



Patriotische Gesellschaft

Otto Kallscheuer
Reformation, Kirche, Globalisierung
Geopolitische Folgen von Luthers Kampf gegen Rom



*Vortrag am Vorabend des Tages der Reformation 2019
im Reimarus-Saal der Patriotischen Gesellschaft
Hamburg, 30. Oktober 2019*

Erträge aus der Arbeit der Patriotischen Gesellschaft von 1765





Patriotische Gesellschaft

Otto Kallscheuer

Reformation, Kirche, Globalisierung

Geopolitische Folgen von Luthers Kampf gegen Rom

*Vortrag am Vorabend des Tages der Reformation 2019
im Reimarus-Saal der Patriotischen Gesellschaft
Hamburg, 30. Oktober 2019*

Erträge aus der Arbeit der Patriotischen Gesellschaft von 1765



*In Erinnerung an Stephan Leibfried (1944 – 2018),
Kenner von Staatsschiffen und Gewissensbissen.
Auch die Navigation der Reformatoren hat er studiert.*

Was feiert man, wenn man der Reformation gedenkt?

Warum sollte die Erinnerung an diese vor einem halben Jahrtausend vom deutschen Augustinermönch Martin Luther initiierte kirchliche Freiheitsbewegung noch heute ein Anlass politischen Angedenkens sein – auch außerhalb der Kirchenmauern? Überhaupt: müsste man nicht Theologe sein, um sich darüber angemessen äußern zu können?

Der Rückblick darauf, wie sich in der Vergangenheit politische Intellektuelle zu religiös-politischen Jahrestagen der Reformation geäußert haben – auch, wenn sie selbst *keine* religiösen Funktionäre waren – ergibt ein gemischtes Bild. In Deutschland zumal ist die Geschichte der Luther-Jahrestage und des Reformationsgedenkens von fragwürdigen politischen Instrumentalisierungen nicht frei. Spätestens seit den antinapoleonischen Befreiungskriegen und der deutschen Nationalbewegung des 19. Jahrhunderts: Der „Gottesglaube, dessen Reinheit Luther uns wieder gegeben“ – so kündete etwa der ehemalige Kämpfer des Lützowschen Freikorps Heinrich Arminius Riemann, Gymnasiallehrer in Eutin, Theologe und Festredner der Jenaer Burschenschaftler auf dem ersten Wartburgfest am 18. Oktober 1817 –, dieser Glaube „kann nur dann dem Menschen das werden, was er sein soll, wenn er fußt im vaterländischen Boden, wenn er seine Anwendung findet im Vaterlande, durch dieses im bürgerlichen Wirkungskreise und weiter im häuslichen Leben“. Daher müsse es alle Freiheitskämpfer mit „innigster Betrübnis“ erfüllen, wenn „einem verderblichen Weltbürgersinn die Vaterlandsliebe weichen muß“.

Es gibt aber auch republikanisch anschlussfähigere Vorbilder für Reformationstage. Ich denke etwa an eine Berliner Universitätsfeier zum Jubiläum der Augsburgischen Konfession – also der für den Augsburger Reichstag d. J. 1530 von Philipp Melanchthon verfassten und auch von Martin Luther mitgetragenen ersten öffentlichen Bekenntnisschrift (fast) aller der lutherischen Reform folgenden Reichsstände. Der Universitätsrektor betont sogleich, es bedürfe für seine Festrede zur Säkularfeier dieser *Confession Augustana* keinerlei Entschuldigung, „daß ich als sogenannter Laie über eine religiöse Frage spreche“. Denn er spreche zur protestantischen Konfession als „Sache der Freiheit“; und die Bedeutung jenes Tages liege „hauptsächlich darin, daß die Fürsten der deutschen Staaten und die Bürgermeister der freien Reichsstädte durch ihr Bekenntnis zu erkennen geben, daß die Lehre des Evangeliums, die endlich von abergläubischen Bräuchen, Irrtümern, vielfältigstem Betrüge und allem möglichen Unrecht und Frevel gereinigt worden sei, jetzt fertig erhaben über den ungewissen Ausgang eines [sc. theologischen] Streitgesprächs, über die Willkür und jede weltliche Gewalt dastehe und daß die Sache der Religion von ihnen selbst in die Hand genommen worden ist.“

Unser Festredner war natürlich Georg Wilhelm Friedrich Hegel, und er hielt diese Rede in seinem letzten Lebensjahr. Ein halbes Jahr zuvor war der Philosoph zum Rektor der Berliner Universität gewählt worden, jetzt hatte ihn

der Senat der Universität dazu aufgefordert, die Festrede zur dritten Säkularfeier der Augsburger Konfession zu halten, noch vor den Beiträgen aus der „ehrwürdige[n] theologische[n] Fakultät“. Für Hegel gehört die von Martin Luther initiierte religiöse Reformation in der Tat zur *politischen* Freiheitsgeschichte der Menschheit, jedenfalls des Westens (wie wir heute, bescheidener, sagen würden). Denn die protestantische Revolution scheidet die abendländische Christenheit – institutionell und spirituell – in ein Vorher und ein Nachher. *Vorher* herrschte im mittelalterlichen Katholizismus das Regiment der Klerikerkirche: „Bis dahin war die christliche Welt in zwei Klassen gespalten, deren eine alle Rechtsbefugnisse, die der uns durch Christus gegebenen Freiheit entstammen, an sich gerissen hatte, während die andere, zur Knechtschaft herabgedrückt, das verfügbare Eigentum jener freien Klasse war“. Durch die Institutionierung einer Sonderklasse von Geistlichen hatte die katholische Kirche also innerhalb „der Religion, die der Mutterschoß der Freiheit war, die Christenheit in Herren und Knechte getrennt, und die Herrschaft der Gottlosigkeit schien kraft dieser Ordnung den Sieg davongetragen zu haben und für immer wiederhergestellt zu sein“.

Doch dieser Zustand innerkirchlicher Herrengewalt widerspricht, wie Hegel betont, der Freiheitsbotschaft des Evangeliums: „Wir aber verstehen die christliche Freiheit so, daß jedermann für würdig erklärt ist, sich mit seinen Gedanken, seinen Gebeten und seiner Verehrung Gott zuzuwenden, daß jeder das Verhältnis, das er zu Gott und Gott zu ihm hat, mit Gott selbst herstellt, Gott selbst aber hat es im menschlichen Geiste vollendet.“ Schließlich hat der Gott des Christentums, „der die Wahrheit, die ewige Vernunft und das Bewußtsein dieser Vernunft, d.h. Geist ist“, nach dem biblischen Schöpfungsbericht *alle* Menschen zu seinem Ebenbild geschaffen (Gen 1,27) „und ihnen das unendliche Vermögen und Vertrauen geschenkt, sich ihm zu nähern“. *Ergo* handelten Anno Domini 1530 die protestantischen Reichsstände in SEinem Sinne, als sie mit ihrer *Confessio* auf dem Augsburger Reichstag dokumentierten, „daß denen, die früher als Laien galten, in Glaubenssachen ein eigenes Urteil zustehe“.

Ob freilich Hegel mit seiner *Identifikation* der Glaubensfreiheit mit Vernunftwahrheit und vernünftigem Selbstbewusstsein auch Martin Luthers Theologie zutreffend porträtiert hat, mag bezweifelt werden. Heute sieht etwa Jürgen Habermas ganz im Gegenteil eine „definitive *Entkoppelung* des Glaubens vom Wissen“ als theologische Konsequenz der lutherischen Rechtfertigungslehre. Doch Habermas' jüngste Luther-Deutung soll hier ebenso wenig Thema sein wie Hegels eigene Religionsphilosophie oder auch das in verschiedenen Lebensphasen Hegels durchaus changierende Verhältnis des Philosophen zur lutherischen Reformation im Allgemeinen und zur deutschen Institutionalisierung des protestantischen Bekenntnisses in im Besonderen. Wir können vielmehr Hegels politischem Urteil über die Reformation auch ohne detaillierte Hegel-Studien getrost zustimmen, jedenfalls auf den ersten Blick – und das ist meine erste These. Worauf sich dann der zweite Blick richtet, ist für eine historische Bilanz von Martin Luthers Gewissensrevolution nicht minder wichtig. Die *nach* Hegel vielleicht wichtigste doppelbödige Lektüre der (mit Betonung auf dem Adjektiv) *deutschen* Reformation stammt gewiss vom romantischen Poeten, europäischen Intellektuellen und ironischen Republikaner Heinrich Heine. Ohne seinem

trefflichen Urteil im mindesten widersprechen zu wollen, wähle ich aber für die folgenden Thesen einen anderen Blickwinkel.

