage aufwerfen, welche positive Begründung eigentlich Christus überhaupt für die Begründung der Ethik hat. Mit der Lehre vom Dritten Gebrauch des Gesetzes sind wir jedenfalls weit entfernt von Martin Luther.

IV. Abschließende Reflexionen

Die Einführung des *tertius usus* ist ein problematisches Stück lutherischer Theologie und war es immer. Dennoch wäre es falsch, gegen diese Bekenntnisbildung einfach die CA auszuspielen und für eine Rückkehr zu den reinen Ursprüngen zu plädieren: Die Einführung des *tertius usus* hat ihr theologisches Recht in der Anerkennung der Realität: Die Theologie des frühen Luther und der frühen Bekenntnisschriften mag in der abstrakten Sache Recht gehabt haben. Die Aufgabe der Gestaltung einer christlichen Gesellschaft war mit ihr nicht zu leisten. Hier waren neue theologische Modelle nötig. Unter den Bedingungen des ausgehenden 16. Jahrhunderts, in dem die Ausübung rechtlichen Zwangs zugunsten des rechten Verhaltens üblich, ja geradezu als Sozialdisziplinierung prägend für die Zeit war, fand man die Lösung des *tertius usus*. Die historische Entwicklung mag dabei zu inhaltlichen Spannungen zwischen den einzelnen Bekenntnisschriften geführt ha-

35 Das Vorhandensein einer Lehre vom *tertius usus* bei Luther bestreitet auch G. Ebeling, Zur Lehre vom *triplex usus legis* in der reformatorischen Theologie, in: ders., Wort und Glaube (Bd. 1), Tübingen 1960, 50–68, insbesondere 50, Anm. 2 (vgl. auch L. Haikola, *Usus legis*, Uppsala/Wiesbaden 1958 (= UUA 1958, 3), 152. W. Joest, Gesetz und Freiheit. Das Problem des *tertius usus legis* bei Luther und die neutestamentliche Paränese, Göttingen 1968, gesteht das Fehlen einer entsprechenden Terminologie bei Luther zwar zu, meint aber der Sache nach durchaus von göttlichen Regelungen für das christliche Leben sprechen zu dürfen (ähnlich bereits sehr knapp E. Schlink, Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften, München 1946, 175, Anm. 11); ihm schließt sich G. Wenz, Theologie der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Bd. 2, Berlin 1997, 634ff, Anm. 71, weitgehend an.

ben. Aber alle diese Spannungen weisen doch nur hin auf den zugrunde liegenden Fundamentalkonsens, dessen biblische Grundlage in aller Klarheit der Apostel Paulus ausgedrückt hat: „Zur Freiheit hat uns Christus befreit!“ (Gal 5,1).

Die Einleitung des vorliegenden Bandes ist gewissermaßen als eine Art von „Vorwort“ zu verstehen, das die Leserinnen und Leser in die Thematik des Buches einführt. In der Einleitung wird zunächst die Bedeutung der Theologie für die Kirche und die Welt im Allgemeinen und für die Theologie der Kirche im Besonderen diskutiert. Es wird darauf hingewiesen, dass die Theologie nicht nur eine Wissenschaft ist, sondern auch eine Praxis, die sich in der Verkündigung und im Leben der Kirche manifestiert. Die Einleitung führt dann zu den einzelnen Beiträgen des Bandes, die in drei Hauptbereiche unterteilt sind: die Theologie der Kirche, die Theologie der Welt und die Theologie der Zukunft. Jeder dieser Bereiche wird von einem der Autoren des Bandes bearbeitet. Die Beiträge sind in der folgenden Reihenfolge angeordnet: 1. Die Theologie der Kirche, 2. Die Theologie der Welt, 3. Die Theologie der Zukunft. Jeder Beitrag ist von einer Einleitung des Herausgebers begleitet, die den Zusammenhang des Beitrags mit der Gesamtheit des Bandes verdeutlicht. Die Einleitung des Herausgebers ist in drei Abschnitte unterteilt: 1. Die Theologie der Kirche, 2. Die Theologie der Welt, 3. Die Theologie der Zukunft. Jeder Abschnitt enthält eine kurze Zusammenfassung der Beiträge, die in diesem Bereich zu finden sind. Die Einleitung des Herausgebers ist in der folgenden Reihenfolge angeordnet: 1. Die Theologie der Kirche, 2. Die Theologie der Welt, 3. Die Theologie der Zukunft. Jeder Abschnitt enthält eine kurze Zusammenfassung der Beiträge, die in diesem Bereich zu finden sind.

Die Einleitung des Herausgebers ist in drei Abschnitte unterteilt: 1. Die Theologie der Kirche, 2. Die Theologie der Welt, 3. Die Theologie der Zukunft. Jeder Abschnitt enthält eine kurze Zusammenfassung der Beiträge, die in diesem Bereich zu finden sind. Die Einleitung des Herausgebers ist in der folgenden Reihenfolge angeordnet: 1. Die Theologie der Kirche, 2. Die Theologie der Welt, 3. Die Theologie der Zukunft. Jeder Abschnitt enthält eine kurze Zusammenfassung der Beiträge, die in diesem Bereich zu finden sind.