

Die Geschichte der Erforschung von Martin Luthers Ethik*

Von Andreas Stegmann

Luthers Ethik ist seit dem 19. Jahrhundert ein vielfach behandeltes, methodisch und sachlich sehr unterschiedlich erschlossenes Forschungsthema der evangelischen Theologie und der Reformationshistoriographie.¹ Die Forschungsbeiträge lassen sich vier Gruppen zuordnen:

* Diese Forschungsgeschichte ist Teil meiner im Jahr 2011 der Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität zu Berlin vorgelegten und von ihr angenommenen Habilitationsschrift zur Erlangung der Lehrbefähigung für das Fach Kirchengeschichte. Ich danke Herrn Professor Albrecht Beutel für das Angebot, diesen der Darstellung von »Luthers Auffassung vom christlichen Leben« auf den Seiten 9 bis 93 vorangestellten Teil separat in überarbeiteter Form zu veröffentlichen. Titel, die in die Bibliographie der Forschungsliteratur (s. u. S. 305–342) aufgenommen wurden, werden im Text oder den Fußnoten nur in verkürzter Form angeführt. Zu den verwendeten Abkürzungen s. u. S. 305.

1 Überblicke über die Forschungsgeschichte gibt es wenige. Hinweise zur Literatur bis zum zweiten Drittel des 19. Jahrhunderts gibt: Ch. E. LUTHARDT, Die Ethik Luthers in ihren Grundzügen, 1867, 3–11. Wichtige bis Anfang der 1930er Jahre erschienene Literatur wird behandelt von: M. LUDWIG, Das Problem Religion und Sittlichkeit bei Luther in der theologischen Literatur und seine methodischen Schwierigkeiten, 1931, 15–40; E. WOLF, Zur Sozialethik des Luthertums (in: Kirche, Bekenntnis und Sozialethos, 1934, 52–79). Die wichtigste neuere Literatur ist verzeichnet in TRE 21, 2000, 566f (K.-H. ZUR MÜHLEN). Überblicke über die Geschichte der Lutherforschung im Ganzen, die auch die Forschung zu Luthers Ethik berücksichtigen, enthalten: O. WOLFF, Die Haupttypen der neuern Lutherdeutung, 1938; R. VINKE (Hg.), Lutherforschung im 20. Jahrhundert. Rückblick – Bilanz – Ausblick, 2004. Zu einzelnen Themen sind folgende Bibliographien hilfreich: K. HAENDLER, »Gesetz und Evangelium«. Eine ausgewählte Bibliographie (in: Gesetz und Evangelium, hg. v. E. KINDER u. K. HAENDLER, 1968, 357–431), 384–389; H.-H. SCHREY, Bibliographie (in: SCHREY 557–566); G. WOLF, Auswahlbibliographie (1910–1970)

1. Systematische Überblicksdarstellungen in Form von Monographien zu Luthers Ethik, von Ethikkapiteln in den Darstellungen der Theologie Luthers, von Abschnitten zur Ethik in Lexikonartikeln zu Luthers Leben und Werk und von Abschnitten zu Luthers Ethik innerhalb von Darstellungen der Geschichte der Ethik.

2. Genetische Darstellungen, entweder innerhalb von Gesamtdarstellungen der Theologie Luthers und Monographien zu Einzelproblemen oder als selbständige Beiträge.

3. Beiträge zu einzelnen Themen aus Luthers Theologie (Religion und Sittlichkeit, Glaube und Handeln, Bergpredigt, Gesetz, Gewissen, drei Stände, zwei Regimente und Reiche, Staat, Politik, Recht, Ehe, Wirtschaft, Beruf u. a.) oder zu einzelnen Schriften Luthers (Adelsschrift, Freiheitschrift, Obrigkeitsschrift, Schriften zum Judentum und zum Islam, Bauernkriegsschriften, Kriegsleuteschrift u. a.).

4. Darstellungen zu einer anderen übergeordneten Fragestellung, innerhalb derer auch Luthers Ethik behandelt wird.

Das Folgende ist der Versuch, einen Überblick über die Forschung zu gewinnen und wichtige Entwicklungen und Einzelbeispiele zu behandeln. Die in Frage kommende Literatur wird nur zum geringsten Teil ausführlicher behandelt und auch nicht vollständig bibliographisch nachgewiesen.² Die besondere Schwierigkeit der Nachzeichnung der Forschungsgeschichte liegt nicht nur in der Vielzahl und Disparität der Forschungsbeiträge, sondern auch in der engen Verbindung der Lutherforschung mit der zeitgenössischen theologischen Theoriebildung und Diskussion einerseits und

(in: WOLF 469–482); J. HAUN: Bibliographie zur Zwei-Reiche-Lehre (in: Zur Zwei-Reiche-Lehre Luthers, hg. v. G. SAUTER, 1973, 215–245).

- 2 Vor allem die zahlreichen kurzen und unselbständigen Beiträge, etwa in Lehrbüchern der theologischen Ethik, in Lexikonartikeln zu Luthers Theologie, in Handbüchern oder auf eine breitere Leserschaft zielenden Zeitschriftenartikeln verdienen nur in seltenen Fällen den bibliographischen Nachweis oder gar die ausführlichere Vorstellung. Auch der Nachweis der beiläufigen Lutherrezeption in systematisch-theologischen Werken steht in keinem angemessenen Verhältnis zu ihrem oftmals nur geringen forschungsgeschichtlichen Wert. Daß die Lutherforschung außerhalb Deutschlands nur am Rande behandelt wird, hat damit zu tun, daß Luthers Ethik – abgesehen von einigen Themen und Phasen der Forschungsgeschichte – vor allem ein Thema der deutschen Forschung war und ist.

der politisch-gesellschaftlichen Entwicklung andererseits, die eine Berücksichtigung der kirchen- und theologiegeschichtlichen Kontexte verlangt.³

1. Der Beginn der Forschung zu Luthers Ethik von den 1860er bis zu den 1880er Jahren

Die Forschungsgeschichte zu Luthers Ethik begann erst Mitte des 19. Jahrhunderts. Daß es bis dahin keine nennenswerte Forschung gab und daß sie gerade zu dieser Zeit aufblühte, hängt zum einen mit der Verselbständigung der theologischen Ethik in Form einer Teildisziplin der akademischen Theologie im 18. und 19. Jahrhundert und zum anderen mit der Eigenart des deutschen Protestantismus am Beginn der Forschung zu Luthers Ethik Mitte des 19. Jahrhunderts zusammen. Dieser »Moralprotestantismus«⁴ hatte ein besonderes Interesse an der Persönlichkeits- und Praxisdimension der Religion, er versuchte das Wechselverhältnis von »Religion« und »Sittlichkeit« theoretisch und praktisch zu durchdringen und er bezog sich dabei auch auf die reformatorische Theologie.

Seit den Anfängen der Christenheit war die Frage nach dem Verhältnis von Glaube und Welt eines der drängendsten Probleme christlichen Selbstverständnisses und Lebensvollzugs. Daß die heutige Christenheit sich diese Frage als Frage nach der christlichen »Ethik« stellt, ist ein neuzeitliches Phänomen. Eine selbständige Disziplin *theologische Ethik* bzw. *Moraltheologie* gibt es erst seit dem 17. Jahrhundert. Zuvor kannte die christ-

3 Die einschlägigen kirchen- und theologiegeschichtlichen Überblicksdarstellungen (J. ROHLS, *Protestantische Theologie der Neuzeit*, zwei Bde., 1997; E. LESSING, *Geschichte der deutschsprachigen evangelischen Theologie von Albrecht Ritschl bis zur Gegenwart*, drei Bde., 2000–2009; H. FISCHER, *Protestantische Theologie im 20. Jahrhundert*, 2002) tragen zur Geschichte der Lutherforschung und insbesondere der Erforschung von Luthers Ethik nur wenig bei. Unter den Darstellungen zur Geschichte der theologischen Ethik des 19. und 20. Jahrhunderts und zu ihrem Zusammenhang mit der Kirchen- und Profangeschichte ist auf die zahlreichen Arbeiten von F. W. GRAF (s. beispielsweise Anm. 12, 47, 53) und auf Monographien zu Einzelthemen wie etwa U. RIESKE-BRAUN, *Zwei-Bereiche-Lehre und christlicher Staat. Verhältnisbestimmungen von Religion und Politik im Erlanger Neuluthertum und in der Allgemeinen Ev.-Luth. Kirchenzeitung*, 1993, zu verweisen.

4 Th. NIPPERDEY, *Deutsche Geschichte 1866–1918*, Bd. I: *Arbeitswelt und Bürgergeist*, 1990, 475.

liche Theologie zwar eine selbständige philosophische Ethik, behandelte jedoch die heute in Anlehnung an die philosophische Ethik der theologischen Ethik zugewiesenen Sachverhalte in anderen Zusammenhängen und unter anderen Gesichtspunkten. So waren in der altkirchlichen Zeit die Dekalog- oder Bergpredigtauslegungen, die Abhandlungen über die Buße, die Auseinandersetzung um die Gnadenlehre oder die zahlreichen in das christliche Leben einweisenden Traktate, Briefe und Predigten Ort theologischer »Ethik«. Diese Vielfalt und scheinbar unsystematische Beschäftigung mit der theologischen Ethik hielt im Mittelalter an, und zwar auch in der hoch- und spätmittelalterlichen Scholastik, deren Sentenzenkommentare und Summen allerdings innerhalb des übergreifenden Systems allmählich besondere Bereiche für die Behandlung ethischer Fragen ausgrenzten. Diese systematische Behandlung ethischer Themen i. R. des theologischen Lehrganzen war jedoch nur ein kleiner Teil der theologischen Ethik der Zeit, umfangreicher und wichtiger waren die ethischen Erörterungen im Rahmen der kanonistischen und der asketisch-mystischen Literatur.

Auch die Reformation brachte keine Verselbständigung der theologischen Ethik mit sich, obwohl die ethischen Sachprobleme im ganzen 16. Jahrhundert virulent waren und bis hin zu den innerlutherischen Streitigkeiten und zur Konkordienformel intensiv diskutiert wurden. Ernst Troeltsch erklärt diesen Sachverhalt zutreffend damit, daß, wie die »christliche Ethik überhaupt mehr ein praktisch geltendes Ethos mit einzelnen theoretisch ausgeführten Punkten ist, so [...] auch die Ethik des Protestantismus und vor allem des Luthertums keine mit ihrer Dogmatik irgend vergleichbare Theorie [ist]. Erst wo, wie einst in der Spätantike und dann später im Aufklärungszeitalter, die ethischen Selbstverständlichkeiten des Lebens erschüttert sind, entsteht die ethische Theorie.«⁵ Die ethischen Konsequenzen der religiösen Grundüberzeugungen waren für die Reformation kein eigenes Thema, nur Einzelprobleme wie das Verhältnis von Gnade und guten Werken, von christlichem Leben und weltlichen Ordnungen, von theologischer und philosophischer Ethik, von Gesetz und Freiheit oder von Heiligung und Sünde bedurften besonderer Reflexion – »[a]lles übrige erledigte das Leben von selbst.«⁶ Die Verselbständigung der theologischen Ethik in der nachreformatorischen Theologiegeschichte begann mit dem Helmstedter Professor Georg Calixt (1586–1656) und stand in engem Zusammenhang mit der sich im 17. und 18. Jahrhundert vollziehenden Transformation von Religion und Gesellschaft, angesichts derer die reformatorisch-nachreformatorische Theologie an innerer Plausibilität verlor.⁷ In der Folge rückten im 18. Jahrhundert im Zusammenhang der Aufklärung die theologische Ethik und die praktische Lebensführung ins Zentrum der Theologie: »Ethik wird zur Fundamentaldisziplin der Theologie, und Dogmatik wird selbst zur Funktion einer praxisorientierten Glückseligkeitslehre. Dieser Primat der Weltgestaltung, die Konzentration auf tätige Nächstenliebe und eine religiös zentrierte sittliche Lebensführung, verstärkt noch einmal die Tendenz

5 E. TROELTSCH, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, 1912, 525.

6 AaO 526.

7 I. MAGER, *Georg Calixts theologische Ethik und ihre Nachwirkungen*, 1969.

zur Relativierung der Verbindlichkeit der überlieferten konfessionellen Bekenntnisse. Was einst die Zustimmung zur kirchlichen Lehre war, wird nun das je individuell zu verantwortende und gestaltende ›tätige Christentum‹.⁸ Ein apokryphes, inhaltlich aber glaubwürdiges Goethe-Wort von 1832 bringt das Selbstverständnis dieses ›tätigen Christentums‹ treffend zum Ausdruck. Goethe soll im Anschluß an eine Würdigung Luthers und der Reformation, die die Basis der Entwicklung zur »großen Aufklärung der Zeit« und zur Rückkehr zur »reine[n] Lehre und Liebe Christi« gewesen sei, das Ideal christlicher Religion so zusammengefaßt haben: »Auch werden wir Alle nach und nach aus einem Christentum des Wortes und Glaubens immer mehr zu einem Christentum der Gesinnung und Tat kommen«.⁹

Die Forschung zu Luthers Ethik konstituierte sich im 19. Jahrhundert in einem bestimmten geistesgeschichtlichen Umfeld. Für dieses Jahrhundert hatte die Ethik vor dem Hintergrund der Philosophie des deutschen Idealismus und der Romantik und der entstehenden bürgerlichen Gesellschaft noch einmal an Bedeutung gewonnen. Das galt auch und gerade für die evangelische Kirche und Theologie in ihren unterschiedlichen Richtungen. So sehr damit aber das Erbe des ethischen Christentums der Aufklärung weitergeführt wurde, so sehr es – wie Adolf von Harnack Goethe aufgreifend formuliert – »das Ziel aller christlichen Arbeit, auch aller theologischen« sein sollte, »immer sicherer die Schlichtheit und den Ernst des Evangeliums zu erkennen, um in der Gesinnung immer reiner und lebendiger, in der That immer liebevoller und brüderlicher zu werden«,¹⁰ so wenig war damit aber die von Goethe vertretene aufklärungstheologische Distanzierung vom »Christentum des Wortes und Glaubens« verbunden. Denn der Moralprotestantismus des 19. Jahrhunderts verstand sich nicht als Überwindung, sondern als Aufnahme und Fortführung der Reformation und ihrer »Rückkehr« zum Evangelium. Das 19. Jahrhundert war über die natürlich-vernünftige Moralreligion der Aufklärung hinausgekommen, indem es Gotteswort und Heilsglauben einerseits und Persönlichkeit, Subjektivität und freie, moralisch verantwortliche Praxis andererseits nicht mehr in einem Konkur-

8 F. W. GRAF, *Protestantische Theologie und die Formierung der bürgerlichen Gesellschaft* (in: *Profile des neuzeitlichen Protestantismus*, hg. v. F. W. GRAF, Bd. 1, 1990, 11–54), 17.

9 Die Zitate sind dem Gespräch Goethes mit Eckermann am 11. März 1832 entnommen, das als das letzte von Eckermann aufgezeichnete Gespräch für das 19. Jahrhundert schon allein deshalb von Bedeutung war (J. P. ECKERMANN, *Gespräche mit Goethe*, hg. v. Ch. MICHEL [Bibliothek deutscher Klassiker 167], 1999, 745–750, hier: 748,19–749,7; 748,36; 749,4; 749,8–10). Zur Glaubwürdigkeit von Eckermanns Gesprächswiedergaben: H. SCHLAFFER, *Einführung* (in: J. P. ECKERMANN, *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens*, hg. v. H. SCHLAFFER, in: J. W. v. GOETHE, *Sämtliche Werke nach Epochen seines Schaffens*. Münchner Ausgabe, Bd. 19, 1986, 701–729), wo auf die Problematik vor allem des dritten Teils hingewiesen wird, wobei allerdings die »eigentümliche Mischung aus Dichtung und Wahrheit« »als authentische Stilisierung« (723) gelten kann.