In der westlichen Moderne verändert sich nach (und dank) Luther nicht nur das Verhältnis des Individuums zur Kirche, im Horizont von Glauben und Wissen(schaft). Mit dem Aufstieg der souveränen Nationalstaaten beginnt auch eine umfassende Koordinatenverschiebung (in) der politischen Weltordnung. Beide Dimensionen nun gehören zum Horizont von Martin Luthers Reformation – und beide spielen auch heute, zu Beginn des 21. Jahrhunderts, bei einigen religionspolitischen Verschiebungen innerhalb der Christenheit eine Rolle. Daher weise ich am Ende kurz auf eine aktuelle gewaltige Umwälzung im Verhältnis zwischen den protestantischen und katholischen Kirchen hin: auf die weltweite Pfingstbewegung.

10 Thesen

These 1:

Hegel hat recht: Martin Luthers theologische Revolution beseitigte die Zwei-Stände-Ordnung der mittelalterlichen Kirche, indem sie den ‚inneren‘ Christenmenschen aus der Kontrolle durch den papistischen Klerus befreite.

Hegel belegt seine These, dass Luthers Kampf gegen die Herrschaft der papistischen Geistlichkeit in der katholischen Kirche auch ein Kampf für Bürgerfreiheit war, nicht etwa mit theologischen Erwägungen, sondern durch Verweis auf die politischen Ergebnisse des Augsburger Bekenntnisses. Entscheidend bleibt, „daß mit der Erneuerung der Religion auch die Grundsätze des Staates sowie des bürgerlichen und sittlichen Lebens sich ändern“ – so dass es zwischen dem religiösen Leben, den Normen der bürgerlichen Gesellschaft und der Staatsordnung nicht mehr zu Konflikten kommen muss. Mit der Entmachtung des römischen Papsttums sei nämlich die Entzweiung des Staatswesens durch „zwei verschiedene öffentliche Gewalten“ beendet worden (eine Problemdiagnose, die sich ähnlich auch bei Thomas Hobbes oder Jean-Jacques Rousseau findet) – und also konnten sich erst jetzt „die Grundsätze von Religion und Staat selbst mit dem innersten Wesen der Wahrheit zu einem echten Frieden verb[i]nden“.

Ähnliche soziologische und kulturelle Konsequenzen zeitigt die Reformation auch in der bürgerlichen Gesellschaft:

- *Dass die Reformation für den Klerus die „Ehe- und Kinderlosigkeit“ und das sittenverderbenden „Gebot der Unfruchtbarkeit“ abschaffte, welches in der katholischen Kirche gerade dessen „höchsten Würdenträger [zu] Männer[n] von äußerster Zucht- und Zügellosigkeit“ werden ließ (wie anzumerken Hegel sich nicht verkneifen kann), hatte für „Angehörige aller Stände“ eine Vereinheitlichung der sittlichen Pflichten zur Folge.*
- *Die protestantische Beseitigung des kirchlichen Armutsgebots beförderte „Fleiß und Redlichkeit in der Verwaltung und Pflege des Eigentums“ und „die Gewissenhaftig-*

keit beim Erwerb irdischen Gutes, das doch ebenso zum Lebensunterhalt notwendig ist wie es zur Hilfeleistung an andere dient“.

- *Schließlich beendete die Aufkündigung des katholischen Glaubensgehorsams, also der „Unterwerfung des menschlichen Verstandes“ unter die römische Glaubensbehörde, die Knechtschaft „in den wichtigsten Dingen, in der Erkenntnis dessen, was recht, was sittlich, was Gott wohlgefällig ist“.*

Insgesamt beseitigte also die Reformation den „Widerspruch, daß vor den Menschen die bürgerlichen Gesetze und die sittlichen Gebote, vor Gott aber etwas ganz anderes gelten solle [...]. Seitdem hat das Bewußtsein vom Willen Gottes aufgehört, von dem Bewußtsein dessen, was wahr und recht ist, unterschieden zu sein.“

These 2:

Die Sakramentenlehre war Luthers wichtigstes Instrument zur Entmachtung des römischen Klerus. Dessen Macht in der katholischen Kirche war (und bleibt) in der sakramentalen Kontrolle der christlichen Gemeinde verankert.

Wie hat Luther diese Befreiung der Christenheit aus der Klassenherrschaft des Klerus in Gang gesetzt? – Um diese Frage zu beantworten, müssen wir zunächst den Mechanismus verstehen, aus dem diese klerikale ‚Knechtschaft‘ (wie Hegel sie nannte) ursprünglich entstanden ist. Die die Macht des Klerus war ja keine von außen oktroyierte Gewaltherrschaft, sondern entspringt in der Verfassung der Kirche selbst: *Nur* ordinierte Priester verwalten den Zugang der katholischen Gläubigen zu den Gnadengaben der Sakramente. Diese aber sind seit den Anfängen des Christentums mit der Natur der kirchlichen Institution selbst verbunden.

Die frühen Christengemeinden wollten im Imperium Romanum nicht einfach als ‚kleiner Rest Israels‘ überleben. Ihre Aufgabe war es schließlich, zu wachsen; sie sollten sich noch *vor* der Wiederkunft des Messias in der Diaspora ausbreiten; sie mussten also in der Fremde Wurzeln schlagen. Um aber den Missionsauftrag ihres gekreuzigten und auferstandenen Gründers erfüllen zu können, hatte die verstreute Gemeinde der Jünger Jesu von vorneherein zwei Grundprobleme gleichzeitig zu lösen: *Erstens* galt es, die in der Gegenwart Christi wurzelnde revolutionäre Antriebskraft ihres Aufbruchs zu bewahren bzw. immer wieder zu erneuern. Das kontrafaktische Wissen der frühen Christen um das künftige Reich Gottes erforderte von Anbeginn an auch die faktische Vergegenwärtigung des Messias mitten unter seinen Jüngern. Anders gesagt: die *reale Präsenz* Jesu Christi in der Gemeinde braucht Rituale, die mehr sind als Rituale. *Zweitens*: Wie findet eine eschatologisch ausgerichtete, mitunter bedrohte Gemeinschaft Stabilität inmitten einer noch nicht erlösten, sondern weiterhin von gegnerischen Mächten beherrschten Welt? Worauf können die Gläubigen eine verlässliche soziale Gestalt *als* Gemeinde gründen, mit einer für ihre Mitglieder auch innerweltlich ‚verlässlichen‘ Objektivität und Kontinuität?

Auf beide Probleme formuliert die kirchliche Sakramentenlehre nicht nur eine theologische Antwort; der Vollzug der Sakramente bildet auch ihre soziologische Lösung. Diese hatten sich aus dem in den Urgemeinden schon bald praktizierten Kultus entwickelt, dessen baldige Ritualisierung „einer inneren, unvermeidlichen Notwendigkeit“ der neuen Religion entsprach: „Es wäre absolut unmöglich gewesen, für eine Religion ohne äußere Formen und heiligende Handlungen Anhänger zu erwerben; das Christentum mußte einen Kultus haben, um überhaupt existieren zu können.“ Als in der Welt andauernde Gemeinschaft von im Glauben – *nur* im Glauben? – vereinten Anhängern der Person und der Heilsbotschaft Jesu Christi konstituierte und konsolidierte sich die entstehende Kirche durch die Teilnahme aller Mitglieder an ihren beiden grundlegenden Sakramenten: Der Eintritt in die Gemeinschaft der Jünger Christi geschieht durch die Taufe; und die im Gottesdienst vollzogene, ja *verkörperte* Teilnahme an der Gemeinschaft mit und in Christo im Abendmahl verbindet alle Mitglieder zum institutionellen Leib Christi.

