

Reformation und Emanzipation

*Bernd Oberdorfer*¹

0. Luther – ein ‚Emanzipator‘?

Martin Luther ging es um die Freiheit. Es ist kein Zufall, dass er 1520, schon mit dem Bann bedroht, Papst Leo X. mit einem „Sendschreiben“ auffordert, sich mit eigenen Augen von seiner Rechtgläubigkeit zu überzeugen, und zu diesem Zweck seine Schrift „Von der Freiheit eines Christenmenschen“ beifügt.² Diese Schrift – wie ich finde, die schönste Zusammenfassung von Luthers Denken – erfasst den Kern des christlichen Glaubens als ein *Befreiungsgeschehen*: Der Mensch wird von der drückenden Last, sein Heil selbst verantworten zu müssen, erlöst und ist in der beglückenden Überzeugung, in der Gemeinschaft mit Christus allen Zwanges zur Selbstsorge entledigt zu sein, zum freudig-selbstlosen Einsatz für die Nächsten befreit. Wolfgang Huber hat daher in einem kürzlich erschienenen Buch von der „Wiederentdeckung der christlichen Freiheit“ in der Reformation gesprochen und traf damit sicher das Pathos der Reformatoren selbst.³

Martin Luther ging es also um die Freiheit, zweifellos. Aber ging es ihm auch um „Emanzipation“? War der Reformator mithin auch ein ‚Emanzipator‘? Hier fällt die Antwort schon schwerer. Denn der schillernde Begriff eröffnet einen weiten Assoziationsraum und wirft ein ganzes Bündel von Fragen auf, die hoch umstritten sind. Ging es Luther auch um *politische*, um *bürgerliche* Freiheit? Und wie steht es mit der *Religionsfreiheit*? Mehr noch: In welchem Zusammenhang steht die Reformation überhaupt mit der Emanzipationsgeschichte der europäischen Neuzeit? Gehört sie als wirkmächtiger Faktor in die Geschichte oder zumindest Vorgeschichte der modernen Bürger- und Menschenrechte, oder hat sie damit nichts zu tun? Und wie verhalten wir uns heute dazu? Anders gefragt: Welche Bedeutung haben die politischen, gesellschaftlichen und kulturellen Entwicklungen nach der Reformation für unser heutiges Selbstverständnis als lutherische Christen, als lutherische Kirchen?

Mit solchen Fragen stehen wir mitten in den Selbstverständigungsdebatten der Gegenwart, und das ist auch richtig so. Denn kein Jubiläum – also auch nicht „2017“ – beschränkt sich

¹ Impulsreferat auf der Generalsynode der VELKD in Timmendorfer Strand, 2. November 2012.

² Martin Luther: Ein Sendbrief an den Papst Leo X. (1520), WA 7, 3-11; neudeutsch: Luther Deutsch, Bd. 2, Göttingen ²1981, 239-250. Ders.: Von der Freiheit eines Christenmenschen (1520), WA 7, 20-38 (deutsche Fassung); neudeutsch: Luther Deutsch 2, 251-274.

³ Wolfgang Huber: Von der Freiheit. Perspektiven für eine solidarische Welt. Hg. von Helga Kuhlmann und Tobias Reitmeier, München 2012, 17: „Reformation heißt nichts anderes als die Wiederentdeckung der christlichen Freiheit“. Vgl. zu Hubers Reformationsdeutung den ganzen Abschnitt 13-56.

auf reines, interesseloses historisches Gedenken. Dass man ein Jubiläum begeht, verdankt sich ja der Tatsache, dass man dem erinnerten Ereignis in irgendeiner Form Bedeutung für die Gegenwart zuschreibt. Wenn wir das Reformationsjubiläum also unter dem Gesichtspunkt „Reformation und Emanzipation“ betrachten, dann fragen wir nach der Bedeutung der Reformation für ein Phänomen, das wir als relevant für die Gegenwart erachten. Das heißt allerdings nicht, dass wir die Reformation einfach zur Legitimation unserer Interessen gebrauchen könnten. Im Gegenteil könnte sich die Reformation ja durchaus sperrig gegen unsere Legitimierungsinteressen zeigen, und wir müssten dann entscheiden, ob wir dies der Reformation als Mangel zurechnen oder uns selbst durch die Reformation in Frage stellen lassen – oder ob in der einen oder anderen Hinsicht *beides* erforderlich ist.