10 A. HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Bd. 3, ^{1/2}1890, 764 (¹1910, 902).

renz-, sondern in einem Wechselverhältnis sah. Zur theologische Leitfrage, die sehr unterschiedlich verstanden und beantwortet werden konnte, wurde darum die Frage nach dem Verhältnis von *Religion und Sittlichkeit*. Formelhaft verfestigt begegnete dieses Begriffspaar erst in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts, es war jedoch seit dem Ende des 18. Jahrhunderts in der theologischen und philosophischen Diskussion – vor allem in der Auseinandersetzung mit Kants Bestimmung des Verhältnisses von Moralität und Religion¹¹ – allgegenwärtig. Die Terminologie war variabel – statt von Religion konnte man auch von Gefühl, Frömmigkeit oder Glaube sprechen, statt von Sittlichkeit auch von Ethik, Ethos, Moral oder Handeln, ja man konnte diese Zweiheit in einem einzigen Begriff wie ‚Theonomie‘¹² wiedergeben –, die Leitfrage jedoch war stets dieselbe: In welchem Verhältnis stehen die Person des Christen und sein Handeln in der Welt zueinander? Die evangelische Theologie des 19. Jahrhunderts entdeckte geradezu das Eigenrecht der Religion wie der Sittlichkeit, die in ganz anderer Weise, als es die Aufklärung zu denken vermochte, als in Selbständigkeit aufeinander bezogene Größen zu verstehen waren. Man muß in der Frage nach Religion und Sittlichkeit das ganze Pathos von Kants Kritiken und Religionsschrift, von Schleiermachers Reden über die Religion und Vorlesungen über die christliche Sittlichkeit, von Hegels Rechts- und Religionsphilosophie – von Herder, Schiller, Fichte, Schelling und anderen zu schweigen – mithören, wenn man verstehen will, warum und wie für die Theologie des 19. Jahrhundert die Frage nach Religion und Sittlichkeit eine bis weit in das Folgejahrhundert wirksame Herausforderung für die Behandlung der Theologie insgesamt wie für Einzelfragen – wie etwa Luthers Ethik – werden konnte.

Es überrascht, daß das in Philosophie und Theologie so vom Problem der Ethik dominierte 19. Jahrhundert erst an der Schwelle zum letzten Drittel dazu kam, Luthers Ethik als eigenständigen Forschungsgegenstand in den Blick zu nehmen. Natürlich wurde in den Überblicken zur Theologie Luthers,¹³ in den Darstellungen der Geschichte der Ethik¹⁴ und den syste-

¹¹ Kant formuliert seine Fassung des Problems von Religion und Sittlichkeit und damit seine Herausforderung an die Theologie im Schlußsatz seiner 1793 erschienenen Schrift *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* so: Der »rechte Weg« ist es nicht, »von der Begnadigung zur Tugend, sondern vielmehr von der Tugend zur Begnadigung fortzuschreiten« (A 296, B 314 [Werke in sechs Bänden, hg. v. W. WEISCHDEL, Bd. 4: Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie, 2005, 879]).

¹² F. W. GRAF, *Theonomie*. Fallstudien zum Integrationsanspruch neuzeitlicher Theologie, 1987.

¹³ Z. B. E. ZIMMERMANN u. a. (Hg.), *Geist aus Luther's Schriften oder Concordanz der Ansichten und Urtheile des großen Reformators über die wichtigsten Gegenstände des Glaubens, der Wissenschaft und des Lebens*, vier Bände, 1828–1831 (umfangreiche, alphabetisch nach Stichwörtern geordnete Sammlung von Exzerpten aus der Walchschen

matisch-theologischen Arbeiten zur Grundlegung und materialen Ausgestaltung der Ethik¹⁵ in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts vielfach auch Luthers Ethik thematisiert, aber bis zur Jahrhundertmitte wurde sie kaum je in einer Weise behandelt, die über die gängigen lutherischen Bekenntnisformeln und das allgemein verbreitete Bild von Luther als dem Vorkämpfer für Freiheit, Gewissen und Persönlichkeit hinausging. Charakteristisch für diese beiläufige und nicht selten oberflächliche Lutherrezeption in der theologischen Ethik waren beispielsweise die Erlanger Theologen der ersten Jahrhunderthälfte, die erst allmählich Luther entdeckten und ihn dann – etwa Adolph v. Harleß – nachträglich immer stärker in ihre bereits ausgearbeitete theologische Grundkonzeption einbezogen. Wichtig wurde hier vor allem die ›Zwei-Bereiche-Lehre‹ der Erlanger Theologie, die sich zwar auch tradierten Grundmotiven lutherischer Theologie verdankte, aber nicht aus Luther entwickelt und erst im Nachhinein in ihn hineinprojiziert wurde. Sie gewann als moderne systematisch-theologische Konzeption mit ihrer Begrifflichkeit und ihren Grundgedanken eine nicht zu unterschätzende Bedeutung für das Lutherverständnis seit der Mitte des 19. Jahrhunderts.¹⁶

Lutherausgabe), oder W. BESTE, Dr. Martin Luther's Glaubenslehre, aus und in den Quellen dargestellt, 1845, §§ 43–46.

- 14 Z. B. W. M. L. DE WETTE, Christliche Sittenlehre, Teil 2: Allgemeine Geschichte der christlichen Sittenlehre, 2. Hälfte: Geschichte der römisch-katholischen und protestantischen Sittenlehre, 1821, §§ 374–377 (275–283).
- 15 Z. B. G. Ch. A. v. HARLESS, Christliche Ethik, 1842 (⁴1849, ⁶1864, ⁷1875, ⁸1893). Die unterschiedlichen Auflagen rezipieren zunehmend mehr Luthers Theologie, oft auf Grundlage der jeweils verfügbaren Lutherdarstellungen. Auch in zahlreichen anderen Ethiklehrbüchern lutherischer Theologen (z. B. von F. H. R. v. Frank, J. C. K. v. Hofmann, H. L. Martensen oder E. Sartorius) wird Luther zwar erwähnt oder auch rezipiert, allerdings gesteht ihm kein Autor größere Bedeutung zu oder entwickelt gar seine eigene Konzeption in der Auseinandersetzung mit Luther.
- 16 Die unterschiedlichen Ausprägungen der Erlanger Sozialethik und ihre Bedeutung für die lutherische Ethik des 19. Jahrhunderts und die Beschäftigung mit Luther werden behandelt von RIESKE-BRAUN (s. Anm. 3). Zu Harleß' Lutherrezeption: aaO 62–77; L. MOHAUPT, Dogmatik und Ethik bei Adolf von Harleß. Ein Beitrag zu der Problemverknüpfung von Erfahrungstheologie und Zwei-Reiche-Lehre im Neuluthertum, 1970, 165–233; F. W. WINTER, Die Erlanger Theologie und die Lutherforschung im 19. Jahrhundert, 1995, 35–57.

Daß die um das Verhältnis von Religion und Sittlichkeit kreisende theologische Arbeit des Moralprotestantismus über die beiläufige Beschäftigung mit Luthers Ethik hinauskam und Luthers Ethik auch selbständig zu thematisieren begann, verdankt sich der in der evangelischen Theologie Mitte des 19. Jahrhunderts zu beobachtenden empirisch-historischen Wende. Eine Pionierarbeit für die Erforschung von Luthers Frühtheologie war Wilhelm Dieckhoffs (1823–1894) Aufsatz über *Luthers evangelische Lehrgedanken in ihrer ersten Gestalt*,¹⁷ in dem auch das Verhältnis von Glaube und ethischer Praxis bei Luther anhand der Mitte des 19. Jahrhunderts bekannten Predigten und Schriften Luthers bis 1517 untersucht wird. In Luthers Frühtheologie werde der Glaube »in seinem ethischen Wesen als die wahre Grundtugend des frommen Lebens« (231) verstanden, weshalb auch die um den Glauben kreisende Frühtheologie Luthers von »ethischer Natur« (132) sei.¹⁸ Der Glaube beinhalte die Erkenntnis der Weltimmanenz des transzendenten Gottes und bewirke die existentielle Bindung an diesen Gott. Durch den Glauben als das »in allen Tugenden gleiche subjektive Gesinnungsmoment« (230) bestimme Gott das christliche Leben umfassend. Die Konkretionen dieses aus dem Glauben gelebten Ethos seien die sich in der Buße vollziehende Selbstnegation und der in »frommen Werken« (210) in dieser Welt anschaulich werdende Gehorsam. Dieckhoff hat trotz seiner zeitgebundenen Deutungskategorien mit seiner umfassenden Berücksichtigung der Quellen und seiner gegenüber den geschichtlichen Zusammenhängen sensiblen systematisch-theologischen Erschließung einen forschungsgeschichtlich wichtigen Beitrag geleistet.¹⁹

17 DZCW 3, 1852, 130–147.209–216.222–234.

18 Der Ethikbegriff wird hier im Sinne der zeitgenössischen Theologie in einem weiteren Sinne als die subjektiv-personale Dimension des Gottes- und Weltverhältnisses verstanden, das aber auch das im engeren Sinn Sittliche umfaßt.

19 Dieckhoff gehört auch in die zweite Phase der Forschungsgeschichte, nämlich mit seiner 1887 erschienenen Monographie *Luthers Lehre in ihrer ersten Gestalt*, die durch die Berücksichtigung der mittlerweile neu erschlossenen Quellen, vor allem der ersten Psalmenvorlesung, eine gegenüber dem 35 Jahre zuvor erschienenen Aufsatz sachlich deutlich weiterentwickelte und methodisch den seit den 1860er Jahren geltenden Anforderungen historischen Arbeitens besser gerechtwerdende Gesamtdarstellung von Luthers Frühtheologie bietet. Sie richtet sich mit dem Nachweis des überwiegend vorreformatorischen Charakters von Luthers Frühtheologie und der gleichwohl vorhandenen Konti-

Neben Luther wurden seit den 1840er Jahren auch andere evangelische Theologen des Reformationsjahrhunderts auf ihre theologische Ethik hin untersucht. So behandelte Ludwig Pelt (1799–1861) die 1571 erschienene Ethikdarstellung von Paul von Eitzen in einem Aufsatz²⁰ und Johann Karl Eduard Schwarz (1802–1870) Melanchthon mit seinen Schülern sowie die heute vergessenen ethischen Werke von Thomas Venatorius und Johannes Rivius.²¹ Wichtig waren daneben die beiden um die Jahrhundertmitte erschienenen umfangreichen Darstellungen der reformatorischen Theologie von Matthias Schneckenburger (1804–1848) und Daniel Schenkel (1813–1885), in denen es um den systematisch-theologischen Vergleich der lutherischen und reformierten Tradition ging. Schneckenburgers posthum 1855 erschienene *Vergleichende Darstellung des lutherischen und reformierten Lehrbegriffs* arbeitet anhand der konfessionellen Theologie der nach-reformatorischen Zeit den lutherisch-reformierten Gegensatz besonders hinsichtlich des Verhältnisses von Gesetz und Evangelium sowie hinsichtlich der Ethik und des christlichen Lebens scharf heraus. Schneckenburger wählt gerade die Ethik als Ansatzpunkt der Kontrastierung der Lutheraner

nuitätslinien zur reformatorischen Theologie implizit gegen die Lutherdeutung Ritschls. Für Luthers Ethik sind besonders wichtig die Kapitel über Gesetz und Evangelium (46–68) und die Heiligung (112–150). Dieckhoff zeigt hier, daß in Luthers Frühtheologie der Rechtfertigungsglaube das »Princip« der »neue[n] Rechtschaffenheit des Lebens« sei und daß Glaube und Heiligung aufs engste verbunden seien (113). Er weist aber auch auf die für die Frühtheologie charakteristische Verbindung von reformatorischen Elementen mit einer »mehr vorreformatorischen« Bestimmung des Verhältnisses von Glaube und Heiligung hin (114). Die Entfaltung der »reiche[n] und mannichfaltige[n] Fülle der Gedanken Luthers über den im Glauben begründeten Proceß der Heiligung« (114f) behandelt zahlreiche wichtige Aspekte, etwa das Verständnis des Glaubens als Selbstnegation und Ausgerichtetsein auf Gott, die Verbindung von Glaube, Liebe und Hoffnung zur »innerlich einige[n] Tugend des neuen Lebens« (123), die Funktion des Glaubens als »Princip der guten Werke« (128), die Wirksamkeit Gottes durch den Glauben oder die Prozeßhaftigkeit der Heiligung.

20 L. PELT, Die christliche Ethik in der lutherischen Kirche vor Calixt und die Trennung von Moral und Dogmatik durch denselben (ThStKr 21, 1848, 271–319).

21 J. K. E. SCHWARZ, Thomas Venatorius und die ersten Anfänge der protestantischen Ethik im Zusammenhange mit der Entwicklung der Rechtfertigungslehre (ThStKr 23, 1850, 79–142); DERS., Melanchthon und seine Schüler als Ethiker (ThStKr 26, 1853, 1–45); DERS., Noch ein lutherischer Ethiker des sechzehnten Jahrhunderts (ThStKr 28, 1855, 895–902).

und Reformierten und behandelt diese dementsprechend als erstes und sehr ausführlich (I,38–285). Obwohl Luther bei Schneckenburger nur am Rande vorkommt, wirkten seine Beurteilungen des Ethos und der Ethik des Luthertums, vor allem »jene berühmt-berüchtigte Antithese von lutherischem Quietismus und reformiertem Heilsaktivismus«, ²² bis ins 20. Jahrhundert nach und beeinflussten auch die Wahrnehmung Luthers. Das Luthertum erscheint hier als ganz auf den Rechtfertigungsglauben zentriert. Die ethische Praxis des Glaubenden habe demgegenüber keine eigenständige Bedeutung, sondern sie gründe in der subjektiven Glaubensgewißheit, sie geschehe frei ohne äußere Normierung durch das Gesetz und sie wirke nicht auf den Glauben zurück. Der lutherische Christ tue ganz selbstverständlich gute Werke, aber der Glaube allein genüge ihm schon, weshalb dem Luthertum ein primär »theoretisch-contemplativ[er]« Charakter eigne und ein Zug zu sozialer Passivität und Zögerlichkeit gegenüber äußeren Veränderungen innewohne. Der Lutheraner sei »nicht progressiv, sondern konservativ gestimmt« (I,167), d.h. nicht auf das Wachstum der christlichen Vollkommenheit, sondern auf die Vertiefung des rechtfertigenden Glaubens ausgerichtet. Daniel Schenkel dagegen bemüht sich in seiner Darstellung des *Wesens des Protestantismus*, statt des konfessionellen Gegensatzes die grundsätzliche Einheit zwischen Lutheranern und Reformierten aufzuzeigen, sieht aber die angesichts des »tief sittliche [n] Charakter[s] des Protestantismus« zentrale »Frage nach dem Verhältnisse der Liebe zum Glauben, der sittlichen Lebenserscheinung zur frommen Gesinnung« als vor allem von Luther unzureichend beantwortete »Schicksalsfrage des Protestantismus«. ²³

22 M. LAUBE, »Innere Differenzen des religiösen Lebens«. Die Debatte um das Verhältnis von lutherischem und reformiertem Protestantismus im 19. Jahrhundert (ZThK 108, 2011, 50–71), 68.