Kulturell sind beide Sakramente – Taufe wie Abendmahl – natürlich unweigerlich geprägt von den religiösen Sprachen und Symbolwelten ebenjener historischen Umwelt, innerhalb der das Christentum entstand und welche es doch gleichzeitig im Kern seiner zugleich monotheistischen, messianischen und universalistischen Heilsbotschaft zu überschreiten beanspruchte: also aus der religiösen Tradition des Judentums sowie den Initiations- und Gemeinschaftsriten einer Vielfalt von Mysterienkulten, von Ritual-Gemeinschaften und von Liturgie-Vereinen in der römisch-hellenistischen Zivilisation. *Sozial* aber sind beide Sakramente gewissermaßen *doppelt codiert*: Sie sind von vorneherein ebenso auf Abgrenzung geeicht wie auf Einladung. So trennen sie zwar die Mitglieder von den Nicht-Mitgliedern (damit übrigens auch von künftigen Christen: den Katechumenen als *Noch-Nicht-Mitgliedern*, die sich auf die Taufe noch vorbereiten müssen). Beide Ur-Sakramente stehen aber prinzipiell *allen* Menschen offen, die sich für die Annahme der messianischen Heilbotschaft in ihr Leben entscheiden und in dieser ‚aktiven Annahme‘ eine neue Gemeinschaft bilden. Und beide vollziehen *und* bezeichnen diese Öffnung des Heilsversprechens im rituellen Nachvollzug von Handlungen der Person Jesu Christi: des Messias, der sich im Jordan taufen ließ und am Vorabend seiner Kreuzigung Brot und Wein als Opferlamm der Neuen Bundes mit seinen Jüngern teilte.

These 3:

Luther schafft die kirchlichen Sakramente zwar nicht völlig ab, doch er reduziert ihre Anzahl und er deflationiert ihre Bedeutung.

Mit der Entwicklung des Klerikerstandes hatten sich in der Kirchengeschichte sukzessive auch die Sakramente vermehrt. Nach Taufe und Abendmahl ist die Buße oder Beichte historisch gesehen das dritte Sakrament, auch wenn dieses *nicht* auf eine explizite Einsetzung des Messias aus Nazareth zurückgeführt werden kann. Jesu Aufruf ‚Tut Buße!‘ war ja nicht die Stiftung des Beichtrituals, sondern die Aufforderung, dass das ganze Leben der Gläubigen

Buße sei. So lautete die erste der berühmten 95 Thesen Martin Luthers zum Ablassstreit (vom 31. Oktober 1517). Und also habe (so ging Luthers zweite These) Jesu Aufruf zur Buße auch nichts zu tun mit der „sakramentalen Buße“: der *penitentia sacramentalis* aus Sündenbekenntnis und der durch das Priesteramt vollzogenen Wiedergutmachung [WA 1, S. 233].

Beichte und Vergebung der Sünden waren bekanntlich im Ablassstreit der Auslöser für Luthers Revolte gegen das römische Sakramentenregime. Zwei Jahre später, im Oktober 1519, bildete dann Luthers *Sermon von dem Sakrament der Buße* auch den Auftakt für seine Umorientierung in der Sakramentenlehre – von der Versöhnung durch Werke der Wiedergutmachung hin zur innerlichen Umkehr des Sünders im Vertrauen auf Vergebung aus Gottes Gnade. [WA 2, S. 714 ff.] Denn im Verlauf der Kirchengeschichte war die Macht der Priester als Beichtspezialisten ebenso wie die Bedeutung des Bußsakraments beständig gewachsen, bis schließlich die vom Beichtvater erteilte *absolutio sacramentalis* zum richterlichen Akt geworden ist, zu einem *actus iudicialis* des Priesters. Der Priester entscheidet nun nicht mehr nur über den Status des reuigen Sünders in der Kirchengemeinde, sondern auch über sein Schicksal im künftigen ‚ewigen Leben‘ – ganz so, kritisiert Martin Luther, als hätte er Rechte auf himmlische wie irdische Regierungsgewalt erhalten: *coelestis et terreni imperii iura*. Aber nur die tyrannische Gewalt der Päpste beanspruche auch im Himmel die Macht zu binden und zu lösen (*atque in caelis etiam ligandi potestatem*). Ganz im Gegensatz dazu – so Luther – gehe es in Christi Worten zur Sündenvergebung (Joh 20,23) nie um Macht, sondern in allem allein um den Glauben: *Christus nihil de potestate sed de fide omnia agit*. Luthers Revision der Sakramentenlehre (und -praxis) ist eine doppelte: Er reduziert zum einen ihre Anzahl gegenüber der katholischen Siebenzahl auf die beiden in der Heiligen Schrift selbst angelegten Sakramente – „streng gesprochen [...] auf Taufe und Abendmahl“ – und er relativiert zum andern die Bedeutung ihres Vollzugs als gemeinschaftliche Kulthandlungen gegenüber der inneren Umkehr des (je einzelnen) gläubigen Sünders hin zum unbedingten Vertrauen in Gottes Gnade.

In einem hat Martin Luther mit seiner Kritik am katholischen ‚Sakramentenregime‘ einfach recht: *nur* Taufe und Abendmahl finden direkte Anhaltspunkte in der Bibel, *nur* sie lassen sich also im Neuen Testament als ursprüngliche Sakramente nachweisen. Und *nur* diese beiden sind auch von Anfang an mit der Identität der Urkirche und den Anfängen ihrer Institutionalisierung verbunden. Allerdings tritt bei Luther dieser zweite Aspekt, die Identität der Kirche als sakramental gestiftete Gemeinschaft, eher in den Hintergrund.

Gewiss klammert der Reformator diese kirchliche Dimension aus seiner eigenen, ‚positiven‘ Sakramentenlehre und Sakramentenfrömmigkeit nicht völlig aus – und die *Confessio Augustana* definiert die Kirche als „die Versammlung aller Gläubigen, bei denen die Evangelien rein gepredigt und die heiligen Sakramente dem Evangelium gemäß gereicht werden“. Luther reduziert jedoch den rituellen Mehrwert des Sakramentenvollzugs radikal, indem er diesen gemeinschaftlichen Vorgang zu einer bloßen Zeichenhandlung umdeutet: zum *signum* für das Heilsversprechen Jesu Christi von der Vergebung der Sünden. Denn in letzter Instanz ist es für Luther allein der *innerlich* ergriffene Glaube, der für die Gnadenwirkung des jeweiligen Sakraments, also die verheißene Vergebung der Sünden einsteht – und nicht etwa die Ritualhandlung, als sein *äußerlich* wahrnehmbares Zeichen.

These 4:

In ihrer Reaktion drängt die römische Kirche die sakramentale Ordnung keineswegs zurück, im Gegenteil: sie standardisiert und verflüssigt sie. Diese Inflation des Sakralen bildet eine der Stärken der katholischen Moderne.