Was nun die „Emanzipation“ betrifft, ist die Lage besonders kompliziert. Ich glaube, die meisten von uns leben in dem Grundgefühl, dass der Protestantismus zur neuzeitlichen Freiheit, zur Befreiung aus gesellschaftlicher Fremdbestimmung, zur Gewissensautonomie, zu Demokratie, Rechtsstaat etc. eine besondere Nähe aufweise und auch geschichtlich ganz entscheidend zur Ausbildung dieser Strukturmerkmale der Moderne beigetragen habe. Wir freuen uns z.B. unserer synodalen Strukturen und sehen darin sowohl das reformatorische Prinzip des „allgemeinen Priestertums“ als auch die demokratische Praxis parlamentarischer Repräsentation verwirklicht.⁴

Doch diese harmonische Synthese von Reformation und Moderne ist relativ jungen Datums. Sie hat sich auf breiter Front eigentlich erst in der erfolgreichen Wiederaufbaugesellschaft nach dem Zweiten Weltkrieg durchgesetzt. Natürlich kam sie nicht aus dem Nichts: Spätestens seit der Aufklärung verstand sich der Protestantismus als Anwalt der selbstdenkenden Vernunft und profilierte sich bevorzugt gegenüber dem Katholizismus, der den Gläubigen ein heteronomes Verharren in vernunftwidrigen Dogmen aus dem jetzt als „finster“ apostrophierten Mittelalter zumute. Gleichwohl haben auch lutherische Theologen und Kirchenführer Volkssouveränität, Demokratie und Menschenrechte lange Zeit als Ausdruck prometheischen Aufruhrs gegen den Gotteswillen geschmäht, als entfesselten Egoismus, der sich selbtherrlich aus der Verantwortung für das Gemeinwohl löst und Rechte für sich beansprucht, wo doch Gehorsam und selbstlose Pflichterfüllung angezeigt wären; auch sie wollten nach 1918 am liebsten „den Kaiser Wilhelm wiederhaben“. Und konnten sie sich dafür nicht auf den Reformator selbst berufen?

Denn was die politische Ordnung betrifft, war Luther von einer bemerkenswerten Zurückhaltung. Bekanntlich verstand er die Obrigkeit als Instrument, durch das Gott selbst die Ordnung der geschichtlichen Welt aufrecht erhält und dem Chaos wehrt. Deshalb sind die Christen ihr Gehorsam schuldig, und sie sind auch verpflichtet, im Dienst der Obrigkeit staatsbürgerliche Aufgaben zu übernehmen (vom Bürgermeisteramt über die Teilnahme an „gerechten Kriegen“ bis zum Henkersdienst). Nur vor diesem Hintergrund, angesichts eines *horror vacui*, einer tiefen Angst vor dem Versinken der Gesellschaft im Chaos, sind Luthers

⁴ Vgl. dazu meinen Beitrag: Arbeitsteilige Gemeinschaft und gegenseitige Verantwortung. Zum Verhältnis von synodaler und bischöflicher Episkope im gegenwärtigen Luthertum, in: Gunther Wenz u.a. (Hg.): Ekklesiologie und Kirchenverfassung. Die institutionelle Gestalt des episkopalen Dienstes, Münster u.a. 2003, 123-136.

teilweise schauerliche Äußerungen im Bauernkrieg erklärbar, wenn er die Obrigkeit zu hartem Vorgehen aufruft und behauptet, beim Dreinschlagen trüge sie „Gottes Schwert“.