23 D. SCHENKEL, Das Wesen des Protestantismus aus den Quellen des Reformationszeitalters dargestellt, Bd. 2: Die anthropologischen Fragen, 1847, §§ 39–42 (*Das Wesen der guten Werke*), §§ 43–46 (*Die Nothwendigkeit der guten Werke*); Das Wesen des Protestantismus aus den Quellen des Reformationszeitalters beleuchtet, ²1862, §§ 87–97 (390–444: *Das Verhältniß des evangelischen Glaubens zum evangelischen Leben*), §§ 98–112 (444–519: *Der Inhalt des evangelischen Lebens*); Zitate: ²1862, 394. Zu Schenkels – auch gegen Schneckenburger gerichtete – Harmonisierung der theologischen Unterschiede

Auf der Grundlage des allmählich wachsenden historischen Interesses an der reformatorisch-nachreformatorischen Theologie und der damit verbundenen Aufmerksamkeit für das eigene Profil der unterschiedlichen theologischen Entwürfe begann die im Entstehen begriffene Lutherforschung auch das Ethikthema zu bearbeiten. Der eigentliche Einsatzpunkt der für Luthers Ethik relevanten theologiegeschichtlichen Arbeiten lag Anfang der 1860er Jahre, als 1862/63 drei umfangreiche Lutherdarstellungen von Theodosius Harnack, Julius Köstlin und Christoph Ernst Luthardt erschienen. Diese drei Werke, von denen ein jedes auf einer schon länger andauernden gründlichen Beschäftigung mit Luther beruhte, wurden zur Grundlage aller folgenden Lutherforschung, und zwar sowohl was die Quellenbasis als auch was die inhaltlichen Fragen angeht. Alle drei Autoren hatten Luthers Mitte des 19. Jahrhundert bekanntes Werk auf Grundlage der Quelleneditionen von Löscher sowie der Walchschen und der Erlanger Ausgabe ausgewertet und entweder auf Luthers theologische Entwicklung oder auf die innere Systematik seiner Theologie hin untersucht. Das systematische Interesse war leitend für Theodosius Harnacks (1816–1889) Untersuchung von »Luthers theologische[n] Grundanschauungen« in der ersten Abteilung seiner Darstellung von *Luthers Theologie mit besonderer Beziehung auf seine Versöhnungs- und Erlösungslehre* (1862). Zwar sollte die theologische Ethik erst in der zweiten, 1886 erschienen Abteilung (*Luthers Lehre von dem Erlöser und der Erlösung*) eigens behandelt werden,²⁴ aber schon 1862 legte Harnack die Grundlagen dafür, vor allem mit seiner umfangreichen Würdigung der für Luthers Theologie zentralen Unterscheidung von Gesetz und Evangelium.²⁵ Harnacks Lutherdeutung lag in vielem quer zu den damals üblichen Interpretationsmustern und ließ sich den theologischen Interessen seiner Zeit nur unzureichend dienlich machen. Vor allem die sachlich zutreffende Betonung von Luthers Gottes-

zwischen Lutheranern und Reformierten: R. SCHULTZ, Gesetz und Evangelium in der lutherischen Theologie des 19. Jahrhunderts, 1958, 126–129.

²⁴ Hier § 60: *Die Früchte des Glaubens* (2,359–372 [1927]). Dieser Band reagiert bereits auf Ritschls Lutherdarstellung, mit sich das Vorwort (2,1–19 [1927]) kritisch auseinandersetzt und angesichts derer Harnack seine 1862 begonnene Interpretationslinie konsequent fortsetzt.

²⁵ 1,365–461 (1927).

begriff und Christozentrik verhinderte eine breitere Rezeption, weshalb Harnack kaum als Korrektiv gegen die vorherrschende kultur- und moral-protestantische Indienstnahme Luthers für die harmonische Verbindung von Religion und Sittlichkeit wirkte. Größerer Erfolg war Julius Köstlins (1826–1902) zweibändiger Darstellung von *Luthers Theologie in ihrer geschichtlichen Entwicklung und ihrem inneren Zusammenhange* (1863) beschieden. Wie der Titel schon zeigt, verbindet Köstlin den genetischen und den systematischen Zugang, wobei er durchweg eng an den Quellen bleibt und sich bei der Systematisierung des Stoffs merklich zurückhält.²⁶ Luthers Ethik wird zum einen im ersten Band bei der Behandlung der einzelnen Phasen von Luthers theologischer Entwicklung, vor allem aber im zweiten, systematischen Band unter der Überschrift *Das Leben und Verhalten im Stande der Gnade* behandelt (2,461–491), wobei zuerst »das Leben, in welchem der getaufte, gläubige Christ steht, im Allgemeinen« und dann in Anlehnung an das Schema der drei Stände »das positive sittliche Verhalten [...], in welchem sein neues inneres Wesen sich kundgeben und entfalten muß«, thematisiert werden.²⁷ Das dritte grundlegende Werk neben Harnack und Köstlin war Christoph Ernst Luthardts (1823–1902) Buch über *Die Lehre vom freien Willen und seinem Verhältniß zur Gnade in ihrer geschichtlichen Entwicklung* (1863). Luthardt berücksichtigt hierin

26 Köstlin wissenschaftliche Arbeit ist gerade dadurch ausgezeichnet, daß sie die historische Darstellung und die gegenwartsorientierte Reflexion klar unterscheidet: Neben seinen bis heute bedeutsamen kirchengeschichtlichen Forschungsbeiträgen stehen die gewichtigen systematisch-theologischen Arbeiten, die sein eigentliches theologisches Interesse zeigen. Während sich dieses aus seiner Lutherdarstellung nur indirekt erschließen läßt, zeigt ein einige Jahre danach erschienener Aufsatz, daß Köstlin wie so viele andere theologische Zeitgenossen von der Frage nach *Religion und Sittlichkeit in ihrem Verhältnisse zu einander* (ThStKr 43, 1870, 50–122) umgetrieben war.

27 In der fast vierzig Jahre später erschienenen, neu bearbeiteten zweiten Auflage von *Luthers Theologie in ihrer geschichtlichen Entwicklung und ihrem inneren Zusammenhange dargestellt* (1901) ist die Behandlung ethischer Themen ausgeweitet und findet sich jetzt auch ausführlicher im ersten Band (z.B. 1,49–59.100–103.153f.196–200.249–252.270–274). Auch die Ausführungen über die Ethik im zweiten Band wurden gegenüber der Erstauflage erweitert (2,201–219: *Der Gläubigen neues Leben, Gesinntheit und Verhalten, und die Bedeutung ihres Rechtsverhaltens für ihr Heil*; 2,290–333: *Die Entfaltung des christlich-sittlichen Lebens nach seinen verschiedenen Seiten*).

ausführlich die Reformationszeit und vor allem Luthers Theologie in ihren unterschiedlichen Entwicklungsstufen (87–148). Das Interesse seiner theologiegeschichtlichen Aufarbeitung der Prädestinationslehre anhand der Frage des Verhältnisses von göttlicher Gnade und menschlicher Freiheit zielt auf eine Grundlegung der theologischen Ethik, die zwar einerseits an die Reformation anknüpfen soll, andererseits aber die reformatorischen Spitzensätze über die Unfreiheit des Willens und die Allwirksamkeit Gottes nicht mitvollzieht. Luthardt teilt damit die im 19. Jahrhundert weit verbreitete Überzeugung, daß die reformatorische Bestimmung des Verhältnisses von Gnade und Freiheit, insbesondere in ihrer Gestalt in Luthers *De servo arbitrio*, theologisch problematisch sei.²⁸

Für die Forschung zu Luthers Ethik wurden über diese Grundlegung der Lutherforschung hinaus die einige Jahre darauf veröffentlichten theologiegeschichtlichen Werke Luthardts und Albrecht Ritschls wegweisend. Die Forschungsgeschichte zu Luthers Ethik im engeren Sinne begann 1867, als die mit *Die Ethik Luthers in ihren Grundzügen* betitelte knappe Monographie Luthardts erschien.²⁹ Das schmale, aber inhaltsreiche Buch verzichtet auf eine gegenwartsorientierte Fragestellung und beansprucht, Luthers Aussagen zur theologischen Ethik in der ihnen eigenen Systematik

28 Hierzu: Th. MAHLMANN, Art. Prädestination V. Reformation bis Neuzeit 5. Das 19. Jahrhundert (TRE 27, 1997, 142–147).

29 Das Buch geht auf ein Dekanatsprogramm von 1866 zurück. Die zweite Auflage von 1875 entspricht weitgehend der ersten, allerdings wurden manche Formulierungen geändert, der Teil über die Ehe ist deutlich erweitert, und Luthardt ist etwas vorsichtiger, was die Bewertung der Gegenwartsrelevanz von Luthers Ethik angeht (vgl. ¹1867, 30, mit ²1875, 30). LUTHARDT hat seine Lutherinterpretation später in unterschiedlicher Form wiederholt und variiert: Vorträge über die Moral des Christenthums, 1872 (keine separate Darstellung Luthers, auf den aber durchweg verwiesen wird); Die christliche Ethik (in: Handbuch der theologischen Wissenschaften in encyclopädischer Darstellung, hg. v. O. ZÖCKLER, Bd. 3, ²1885, 300–388, hier: 326, ³1890, 459–563, hier: 493f); Geschichte der christlichen Ethik, Zweite Hälfte: Geschichte der christlichen Ethik seit der Reformation, 1893, 9–38; Kompendium der theologischen Ethik, 1896; die beiden kleineren Beiträge zum Jubiläumsjahr 1883 sind weiter unten (Anm. 40) verzeichnet. Zu Luthardts Sozialethik: RIESKE-BRAUN (s. Anm. 3), 130–164; A. DÖRFLER-DIERKEN, Luthertum und Demokratie. Deutsche und amerikanische Theologen des 19. Jahrhunderts zu Staat, Gesellschaft und Kirche, 2001, 187–257.

darzustellen. Und in der Tat gelingt es Luthardt über die bisherigen Versuche hinausgehend, die Grundgedanken und Konkretionen von Luthers Ethik so zu präsentieren, daß er auch heute noch Aufmerksamkeit beanspruchen darf.³⁰

Luthardt beginnt mit einer Einleitung (13–30), die den Unterschied der theologischen von der philosophischen Ethik, das Prinzip der theologischen Ethik und die Disposition der Ethik behandelt. Er sieht die Prinzipien von Luthers Ethik »am zusammenhängendsten« im Sermon *Von den guten Werken* und in der *Freiheitsschrift* dargestellt, die aber durch zahlreiche weitere Schriften und Predigten ergänzt werden müssten (11). Seine Absicht ist es, die »eentlichen Grundgedanken« von Luthers Ethik »in derjenigen systematischen Ordnung zusammenzustellen, welche sie in sich selber tragen und in Luthers Geist, wenn auch nicht immer in seinem reflektierenden Bewußtsein, gehabt haben« (12). Luthardt grenzt Luthers theologische Ethik scharf gegen jede philosophische Ethik ab: Theologische Ethik müsse bei der Person und ihrem Verhältnis zu Gott einsetzen. Luther gewinne durch das Evangelium »ein einheitliches und zwar ein spezifisch christliches Prinzip der Ethik. Dieses ist ihm kein anderes als das Prinzip seiner ganzen Theologie, nämlich die Wahrheit von der Rechtfertigung des Sünders aus dem Glauben. Wie die ganze christliche Sittlichkeit aus der Glaubensgerechtigkeit herauswächst, so die Lehre von jener, d. h. die Ethik, aus der Lehre von dieser. In der Geltendmachung dieser Wahrheit geht Luther in seinem inneren Gedankengange davon aus, daß er daran erinnert, die Person sei das erste, die Werke erst das zweite«, weshalb er immer wieder auch »das Gleichniß vom Baum und seinen Früchten« anführe (23). Die »neue Geburt in der Taufe« sei »das Prinzip des neuen Lebens und Wirkens« (24). Luther könne aber auch die »Glaubensgerechtigkeit« zum »Prinzip der Ethik« erklären (25 f.), und zwar in »zweifachem Sinn« »entsprechend der zweifachen Wirkung des Glaubens, der vis receptiva und vis operativa desselben, wie sie unsere alten Dogmatiker bezeichnen« (25): Der »rechtfertigende Glaube [ist] das Prinzip der Ethik, sofern er alles unser Thun weil unsere Person selbst vor Gott gut und angenehm macht, und sofern er das neue Leben ist das solches Thun aus sich hervortreibt« (27). »So schließt sich Luthers Anschauung zur Einheit zusammen. Die theologische Ethik ist die Lehre vom christlichen Leben. Nicht mit irgendwelchen natürlichen Tugenden, mit Gesetzen, Werken u. dgl. hat sie es zu thun. Das mag die Aufgabe der Philosophie sein, ist aber nicht Theologie. Das christliche Leben aber hat seine Wurzel in der Person des Christen. Diese ist die Voraussetzung desselben. Ein Christ aber ist man nur durch den rechtfertigenden Glauben. Und das christliche Leben ist die Bethätigung dieses Glaubens. So schließt sich die Ethik mit der Dogmatik zusammen« (27 f.). Hinsichtlich der »Disposition der Ethik« verwirft Luthardt die philosophischen Schemata und orientiert sich wie andere Autoren seiner

30 Karl Holls Kritik (HOLL I, 263²) von Luthardts Darstellung als oberflächlich und wegen der Art der Quellenbenutzung veraltet wird dem Werk nicht gerecht.

Zeit an der Freiheitsschrift, aus der er folgende Gliederung entwickelt: »1. Die Person des Christen (die Freiheit des Gläubigen), 2. Die Gesinnung des Christen (die Liebe aus dem Glauben), 3. Die Werke des Christen (der Dienst der Liebe)« (30). Damit hat er zentrale Elemente von Luthers Ethik benannt: die Eigenständigkeit der theologischen Ethik, den Ansatz beim Verhältnis des Menschen zu Gott und der Person des Menschen, die Grundlegung und den Vollzug des neuen Gottesverhältnisses in Taufe und Glaube, die Zugrundelegung der Freiheitsschrift, die ethische Konkretion des Glaubens in der Gesinnung und im Handeln der Liebe und die Charakterisierung seiner Darstellung der Ethik als Darstellung der *vita christiana*.

Die Durchführung dieser Disposition geht von der Person des Christen aus, hinsichtlich derer der alte und der neue Mensch unterschieden werden (30–47). Diese an die Freiheitsschrift angelehnte Unterscheidung wird durch die Unterscheidung von Natur und Person interpretiert und damit für die Diskussion des 19. Jahrhunderts anschlussfähig gemacht.³¹ Es folgt ein Abschnitt über die Gesinnung des Christen (48–63), der die im 19. Jahrhundert vielfach diskutierte Frage nach der Vermittlung zwischen Glaube und Handeln durch den Verweis auf das Zwischenglied der Gesinnung zu beantworten versucht. Im Anschluß daran werden die Werke des Christen (63–114) behandelt, die Luthardt in Gebet und Liebeswerke untergliedert, wobei die Behandlung der letzteren die Hauptmasse dieses dritten Teils ausmacht. Im einzelnen bespricht Luthardt die Notwendigkeit der guten Werke (65 f.), das Wesen der guten Werke (66–68), die mittelalterliche und römisch-katholische Lehre von sittlicher Vollkommenheit (68–75), den Unterschied von Gottesreich und Weltreich (76–84), den irdischen Beruf (84–86) und unter der Überschrift »Die drei großen sittlichen Gemeinschaften« das kirchliche Amt (89–94), Haus und Staat (94–96), die Ehe (96–100), das weltliche Regiment (100–111) und das allgemeine Gemeinschaftsleben (111–114). Luthardts abschließende Zusammenfassung seiner Interpretation von Luthers Ethik findet sich in seinem 1896 erstmals erschienenen *Kompendium der theologischen Ethik*: »Die Hauptpunkte im Zusammenhang der ethischen Gedanken Luthers sind: Es ist scharf zu unterscheiden zwischen der theologischen und der philosophischen Ethik; die philosophische ist eine Lehre von Gesetz und Werken;

31 Die Bedeutung dieser Interpretation der Unterscheidung von altem und neuem Menschen durch die Unterscheidung von Natur und Person wird aus dem Zusammenhang des Buchs selbst nicht deutlich. Greift man jedoch nach anderen Werken LUTHARDTS, v. a. nach *Die Lehre vom freien Willen und seinem Verhältniß zur Gnade* von 1863 (hier v. a. 3–12.87–148) wird klar, daß die Unterscheidung von Natur und Person grundlegend für Luthardts eigene ethische Konzeption ist, die gerade hinsichtlich der theologisch zentralen Frage des Verhältnisses von göttlicher Gnade und menschlicher Freiheit Luthers Position nur teilweise mitvollziehen will und kann. Luthardt ist freilich nur einer neben anderen lutherischen Theologen seiner Zeit, die Luther letztlich nur eklektisch und mit Rücksichtnahme auf das Persönlichkeitsideal des 19. Jahrhunderts rezipieren.

jene hat die Gnade zur Voraussetzung, welche einen neuen Menschen macht; denn die Person ist das erste, die Werke das zweite: die Person aber wird neu durch die Rechtfertigung aus dem Glauben; aus ihr wächst also das neue Leben des Glaubens heraus. Darin hat die Ethik ihre Einheit, und das neue Leben des Christen seine Innerlichkeit und Freiheit gegenüber allen äußeren Gesetzen, Werken etc. Der Weg zu dieser Freiheit geht allerdings durch das Gesetz hindurch, findet aber in der Liebe des Glaubens, mit dem sie das ganze Wesen eines Christenmenschen bildet, ihr Erfüllung. Daraus gehen die Werke der Liebe hervor, gemäß dem Beruf eines jeden – im Gegensatz zur römischen Lehre von der Vollkommenheit – also nach den drei allgemeinsten Gottesordnungen, der ehelichen, obrigkeitlichen, kirchlichen. Von da aus ergab sich auch das rechte Urteil und die rechte Stellung zu den Gütern und Aufgaben der gottgeschaffenen Welt überhaupt«. ³²

Luthardts knappe Monographie bietet eine eingängige und in vielen Punkten nach wie vor überzeugende systematische Rekonstruktion von Luthers Anschauungen vom christlichen Leben. Man kann seine Darstellung als den positivistisch-integrierenden Typus charakterisieren, der Luthers Ethik aus den Quellen in der ihr eigenen inneren Ordnung darzustellen beansprucht und unter der Überschrift *Luthers Ethik* der systematisch-theologischen Diskussion seiner Zeit mit der Erwartung zur Verfügung stellt, in Luthers »Erkenntniß des Wesens des Christentums [...] die Angel aller richtigen sittlichen Erkenntniß und die Voraussetzung aller gesunden theologischen Ethik« zu finden (114). Er wurde bis hin zu Paul Althaus d. J. maßgebend für die Darstellung von Luthers Ethik in der konfessionell-lutherischen Theologie.