Nun gibt es in der katholischen Kirche über Taufe, Eucharistie und das Bußsakrament hinaus noch etliche weitere Sakramente, die sich im Laufe der Kirchengeschichte herausgebildet, verselbständigt und vermehrt haben. Auch nach ihrer schulmäßigen Systematisierung durch die Theologie des Mittelalters sind es immerhin noch sieben an der Zahl, bis heute: Taufe, Eucharistie, Buße (oder Beichte), Firmung, Letzte Ölung (oder Krankensalbung), Ordination oder (Priester-) Weihe und Ehe. Und das Konzil von Trient sollte zu Beginn der Neuzeit diese Siebenzahl der Sakramente keineswegs abschaffen; das bis heute einschlägige tridentinische Dekret [DH: 1600 – 1613] richtete sich ja gerade gegen das Programm der Reformation, mit der Anzahl der Sakramente auch die Vollmachten des Klerus zu reduzieren.

Allerdings klemmt und holpert die katholische Systematik spürbar: Wieso ausgerechnet sieben, und warum gerade *diese* sieben Sakramente? Warum wurde zwar die Priesterweihe als eigenes Sakrament eingeführt, aber nicht die Bischofsweihe? Und was ist mit den Mönchsorden? Ist die Entscheidung für eine Klostergemeinschaft in exklusiver Hingabe an Gott, ob in Meditation oder durch Werke der Barmherzigkeit, etwa weniger geheiligt als der Ehestand? Wäre sie darob nicht ebenso sakramentaler Weihe würdig? Und *not least*: warum ist umgekehrt die Ehe ein Sakrament, obwohl ihr doch nach den Lehren der Kirche eigentlich der Stand der Jungfräulichkeit oder des Zölibats vorzuziehen wäre? [DH: 1810] Auch die Behauptung, diese sieben Sakramente seien allesamt „von unserem Herrn Jesus Christus eingesetzt“ worden, wie es das Konzil zu Trient statuierte [DH: 1601 f.], mag bestenfalls als fromme Legende durchgehen. Ganz offenkundig handelt es sich hier um eine nachträgliche Legitimationsbehauptung der Kirchenhierarchie bzw. des katholischen Klerus. Dieser ist es ja, welcher im Normalfall diese Sakramente spendet oder ihre gültige Durchführung überwacht – die Amtskirche verwaltet die ‚Gnadennittel‘ und kontrolliert damit den Zugang zu den Gnadengaben. Und über das kirchliche Monopol auf die Sakramente versteht sich am Ende auch der kirchliche Apparat selber als allzuständiges ‚Gnadennittel‘. Insbesondere das Bußsakrament mit der vom priesterlichen ‚Beichtvater‘ ausgesprochenen (oder eben dem Beichtenden ob dessen mangelhafter Reue verweigerten) Absolution verleiht dem Klerus eine besondere Macht im Leben der Gläubigen. – Protestanten hingegen lehnten zwar nicht notwendigerweise die Beichte als solche ab, wohl aber die detaillierte Konfession aller einzelnen Sünden durch den reuigen Christen, „weil das gar nicht möglich ist: ‚Wer kann merken, wie oft er fehlet?‘ (Psalm 19).“

Warum ist nun in der Neuzeit dieses Sakramentenmonopol des katholischen Klerus auch *nach* Luther (und *trotz* seiner vernichtenden Kritik) nicht untergegangen? Luthers Argument der Anklage, sein Hinweis auf die Rolle der Sakramente für die Legitimation des Klerikerstands im ‚babylonischen‘ System der Papstkirche, vermag jedenfalls die erfolgreiche Weiterexistenz der römischen

Sakramentenordnung nicht zu erklären. Denn andere Zielsetzungen der protestantischen Revolte konnten schließlich auch katholische Reformen – *mutatis mutandis* – übernehmen; um eine weitaus stärkere Subjektivierung der christlichen Identität bemühten sich am Ende ja auch die Reformen des viel zu spät einberufenen Konzils von Trient (1545–1563). Allerdings erreichten sie dieses Ziel nicht auf ‚evangelische‘ Weise – also durch Zurückdrängung der sakramentalen Ordnung – sondern mit ‚römischer‘ Methode: durch eine dogmatische und liturgische Standardisierung und zugleich lebensweltliche Aktualisierung des Sakramentensystems. *Beide* Dimensionen bilden dann wichtige Quellen der Stärke des konfessionellen Katholizismus in der Neuzeit.

Wie also reagiert die römische Kirche auf die lutherische Revolte gegen das Sakramentensystem? – Kurz gesagt: Mit einer Inflation des Sakralen. Mit der ‚typisch katholischen‘ Tendenz, möglichst *alle* den Lebenszyklus von Christen begleitenden und stützenden religiösen Riten, alle feiernden oder tröstenden kirchlichen Einsegnungen, ob nun Firmung, Ehe oder Krankensalbung, auch als Sakramente zu verstehen. Eine Neigung zur sakramentalen Inflation prägt die gesamte katholische Moderne, von der ‚audiovisuellen‘ Liturgie der Sakramente selbst und der Ästhetik sonstiger sakraler Feiern und Formen, von Bau- und Bildwerken, bis hin zur sozial sichtbaren ‚Vollversorgung‘ möglichst vieler Lebensbereiche, Lebensabschnitte oder Lebensübergänge durch je eigene Sakramente oder spezielle Quasisakramente (‚Sakramentalien‘).

In offenkundigem Kontrast zur prädominanten Rolle des *Worts* im Protestantismus will also die römische Kirche sämtliche sozialen Rollen und Identitäten ihrer Mitglieder (quasi-) sakramental begleiten, steuern, heiligen – das gesamte Leben der Gläubigen, von der Wiege bis zum Totenbett. Aus ihren Erfahrungen in der Armenfürsorge und in Krankenhospizern kann sie sich auf spezialisierte Orden, Bruderschaften und kirchliche Agenturen stützen. Die katholische Kirche passt sich damit institutionell einer beginnenden Ausdifferenzierung moderner Lebenswelten ebenso an wie sie diese zugleich durch ihre Omnipräsenz unterläuft – ganz so, als wolle sie durch ‚fassbare‘, sinnlich wahrnehmbare Riten das gesamte Leben der Gläubigen ihrem Corpus symbolisch einverleiben.

Und so ist es auch in der Moderne ihre sakramentale Existenz, welche die Unabhängigkeit der römischen Kirche gegenüber der (also: *jeder*) politischen Macht begründet. Ob als soziale Körperschaft oder als rationale Bürokratie, in letzter Instanz wurzelt diese Kirche in der sakramental gestifteten Gemeinschaft, vereint durch leibhaftige Teilhabe (möglichst) aller Gläubigen an den priesterlich administrierten Sakramenten und kirchlichen Feiern – und zwar durch *öffentliche* Teilnahme. Die kirchliche Gemeinschaft nimmt *sichtbare* soziale Gestalt an in den Riten und Festen, welche das ganze Leben der Christenmenschen begleiten, von der Taufe bis zur letzten Ölung, von der Eheschließung bis zum christlichen Begräbnis ... Unter klerikaler Regie faltet sich die Kirche aus in einer katholisch kultivierten Lebenswelt.

These 5:

Luthers theologische Abwertung des Rituals verändert auch die institutionelle Identität der protestantischen Kirchen.

Luthers Kampf wider die ‚babylonische‘ Gefangenschaft der Kirche durch die Herrschaft des römischen Klerus war – ob er dies nun wollte oder nicht – ein politischer Konflikt. Als solcher wurde er auf den Reichstagen von Worms (1521) und Augsburg (1530) verhandelt. In Luthers Theologie hingegen steht die direkte Begegnung des ‚inneren Menschen‘ mit dem Erlösungsverprechen des gekreuzigten Christus im Vordergrund. *Nur* in ihr vermag der einzelne Gläubige und Sünder den erhofften und versprochenen Sieg des Heils über alle verdiente Verdammnis finden.

Diese existentielle Begegnung des Einzelnen mit dem gekreuzigten Christus aber überbietet als ‚Rechtfertigung‘ des Sünders durch Gottes Gnade von vorneherein alle auch nur denkbaren äußeren Vermittlungsleistungen, welche die päpstliche Klerikerkirche den Gläubigen anbieten könnte. Und es ist diese mystische *communio*, die Einung des ‚inneren Menschen‘ mit Christus im Glauben (denn *nur* diese involviert ja die erlösende ‚Rechtfertigung‘ des Sünders), die für den Wittenberger Reformator alle *stellvertretenden* Sakramente von vorneherein entwerten muss. Sie macht diese nahezu überflüssig.