Auch als Anwalt der Religionsfreiheit im modernen Sinn können wir Luther nur bedingt ansprechen. Er berief sich zwar auf sein Gewissen. Aber es ging ihm dabei darum, dass das Wort Gottes unverfälscht verkündigt und gehört werden kann, und wo er dies nicht gewährleistet sah, zögerte er nicht, staatliche Zwangsmaßnahmen in Anspruch zu nehmen, weil er die Gewissen der Gläubigen vor Verwirrung durch die Konfrontation mit Irrlehren schützen wollte. Die Vertreibung seines zum Dissidenten gewordenen Wittenberger Kollegen Andreas Karlstadt ist dafür ein beredtes Beispiel, und für den Umgang mit den sog. „Wiedertäufern“ hat der Lutherische Weltbund ja 2010 die Mennoniten um Vergebung gebeten. Und die Ausfälle des späten Luther gegen die Juden gehören zweifellos zu den dunklen Seiten des reformatorischen Erbes.⁵

Müssen wir damit die Akten schließen? Müssen wir denen zustimmen, die zwischen Luther und politischer Emanzipation, Demokratie und Menschenrechten einen ‚garstig breiten Graben‘ erkennen? Gibt es also gar keine Brücke zwischen Luthers Reformation und der Moderne? Noch anders gefragt: Hat Luthers „Freiheit“ mit moderner „Emanzipation“ gar nichts zu tun? Wenn das so wäre, dann müssten wir uns allerdings überlegen, ob wir diesen Aspekt bei den Feiern zum Reformationsjubiläum nicht lieber aussparen sollten und ob wir nicht besser daran täten, unser Engagement für politische Gerechtigkeit aus anderen als aus reformatorischen Motiven zu begründen.

Aber es ist nicht so. Reformation und Emanzipation stehen nicht unverbunden nebeneinander. Dies will ich in drei Schritten zeigen. Erstens will ich ein paar Mythen oder „Narrationen“ über die Entstehung der Neuzeit ‚dekonstruieren‘ (und damit zumindest relativieren). Zweitens will ich darauf hinweisen, dass die lutherische Christenheit in den vergangenen fünfhundert Jahren historische Lernprozesse durchgemacht hat – und dass diese Lernprozesse zu unserer lutherischen Identität gehören. Drittens schließlich will ich zeigen, dass und wie sich diese Lernprozesse durchaus zurecht auf Ansätze bei Luther selbst berufen konnten und dass und wie diese Ansätze auch weiterhin prägend sein können, wenn wir nach Impulsen fragen für ‚lutherische Freiheit heute‘.

1. ‚Ursprungsmythen‘ der Moderne

Für die Entstehung der Neuzeit gibt es eine Fülle von einander widersprechenden, je für sich aber teilweise höchst suggestiven ‚Ursprungsmythen‘. Häufig wird die Neuzeit als Befreiung aus religiöser Bevormundung auf die religionskritischen Verfechter einer säkularen Vernunft zurückgeführt. Lang wurde aber auch „der Protestantismus“ für die neuzeitliche Emanzipation der Vernunft verantwortlich gemacht. Dies konnte im Übrigen – besonders wirkmächtig bei Karl Barth – auch die neuzeitkritische und selbstkritische Gestalt annehmen, dass der Protestantismus sich in der Förderung der neuzeitlichen Autonomie von seinen reformatorischen Wurzeln entfremdet habe. Derselbe Barth hat allerdings im Blick auf die *politische* Freiheit den beliebten Mythos aufgegriffen und verstärkt, dass sich das Luthertum

⁵ Zur Ambivalenz von kirchlichem Machtverzicht und machtgeschützter Durchsetzung reformatorischer Überzeugungen vgl. meinen Beitrag: *Sine vi humana, sed verbo*. Macht und Aporien der religiösen Kommunikation von Ohnmacht, in: Silvia Serena Tschopp / Wolfgang E. Weber (Hg.): *Macht und Kommunikation*, Berlin 2012, 183-196.

wegen seines angeblich verinnerlicht-individualistischen Glaubensverständnisses durch einen besonderen Obrigkeitsgeist und Untertanengehorsam auszeichne – Barth zog bekanntlich eine Linie von Luther über Bismarck bis Hitler –, während der Calvinismus wegen seiner starken Gemeindeorientierung herrschaftskritische Traditionen entwickelt habe und damit zum Motor für politische Modelle demokratischer Partizipation geworden sei. Hier steuerte dann die seit einigen Jahrzehnten unter Historikern vieldiskutierte Narration der „Konfessionalisierung“ entgegen, die besagt, dass die gesellschaftliche Modernisierung in lutherischen, calvinistischen und katholischen Territorien strukturell ungefähr gleich verlaufen sei, dass man sie also entweder als konfessionsunabhängig verstehen oder allen Konfessionen den gleichen Anteil an ihr zubilligen müsse.