Wie Luthardt und die konfessionell-lutherische Theologie, so beanspruchte auch Albrecht Ritschl (1822–1889) in seiner Theologie die religiös-sittlichen Grundgedanken Luthers neu zur Geltung zu bringen und insofern in der Kontinuität zur Reformation zu stehen. Allerdings tat er das in charakteristisch anderer Weise, indem er nämlich Luthers Ethik im Rahmen seiner theologiegeschichtlichen Frage nach Rechtfertigung und Versöhnung behandelte und sich in zentralen Punkten von der reformatorischen Theologie abgrenzte. Die wichtigste Quelle für Ritschls Verständnis und Kritik von Luthers Ethik ist sein Hauptwerk *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*. ³³ Dieses Werk ist »das Programm

³² 1898, 46f (die Abkürzungen wurden aufgelöst).

³³ Im Folgenden wird die Abkürzung »RuV« verwendet. RuV, Bd. 1: Die Geschichte der Lehre, ³1889, Kap. 4: *Der reformatorische Grundsatz von der Rechtfertigung durch*

einer religiösen Sittlichkeit, das aus der Bibel geschöpft wird und das sich in der Geschichte vollenden soll« und das dazu gedacht ist, »den Zwiespältigkeiten und Unsicherheiten der modernen Sittlichkeit aufzuhelfen«, indem es zeigt, »dass die christliche Religiosität eine für die Moderne heilende Kraft besitzt«. Denn für Ritschl »steht es fest: Die Reformation ist der Grund des neuzeitlichen Sittlichkeitsgedankens. Ja die reformatorische Sittlichkeit reicht sogar über den Umfang der als neuzeitlich verbindlich benannten Sittlichkeit, wie man sie etwa bei Immanuel Kant finden kann, hinaus. Und dies in doppelter Weise. Einerseits nämlich weiß die Reformation darum, dass die Sittlichkeit von einem religiösen Grund getragen ist, der nicht in deren eigene Zuständigkeit fällt. Und sie weiß auf der anderen Seite, dass der Erfolg der Sittlichkeit nicht von dem Bemühen und der Anstrengung der handelnden Individuen allein abhängt«. ³⁴ Den engen Zusammenhang von Religion und Sittlichkeit findet Ritschl vor allem in Luthers Freiheitsschrift belegt. Allerdings könne Luther das Potential seiner religiösen Begründung der Sittlichkeit nur teilweise nutzen, ³⁵ was es notwendig mache, das reformatorische Erbe im Rückgriff auf die biblischen Grundlagen neu und besser verstanden zur Geltung zu bringen.

Christus im Glauben (141–216), § 23: *Luther's Gedanke von der Rechtfertigung der religiöse Regulator des sittlichen Lebens des Wiedergeborenen* (153–158), § 26: *Die praktisch-religiöse Beziehung der Rechtfertigung aus dem Glauben* (174–185), § 27: *Lehre Luther's und Melancthon's von der Rechtfertigung und der Wiedergeburt* (185–198). Daneben findet sich seine Auseinandersetzung mit der reformatorischen Bestimmung des Verhältnisses von Rechtfertigung und Ethik auch in seiner Geschichte des Pietismus (Bd. 1: Geschichte des Pietismus in der reformierten Kirche, 1880, 38–43, 61–80, Bd. 2, Abt. 1: Geschichte des Pietismus in der lutherischen Kirche des 17. und 18. Jahrhunderts, 1884, 36) sowie in zahlreichen kleineren Schriften (s. dazu den Überblick über die einzelnen Schriften bei F. HOFMANN, Albrecht Ritschls Lutherrezeption, 1998).

34 D. KORSCH, Freiheit im Widerstreit. Reformatorisches Freiheitsverständnis und moderne Sittlichkeit (in: Martin Luther und die Freiheit, hg. v. W. ZAGER, 2010, 149–162), 149.

35 Ritschl bemerkt kritisch: »in der Schrift von der christlichen Freiheit hat Luther sich selbst übertroffen, indem er einen Zusammenhang aufgestellt hat, dessen Bedeutung ihm selbst nicht dauernd gegenwärtig geblieben ist« (RuV, Bd. 3, ¹1874, 147). Später formuliert er zurückhaltender: »Diese Beziehung der Rechtfertigung im Glauben auf den ganzen Umfang des Lebens hat Luther in lehrhafter Weise direct kaum irgendwo wieder ausgesprochen« (RuV, Bd. 1, ³1889, 183).

Ritschl spitzt seine Darstellung der reformatorischen Auffassungen von der Rechtfertigung und des auf sie bezogenen christlichen Lebens darauf zu, daß es Luther nicht gelinge, die Rechtfertigung einerseits und das neue Leben das gute Handeln andererseits in einen geschlossenen Lehrzusammenhang zu bringen: »Anstatt dessen treten die beiden Thatsachen, welche als jedesmal verbunden behauptet werden, unter ganz verschiedene Zweckbestimmungen. Die Rechtfertigung erfolgt zum Zweck der Gewissensberuhigung des Gläubigen, die Gabe des heiligen Geistes als die Kraft zu guten Werken erfolgt zur Befriedigung Gottes oder zur Bewährung seines ewigen Gesetzes. So lange diese beiden Zweckbeziehungen nicht in Einen Gedanken vereinigt werden, ist die Lehre Luther's und Melancthon's unvollständig, und es fehlt ihr die volle Ueberzeugungskraft gegenüber der römischen Lehre, in welcher der Begriff der iustificatio direct darauf berechnet ist, daß in der Begründung der Kraft zu verdienstlichen Werken sowohl das Bedürfnis der Menschen, als auch der Anspruch des göttlichen Gesetzes an die Menschen befriedigt werde«. ³⁶ Ritschl weist auf den systematischen Schwachpunkt der reformatorischen Ethik hin, wie ihn das 19. Jahrhundert von seinen Voraussetzungen her zu erkennen meinte. Er sieht das Problem in der »Selbstverhinderung des reformatorischen Ethos« durch die reformatorische Rechtfertigungslehre, die »den aktiven Gestaltwillen des Glaubens immer wieder untergräbt durch einen Quietismus des Sichdreinschickens in die Welt, wie sie ist« und die »Passivität des Rechtfertigungsaktes [...] ihre Fortsetzung in einer pseudofrommen Passivität des Weltverhältnisses« finden läßt. ³⁷ Anders als Luthardt, der im Anschluß an die Erlanger Theologie das Problem der Vermittlung zwischen Rechtfertigungsglauben und ethischem Handeln dadurch löst, daß er die Gesinnung als Mittelglied und dritte Größe zwischen Rechtfertigung und Handeln einführt, wahrt Ritschl die Integrität der reformatorischen Zweiheit, bewertet sie freilich als defizitär und überbietet sie durch seine eigene systematisch-theologische Theorie, die die Rechtfertigung mit Hilfe des als deren Zweck gedachten Gottesreichs auf das christliche

³⁶ RuV, Bd. I, ³1889, 190f (entspricht RuV, Bd. I, ¹1870, 177f).

³⁷ U. BARTH, Das gebrochene Verhältnis zur Reformation. Bemerkungen zur Luther-Deutung Albrecht Ritschls (in: DERS., Aufgeklärter Protestantismus, 2004, 125–146), 144.

Handeln bezieht. Seine »Zweckvermittlung von Religion und Sittlichkeit im System des Reiches Gottes« vermag für ihn besser als die gängigen »Additionsformeln« von »Abhängigkeit und Freiheit, Glaube und gute[n] Werke[n], Evangelium und Gesetz, gerecht und Sünder, Dogmatik und Ethik, Gott und Welt« die innere Verbindung beider Größen nachvollziehbar zu machen, gerade indem sie die »Frage nach dem psychologischen und ontologischen Wesen der Kopula ›und‹« aufgreift und zur »›theologische[n] Meisterfrage« macht.³⁸ Diese Lutherdeutung kann als kritisch-überbietender Typus charakterisiert werden, der beansprucht, ein vermeintliches systematisches Defizit der reformatorischen Theologie zu erkennen und sie zu ihrer noch ausstehenden Vollendung zu führen.

Ritschls Reformationsdeutung löste im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts eine lebhafte Forschungsdiskussion aus, in deren Zusammenhang auch weitere Beiträge zu Luthers Ethik entstanden. An Ritschl knüpfte Wilhelm Herrmann (1846–1922) in seinem erstmals 1886 erschienenen Buch *Der Verkehr des Christen mit Gott. Im Anschluß an Luther dargestellt* an.³⁹ Allerdings beantwortet Herrmann die Frage nach der Verklammerung von Sittlichkeit und Religion anders als Ritschl nicht mit Hilfe des Reichgottesgedankens, sondern mit dem Verweis auf die christliche Persönlichkeit, die durch das individuelle Glaubenserlebnis der Begegnung mit Christus und durch das kraft des Einwirkens Christi erneuerte sittliche Bewußtsein bestimmt ist. Die innerweltliche Verantwortungsübernahme der christlichen Persönlichkeit sei nicht nur religiös begründet, sondern selbst Ausdruck des »Verkehrs« mit Gott. Auch Herrmann bezieht sich positiv auf Luther, beansprucht aber wie Ritschl, mit seiner Vermittlung von Glaube und Leben durch die christliche Persönlichkeit

38 H. TIMM, Theorie und Praxis in der Theologie Albrecht Ritschls und Wilhelm Herrmanns. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte des Kulturprotestantismus, 1967, 50.

39 Die Darstellung und Kritik von Luthers Ethik findet sich v. a. im 2. Kap. (1886, 71–160), in späteren Auflagen im 3. Kap. (1921, 161–288). Inhaltlich ändert sich Herrmanns Beitrag zur Geschichte der Forschung zu Luthers Ethik im Zuge der mehrfachen starken Bearbeitungen nicht in nennenswerter Weise, weshalb im Folgenden die letzte Fassung zugrundegelegt wird. Wichtig für Herrmanns Lutherverständnis ist auch sein Aufsatz *Die Buße des evangelischen Christen* (ZThK I, 1891, 27–81). – Zu Herrmann: R. SAARINEN, Gottes Wirken auf uns. Die transzendente Deutung des Gegenwart-Christi-Motivs in der Lutherforschung, 1989, 77–80.

die reformatorische Verhältnisbestimmung systematisch zu überbieten. Die positive Bezugnahme liegt darin, daß Herrmann in Luthers Freiheitschrift eine Verschränkung von Religion und Sittlichkeit vorfindet, die die ethische Praxis des Christen und insbesondere die Selbstverleugnung und die innerweltliche Berufserfüllung als Ausdrucksgestalt der Gottesbeziehung versteht. Allerdings kritisiert er Luther auch, weil bei ihm der Zusammenhang von Religion und Sittlichkeit systematisch unzureichend gefaßt sei. Das Ineinander beider Größen müsse durch die »geistigen Erlebnisse[]« und die »geistige[] Arbeit« (251) der christlichen Persönlichkeit vermittelt gedacht werden. So verstanden sei das »sittliche Verhalten« nicht mehr durch das Neben- und Nacheinander von Glaube und Liebe, sondern durch die Formel *durch Liebe wirksamer Glaube* charakterisiert, d. h. als eine »Bewegung«, »die nicht etwa bloß aus dem religiösen Erlebnis folgt und dieses ablöst, sondern die selbst zu dem Verkehr des Christen mit Gott gehört« (257). Herrmanns Lutherbuch war eine der wichtigsten und eindrucklichsten Lutherdarstellungen des 19. Jahrhunderts und wirkte gerade dadurch, daß es Luther in die zeitgenössische Diskussion hineinzog, ihn dabei möglichst stark machte und zugleich doch an zentralen Punkten kritisierte, auf die Lutherforschung befruchtend. Weil Herrmann aber in der Problemwahrnehmung wesentlich Ritschl verpflichtet war und nur eine andere Lösung des von diesem aufgeworfenen Problems anbot, markierte er keinen neuerlichen Einschnitt der Forschungsgeschichte zu Luthers Ethik.

Neben den ausführlicher vorgestellten Forschungsarbeiten der 1860er bis 1880er Jahre gab es – vor allem im Zusammenhang des Lutherjubiläums 1883 – eine ganze Reihe kleinerer Beiträge, die teils mehr dem einen, teils mehr dem anderen Typus zuzurechnen sind.⁴⁰ Das Thema begann nun auch in inhaltlich weiter angelegten Monographien – etwa zur Geschichte

⁴⁰ Hier nur eine Auswahl aus den zahlreichen Publikationen, die oft in Zeitschriften oder als Sonderdrucke erschienen sind: Th. HARNACK, Luther über die christliche Liebe und Liebesthätigkeit in persönlicher und socialer Beziehung (Monatsschrift für innere Mission 4, 1883, 1–38); H. HERING, Luthers Lehre von der Nächstenliebe, 1883; Ch. LUTHARDT, Luther nach seiner ethischen Bedeutung, 1883; DERS., Luther's ethische Grundgedanken (AELKZ 10. 11. 1883, 15); O. PFLEIDERER, Luther als Begründer der protestantischen Gesittung, 1883; O. RITSCHL, Das christliche Lebensideal in Luthers Auffassung, 1889.

der Ethik,⁴¹ zur Problemgeschichte des Verhältnisses von Religion und Sittlichkeit⁴² oder zur Theologie Luthers⁴³ und der lutherischen Bekenntnisschriften⁴⁴ – eine Rolle zu spielen, wobei Luthers Ethik allerdings nur selten so behandelt wurde, daß diese Werke einen besonderen Platz in der Nachzeichnung der Forschungsgeschichte beanspruchen dürfen. Für die Jahre bis 1890 ist das am ehesten noch der Fall bei Siegfried Lommatzschs (1833–1897) 1879 erschienener Darstellung von *Luther's Lehre vom ethisch-religiösen Standpunkte aus und mit besonderer Berücksichtigung seiner Theorie vom Gesetze*, die eine breite, vermittlungstheologisch geprägte Nachzeichnung der Entwicklung und Struktur von Luthers Denken mit besonderer Berücksichtigung von dessen ethischer Dimension bietet. Lommatzsch geht sowohl historisch als auch systematisch vor, behandelt einen Großteil der für Luthers Ethik relevanten Schriften und Themen und ordnet seine Ergebnisse in die bisherige Forschungsdiskussion ein. Er zeigt dabei sowohl die zukunftsweisenden Elemente von Luthers reformatorischer Theologie als auch die zum Teil erheblichen mittelalterlichen Reste auf und weist auf die inneren Spannungen und Brüche von Luthers Theologie und Ethik hin. Da er aber im Gefolge Schleiermachers den Ethikbegriff in einem sehr weiten Sinne versteht, handelt es sich letztlich um eine Gesamtdarstellung von Luthers Theologie im Dienste der systematisch-theologischen Theoriebildung der eigenen Gegenwart. Obwohl Lommatzsch methodisch und inhaltlich eigene Wege ging, wurde er in der

41 W. GASS, Geschichte der christlichen Ethik. Zweiten Bandes erste Abtheilung. Sechszehntes und siebzehntes Jahrhundert. Die vorherrschend kirchliche Ethik, 1886, §§ 1–30, 1–123 (hier insbesondere § 13, 48–55). In den 1890er Jahren trat neben Gass die *Geschichte der christlichen Ethik* von Luthardt (s. o. Anm. 29).