Im Unterschied zu sogenannten ‚Sakramenten‘ des Alten Testaments sind ja für Luther die christlichen, im Evangelium gegründeten Sakramente des Neuen Bundes ausschließlich *sacramenta fidei*: sie sind einzig Ausdruck des Glaubens – und keine *sacramenta operis*: sie sind kein Ergebnis ritualisierter Handlungen. [WA 6, S. 532 f.] Zwar verbindet sich der innerlich ergriffene Glaube dann zwar in den Sakramenten noch mit einem von Christus selbst eingesetztem Zeichen. Doch dieses äußere *signum sacramentale* ist letztlich redundant: es erhält ja seine Bedeutung wiederum *nur* durch das Verheißungswort Jesu Christi.

Denn Luther geht es einzig um den persönlichen Glauben: um das Vertrauen des Einzelnen in Christus und dessen *Wort* der Verheißung – um die *fides in verbum promissionis*. Nur durch diesen Glauben, allein im Vertrauen auf die in Jesu Kreuzestod immer schon versprochene Gnade, wird der ‚innere Mensch‘ von der Herrschaft der Sünde freigesetzt. Wir können unsere These darum zuspitzen: Für Luther hat die *institutionelle* Dimension der Kirche letztendlich mit ihrer *rituellen* Praxis nichts mehr zu tun – ihr Zentrum liegt auch nicht mehr in der heiligen Messe, im Altarssakrament, eher schon in der Unterweisung der Gläubigen in der Predigt. Auch deshalb hatte die lutherische Reformation wenig Probleme damit, die institutionelle Kirche alsbald der weltlichen Obrigkeit christlicher Fürsten zu unterstellen.

Hat also Luthers theologischer Aufstand gegen die sakramentale Macht des römischen Klerus tatsächlich zu einem freieren Verhältnis zwischen Kirche(n) und Staatsmacht geführt? Festredner Hegel hatte dies ja (in unserer ersten These) einfach unterstellt. Doch auch wenn wir politisch geneigt sein mögen, ihm zuzustimmen – historisch gesehen hat er unrecht. Im lutherischen Nordeuropa hatte die Entmachtung der religiös „herrschenden Klasse“ des römischen Klerus vielmehr zur Folge, dass nun die evangelische Kirche selbst zur *established church*, zur (quasi-) staatlichen Anstalt wird.

These 6:

Luthers theologische Revolution befreite zwar die evangelischen Kirchen aus allen ‚babylonischen‘ Verwicklungen mit den katholischen Weltreichen der frühen Neuzeit. Sie nahm ihnen allerdings auch die Machtbasis, um der Kirchenhoheit des protestantischen Landesherrn zu widerstehen.

Nach der Selbstbehauptung der Reformatoren auf zwei Reichstagen erwies sich das europäische *corpus Christianum* – geistlich und politisch – als gespalten; indirekt hatte ja sogar der Bruch des englischen Königs Heinrichs VIII. mit dem Papst als Oberhaupt der katholischen Kirche (1534) die Opposition gegen ‚Rom‘ gestärkt. Dank des Erfolgs von Luthers Initialzündung bei den deutschen Fürsten und Städten konnte die Reformation nördlich der Alpen der gemeinsamen (wenngleich keineswegs einmütigen) Gegnerschaft von Kaiser und Papst erfolgreich widerstehen, wie am Ende der Augsburger Religionsfriedens (1555) konstatieren musste – einer der Gründe für Kaiser Karls V. Resignation im Oktober desselben Jahres.

Der ersten Welle der Reformation folgte ihre Ausbreitung in Europas Osten und im Westen, im unkämpften Mitteleuropa und in Frankreich. Bis zur definitiven Durchsetzung des konfessionellen Staatensystems, welches dann auch die wechselseitige *politische* Anerkennung zwischen den theologisch verfeindeten Kirchen einschloss, sollte es allerdings noch mehr als ein Jahrhundert dauern. Und natürlich gab es „die“ Reformation gar nicht, sondern eine Vielfalt innerkirchlicher Revolten und Reformbemühungen ‚von unten‘ und ‚von oben‘ – auch innerhalb des ‚römischen‘ Episkopats – mit ganz unterschiedlichen Vorgeschichten, Theologien und Kirchenvorstellungen. Neuere Reformationshistoriker haben die heroische und ‚typisch deutsche‘ Engführung auf Martin Luther längst aufgegeben: sie unterscheiden verschiedene ‚Wellen‘ der reformatorischen Bewegung – die Reformation von Wittenberg, die Fürstenreformation, die Reformation der Städte, eine sich internationalisierende ‚Flüchtlingsreformation‘; und sie zeichnen die ungleichzeitigen Etappen ihrer geographischen Ausweitung nach, ihre politischen Erfolge und Rückschläge.

Auch die konfessionelle Formierung des ‚Protestantismus‘ selbst war ein von Gegnern bekämpfter wie unter Anhängern unkämpfter Prozess von gut anderthalb Jahrhunderten. Dissidenten der Reformation, Minderheiten und radikale Strömungen wurden zunehmend verdrängt; Antinomisten und Täufer, liebeskommunistische Schwärmer und Sekten mussten ebenso wie die disziplinierten calvinistischen ‚Heiligen‘ auswandern, zumeist in die Neue Welt. Wo sich die lutherische Mehrheitslinie der Reformation etablierte, stützte sie sich i.d.R. auf eine monarchische Staatsmacht, der sie sich als Landeskirche beigesellte und dem staatlichen Souverän in allen politischen Fragen unterordnete.

Die neue Leitvorstellung der *Souveränität* als einheitliche, „absolute und beständige Gewalt“ im Staat, wie sie Jean Bodins *Six livres de la République* (1576) und dann im folgenden Jahrhundert Thomas Hobbes’ *Leviathan* (1651) formulierten, war die ordnungspolitische Antwort auf die religiösen Bürgerkriege Europas: auf die französischen Hugenottenkriege (ab 1562), auf die Kriege in den niederländischen Provinzen (ab 1568), auf den schottischen Aufstand (ab 1560) und dann

im folgenden Jahrhundert den englische Bürgerkrieg (ab 1642). In allen diesen Fällen hatte der Konflikt zwischen gegensätzlichen religiösen Parteien die Einheit der umkämpften Staatswesen nahezu zerstört. Die Wiederherstellung *einer* souveränen (einheitlichen, obersten, unangefochtenen) Staatsgewalt war also eine elementare Voraussetzung des Friedens.

Aber das Ergebnis war nicht etwa der religiös ‚neutrale‘ Staat, sondern eine Staatskirche. Alle genannten – zugleich ‚religiösen‘ wie ‚politischen‘ – Kriege wurden durch die Einführung eines neuen konfessionellen Regimes beendet: durch die Etablierung der reformierten schottischen Staatskirche unter Jakob VI. (1567–1625); in Frankreich durch König Heinrich IV. Übertritt zum Katholizismus (1593) und sein Toleranzedikt von Nantes (1598); durch die faktische Teilung der Niederlande (*de jure*: die Aufkündigung der Gefolgschaft der protestantischen Generalstände gegenüber dem spanischen König Philipp i.J. 1581); durch den Westfälischen Frieden (1648) und im britischen Königreich durch die „Glorious Revolution“ Wilhelms von Oranien (1688/89).

These 7:

Die Kirchen der Reformation blieben gegenüber den Veränderungen des internationalen politischen Raums in der frühen Neuzeit weitgehend macht- und konzeptionslos – ganz im Gegensatz zum römischen Katholizismus.