An dieser letzten These ist zumindest richtig, dass die historische Wirklichkeit viel differenzierter zu beurteilen ist, als die monokausalen Ursprungsmythen suggerieren.⁶ Diese Einsicht muss freilich nicht in die müde Resignation des skeptischen Nichtwissens führen; sie kann vielmehr aus den Sackgassen falscher Polarisierungen herauslenken und einen unverstellten Blick auf die Genese der Moderne eröffnen. Weder ist der religionskritische Säkularismus der einzige relevante Akteur, noch der Calvinismus; noch sind Luthertum oder Katholizismus unbeteiligt an der neuzeitlichen Emanzipationsgeschichte. Das hat dann erhebliche Konsequenzen darauf, wie wir Lutheraner uns in diese Geschichte einzeichnen: Weder hat Luther am 31. Oktober 1517 ein Manifest der modernen Bürgerfreiheit an die Tür der Schlosskirche zu Wittenberg genagelt, noch müssen wir auf ewig als „Fürstenknechte“ in Sack und Asche gehen, weil wir – anders als die vermeintlich viel ‚demokratischeren‘ Calvinisten – zur Entstehung neuzeitlicher Freiheit nichts beigetragen hätten. Das heißt aber auch: Weder ist die Moderne die direkte Wirkung der Reformation, noch ist sie eine gleichsam von außen über uns gekommene Entwicklung, mit der wir nichts zu tun haben – und von deren problematischen Folgen wir uns dann auch leichten Herzens distanzieren könnten. Wir stehen vielmehr in einer *Verantwortungsgemeinschaft* mit der Gesellschaft, in der wir leben – ganz einfach deshalb, weil wir an ihrem Aufkommen als Akteure beteiligt waren und weil in ihren emanzipatorischen Werten Grundimpulse reformatorischen – und, ja, auch lutherischen – Christentums lebendig sind.

Das allerdings mussten die Kirchen in vieler Hinsicht erst *lernen*: sehen, anerkennen, sich aneignen lernen. Hier komme ich zu meinem zweiten Punkt: *historische Lernprozesse*.

⁶ Der Historiker Wolfgang Reinhard, einer der Hauptprotagonisten der Konfessionalisierungsthese, hat die Komplexität der Frage einmal am Beispiel der Diskussion um das Recht politischen Widerstands gegen die Obrigkeit skeptisch-ironisch durchgespielt: Dieses Recht sei von Lutheranern in der Mitte des 16. Jahrhunderts „erfunden“, aber nur solange propagiert worden, bis sie es nach dem Augsburger Religionsfrieden „nicht mehr benötigten“. In der „Bedrängnis der Hugenottenkriege“ hätten dann die Calvinisten darauf zurückgegriffen, „obwohl doch Johannes Calvins politische Doktrin kaum weniger autoritär war als diejenige Luthers (...). Als freilich der von Haus aus calvinistische Heinrich von Navarra zum aussichtsreichsten Bewerber um die französische Krone wurde, da entwickelten sich auf einmal die Katholiken zu Gegnern der Monarchie (...), während die Calvinisten im Schutze des Edikts von Nantes ganz ähnlich wie früher die deutschen Lutheraner einen Wandel zu Absolutisten durchliefen, bis sich im 17. Jahrhundert im Zeichen des Widerrufs des Toleranzedikts das Blatt wiederum wendete.“ Reinhard fragt: „Kann man unter diesen Umständen noch von einer Gruppe behaupten, sie sei auf dem Weg zur Modernität, oder gilt dies von allen oder von niemand?“ Wolfgang Reinhard, „Modernisierung“ und Modernisierung. Erfahrungen mit dem Konzept „Modernisierung“ in der neueren Geschichte, in: Walter Haug / Burghart Wachinger (Hg.), Innovation und Originalität. Tübingen 1993, 53-69, hier: 68. Den Hinweis auf dieses Zitat verdanke ich Hans Joas.