42 O. PFLEIDERER, Moral und Religion nach ihrem gegenseitigen Verhältniss geschichtlich und philosophisch erörtert, 1871, 159–163.

43 H. HERING, Die Mystik Luthers im Zusammenhange seiner Theologie und in ihrem Verhältniß zur älteren Mystik, 1879, 179–213.

44 Die zahlreichen Veröffentlichungen zu den Bekenntnisschriften sind vielfach weniger an Luthers Ethik als vielmehr an der traditionsgeschichtlichen und systematisch-theologischen Interpretation des Texts der Bekenntnisschriften und hier vor allem der Katechismen mit ihrer Dekalogauslegung interessiert. Aus der ersten Phase der Forschungsgeschichte sind hier beispielsweise zu nennen: C. v. ZEZSCHWITZ, System der christlich kirchlichen Katechetik, Bd. 2¹, ²1872; F. BARTELS, Die ethischen Grundgedanken der evangelisch-lutherischen Bekenntnisschriften, 1884.

Folgezeit kaum rezipiert – wohl weil er sich sowohl von der Lutherdeutung des konfessionellen Luthertums als auch Ritschls abgrenzte.

Überblickt man die Forschung zu Luthers Ethik vom Anfang der 1860er bis zum Ende der 1880er Jahre, so ist zum einen der positive Ertrag zu konstatieren. Hierbei steht die Schaffung des eigenständigen Themas »Luthers Ethik« obenan. Zweites Verdienst der ersten Phase der Forschung ist die Bestimmung wichtiger struktureller und inhaltlicher Elemente von Luthers Ethik auf breiter Quellenbasis. Drittens muß die Einbeziehung Luthers in die systematisch-theologische Arbeit an der Leitfrage *Religion und Sittlichkeit* und an den ethischen Einzelthemen gewürdigt werden. Obgleich die Bezugnahme auf den Reformator hier nicht immer in einer selbständigen Beschäftigung mit Luther gründete und er deshalb nicht selten gegen seine Intention und Sachaussagen vereinnahmt wurde, erwies sich darin doch die Lebendigkeit und Gegenwartsrelevanz der reformatorischen Theologie für theologische Einzelfragen wie für die theologische Grundlegendiskussion und Selbstreflexion.

Es ist aber auch auf die Grenzen und Probleme der frühen Forschung zu Luthers Ethik hinzuweisen. Dabei geht es nicht so sehr um die für die ganze frühe Luther- und Reformationsforschung charakteristischen methodischen Mängel, sondern um den systematisch-theologischen Ansatzpunkt. Die beiden sich in der Lutherrezeption und Lutherforschung des 19. Jahrhunderts abzeichnenden Typen – der positivistisch-integrierende des konfessionellen Luthertums und der kritisch-überbietende der Ritschl-Schule – waren sich bei allen inhaltlichen und positionellen Unterschieden darin einig, daß sie sich Luther kritisch, selektiv und interpretierend aneigneten und für ihre Frage nach dem Verhältnis von Religion und Sittlichkeit in Dienst nahmen. Man darf sie nicht zu stark miteinander kontrastieren, weil sie einander im Ansatz nahestehen: Sie sahen sich beide als Erben der Reformation, die das genuine Anliegen Luthers weiterführten, und das gerade dadurch, daß sie in Luthers Ethik Defizite erkannten und diese einer sachgerechten und gegenwartsrelevanten Lösung zuführten.⁴⁵ Das darin aufscheinende »gebrochene Verhältnis zur Refor-

45 Bezeichnend etwa ist die bei allen sonstigen Differenzen zwischen Luthardt und Adolf

mation«⁴⁶ charakterisiert gerade auch das vermeintlich konservative Luthertum – von Friedrich Wilhelm Graf überaus treffend als ›konservatives Kulturluthertum‹ bezeichnet⁴⁷ –, das nicht anders als seine Konkurrenten Luthers Ethik auf die nicht unproblematische Formel *Religion und Sittlichkeit* brachte und Luthers Bestimmung des Verhältnisses dieser beiden Größen hinterfragte, etwa indem es sich im Interesse einer praktikablen Ethik von dem vermeintlichen Determinismus von Luthers Prädestinationslehre distanzierte und die Zweiheit von Glaube und Werken durch Vermittlungsgrößen zueinander in Beziehung setzte.

2. *Die Vertiefung der Forschung von den 1890er bis zu den 1930er Jahren*

Die für lange Zeit einflußreichen Standardwerke zu Luthers Theologie von Köstlin, Th. Harnack und Luthardt hatten Luthers Ethik für die Lutherforschung und die systematisch-theologische Diskussion erstmals erschlossen. Ritschls und Herrmanns Kritik und ihre Überbietung der reformatorischen Lösung des theologischen Grundproblems von Religion und Sittlichkeit hatten auf die systematischen Probleme und die Gegenwartsrelevanz von Luthers Konzeption hingewiesen. Beides zusammen war der Ausgangspunkt der weiteren Vertiefung der Forschung, die sich seit den 1890er Jahren in zahlreichen Arbeiten zur Grundlegung und materialen Ausgestaltung von Luthers Ethik in monographischen Überblicks- und Spezialdarstellungen, Handbuchbeiträgen, Artikeln, Aufsätzen, Abschnitten in Monographien, populären Darstellungen etc. niederschlug. Nach wie vor widmeten sich viele Forschungsbeiträge dem Thema *Religion und Sittlichkeit*, ja angesichts der Kritik der Ritschl-Schule an den vermeintlichen inhaltlichen und formalen Mängeln von Luthers Bestimmung des Verhält-

von Harnack von beiden zugestandene »Zusammenstimmung im Ethischen« (Moderne Theologie. Der Briefwechsel Adolf von Harnack – Christoph Ernst Luthardt, hg. v. U. RIESKE-BRAUN, 1996, 19.24).

46 BARTH (s. Anm. 37).

47 F. W. GRAF, Konservatives Kulturluthertum. Ein theologiegeschichtlicher Prospekt (ZThK 85, 1988, 31–76).

nisses von Rechtfertigung und christlicher Praxis wurden »Religion« und »Sittlichkeit« mehr noch als bislang zu Leitkategorien der Forschung. Allerdings wandelte sich die Füllung dieser Begriffe angesichts der in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts immer deutlicher werdenden Säkularisierung. Der allmähliche Bedeutungsverlust des protestantischen Ethos für Gesellschaft und Staat, der durch den Moralprotestantismus und dessen Rückgriff auf Luthers Ethik nicht aufgehalten werden konnte, wurde innerkirchlich als krisenhaft empfunden. Verstärkt wurde dieses Krisengefühl durch den sich Ende des 19. Jahrhunderts anbahnenden Plausibilitätsverlust der konfessionell-konservativ wie liberal-kulturprotestantisch grundierten Synthesen von Christentum und Gegenwart. Es wuchs die Einsicht, daß die christliche Welt der Vormoderne sich nicht wiederherstellen ließ, weder durch die konfessionell-konservative Repristination der Vergangenheit noch durch die liberal-kulturprotestantische Durchdringung der Gegenwart mit christlicher Gesinnung. Die evangelische Theologie begann das Faktum ernstzunehmen, daß sich Kirche und Christ nicht mehr einem christlichen Gemeinwesen gegenüber vorfanden, sondern einem Staat und einer Gesellschaft, in der das Christliche wohl eine wichtige Rolle spielte, aber nur noch eine Kraft unter mehreren war – und nicht mehr die bestimmende. Kirche und Theologie sahen sich in neuer Weise mit der *Welt* konfrontiert und bemühten sich, das Verhältnis von Glaube und christlicher Weltverantwortung zu bestimmen, und zwar auch, indem sie Luther danach befragten.⁴⁸ Diese Umakzentuierung der Fragestellung *Religion und Sittlichkeit* im Sinne der Fragestellung von *Christentum und*

48 Die Behauptungen O. BAYERS, daß die »Geschichte von Luthers Entdeckung der positiven Bedeutung des Weltlichen und Natürlichen [...] noch nicht geschrieben« ist und daß die »Lutherforschung [...] bisher erstaunlicherweise der Frage nicht nachgegangen [ist], wie es von diesem Nachfolge-Ethos und seiner Weltverneinung [sc. in Luthers Frühtheologie] zu jener eindrucklichen Bejahung alles Weltlichen und Natürlichen gekommen ist, die aus Luthers Schriften von 1520 ab in zunehmendem Grade leuchtet« (Natur und Institution. Luthers Dreiständelehre, in: DERS., Freiheit als Antwort, 1995, 116–146, 126f), tun der älteren Forschung Unrecht. Zwar mag diese Forschung Luthers Bejahung des Weltlichen nicht so bearbeitet haben, wie es Bayer hier vorschwebt, aber sie hat auf ihre Weise – wie beispielhaft die Arbeiten von Karl Eger, Karl Holl oder Martin Ludwig zeigen – die Bedeutsamkeit und Eigenart von Luthers Weltbejahung erkannt und aus der Entwicklung seiner Theologie heraus zu verstehen versucht.

Welt wurde zum Leitmotiv der zweiten Phase der Forschung zu Luthers Ethik.

Inhaltlich wurde die Forschung zu Luthers Ethik von weiteren Faktoren beeinflusst, die allmählich die eben erst etablierten Muster veränderten und Anfang des 20. Jahrhunderts zu einem quantitativen und qualitativen Sprung führten.

Hier ist als erstes die mit Leopold von Ranke's maßstabsetzender Darstellung der *Deutsche[n] Geschichte im Zeitalter der Reformation* (1839–1847) einsetzende und in der zweiten Jahrhunderthälfte aufblühende reformationsgeschichtliche Forschung zu nennen, in deren Gefolge sich im Vorfeld des Lutherjubiläums 1883 auch eine wissenschaftliche Lutherforschung etablierte. Eine Vielzahl von Editions- und Forschungsprojekten von der Weimarer Lutherausgabe über die Reichstagsakten bis zu den Nuntiaturberichten sowie die Schaffung von Zeitschriften und Publikationsreihen (ZKG, ARG, QFRG u. a.) bot der zunehmend spezialisierten kirchengeschichtlichen Forschung zur Reformation und zu Luther ein reiches Betätigungsfeld. Institutionell begann die Binnendifferenzierung der kirchengeschichtlichen Lehr- und Forschungsschwerpunkte an den Theologischen Fakultäten, aus der mit der Zeit das Nebeneinander von auf die Alte Kirche und auf die Neuzeit – und hier in der Regel auf die Reformationszeit – spezialisierten Lehrstühlen hervorging. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts begann die Reihe der reformationsgeschichtlichen Spezialisten unter den protestantischen Kirchenhistorikern. Rasch wuchsen die wissenschaftlichen Anforderungen, wobei die Historisierung der Reformation noch für lange Zeit einherging mit der Betonung der dennoch oder gerade deshalb gegebenen Gegenwartsrelevanz. Anlässlich der Reihe der großen Reformationsjubiläen – des Augustana-Jubiläums 1830, Luthers 400. Geburtstags 1883, des als Beginn der Reformation gefeierten 400. Jahrestags der Veröffentlichung der 95 Thesen 1917 oder Luthers 450. Geburtstags 1933, von den landauf landab gefeierten kleineren Jubiläen ganz abgesehen –, wurde dieses produktive Wechselverhältnis von Historisierung und Vergegenwärtigung immer neu und immer intensiver thematisiert. Für die Lutherforschung war die Frage nach dem Beginn der Reformation besonders wichtig. Die Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts entdeckten und edierten Zeugnisse von Luthers früher theologischer Entwicklung erwiesen sich in historischer wie systematisch-theologischer Hinsicht als Schlüsseldokumente, die nichts weniger als eine »Lutherrenaissance« begründeten. Das protestantische Hochgefühl des 19. Jahrhunderts, das sich nun auch historisch legitimiert wußte, blieb aber nicht unwidersprochen. Denn die Reformationsforschung war weder eine protestantische Domäne, noch wurde die Verbindung von Damals und Heute allgemein akzeptiert. Als wichtige Anregung für die protestantischen Reformationshistoriker und Lutherforscher erwiesen sich hier vor allem die durch ihre Verbindung von wissenschaftlicher Qualität und konfessioneller Parteilichkeit provozierenden Beiträge römisch-katholischer Historiker. Dabei sind zum einen Johannes Janssen mit seiner von 1876 bis 1894 erschienenen *Geschichte des deutschen Volkes seit*

Ausgang des Mittelalters und zum anderen Heinrich Denifle mit seiner 1904 erschienenen Lutherdarstellung zu nennen, die den als krisenhaft erfahrenen Bedeutungsverlust des Protestantismus zu bestätigen schienen, aber gerade dadurch zum Anlaß vertiefter historischer und systematischer Besinnung auf die Reformation wurden. Die 1911/12 erschienene umfangreiche Lutherdarstellung von Hartmann Grisar vertiefte Janssens und Denifles Kritik an der Reformation und spitzte sie in einer sich abgewogen gebenden Darstellung der angeblich problematischen Lebensführung Luthers und seiner persönlichen Ethos und gemeinschaftliches Zusammenleben gefährdenden theologischen Ethik zu.⁴⁹

Ein zweiter wichtiger Einflußfaktor war die Ende des 19. Jahrhunderts entstehende religionsgeschichtliche Schule, die die von Albrecht Ritschl und seiner Schule begonnene historische wie systematisch-theologische Relativierung der kirchlich-theologischen Tradition zuspitzte. Die reformationsgeschichtliche Forschung betraf das vorerst nur mittelbar, weil sich die Protagonisten der religionsgeschichtlichen Schule anfangs auf das frühe Christentum konzentrierten. Doch ihr Bewußtsein für die Differenz von kirchlicher Gegenwart und Vergangenheit führte zur umfassenden Erklärung der geschichtlichen Gestaltungen des gesamten Christentums aus ihrer eigenen Zeit. Dabei wurden gerade die der eigenen Gegenwart fremden Züge der Vergangenheit besonders betont. Und indem die religionsgeschichtliche Schule die apokalyptischen, mystischen oder theozentrischen Züge vergangener Gestaltungen des Christentums aufwies, destruierte sie zwar deren dogmatische Normativität für die Gegenwart, rief dieser Gegenwart aber zugleich die Eigenart der Vergangenheit in Erinnerung. Für die vielfach als normativ empfundenen Gestalten des Christentums im 1. und 16. Jahrhundert hieß das, daß die religionsgeschichtliche Schule nicht nur die Distanz zur Vergangenheit vergrößerte, sondern die Vergangenheit auch in neuer Weise zum Bezugspunkt gegenwärtiger Theologie und Kirchlichkeit machte.