Das Luthertum war als staats- oder landeskirchliche Veranstaltung entstanden und sollte dies für den Rest seiner politischen Geschichte auch bleiben. Und also „neigte [das protestantische] Deutschland stets dazu, seine Mauern gegen die Türken zu sichern und ein inneres Gleichgewicht zu errichten, die Zukunft Europas jedoch der römischen Kurie, den Jesuiten und Hugenotten zu überlassen“ – wie der protestantische Kirchenhistoriker Heiko A. Oberman nicht ohne Bitterkeit bemerkt hat. Immerhin gab es für einige Jahrzehnte wenigstens den Versuch einer Art reformierter oder ‚calvinistischer Internationale‘. Ihr geistiges Zentrum war natürlich die theokratische ‚Tugendrepublik‘ Genf, nicht zuletzt als Refugium verfolgter protestantischer Aktivisten aus ganz Europa.

Als ideologisches Netzwerk religiöser Solidarität – sogar eines gemeinsamen politischen Ethos frommer Militanz – entstand diese ‚Internationale‘ aus dem Parallelismus dreier Aufstandsbewegungen in der zweiten Hälfte des sechzehnten Jahrhunderts, die sich allesamt gegen katholische Monarchen richteten: der Revolte der schottischen Calvinisten gegen die englische Krone unter *Bloody Mary* Tudor, Königin „Maria der Katholischen“ (1553–1558); der Hugenottenrevolten in Frankreich gegen den katholischen König; und des Aufstands der niederländischen Provinzen gegen die spanische Monarchie. Unterdes hatte sich das reformierte Bekenntnis auch in Osteuropa von Litauen bis Siebenbürgen ausgebreitet. Und neben dem 1555 im Augsburger Frieden noch als einzige Alternative zum katholischen ‚Rom‘ anerkannten Luthertum bildete sich nun in Mitteleuropa eine Art ‚reformierter Block‘ protestantischer Fürsten und Magistrate, dem neben Calvins Genf zeitweilig auch die Universität Heidelberg als Hochburg reformier-

ter Theologie und Propaganda zuarbeitete. (Daran erinnert der ‚Heidelberger Katechismus‘.)

Freilich hielt dieses calvinistische Netzwerk nicht lange. Die konfessionelle Solidarität zwischen Protestanten verschiedener Länder erwies sich in harten Konflikten nicht als belastbar, wie sich am Schicksal der 1608 gebildeten Verteidigungsallianz der Protestantischen Union zeigen sollte. Als sich nämlich i.J. 1619 Kurfürst Friedrich V. von der Pfalz (beflügelt von der Hoffnung auf internationale protestantische Solidarität) von aufständischen böhmischen Adligen zum König von Böhmen wählen ließ, führte dies geradewegs in die Katastrophe: die Fürsten der deutschen Protestantischen Union ließen den pfälzisch-böhmischen König im Kampf gegen die kaiserlichen Truppen und die katholische Liga im Stich. Die „Schlacht am Weißen Berge“ endete am 8. November 1620 mit einer vernichtenden Niederlage des „Winterkönigs“ Friedrich ... Sie eröffnete den dreißigjährigen Krieg.

Mochte es also zeitweilig einen ‚reformierten Block‘ gegeben haben – eine calvinistische Internationale gab es nicht und konnte es nicht geben. Nicht etwa, weil sich die Souveräne katholischer Konfession untereinander solidarischer verhalten hätten als die Protestanten (das war nicht der Fall). Es gab vielmehr überhaupt keine transnational übergreifenden kirchlichen Strukturen zwischen Presbyterianern Neuenglands, zersprengten hugenottischen Edelleuten im Genfer Exil und den reformierten Gemeinden in Ungarn und Siebenbürgen.

Mehr noch: dieser Umstand war das zwangsläufige Ergebnis einer presbyterianischen Ekklesiologie, welche oberhalb der Ebene der Kirchengemeinde alle übergeordneten Hierarchien oder Bischofsämter ablehnt. Eine ‚reformierte Internationale‘ aber hätte nicht nur ideologischer Gemeinsamkeiten bedurft (diese gab es durchaus), sondern beständiger transnationaler Strukturen. Diese aber konnten aus den reformierten Kirchen nicht kommen.

These 8:

Die katholische Kirche behielt sowohl ihre sakramentale Basis als auch ihre transnationale Hierarchie bei. Beide sicherten ihr trotz ihres Machtverlustes in Europa einen hohen Grad an politischer Unabhängigkeit.

Ganz anders war die Lage der katholischen Kirche, auch nach ihrer substantiellen theologischen wie politischen Niederlage durch die Reformation(en). Sie war in allen katholischen Staaten präsent; sie konnte auch ihren politischen Einfluss aus ihrer Verbindung mit (einigen oder allen) katholischen Thronen beziehen (oder vermehren). Sie verfügte über eine einheitliche Hierarchie, ein fragloses Oberhaupt eigener Legitimität, mit eigenem zentralen Apparat (der Kurie); sie verfügte über eigene, und nunmehr, nach dem tridentinischen Konzil, auch transnational standardisierte institutionelle Strukturen – und auch wenn sie dabei häufig auf die Machtkonstellationen in und zwischen den katholischen Staaten Rücksicht nehmen musste: sie war durchaus in der Lage, diese personellen wie ideologischen Ressourcen transversal einzusetzen.

Abgesehen von der *direkt* weltlichen Herrschaft des Papstes (als Monarch im Kirchenstaat) war in der frühen Neuzeit die politische Macht des Papsttums *indirekter* Natur: als zwischen den katholischen Mächten abgestimmter bzw. durch ihre Beziehungen konditionierter ‚römischer‘ Überbau über die ‚nationalen‘ Ortskirchen bzw. die Bischofshierarchien Europas. Gerade in katholischen Großmächten, auch in ihren Kolonien in Übersee, hatte der Papst stets mit starken Nationalkirchen zu rechnen (wie dem Gallikanismus in Frankreich oder dem *Patronato Real* der spanischen und portugiesischen Monarchie).

Und dennoch war im frühmodernen Europa die katholische Kirche die einzige international relevante und transnational operierende politische Institution. Anders als die protestantische Bewegung behielt sie nämlich auch nach der konfessionellen Spaltung der westlichen Christenheit ihre internationale Struktur – und diese bildete für die katholischen Monarchien des Kontinents weiterhin eine unverzichtbare Instanz religiöser (und damit *indirekt* auch politischer) Legitimität. Zudem verfügte die katholische Klerikerkirche als sakramental begründete Institution über eine eigene transnationale Hierarchie, welche übrigens trotz ihres päpstlichen Oberhaupts eher ein Netzwerk als eine zentralisierte Pyramide war. Doch damit behielt ‚Rom‘ einen Grad an Unabhängigkeit gegenüber den sich bildenden konfessionellen Nationalstaaten, die die evangelischen Kirchen nie besessen haben.

Ein letzter Hinweis: All dies machte die katholische Kirche auch zur Vorreiterin in der weltweiten – transkontinentalen – christlichen Mission. In Europa siegte der konfessionelle Staat. Doch in Übersee gelingt der Papstkirche im Bund mit den katholischen Kolonialimperien eine Art ‚katholischer Globalisierung‘. – Die Protestanten folgen erst ein Jahrhundert später nach: die protestantische Kolonisierung begann eher in der Form von Handelskompanien, die sich erst später zu Kolonien entwickelten; und auch die späteren protestantischen Missionsgesellschaften waren zunächst relativ staatsunabhängige Veranstaltungen.

Ich ende, wie angekündigt, mit einem Sprung in die Gegenwart und zwei Thesen zur aktuellen religionspolitischen Irritation (in) der Christenheit: dem weltweiten Aufschwung der neuprotestantischen Pfingstbewegungen im letzten Vierteljahrhundert. Bestätigt oder widerlegt diese ‚pentekostale Revolution‘ Hegels These über den freiheitlichen Charakter der protestantischen Reformation?