2. Historische Lernprozesse

Dies lässt sich sehr schön am Beispiel allgemeiner unveräußerlicher Menschenrechte illustrieren. Luther beanspruchte zwar die Freiheit des Gewissens in Fragen des Glaubens gegenüber kirchlicher und staatlicher Obrigkeit. Aber, wie bereits gesagt, eine allgemeine Religionsfreiheit lag jenseits seines Horizonts, und von politischer Meinungsfreiheit sprach ohnehin noch niemand.

Dies scheint für jene populäre Deutung der Geschichte der Menschenrechte zu sprechen, die diese auf säkulare Motive zurückführt, die im Kampf gegen religiöse Vorurteile und klerikale Macht durchgesetzt werden mussten und von den gleichsam erschöpften Kirchen erst nachträglich anerkannt wurden. Daran ist sicher richtig, dass der Mainstream in den lutherischen Kirchen (wie übrigens auch das römische Lehramt) die Idee der individuellen Menschenrechte lange als Ausdruck sich selbst von Gott lossagender Autonomie und als Freibrief für gemeinschaftsvergessenen Egoismus verwarf, wozu gewiss auch die Assoziation der Menschenrechte mit den kirchenfeindlichen Exzessen der Französischen Revolution beitrug. Der Soziologe Hans Joas hat freilich kürzlich noch einmal nachdrücklich darauf hingewiesen, dass für die Entstehung der Menschenrechte religiöse Motive von herausragender Bedeutung gewesen sind.⁷ Daher muss die Anerkennung der Menschenrechte durch die Kirchen nach dem II. Weltkrieg nicht so sehr als Übernahme eines von außen kommenden Gedankens, sondern als *Aneignung* in dem Sinn verstanden werden, dass die Kirchen darin genuin Eigenes erkannten, gleichsam sich darin selbst wiedererkannten; nur so ist es erklärbar, dass sie sich heute geradezu als Anwälte der Menschenrechte verstehen, als hätten sie nie etwas anderes gesagt.

Entsprechendes gilt für die Demokratie. Auch Lutheraner mussten erst lernen, dass Volkssouveränität, allgemeines Wahlrecht und parlamentarische Kontrolle der Regierung den Gedanken rechter Obrigkeit nicht aushöhlen, sondern im Gegenteil die reformatorische Forderung der Beteiligung an den ordnungsstiftenden Aufgaben der Obrigkeit unter veränderten geschichtlichen Bedingungen gerade erfüllen – und vielleicht sogar *besser* erfüllen, weil diese Beteiligung in der Demokratie nicht mehr nur den Charakter freiwilligen Untertanengehorsams hat, sondern aktive Partizipation an der politischen Willensbildung und eigenverantwortliche Machtteilhabe einschließt. Lernen mussten wir freilich ebenso, dass auch die kritische Distanz zur Macht, selbst die Nicht-Beteiligung an staatlichen Aufgaben wie z.B. dem Militärdienst die Loyalität zur politischen Ordnung nicht zwangsläufig aufhebt.⁸ Es bedurfte der Erfahrung der nationalsozialistisch-totalitären Perversion der Macht und ihrer verheerenden Folgen, um die Obrigkeit zu entzaubern. Erst jetzt war der Blick frei für ein dezidiert anti-totalitäres, die aktive Verantwortungsteilhabe der Bürger akzentuierendes, die Bedeutung vielstimmiger ziviler Öffentlichkeit bejahendes lutherisches Staatsverständnis – ein Staatsverständnis indes, in dem wichtige Motive reformatorischen Denkens erkennbar wurden. Auch die Bejahung der Demokratie vollzog sich also als Aneignung eines Eigenen, das nur bisher nicht mit hinreichender Deutlichkeit als Eigenes

⁷ Vgl. Hans Joas: Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte, Berlin 2011.