Ein dritter Einflußfaktor war die theozentrische Wende. Der Aufweis der Eigenart und Widerständigkeit der normativen Gestalten des Christentums im 1. und 16. Jahrhundert wirkte sich unterschiedlich aus. Man konnte einerseits – wie Friedrich Naumann oder Max Weber – einen im konkreten Lebensvollzug unüberbrückbaren Widerspruch zwischen christlichen Normen und innerweltlichen Notwendigkeiten vorfinden und daraus

49 H. GRISAR, *Luther*, 3 Bde., 1911/12. Die forschungsgeschichtlich relevanten Aussagen ziehen sich gleichmäßig durch alle drei Bände (z.B. Kap. XVII; XXIV; XXVIII.4; XXIX; XXXV), weil Grisar zu zeigen versucht, daß der von Luther behauptete enge Zusammenhang von Rechtfertigung und christlichem Leben weder in seiner eigenen Lebensführung noch in seiner Theologie noch in den entstehenden reformatorischen Kirchen funktioniert habe. Grisars Sicht der Grundzüge und Konkretionen von Luthers Ethik und des reformatorischen Ethos ist zugleich problematisch und anregend und läßt sich durchaus als der Versuch der historischen Widerlegung des zeitgenössischen Moralprotestantismus mit seinem Leitthema *Religion und Sittlichkeit* lesen.

die Konsequenz ziehen, den christlichen Anspruch auf Weltgestaltung zugunsten der Eigengesetzlichkeit der Welt zu limitieren.⁵⁰ Andererseits konnte man sich auch auf das theologische Proprium konzentrieren und der Säkularisierung mit einer bewußten Theologisierung begegnen. Diese sich um 1900 ereignende »theozentrische Wende«⁵¹ suchte ihren Weg aus der Krise des Kultur- und Moralprotestantismus gerade auch im Rückbezug auf Luther und die Reformation, was dann zur »Lutherrenaissance« führte, in der gerade die »in hohem Maße kultur-, moralismus- und religionskritische Antinomie des Rechtfertigungserlebnisses«⁵² zum Zentrum von Luthers Theologie gemacht und für die eigene Gegenwart in Anspruch genommen wurde.

Als vierter Einflußfaktor ist die Entdeckung der sozialen Frage und die Etablierung der Sozialethik als einer neuen theologischen Teildisziplin zu nennen. Die Krise des Moralprotestantismus angesichts der Säkularisierung wurde nicht einfach hingenommen, sondern führte zu einem intensivierten Bemühen um die christliche Mitgestaltung der eigenen Gegenwart und zu einer neuartigen Verschränkung von theologischer Arbeit und kirchlicher Gegenwartsverantwortung. Unter den Herausforderungen der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts waren die soziale Frage und das Verhältnis von Staat und Kirche wichtig. Beide Bereiche wurden auch mit Rückgang auf die Reformation thematisiert. Zwar war die soziale Frage während des ganzen Jahrhunderts ein Thema innerhalb des Protestantismus gewesen, aber evangelische Kirche und Theologie hatten sie sich erst spät zu eigen gemacht. Sein Forum fand der kirchlich-theologische Diskurs über die soziale Frage seit den 1890er Jahren im liberal ausgerichteten Evangelisch-Sozialen Kongreß (F. Naumann, M. Weber, A. v. Harnack) und in der konservativ ausgerichteten Freien Kirchlich-Sozialen Konferenz (A. Stoecker, R. Seeberg). Mit dem sozialen und sozialpolitischen Engagement der Kirche und dem Gefühl einer mangelnden gesellschaftlichen Relevanz der Theologie stand die Verselbständigung der Sozialethik in Zusammenhang. Wichtig hierfür war vor allem Reinhold Seeberg,⁵³ der die Sozialethik als neue theologische Teildisziplin etablierte und programmatisch ausbaute. Seebergs

- 50 W. HUBER, »Eigengesetzlichkeit« und »Lehre von den zwei Reichen« (in: *Gottes Wirken in seiner Welt*, hg. v. N. HASSELMANN, Bd. 2, 1980, 27–51), 29–31.
- 51 Hierzu am Beispiel Karl Holls: B. HAMM, Hanns Rückert als Schüler Karl Holls. Das Paradigma einer theologischen Anfälligkeit für den Nationalsozialismus (in: *Evangelische Kirchenhistoriker im ›Dritten Reich‹*, hg. v. Th. KAUFMANN u. H. OELKE, 2002, 273–309), 275–278, und am Beispiel Erich Schaeders: W. PANNENBERG, *Problemgeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland. Von Schleiermacher bis zu Barth und Tillich*, 1997, 167–176.
- 52 H. ASSEL, *Der andere Aufbruch. Die Lutherrenaissance – Ursprünge, Aporien und Wege*, 1994, 469.
- 53 Dieser Aspekt von Seebergs Lebenswerk wird besonders berücksichtigt in: F. W. GRAF, *Reinhold Seeberg (in: Profile des Luthertums. Biographien zum 20. Jahrhundert*, hg. v. W.-D. HAUSCHILD, 1998, 617–676).

modern-positive Verbindung ethischer und ekklesiologischer Themenkomplexe mit ihrer modernitätskritischen Akzentuierung bemühte sich immer auch um einen positiven Rückbezug auf die Reformation. Seeberg beteiligte sich aber an der Forschung nicht mit im engeren Sinne theologiegeschichtlichen Arbeiten zu Luther,⁵⁴ sondern wirkte vor allem durch sein dogmengeschichtliches Lehrbuch, in dem Luthers Theologie unter zunehmend breiterer Berücksichtigung der ethischen Momente dargestellt wird.⁵⁵ Das Interesse an der sozialen Frage äußerte sich in der reformationsgeschichtlichen Forschung auch darin, daß Themen wie die christliche »Liebestätigkeit« oder die diakonischen oder sozialdisziplinarischen Aspekte der frühneuzeitlichen Kirchenordnungen behandelt wurden.⁵⁶ Das Problem des Verhältnisses von christlichem Glauben und Welt stellte sich aber nicht nur angesichts der sozialen Frage, sondern auch angesichts der Veränderungen im Verhältnis von Staat und Kirche. Beide Seiten bemühten sich im 19. Jahrhundert um die institutionelle und rechtliche Entflechtung der überkommenen Strukturen. Der Staat, weil es spätestens seit der Napoleonischen Ära keine Staatskirche und konfessionelle Homogenität mehr gab, die Kirche, weil sie das landesherrliche Kirchenregiment als einengend und sachfremd empfand. Allerdings wollten beide Seiten nicht die wechselseitige Sonderbeziehung preisgeben: Der Staat beanspruchte weiterhin gewichtigen Einfluß auf die Kirche und nahm sie als Unterstützerin staatlichen Handelns in Anspruch; die Kirche wollte ihre privilegierte, quasi-staatskirchliche Stellung behalten, um als moralische Instanz auf Staat und Gesellschaft einwirken zu können. Die Entflechtung von Staat und Kirche wurde auch im Medium der reformationsgeschichtlichen Forschung reflektiert, etwa in den zahlreichen Forschungsarbeiten zur reformatorischen Theorie und Praxis der Ehe, die auf die Einführung der Zivilehe reagierten, zur Entstehung des landesherrlichen Kirchenregiments oder zur politischen Ethik der Reformation.

Innerhalb der zweiten Phase der Forschungsgeschichte lassen sich drei Abschnitte unterscheiden: die Zeit bis etwa 1910, die Zeit der beiden großen Forschungsarbeiten von Ernst Troeltsch 1912 und Karl Holl 1917/19 sowie die Zeit von 1920 bis zu Beginn der 1930er Jahre.

54 Zu nennen wäre hier allenfalls der Aufsatz *Luthers Stellung zu den sittlichen und sozialen Nöten seiner Zeit und ihre vorbildliche Bedeutung für die evangelische Kirche* (in: R. SEEBERG, *Aus Religion und Geschichte. Gesammelte Aufsätze und Vorträge*, Bd. 1, 1906, 247–276), der aber forschungsgeschichtlich nicht relevant ist.

55 Während in der ersten Auflage von 1898 die Ausführungen noch knapp sind, baut Seeberg seine Paragraphen zu Luthers Ethik in den späteren Auflagen aus (s. Anm. 59). Seebergs Interpretation von Luthers Ethik hätte es verdient, hätte er sie ausführlicher entwickelt und methodisch stärker reflektiert, neben den weiter unten ausführlich zu behandelnden Klassikern der zweiten Forschungsphase gleichberechtigt gewürdigt zu werden.

56 Z. B. G. UHLHORN, *Die christliche Liebestätigkeit*, 3 Bde., 1882–1890.

In den ersten zwanzig Jahren der zweiten Phase der Forschungsgeschichte kam es zu einer starken Ausweitung der Beschäftigung mit Luthers Ethik, die allerdings vorerst noch in den vorgezeichneten Bahnen blieb und erst allmählich auf die neuen Anforderungen reagierte. So gab es weiterhin Arbeiten zum Verhältnis von Religion und Sittlichkeit bei Luther und in der Reformation, die entweder mehr dem Typus des konfessionellen Luthertums⁵⁷ oder mehr dem der Ritschl-Schule⁵⁸ zuzurechnen sind. An wichtigen Gesamt- und Überblicksdarstellungen ist auf die dogmengeschichtlichen Lehrbücher von Adolf Harnack, Friedrich Loofs und Reinhold Seeberg zu verweisen.⁵⁹ Daneben trat nun eine Reihe von umfangreicheren Darstellungen, die 1895 mit der Monographie *Die sittliche Triebkraft des Glaubens. Eine Untersuchung zu Luther's Theologie* von Karl Thieme (1862–1932) begann. Thieme reagiert auf Ritschls Problemanzeige und Herrmanns Lösungsversuch, indem er beides als durchaus berechtigt anerkennt, aber Luther gegenüber dem Vorwurf eines Auseinanderfallens von Glaube und Sittlichkeit und der mangelnden Nachvollzieh-

57 W. KAPP, *Religion und Moral im Christentum Luthers*, 1902; P. ALTHAUS (d.Ä.), *Frömmigkeit und Sittlichkeit nach evangelischer Auffassung*, 1906.

58 Hier sind vor allem die Forschungen von J. GOTTSCHICK zu nennen: *Katechetische Lutherstudien. I. Die Seligkeit und der Dekalog* (ZThK 2, 1892, 171–188.438–468); *Die Heilsgewißheit des evangelischen Christen im Anschluß an Luther* (ZThK 13, 1903, 349–435); *Luthers Theologie*, 1914, 47–61. Die Lutherkritik der Ritschl-Schule findet sich auch aufgenommen bei W. KÖHLER, *Ein Wort zu Denifle's Luther*, 1904, der zwar nachdrücklich darauf hinweist, daß bei Luther das »religiöse Prinzip des Glaubens [...] ethisches Prinzip« werde (22), der aber Luthers Verhältnisbestimmung von Rechtfertigung und Ethik problematisiert, die Luther zum ethischen Quietismus tendieren lasse und keine Entfaltung der religiösen Grundhaltung durch »Weltdurchdringung« und »Kulturmission« nach sich ziehe (41–45).

59 Harnack behandelt Luthers Ethik in den unterschiedlichen Auflagen seines Lehrbuchs nur knapp (Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. 3: *Die Entwicklung des kirchlichen Dogmas II–III*, 1910, 830–834.845–847). Ähnliches gilt von F. LOOFS (Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 1906; die vorangehenden Auflagen von 1889, 1890 und 1893 behandeln Luther noch knapper), der die Behandlung in die Darstellung seiner theologischen Entwicklung einarbeitet. Die ausführlichste und inhaltlich überzeugendste Darstellung bietet R. SEEBERG, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, in seinen unterschiedlichen Auflagen: *Zweite Hälfte*, 1898, 258–264; Bd. 4, Abt. 1, 2/3 1917, 120f.258–277; Bd. 4, Teil 1, 1933, 138–142.317–343.

barkeit des zwischen ihnen postulierten Zusammenhangs in Schutz nimmt. In ausführlichen, die Quellen und die zeitgenössische Literatur breit verarbeitenden Argumentationsgängen versucht Thieme, das vom konfessionellen Luthertum vertretene Verständnis des für Luthers Ethik grundlegenden Zusammenhangs von Glaube und Sittlichkeit aus Luther selbst plausibel und für die Begründung einer modernen Ethik nutzbar zu machen. Er findet in Luthers enger Verbindung von Glaube und Sittlichkeit eine Konzeption von Subjektivität vor, die das Handeln des Glaubenden durch eine dreifach abgestufte Motivation erkläre: durch die ipsistische Motivation der Selbstliebe – verstanden als positiv zu wertendes »Streben nach der eignen religiös-sittlichen Vollkommenheit« (211f.) –, durch die religiöse Motivation der Gottesliebe und durch die altruistische Motivation der Nächstenliebe: »Bald treibt der Glaube die sittliche That mehr mittelst des Wunsches, dass Gott sie vergelte, hervor, bald mehr mittelst des Dranges, Gott damit zu vergelten, bald auf der direkt sittlichen Bahn des expansiven Vergeltungstribs« (317). Die eigentlich sittliche Motivation sei dabei die letztere, daß der »Glaube an die von Gott empfangenen Wohltaten [...] den dadurch warmherzigen und fröhlichen Christen [treibt], sie an die Bedürftigen weiterzugeben« (270). Anders als Thieme setzt das forschungsgeschichtlich wichtige, 1900 erschienene Buch *Die Anschauungen Luthers vom Beruf* von Karl Eger (1864–1945) nicht mehr bei der Fragestellung Religion und Sittlichkeit an, sondern wählt ein bestimmtes Einzelthema, hier Luthers Berufsverständnis, als Ausgangspunkt und bietet – wie auch schon der Untertitel *Ein Beitrag zur Ethik Luthers* andeutet – eine Darstellung von einer bestimmten, das Gesamte erschließenden Fragestellung aus. Der Wert dieses Buchs liegt darüber hinaus darin, daß Eger die historische und systematische Erschließung des Materials verbindet und dadurch nicht nur den Sachzusammenhang von Luthers Ethik, sondern auch ihr geschichtliches Werden und ihre damit zusammenhängenden Stärken und Schwächen aufzeigt. Dieses an ältere Forschungsarbeiten anknüpfende Interesse an der Entstehungsgeschichte von Luthers Ethik steht auch im Hintergrund der 1904 von Carl Stange (1870–1959) herausgegebenen Quellensammlung *Die ältesten ethischen Disputationen Luthers*. Diese Zusammenstellung der *Quaestio de viribus et voluntate hominis sine gratia* (1516), der Thesen *Contra scholasticam theologiam* (1517) und der Heidelberger Disputation (1518) gehört mit ihrer

Verknüpfung von systematisch-theologischem Interesse und theologiegeschichtlicher Zuwendung zum jungen Luther in die Frühgeschichte der Lutherrenaissance. Stange hat seine im Vorwort zu dieser Sammlung ange deutete Interpretation von Luthers Ethik dann später weiter ausgeführt,⁶⁰ aber wegen seines historisch und systematisch-theologisch nicht immer überzeugenden Umgangs mit Luther kaum eine tiefere Wirkung hinterlassen. Der letzte größere Beitrag während der ersten zwanzig Jahre der zweiten Phase der Forschung war Wilhelm Walthers (1846–1924) 1909 erschiene nes Buch *Die christliche Sittlichkeit nach Luther*. Walther war ein profilierter Vertreter des konfessionellen Luthertums, der sich um die Jahrhundertwende kritisch sowohl mit dem Verhältnis der liberalen Theologie wie der römisch-katholischen Theologie zur Reformation auseinandersetzte. Seine Darstellung des Zusammenhangs von Rechtfertigungsglaube und christlicher Sittlichkeit richtete sich vor allem gegen die Lutherdeutung der Ritschlschule. Luthers Bestimmung des Verhältnisses von Religion und Sittlichkeit ist Walther zufolge nicht defizitär, sondern Luther sei im Gegenteil gerade »der einzige«, der diese Scheidung gar nicht kenne, denn bei ihm sei »das ganze Christentum zu einer wirklichen Einheit geworden«, die sich sprachlich kaum adäquat zum Ausdruck bringen lasse, am ehesten noch in Doppelformeln wie »[g]läubige Sittlichkeit oder sittlicher Glaube« (137). »Christ sein heißt nach Luther Gott haben. Das ist die Einheit, deren beide Seiten wir als Religion und Moral, als Glaube und Sittlichkeit bezeichnen« (ib.). Walthers Darstellung belegt das in einer quellennahen systematisierenden Rekonstruktion der Grundlegung von Luthers Ethik, sie bleibt aber gerade dadurch den von der Ritschl-Schule eingeforderten systematisch-theologischen Aufweis der inneren Stimmigkeit von Luthers Bestimmung des Verhältnisses von Religion und Sittlichkeit schuldig. Mittelbar zur Geschichte der Forschung zu Luthers Ethik gehören die Arbeiten, die sich mit der Ethik der reformatorisch-nachreformatorischen Theologie im ganzen oder anhand einzelner Autoren beschäftigten.⁶¹ Unter ihnen ist besonders das 1908 erschienene Buch *Die Ethik*

60 C. STANGE, Religion und Sittlichkeit bei den Reformatoren (in: DERS., Studien zur Theologie Luthers, Bd. I, 1928, 111–133); DERS., Luther und das sittliche Ideal, 1919; DERS., Luthers Theorie vom gesellschaftlichen Leben (ZStH 7, 1929/30, 57–124).