These 9:

Ende des 20. Jahrhunderts kommt es im ‚globalen Süden‘ der Christenheit zu einem paradoxen Rückschlag: dem Siegeszug protestantischer Freikirchen – nicht zuletzt wider die jahrhundertelange Dominanz der katholischen Weltkirche.

Nach Erhebungen des unabhängigen amerikanischen PEW-Research Center bilden die heute über 600 Millionen Anhänger von neuprotestantischen Pfingstkirchen und anderen charismatischen Bewegungen knapp ein Zehntel der Weltbevölkerung – und damit weit mehr als ein Viertel der Christen weltweit. I.J. 2011 gab es nach diesen Schätzungen 279 Millionen *Pfingstchristen* (= 4,0 % der Weltbevölkerung und 12,8 % der Christen auf der

Welt) und 305 Millionen Christen aus *Charismatischen Bewegungen* (= 4,4 % der Weltbevölkerung und 14,0 % der christlichen Weltbevölkerung). Zusammen wären dies weltweit 584 Millionen Pfingstler und Charismatiker (= 8,5 % der Weltbevölkerung und 26,7 % der christlichen Weltbevölkerung) – eine Population, die im letzten Jahrzehnt noch gewachsen ist. Jedenfalls gibt es schon heute mehr Pfingst- und charismatische Christen auf der Welt als Anglikaner, Orthodoxe und Lutheraner zusammen.

Wichtiger als solche Gesamtzahlen sind die regionale Verteilung der Pfingstchristen und ihre relative Wachstumsdynamik: Auch in vierzig Jahren werden nach den PEW- Berechnungen die Vereinigten Staaten weiterhin das Land mit der weltweit größten christlichen Bevölkerung sein; gefolgt werde ‚God’s Own Country‘ i. J. 2060 – ebenso wie heute – von Brasilien als dem zweitgrößten christlichen Land; an dritter Stelle folgt Nigeria. Just in diesen drei von den meisten Christen bevölkerten Ländern sind es nun gerade die Pfingstler, die bereits heute das am meisten wachsende Segment der Gläubigen ausmachen. Immerhin sind dort in den letzten Jahrzehnten die Anhänger der Pfingstkirchen und Charismatiker auf mehr als 40 % der Bevölkerung angewachsen (in Brasilien), bzw. auf über 30 % (in Nigeria) und auf über 25 % (in den USA).

Nicht allein durch ihre globale Verbreitung also, auch durch ihre markante Präsenz und ihre sprunghafte Ausbreitung gerade in den Wachstumszonen der Christenheit stellen charismatische Bewegungen und Pfingstgemeinden den heute weitaus dynamischsten Sektor der christlichen Weltbevölkerung dar. Sie vermehren sich *sowohl* aufgrund des ‚natürlichen‘ demographischen Wachstums von Bevölkerungen mit (noch) hoher Reproduktionsrate *als auch* durch Neuzugänge, also missionarische Erfolge: durch Taufen, Eintritte, Bekehrungen. In beiden Hinsichten bilden das Wachstum der charismatischen Freikirchen im globalen Süden das genaue Gegenstück zur aktuellen und voraussichtlichen Entwicklung der etablierten Konfessionen bzw. der ehemaligen Volkskirchen in Westeuropa.

Der unerwartete Durchbruch der Pfingstkirchen zur weltweit erfolgreichsten Gestalt christlicher Identität und Mission im letzten Viertel des zwanzigsten Jahrhunderts hat vielfältige strukturelle Ursachen, auf die hier natürlich nicht eingegangen werden kann. Sie liegen in den Folgen der Globalisierung westlicher Lebens-, Kultur- und Konsumformen – und in der Zunahme weltweiter Wanderungsbewegungen, v.a. im globalen Exodus vom Land in die *Mega-City*, die neuen Agglomerationsform des globalen Kapitalismus. Auf allen Kontinenten hat diese säkulare Mobilisierung auch die Auflösung lokal oder regional verankerter, religionskulturell ‚dichter‘ Milieus und Traditionen zur Folge ... und die massenhafte Individualisierung sozialer Identitäten unterspült fixierte kulturelle Traditionen ebenso wie hierarchische religiöse Institutionen, unter denen die katholische Kirche gewiss die mächtigste ist.

Die charismatische und Pfingstkirchen gehören zu denjenigen Gestalten der Christenheit, welche am ehesten dazu in der Lage scheinen, auf Massenphänomene kultureller Entwurzelung und sozialmoralischer Desorientierung mit der Entwicklung *neuer* Lebensroutinen zu antworten. Sie vermitteln einer zur Mobilität gezwungenen neuen städtischen Bevölkerung auch neue, religiös plausible Lebensformen; vor allem schaffen sie es, diese auch kirchlich, gemeindlich zu organisieren.

Ihre charismatischen Gottesdienste stiften einen sozialen Raum für *persönliche* Rettung – und zwar bereits im hier und heute, nicht erst im ewigen Leben. Die Kirchengemeinden praktizieren lebensweltlich erfolgreiche Routinen wechselseitiger Hilfe – und sie verfügen über einen religiösen Code, diese zu bewerten und zu stabilisieren. In neuen oder neu (etwa: als ‚Geistestaufe‘) interpretierten Ritualen machen ihre Mitglieder alltagstaugliche Erfahrungen der *Ermächtigung* durch Gottes Geist.

Doch die Pfingstgemeinden verkünden keineswegs ‚den Glauben allein‘, sie etablieren für die in der Kraft des Heiligen Geistes Wiedergeborenen zugleich neue Lebensregeln, mit denen sie nach sozialen, kulturellen, biographischen Brüchen in ihren bisherigen Sicherheiten wieder Fuß fassen können. Der Bruch mit dem alten Leben, die Heilung von der Sünde, die Überwindung böser Geister wird – als ‚spiritueller Krieg‘ wider die Mächte des Bösen – beständig zum Thema innerhalb der Gemeinde. Erst die Pfingstkirchen setzen in Lateinamerika häufig in teilweise verwahrlosten Zonen städtischer Armut das Modell der (frommen, arbeitsamen, fleißigen) *Klein*familie durch: in der Tat für viele Menschen aus ländlichem Milieu, die auf dem Weg in die Großstadt ihren ehemals großfamiliären Hintergrund verloren hatten, eine durchaus neue Lebensform. Trotz konservativer Sexualmoral stärken diese *evangélicos* zudem auch die Rolle der Frauen: nicht nur als Mütter, auch als Predigerinnen oder als Heilerinnen spielen sie eine entscheidende Rolle in der Gemeinde.

These 10:

Die jüngste weltweite Explosion des pfingstlichen und charismatischen Protestantismus bestätigt weder die lutherische Reformation noch die sakramentale Identität der katholischen Weltkirche. – Der Heilige Geist weht, wo er will, und wie er will.