⁸ Die Kriegsdienstverweigerung wurde von den Kirchen noch in der Nazi-Zeit als verweigerte Nächstenliebe verdammt und erst danach als legitime Gestalt gewissensgeleiteter staatsbürgerlicher Verantwortung erkannt und anerkannt, die den Staat an seine Verpflichtung zur Friedfertigkeit erinnert.

wahrgenommen worden war, jetzt aber mit guten Gründen als Eigenes vertreten und verteidigt werden kann.⁹ Dies führt zu meinem dritten und letzten Punkt.

3. Emanzipatorische Ansätze in der Reformation

Man kann zwar nicht sagen, dass die Reformation die neuzeitliche Emanzipationsgeschichte als solche bereits angestoßen hätte. Aber man kann eben auch nicht behaupten, dass die Reformation mit der Emanzipation überhaupt nichts zu tun hätte, so dass unsere heutige weitgehende Akzeptanz des Emanzipationsgedankens einen Bruch mit der Reformation darstellte, sich in Wahrheit aus anderen Quellen speiste.¹⁰ Vielmehr gibt es zweifellos emanzipatorische Ansätze in der Reformation, die direkt oder indirekt durchaus geschichtsmächtig wurden und kulturprägend wirkten, die selbst über lange historische Distanzen hinweg Lernprozesse auslösen konnten – und auch für unsere heutige lutherische Selbstverständigung ihre orientierende Kraft und ihr herausforderndes Potenzial nicht verloren haben.¹¹ Ich nenne vier Aspekte:

3.1. Verselbständigung des Individuums gegenüber der Kirche

Erstens: In der Reformation gewinnt das Individuum eine prinzipielle Selbständigkeit gegenüber der Kirche. Gewiss ging es Luther nicht um subjektivistische Beliebigkeit oder Vernachlässigung der Gemeinschaftsbindung. Aber der Glaube gewinnt seine inhaltliche Bestimmtheit und seine heilsverbürgende Gewissheit eben auch nicht durch gehorsame Orientierung am formal autorisierten kirchlichen Lehramt, sondern im Gewissen, das sich am göttlichen Wort ausrichtet. Die schockierende Erfahrung, dass Bischöfe und Papst sein Verständnis des Evangeliums als häretisch bekämpften, führte Luther zu der Einsicht: Konzilien und Päpste können irren und haben auch geirrt (z.B. im Fall von Jan Hus). Dass lutherische Kirchenleitungen irren können, überrascht uns daher wenig. Das heißt nicht, dass ihnen nicht der gebührende Respekt erwiesen werden müsste. Aber religiös begründeter Gehorsam, wie ihn das Tridentinum verlangt, gebührt ihnen eben nicht – und sie fordern ihn in der Regel auch nicht. Die religiöse Verselbständigung des Individuums durch die Reformation gehört sicher in die Freiheitsgeschichte der Neuzeit.

3.2. Verstehender Glaube

Damit aufs Engste verbunden ist ein *zweites:* Für die Reformatoren gehören Glaube und Verstehen zusammen. Glaube ist verstehender Glaube; die Weitergabe des Glaubens zielt auf Verstehen ab. Man kann auch sagen: Es ging den Reformatoren um *gebildeten* Glauben. Dies erklärt ihr ungeheures Bildungspathos und ihren Einsatz für Belebung und Reform der Bildungsinstitutionen. Die Einzelnen sollten befähigt werden zu selbstverantworteter

⁹ Zu den Problemen und Prozessen kirchlicher Selbstverortung im Übergang zur Demokratie vgl. auch meinen Beitrag: Geistliche Identität und weltlicher Einfluss. Stellung und Macht der christlichen Kirchen in Deutschland: Geschichtliche Beobachtungen, gegenwärtige Perspektiven, in: Bernd Oberdorfer / Peter Waldmann (Hg.): Machtfaktor Religion. Formen religiöser Einflussnahme auf Politik und Gesellschaft, Köln u.a. 2012, 43-57.

¹⁰ So urteilte etwa Ernst Troeltsch, wenn er „Altprotestantismus“ und „Neuprotestantismus“ scharf geschieden sah und die eigentliche „Neuzeit“ erst in der Mitte des 17. Jahrhunderts beginnen ließ.