61 G. HOENNICKE, Studien zur altprotestantischen Ethik, 1902; O. BENSOW, Glaube, Liebe

Johann Gerhards. Ein Beitrag zum Verständnis der lutherischen Ethik von Rhenatus Hupfeld wichtig, das erstmals die Eigenart dessen, was das 19. Jahrhundert als theologische Ethik bezeichnete, für die frühe Neuzeit am Beispiel eines nachreformatorischen lutherischen Theologen aufzeigte. Statt den Verzicht auf eine selbständige theologische Ethik als Defizit zu verbuchen, zeigt Hupfeld, daß sich das nachreformatorische Luthertum mit der modernen Unterscheidung von Dogmatik und Ethik nicht adäquat erfassen läßt, weil es ihm um die pietas gehe, das heißt um das christliche Leben in seinem ganzen Umfang, wie es durch die Rechtfertigung und die Buße wesentlich bestimmt sei. Die theologische Ethik werde dort zum Thema, wo es um den Glauben und seine Folgen für das christliche Leben gehe: Dem nachreformatorischen Luthertum zufolge solle der Christ »aus gläubigem Herzen in demütiger dankbarer Beugung unter Gott, mit inniger Liebesgesinnung erfüllt [...] dem Willen Gottes, wie er im Dekalog als Offenbarung des Wesens Gottes ihm entgegentritt und im Beruf individualisierte Gestalt gewinnt, gehorchen« (255). Für die Forschung zu Luthers Ethik wurde Hupfelds Buch auch deshalb wichtig, weil es Ernst Troeltsch wichtige Anregungen vermittelte,⁶² die dieser in seine Reformations- und Lutherdeutung einfließen ließ.

Neben den Überblicks- und Gesamtdarstellungen gab es auch zahlreiche Arbeiten zu einzelnen Themen. Bemerkenswert ist etwa, daß seit Anfang des 20. Jahrhunderts – wohl angeregt durch das Kantjubiläum 1904 – eine ganze Reihe von Vergleichen von Luther und Kant erschien, die vor dem Hintergrund des Neukantianismus die von führenden liberalen Theologen wie Julius Kaftan propagierte These von Luther als Vorläufer Kants und Kant als Philosophen des Protestantismus untersuchten, wobei gerade der Vergleich der ethischen Konzeptionen beider zentral war.⁶³ Weit wich-

und gute Werke. Eine Untersuchung der prinzipiellen Eigentümlichkeit der evangelisch-lutherischen Ethik, 1906; R. H. GRÜTZMACHER, Die katholische, altprotestantische und die Sektenethik in ihrer typischen Eigenart (NKZ 28, 1917, 693–740, hier: 715–729). S. auch Anm. 60.

62 S. schon Troeltschs 1908 erschienene Rezension zu Hupfeld (in: Troeltsch KGA Bd. 4 [s. Anm. 75], 579–585).

63 A. TITTIUS, Luther's Grundanschauung vom Sittlichen, verglichen mit der Kantischen (in: Vorträge der theologischen Konferenz zu Kiel, 1899, 1–21); B. BAUCH, Luther und Kant,

tiger war jedoch die jetzt beginnende Reihe der Arbeiten zu Luthers Sozialethik, die das Interesse an der sozialen Frage und der zeitgenössischen Sozialethik in das Medium historischer Arbeit überführten.⁶⁴ Die evangelischen Theologen waren dabei nicht die einzigen, die die ›Sozialethik‹ der Reformationszeit als wichtiges Moment des Verständnisses und der Gestaltung der eigenen Gegenwart entdeckten. Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts gab es auch einen von Max Weber ausgehenden Aufschwung der historischen Soziologie,⁶⁵ der die theologische Diskussion befruchtete, aber auch zu Widerspruch herausforderte. Drei Bereiche fanden dabei angesichts der gesellschaftlichen und politischen Umbrüche des 19. Jahrhunderts besonderes Interesse: Politik, Ehe und Wirtschaft.⁶⁶ Die politische Ethik der Reformatoren und besonders Luthers, und zwar oftmals mit besonderer Berücksichtigung der im zeitgenössischen Diskurs umstrittenen Frage des Verhältnisses von Staat und Kirche, wurde von Theologen wie Nichttheologen immer wieder behandelt, oft nur in Beiträgen ohne größere forschungsgeschichtliche Bedeutung, die entweder methodisch und inhaltlich überholt oder unselbständig sind,⁶⁷ aber auch

1904; E. KATZER, Luther und Kant, 1910; B. BAUCH, Unser philosophisches Interesse an Luther (ZPPK 164, 1917, 128–148); J. NORRING, Luthers och Kants förhållande til eudemonismen, 1918; G. GILLE, Luthers Sittenlehre und die philosophische Ethik Kants und Herbarts, 1918; B. WEHNERT, Luther und Kant, 1918; E. HIRSCH, Luthers Rechtfertigungslehre bei Kant (LuJ 4, 1922, 47–65); J. EBBINGHAUS, Luther und Kant (LuJ 9, 1927, 119–155); Th. SIEGFRIED, Luther und Kant. Ein geistesgeschichtlicher Vergleich im Anschluß an den Gewissensbegriff, 1930; H. SCHÜLKE, Kants und Luthers Ethik, 1937.

- 64 Im Folgenden bleiben die beiden weiter unten zu behandelnden Werke von Troeltsch und Holl außer Acht, denen es gerade auch um die sozialetische Dimension von Luthers Ethik geht (siehe dazu die vergleichende Miszelle von W. KÖHLER, Sozialwissenschaftliche Bemerkungen zur Lutherforschung, ZGStW 85, 1928, 343–353).
- 65 Hier ist vor allem auf seine für die moderne Soziologie epochale Arbeit *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* von 1904/05 (in: M. WEBER, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, 1920, 17–206) zu verweisen, in der Luther eine nicht unwichtige Rolle spielt.
- 66 Das Folgende behandelt die gesamte zweite Phase der Forschungsgeschichte, weil sich hier kaum Einschnitte erkennen lassen, und bezieht auch die vereinzelt erschienenen einschlägigen Arbeiten aus der Zeit vor 1890 mit ein.
- 67 M. LENZ, Luthers Lehre von der Obrigkeit (in: DERS., Kleine historische Schriften, Bd. 1, 1922, 132–149); F. LEZIUS, Gleichheit und Ungleichheit. Aphorismen zur Theologie und

in Aufsätzen und Monographien, die forschungsgeschichtlich bedeutsam und zum Teil bis heute lesenswert sind.⁶⁸ Luthers politische Ethik wurde dabei methodisch und inhaltlich sehr unterschiedlich bearbeitet und nicht selten spielten die eigenen Anschauungen der Verfasser nicht unerheblich in ihre Lutherinterpretation hinein. Je nachdem, welche Quellen man heranzog und wie man sie ausdeutete, erschien Luther den einen als Konservativer, den anderen als Revolutionär, als Anwalt der Freiheit der Kirche gegenüber dem Staat oder als Begründer des wahrhaft christlichen Staats, als prinzipientreuer und stringenter Theoretiker oder als Fähnlein im Winde. Ein mittelbar zur politischen Ethik zählendes Problem war die Frage nach Luthers Rechtsverständnis, vor allem nach seiner Auffassung

Staatsanschauung Luthers (in: Greifswalder Studien, 1895, 285–326); DERS., Luthers Stellung zu den sozialen Fragen seiner Zeit (Die Verhandlungen des Neunten Evangelisch-sozialen Kongresses, 1898, 8–27); F. WARD, Darstellung und Würdigung der Ansichten Luthers vom Staate und seinen wirtschaftlichen Aufgaben, 1898; E. BRANDENBURG, Martin Luther's Auffassung vom Staate und von der Gesellschaft (SVRG 70, 1901, 1–30); Th. KOLDE, Der Staatsgedanke der Reformation und die römische Kirche, 1903; H. HERMELINK, Zu Luthers Gedanken über Idealgemeinde und von weltlicher Obrigkeit (ZKG 29, 1908, 267–322); P. DREWS, Entsprach das Staatskirchentum dem Ideale Luthers (ZThK 18, 1908, Erg.); O. KAYSER, Die Anschauungen der großen Reformatoren (Luther, Melancthon, Zwingli, Calvin) von der Staatsgewalt, 1912; A. HAUCK, Luther und der Staat (Süddt. Monatshefte, Okt. 1917, 11–16); J. BINDER, Luthers Staatsauffassung, 1924; H. ERICHSEN, Der Staatsbegriff Luthers, 1926; G. HOLSTEIN, Luther und die deutsche Staatsidee, 1926.

- 68 Zu den forschungsgeschichtlich relevanten Beiträgen gehören: E. BILLING, Luthers lära om staten, 1900 (hierzu: D. LANGE, Eine andere Luther-Renaissance, in: Luthers Erben. Studien zur Rezeptionsgeschichte der reformatorischen Theologie Luthers, FS J. Baur, hg. v. N. SLENCZKA u. W. SPARN, 2005, 245–274, 252–254); L. WARING, The Political Theories of Martin Luther, 1910; Th. PAULS, Luthers Auffassung von Staat und Volk, 1925. Zu den darüberhinaus heute noch lesenswerten gehören: K. MÜLLER, Kirche, Gemeinde und Obrigkeit nach Luther, 1910; DERS., Luthers Äußerungen über das Recht des bewaffneten Widerstands gegen den Kaiser, 1915; H. JORDAN, Luthers Staatsauffassung, 1917; F. MEIN-ECHE, Luther über christliches Gemeinwesen und christlichen Staat (HZ 121, 1920, 1–22). – Wichtig, obwohl strenggenommen nicht zur Geschichte der Forschung zu Luthers Ethik gehörend, war Rudolf Sohms Darstellung des reformatorischen Kirchen- und Kirchenrechtsverständnisses (R. SOHM, Kirchenrecht, Bd. I, 1892, Kap. 3), die mit ihrer scharfen Kontrastierung von Kirche und Welt direkt und indirekt auf die Lutherforschung einwirkte.

des Naturrechts.⁶⁹ Wie die Forschung zu Luthers politischer Ethik auch durch die Fragen nach dem gegenwärtigen Verhältnis von Staat und Kirche und nach der Legitimität und Ausgestaltung des überkommenen deutschen Obrigkeitsstaats motiviert war, so spielten die sozial- und mentalitätsgeschichtlichen Umbrüche des 19. Jahrhunderts und der sich in der Etablierung der Zivilehe manifestierende Bedeutungsverlust der Kirche eine wichtige Rolle für die Forschung zu Luthers Hausstands- und Eheethik.⁷⁰ Die Beschäftigung mit Luthers Eheverständnis konnte aber auch kultur- und rechtsgeschichtlich motiviert sein.⁷¹ Forschungsgeschichtliches Gewicht haben aber nur die Arbeiten, die durch ein Interesse an Luthers Biographie und Theologie motiviert waren und den mittlerweile entwickelten Anforderungen an die Reformationsforschung entsprachen.⁷² Anders als die politische Ethik war Luthers Eheverständnis in der Forschung relativ unumstritten. Man gestand ihm einen großen und überwiegend positiv bewerteten Einfluß auf das Verständnis und die Praxis der Ehe in der frühen Neuzeit zu und würdigte vielfach das eigentümliche Ineinander der weltlichen und geistlichen Dimension seiner Eheauffassung. Kontroverser dagegen wurde Luthers Wirtschaftsethik bewertet. Die Theologen und Reformationshistoriker interessierten sich für dieses Thema aller-

69 E. EHRHARDT, La notion du droit naturel chez Luther (in: *Études de théologie et d'histoire*, 1901, 285–320); A. LANG, Die Reformation und das Naturrecht, 1909; H. W. BEYER, Glaube und Recht im Denken Luthers (LuJ 17, 1935, 56–86); DERS. (Hg.), Luther und das Recht, 1935 (kommentierte Quellensammlung); F. X. ARNOLD, Zur Frage des Naturrechts bei Martin Luther, 1937. In den weiter unten zu besprechenden Darstellung von E. Troeltsch (1912), K. Holl (1919) und F. Lau (1933) spielt das Naturrechtsthema ebenfalls eine wichtige Rolle.

70 G. KAWERAU, Luther und die Eheschließung (ThStKr 47, 1874, 723–744); A. W. DIECKHOFF, Die kirchliche Trauung, 1878, 108–114. 180–222; H. v. SCHUBERT, Die evangelische Trauung, 1890, Kap. 3.

71 H. STRAMPFF (Hg.), Dr. Martin Luther: Über die Ehe, 1857 (Quellensammlung); G. FUCHS, Dr. M. Luthers Ansichten über Ehe, Haus, Erziehung und Unterricht, 1884; G. SCHLEUSNER, Zu den Anfängen protestantischen Eherechts im 16. Jahrhundert (ZKG 6, 1884, 390–428); W. KAWERAU, Die Reformation und die Ehe, 1892.

72 W. ROCKWELL, Die Doppelehe des Landgrafen Philipp von Hessen, 1904, 137–201. 202–222. 236–278; S. BARANOWSKI, Luthers Lehre von der Ehe, 1913; H. BOEHMER, Luthers Ehe (LuJ 7, 1925, 40–76); R. SEEBERG, Luthers Anschauungen von dem Geschlechtsleben und der Ehe (LuJ 7, 1925, 77–122).

dings kaum, sondern überließen es lange fast ausschließlich den Wirtschaftshistorikern, für die das 15. und 16. Jahrhundert eine zentrale Epoche war.⁷³ Das zeitgenössische Interesse an der sozialen Frage führte dazu, daß Luther seit den 1890er Jahren auch daraufhin untersucht wurde.⁷⁴

Die seit 1890 stetig intensivierte Forschung zu Luthers Ethik führte nach knapp zwanzig Jahren zur ersten für diese Phase der Forschungsgeschichte zentralen Arbeit, zu Ernst Troeltschs 1912 erschienener Darstellung der Grundlagen und Konkretionen von Luthers Ethik innerhalb seiner umfassenden Aufarbeitung der *Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* von der Antike bis zur frühen Neuzeit.⁷⁵ Troeltschs Einbettung Luthers und der Reformation in die ganze Breite und Vielfalt der Christentumsgeschichte ist ein neuer Ansatz, der bisher unbeachtet gebliebene Aspekte erschließt und eine beeindruckende Gesamtdeutung von Luthers

73 An einzelnen Publikationen neben den gängigen wirtschaftsgeschichtlichen Überblicksdarstellungen (z. B. W. ROSCHER, *Geschichte der National-Oekonomie in Deutschland*, 1874, 54–71) sind beispielsweise zu nennen: G. SCHMOLLER, *Zur Geschichte der national-ökonomischen Ansichten in Deutschland während der Reformations-Periode* (Zs. f. d. ges. Staatswissenschaft 16, 1860, 461–716); M. NEUMANN, *Geschichte des Wuchers in Deutschland bis zur Begründung der heutigen Zinsengesetze*, 1865; P. ERHARDT, *Die nationalökonomischen Ansichten der Reformatoren* (ThStKr 53, 1880, 666–719); I. v. SCHUBERT, *Wirtschaftsethische Entscheidungen Luthers* (ARG 21, 1924, 49–77); R. HÄPKE, *Der nationalwirtschaftliche Gedanke in Deutschland zur Reformationszeit* (HZ 134, 1926, 350–368); G. WÜNSCH, *Evangelische Wirtschaftsethik*, 1927 (s. Namenregister); G. AUBIN, *Der Einfluß der Reformation in der Geschichte der deutschen Wirtschaft*, 1929.