Mit ihrer zuweilen aggressiven Verteidigung der sittsamen monogamen Kleinfamilie gegen die sündigen Gefahren der Großstadt (Alkoholismus, Drogen, Kriminalität) befördern heute gerade die Pfingstkirchen In Afrika, in Südkorea, in Lateinamerika die weiland von G.W.F. Hegel in Europa als Folgen der Reformation so gelobten bürgerlichen und Wirtschaftstugenden, „Fleiß und Redlichkeit bei der Verwaltung und Pflege des Eigentums“. Die nächste Generation von („Neo“-) Pfingstgemeinden vertritt diese Art ‚neuprotestantischer Wirtschaftsethik‘ dann häufig bereits aggressiv als ‚Evangelium des Wohlstands‘; ihre Gemeindezentren sind mittlerweile aus den Hinterhof- und Wellblechkirchen in die prächtigen Neubauten der *Mega-Churches* umgezogen, die ihre Evangelisierung längst mit eigenen Fernsehstationen betreiben. Und wie halten es die Pfingstkirchen mit dem Kampf der historischen Reformation wider die (vermeintlich biblischen) Sakramente der Klerikerkirche als ‚babylonische‘ Fesseln der Christgläubigen? Heute knüpfen in Lateinamerika die neuprotestantischen Charismatiker weitaus direkter an die *religiosidad popular* an als die katholische Kirche. Katholische Seelsorge bezieht zwar sich auf die Welt der volksreligiösen Magie, will deren Rituale und Praktiken jedoch durch ihre *eigenen* Sakramente überwinden – spricht: *ersetzen*. In Pfingstgemeinden hingegen

sind Gottesdienst und Seelsorge weder an einen verbindlichen Sakramentenkanon gebunden noch an ein klerikales Monopol der Gnadenvermittlung – soweit reicht das reformatorische Erbe. Es gibt auch kein ‚amtlich‘ einheitliches Verständnis von Sakramenten als standardisierten Heilsgaben, die vom autorisierten Klerus als religiös ‚herrschender Klasse‘ (Hegel) administriert werden – nur charismatische Ermächtigung. Und ohne die feste *innere* Überzeugung des jeweils Beteiligten von Gottes Macht ‚funktioniert‘ in ihren Versammlungen keine einzige Wunderheilung.

Doch ist damit das volksreligiöse Bedürfnis nach Sakramentalität keineswegs verschwunden – also die Hoffnung auf konkrete, fassbare, ritualisierte Teilhabe an heilenden und heiligenden Gaben des göttlichen Geistes. Eher im Gegenteil: Wenn der klassische Protestantismus eine harte sakramentale *Deflation* einführte (von der katholischen Siebenzahl blieben letztlich nur zwei ‚echte‘ Sakramente übrig), so müsste man beim charismatischen Neuprotestantismus der Pfingstler eher von einer *Diffusion* von Sakramentalität sprechen, die auch in Exorzismen und magischen Reinigungsriten beim Kampf gegen teuflische Mächte und synkretistische (etwa afrobrasilianische) Kulte weiterlebt. Ob oder wie dann etwa die ‚Geisttaufe‘ selbst als ein Sakrament verstanden wird (und in welchem Verhältnis sie dann zur Taufe mit Wasser stehen mag oder auch zu Firmung bzw. Konfirmation) ... nun ja, das ist eine ganz andere Frage. Von Pfingstkirche zu Pfingstkirche mag hier die Antwort anders ausfallen.

Welch konfessionelle Ironie der Heilsgeschichte! Gerade hatte sich die katholische Kirche – und in ihr *insbesondere* der intellektuell ‚fortschrittliche‘ Klerus! – seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil um ein kulturelles *aggiornamento* ihrer Theologie und Liturgie bemüht und dabei deutlicher als je zuvor von allen ‚abergläubigen‘ Traditionen oder ‚magischen‘ Praktiken bei Heiligenverehrung und Reliquienkult verabschiedet. Nun aber kehren im katholischen Lateinamerika der Gebrauch geweihter Öle oder der Rekurs auf sonstige heilige Substanzen ausgerechnet in den Gemeinden der neuprotestantischen Charismatiker zurück. In Wahrheit war natürlich diese Präsenz des Übernatürlichen in der Welt der Volksreligion Lateinamerikas (und insbesondere in den afro-karibischen, afrobrasilianischen etc. Mischkulten) nie verschwunden. Im religiösen Leben der Pfingstchristen wird nun eine Vielfalt ritualisierter magischer Praktiken mit dem Gemeindeleben assoziiert: sie werden aber nicht mehr durch klerikale Kontrolle ‚katholisch‘ ausgebremst (oder durch reglementierte Sakramente ersetzt) – nein, sie gelten jetzt als durch den Heiligen Geist *direkt* autorisierte Erfahrungen der Gnadenteilhabe und durchdringen alle Poren des Alltagslebens der Gemeinden. Durch diesen hohen Grad an lebendiger Teilhabe ermöglichen es die Pfingstgemeinden *allen* Mitgliedern, die je eigene geistliche Wiedergeburt in Szene zu setzen. Die empfangenen ‚Gaben des (heiligen) Geistes‘ im sollen eigenen Leben spürbar und operativ werden: durch enthusiastisches Zungenreden, mit *live* praktizierten Wunderheilungen, in Erfahrungen tagtäglicher Ermutigung und Ermächtigung, welche den Gemeindemitgliedern helfen, auch in der riskanten Umwelt der Großstadt wider eine Übermacht von moralischen Gefahren und Versuchungen zu bestehen ...

Und all diese Heil- und Hilfskräfte des pfingstlichen Geistes nehmen es nicht nur mit den Versuchungen des Teufels auf, sie treten auch – öffentlich und

privat – in direkten Nahkampf mit einer Vielzahl übler Geister, welche für diverse Krankheiten, Besessenheiten oder Abhängigkeiten verantwortlich sein mögen. Pfingstgemeinden ermutigen die öffentliche Darstellung der eigenen seelischen Rettung oder körperlichen Heilung: die Austreibung böser Mächte wird vor aller Augen inszeniert; das *empowerment* einzelner Gemeindemitglieder findet Widerhall, Rückhalt, Verstärkung bei allen. Doch bei Krankheit und Not verbietet es die Gemeinde ihren Schwestern und Brüdern Gläubigen nicht, wider den bösen Blick oder üble Geister auf Heilerinnen oder Exorzisten zurückzugreifen. Auf Autorisierung durch einen Amtsklerus braucht hier niemand zu warten: „Im Gegensatz zum katholischen Wunder, das als ein Ausnahmeereignis angesehen wird, machen die pfingstkirchlichen Gläubigen aus dem Wunder eine alltägliche Herausforderung.“

Und so sind es heute in Lateinamerika eher Protestanten (also Pfingstchristen) als Katholiken, die Teufelsaustreibungen betrieben oder erlebt haben. Weitaus mehr Pfingstchristen als Katholiken haben bereits am eigenen Leibe Wundergaben des Heiligen Geistes erfahren, haben direkte Offenbarungen empfangen oder vom Geiste erfüllt ‚in Zungen geredet‘. – Luther oder Calvin wären erschreckt über solchen Aberglauben und empört über diese Nachfahren der Reformation. Doch der Geist weht wo er will.





Der Autor und die Veranstaltung

Dr. Otto Kallscheuer, Philosoph, Politikwissenschaftler und Essayist, lehrte an diversen Universitäten im In- und Ausland, u.a. am Institute for Advanced Study in Princeton, an der Columbia University New York, am Center for Religion, Economy and Politics der Universität Basel. Er hielt seinen Vortrag „Reformation, Kirche, Globalisierung. Geopolitische Folgen von Luthers Kampf gegen Rom“ am 30. Oktober 2019, dem Vorabend des Tages der Reformation, im Reimarus-Saal der Patriotischen Gesellschaft. Dr. Willfried Maier, 1. Vorsitzender der Patriotischen Gesellschaft, führte in das Thema des Abends ein.

Impressum

Die *Erträge aus der Arbeit der Patriotischen Gesellschaft von 1765* werden herausgegeben vom Vorstand der Patriotischen Gesellschaft.

Fotos: Patriotische Gesellschaft

Titel: Lucas Cranach d.Ä. (Werkst.): Porträt des Martin Luther. 1528.
Lutherhaus Wittenberg; Raffael: Porträt des Papstes Leo X. (Ausschnitt).
1517–1519. Uffizien, Florenz

Gestaltung: Annrika Kiefer Kommunikationsdesign

Hamburg, April 2020



Patriotische Gesellschaft

Patriotische Gesellschaft von 1765
Trostbrücke 4-6 | 20457 Hamburg
Tel. 040-30 70 90 50-0 | Fax - 21
info@patriotische-gesellschaft.de
www.patriotische-gesellschaft.de



Patriotische Gesellschaft