¹¹ Zu den Freiheitsimpulsen der Reformation vgl. auch: Bernd Hamm / Michael Welker: Die Reformation – Potenziale der Freiheit, Tübingen 2008.

religiöser Urteilsbildung. Dass darin ein emanzipatorisches Motiv liegt, ist offenkundig. Ebenso offenkundig ist freilich, welche große Herausforderung dies für unser heutiges kirchliches Handeln darstellt.

3.3. Allgemeines Priestertum

Drittens: Luthers Idee des „allgemeinen Priestertums aller Gläubigen (bzw. aller Getauften)“ leitete aus der Taufe positiv die Befähigung jedes und jeder Getauften zur „priesterlichen“ Weitergabe des Evangeliums ab und beseitigte dadurch die qualitativ-hierarchische Unterscheidung von „Priestern“ und „Laien“. In gewohnt drastischer Manier konnte Luther sagen: „was aus der Taufe gekrochen ist, das kann sich rühmen, dass es schon zum Priester, Bischof und Papst geweiht sei“¹². Diese grundsätzliche Befähigung wird auch nicht dadurch eingeschränkt, dass die Reformatoren an der Notwendigkeit eines ordinationsgebundenen Amtes festhielten. Umgekehrt zeigt die Einführung der Frauenordination, dass die Idee des allgemeinen Priestertums längerfristig die Gestaltung des ordinationsgebundenen Amtes, genauer: des Zugangs zu diesem, beeinflusste. Denn obwohl die Reformatoren selbst keine Frauen ins ordinationsgebundene Amt beriefen, erkannten lutherische Kirchen im 20. Jahrhundert, dass der Ausschluss von Frauen vom Pfarrdienst der unreformatorischen Einsicht widerspräche, dass Unterschiede des Standes, der Herkunft, des Geschlechts im Blick auf den Auftrag zur Verkündigung keine diskriminierende Bedeutung haben dürfen. Auch hier ist also von einem geschichtlichen Lernprozess zu sprechen, in dem reformatorische Einsichten unter veränderten historischen Bedingungen produktive emanzipatorische Wirkung entfalteten.

3.4. Aufwertung des weltlichen „Berufs“

Viertens schließlich ist zu nennen: Luthers Aufwertung des weltlichen „Berufs“ zu einer dem geistlichen Stand prinzipiell gleichwertigen göttlichen „Berufung“. Böse Zungen sagen zwar gerne, die Reformatoren hätten weniger die Klöster säkularisiert als vielmehr die Welt in ein Kloster verwandelt. Und dass das protestantische „Berufsethos“ durchaus auch problematische Effekte hatte, wird niemand bezweifeln. Dennoch hat es eben auch ganz erheblich beigetragen zur Entwicklung und Bewahrung jenes bürgerlichen Selbstbewusstseins, das bis heute ein ganz entscheidendes Ferment einer freiheitlichen Zivilgesellschaft geblieben ist.

Diese emanzipatorischen Ansätze sind kein exklusiver „Besitz“ des Luthertums. Sich auf sie zu berufen, muss nicht zum Zweck der Abgrenzung von anderen Konfessionen geschehen. Der Blick auf die eigene Geschichte, in der die freiheitschaffenden Impulse durchaus nicht immer ungehemmt und oft erst in lang dauernden Lernprozessen wirksam geworden sind, mahnt zudem zur Bescheidenheit. Gleichwohl ist es zweifellos ein Anlass zum Feiern, im Horizont von „2017“ an diese Ansätze der Freiheit zu erinnern, die tief in Luthers Theologie verwurzelt sind. Und diese Erinnerung kann zugleich Anregungen und Anhaltspunkte geben, wenn wir uns in der Gegenwart darüber zu verständigen versuchen, was es unter den Bedingungen des 21. Jahrhunderts heißen kann, „lutherisch“ zu sein.

¹² Martin Luther: An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung (1520), WA 6, 405-469, hier: 408; neudeutsch: Luther Deutsch 2, 161.