74 LEZIUS (s. Anm. 67); A. BRAASCH, *Martin Luthers Stellung zum Sozialismus*, 1897; K. KLINGEMANN, *Luther und die soziale Frage*, 1925.

75 Die Abschnitte zu Antike, Mittelalter und Luthertum waren bereits von 1908 bis 1910 als Zeitschriftenaufsätze erschienen und wurden für die Gesamtveröffentlichung überarbeitet. Vorbereitet wurde das Werk durch Troeltschs Forschungen zur reformatorisch-nachreformatorischen Theologiegeschichte, durch seine Beiträge zur um 1900 hoch umstrittenen Frage nach dem Wesen des Protestantismus und durch seine Rezensionen zu zahlreichen ethikgeschichtlichen Werken (E. TROELTSCH, *Rezensionen und Kritiken* [1901–1914], KGA Bd. 4, hg. v. F. W. GRAF, 2004). – Das Werk selbst, der zeitgenössische Kontext und die Rezeption werden dargestellt in: F. W. GRAF u. T. RENDTORFF (Hg.), *Troeltsch-Studien*, Bd. 6: *Ernst Troeltschs Soziallehren*, 1993. Zu Troeltschs Darstellung des Luthertums: W. SPARN, *Preußische Religion und lutherische Innerlichkeit. Ernst Troeltschs Erwartungen an das Luthertum* (aaO 152–177).

Ethik ermöglicht. Die Stärke von Troeltschs Darstellung ist, daß er die Theologie von ihren soziologischen Rahmenbedingungen und Konsequenzen her erschließt. Das ist aber zugleich auch eine Schwäche, denn dieses besondere Interesse am Wechselverhältnis von theologischer Ethik und jeweiliger Lebenswirklichkeit beeinträchtigt die angemessene Würdigung des Theologischen. Der Darstellung kommt zugute, daß Troeltsch anders als die konfessionellen Lutheraner und Ritschl mit seinen Schülern nicht die lutherische Reformation aufnehmen und fortführen will, sondern ihr grundsätzlich kritisch gegenübersteht. Troeltsch steht nicht so sehr in Gefahr, Luther im Dienst gegenwartsorientierter Aneignung umzudeuten, sondern er kann Luther und das Luthertum unverstellter wahrnehmen und würdigen. Allerdings finden sich auch durch die persönliche und positionelle Distanz zum Gegenstand bedingte Mißverständnisse und Verzerrungen, die aber nicht den durch die Distanz ermöglichten Erkenntnisgewinnen gleichkommen.

Troeltschs Darstellung von Luthers Ethik findet sich zum einen in der Einführung zum Protestantismus insgesamt (427–512)⁷⁶ – was zeigt, welche Bedeutung Troeltsch Luther trotz aller Relativierung beimißt – und zum anderen in der daran anschließenden Darstellung des Luthertums (512–605).⁷⁷

Die grundlegenden religiösen Ideen Luthers und die soziologischen Folgerungen aus ihnen seien für alle Gruppen und Persönlichkeiten der Reformation und des Protestantismus grundlegend (431). Der Kern von Luthers religiösen Ideen sei ein neuartiges Gnadenverständnis (434–439), aus dem sich auch für die Ethik relevante Folgerungen ergäben (439–447): nämlich *erstens* die Reduktion der Religion auf die Soteriologie, *zweitens* der religiöse Individualismus mit seiner Innerlichkeit der Gottesgemeinschaft, die priesterlich-sakramentaler Vermittlung nicht bedürfe und auf das Wort konzentriert sei, *drit-*

76 Kap. III.1.: *Das soziologische Problem des Protestantismus*. Hier werden die grundlegenden religiösen Ideen Luthers (431–448) sowie die sich daraus ergebenden soziologischen Konsequenzen und Ausgestaltungen der religiösen Umbildung des Christentums (448–511) behandelt.

77 Luther wird hier durchweg berücksichtigt, aber immer eingeordnet in das frühneuzeitliche Luthertum insgesamt. Insofern handelt es sich hier strenggenommen nicht um eine Darstellung von Luthers Ethik, sondern um die Luthers und des auf ihn zurückgehenden, nicht immer mit ihm übereinstimmenden frühneuzeitlichen Luthertums. Dem Kapitel zum Luthertum gehen parallel die Kapitel zum Calvinismus (605–794) und zu *Sektentypus und Mystik auf protestantischem Boden* (794–964).

tens das Prinzip der reinen Gesinnungsethik, demzufolge die Gesinnung Wurzel und Maßstab des aus der Gottesbeziehung im Glauben sich von selbst ergebenden Handelns gemäß dem mit dem Dekalog und dem Neuen Testament übereinstimmenden natürlichen Sittengesetz sei und innerhalb derer nicht das einzelne gute Werk, sondern die Ganzheit der Gesinnung gelte, *viertens* die Weltbejahung der »innerweltliche[n] Askese der Ueberwindung der Welt in der Welt, der Selbstverleugnung im Beruf und im beruflichen Dienst für das Ganze, de[s] Gehorsam[s], der in gegebenen Bedingungen stehen bleibt und innerhalb ihrer den natürlichen Menschen und den Teufel überwindet« (444f.) sowie *fünftens* die neue Konzeption der religiösen Grundbegriffe wie Gott, Mensch oder Welt. Troeltsch sieht in Luthers neuartigem Gnadenverständnis und den daraus gezogenen Folgerungen keine Rückkehr zum neutestamentlichen Ideal, sondern die paulinische Reduktion des mittelalterlichen Erbes, bei der die mittelalterliche Einbeziehung des natürlichen Lebens in das christliche weitergeführt, wenn auch anders motiviert und durchgeführt werde (447f.). Die christliche Einheitskultur des Mittelalters sei die Voraussetzung auch für die Reformation, sie werde nur anders begründet und konkretisiert als im Mittelalter.

An diese grundsätzlichen Ausführungen schließt sich die Darstellung der soziologischen Konsequenzen und Ausgestaltungen der religiösen Umbildung des Christentums bei Luther an (448–511). Troeltsch ordnet Luthers Denken dem Kirchentypus zu, für den in soziologischer Hinsicht das Uniformitätsstreben und die Naturrechtsrezeption charakteristisch seien. Die theologische Entwicklung Luthers sei wesentlich davon geprägt, daß Luther seine ursprüngliche, von Verinnerlichung und Spiritualisierung des Kirchenbegriffs, Laienpriestertum, weltindifferentem Biblizismus und Liebesethik des Evangeliums geprägten theologischen Anschauungen mit den für den Kirchentypus wesentlichen soziologischen Merkmalen zu verbinden versuche. Der Schlüssel zum Verständnis von Luthers Ethik liege im Nachvollzug der Entwicklung von Luthers religiös begründeter Ethik mit ihrem »Zug zur radikalen weltindifferenten Christlichkeit und Innerlichkeit« zu einer weltzugewandten Ethik mit ihrer selbstverständlichen Bejahung der »Christlichkeit der Gesellschaft und der natürlich-staatlichen Lebensordnungen« (473f.). Luther gehe vom rein religiösen Charakter der christlichen Ethik aus: An die Stelle des Sittengesetzes trete der freie Zweckcharakter der Ethik, die nur einen absoluten Zweck, die Selbsthingabe an Gott im Glauben kenne, woraus sich das christliche Ethos von selbst ergebe; der Glaube als höchste und eigentliche sittliche Forderung sei Geschenk Gottes, aus ihm quelle das Handeln von selbst, was für Troeltsch zu einer durch Verinnerlichung und Annäherung an den Antinomismus charakterisierten mystisch-spiritualistischen Färbung von Luthers Ethik führt; der Leib, die Sündhaftigkeit der Welt, die gegebenen Ordnungen seien dieser radikalen religiösen Liebesethik etwas Fremdes. Der entscheidende Punkt der Ethik sei nun aber nicht die Begründung des Ethischen im Religiösen, sondern das Verhältnis der religiösen Begründung der Ethik zur innerweltlichen Moralität konkreter christlicher Existenz. Luther folge hier weder der mittelalterlichen Zwei-Stufen-Ethik noch der mystisch-spiritualistischen Distanzierung von der Welt, weil der Gnadengedanke es ihm verbiete, christliche Vollkommenheit in einer vom

Christen zu erbringenden Eigenleistung zu sehen. Denn das hieße nichts weniger, als die subjektive Gesetzeserfüllung soteriologisch zu funktionalisieren, die Sündhaftigkeit des Menschen zu ignorieren, die Einheit des *corpus christianum* in Frage zu stellen und die weltlichen Ordnungen und natürlichen Güter in ihrer Eigenart als göttliche Gaben zu mißachten. Die Lösung liege nicht in einer vertikalen Stufung verschiedener Gruppen, sondern in einem horizontalen Nebeneinander zweier Existenzweisen in der Person des Christen: Die »christliche Ethik im Sündenstande [ist] überhaupt eine doppelte [...], eine rein und radikal christliche Ethik der Person und der Gesinnung einerseits und eine natürlich-vernünftige, nur relativ christliche, d.h. von Gott verordnete und zugelassene Ethik des Amtes andererseits« (486).⁷⁸ Die Universalität der kirchlichen Ethik Luthers beinhalte »die gleiche Forderung an alle, verbunden mit dem Verzicht auf die aktive Vollkommenheit bei allen. Von allen fordert sie den Glauben und allen muß sie ihn wenigstens zugänglich machen durch Taufe und Predigt. Aber bei allen verbindet sie mit der Forderung des Glaubens auch die Toleranz der verschiedenen Auswirkungen des Glaubens« (491). Das Bindeglied zwischen der radikal christlichen Ethik der Gottes- und Nächstenliebe einerseits und der Ethik der Volkskirche und christlichen Gesellschaft andererseits, das die inhaltlichen Forderungen der Ethik konkretisiere und die weltliche Moral berücksichtige, sei bei Luther der Dekalog (493–500). Der Dekalog – und nicht die Bergpredigt – sei »Ausdruck und Inbegriff der vollen *Lex naturae* und der mit dieser identischen evangelischen Ethik« (494).⁷⁹ Für Troeltsch greift Luther vor allem aus systematisch-theologischen Gründen – wegen der Möglichkeit der Einbeziehung der innerweltlichen Moral und Ordnungen – auf den Dekalog zurück, nicht so sehr wegen dessen katechetischer Verwertbarkeit oder innerbiblischer Bedeutung. Mit Hilfe der Unterscheidung der beiden Tafeln und ihrer Deutung als Forderung der Gottes- und Nächstenliebe werde der Dekalog christlich überformt, wobei die zweite Tafel als unabhängig von der ersten Tafel verbindliche, wenn auch nicht vollkommen zu erfüllende *lex naturae* gelte. Die protestantische Ethik habe damit die »eigentliche theologische Meisteraufgabe« (499), erste und zweite Dekalogtafel richtig zu unterscheiden und aufeinander zu beziehen sowie zwischen dem Dekalog als Zeugnis des absoluten Naturrechts – wie es im Urstand gegolten habe und von Christus wiederhergestellt worden sei, nämlich als religiös begründete Ethik – und als Zeugnis des relativen Naturrechts – wie es unter den Bedin-

⁷⁸ In Anm. 223 (486–490) spitzt Troeltsch das noch zu: »Das ist in aller Form eine doppelte Moral nach geradezu entgegengesetzten Prinzipien« (488), die nicht stufenförmig aufgliedert, sondern als gleichzeitige Doppelforderung in den einzelnen Christen hineinverlegt ist.

⁷⁹ Dazu auch Anm. 225 (494–497), wo Troeltsch die Obrigkeitsschrift von 1523 und die Bergpredigtauslegung von 1532 kontrastiert und eine Entwicklung vom Dualismus des Nebeneinanders von wahrhaft christlicher Existenz und Ergebung in die innerweltlichen Verhältnisse zur Verschränkung beider, bei der wahrhaft christliche Existenz innerhalb der innerweltlichen Ordnung gelebt werde, feststellt.

gungen der Sünde gelte und auch von den Nichtchristen erkannt und gelebt werden könne – zu unterscheiden. Dabei gerate Luther aber in die problematische Spannung zwischen der wahren christlichen Ethik und der innerweltlichen Vorfindlichkeit, die er durch die Unterscheidung einer inneren Moral der Person und einer äußeren Moral des Amts zu bewältigen versuche, wobei er diesen Gegensatz in die Person des Christen selbst hineintrage (500f.). Luther mildere den Gegensatz zunehmend, indem er die weltliche Vorfindlichkeit als gottgegebene bloße Formen und Lebensbedingungen deute und weniger als problematische Sündenwirklichkeit. Auf diese Weise könnten Antike und Humanismus angeeignet werden, denen ja nur der christliche Geist fehle, die aber als Materialien, Formen und Stoffe an sich geeignet seien. Damit vertrete auch Luther eine »doppelte Moral«, die die Gegensätze zu einer »Duplizität der Lebensstellung jedes Individuums« ineinanderschleibe (505). Die Hinnahme der Welt sei aber zugleich eine Entwertung der Welt, weil sie nicht um ihrer selbst willen, sondern lediglich als Ort christlicher Existenz angenommen werde, womit sie letztlich zugunsten des Eschaton vergleichgültigt werde. Als Fazit dieser Überlegungen zu den Strukturen von Luthers Ethik schreibt Troeltsch dem Reformator eine Mittelstellung zwischen dem Mittelalter und den protestantischen Sekten zu, wobei er in der »protestantische[n] Lösung der Spannung in der doppelten Moral von Person und Amt [...] nicht eine Ueberwindung, sondern eine neue Formulierung des Problems« sieht (509).

Die Konkretionen der Ethik Luthers finden sich im folgenden Teil zum Luthertum (512–605). Die Rahmenbedingungen der Ethik des Luthertums (513–524) sieht Troeltsch charakterisiert durch den »Zusammenfall des Kirchlichen und Politischen in dem Begriff einer christlichen Gesellschaft« (521). Ausdruck dieses Zusammenfalls von Kirche und christlicher Gesellschaft sei die Drei-Stände-Lehre (522f.). Bei der Darstellung der Grundzüge der Ethik des Luthertums (523–594) gibt Troeltsch nach wie vor beachtenswerte methodische Hinweise (524–531), indem er hinsichtlich der Darstellungen der lutherischen Ethik im 16. und 17. Jahrhundert auf die Doppelstammigkeit der Ethik (Liebes- und Gnadenmoral, Rechts- und Vernunftmoral) aufmerksam macht, die zum Nebeneinander von philosophischer und theologischer Ethik führe, wobei nur die philosophische Ethik in eigenständigen wissenschaftlichen Werken behandelt werde, während die theologische Ethik in den Dogmatiken enthalten sei. Überhaupt sei abgesehen von kirchengeschichtlichen Umbruchphasen wie der Spätantike und der Aufklärung die christliche Ethik »mehr ein praktisch geltendes Ethos mit einzelnen theoretisch ausgeführten Punkten« und werde darum nicht in einer der Dogmatik vergleichbaren Weise systematisierend reflektiert und dargestellt (525).⁸⁰ Die ethischen Konsequenzen der religiösen Grundüberzeugungen ergäben sich von selbst, nur Einzelprobleme bedürften ausdrücklicher Thematisierung. Die lutherische Ethik müsse also vom Forscher aus den Selbst-

80 Dazu Anm. 239b: »Darum ist es so verkehrt, zur Ehrenrettung des Altprotestantismus auch bei ihm schon ›theologische Ethiker‹ entdecken zu wollen. Die Leute von damals wollten und brauchten neben der Dogmatik keine Ethik, die erst seit den Erschütterungen der Aufklärung nötig geworden ist« (525f.).

verständlichkeiten des Lebens und den partiellen theoretischen Darlegungen, zu denen auch juristische und kameralistische Werke, die Kasuistik, die *Scholae pietatis* u.a. gehörten, rekonstruiert werden. Für die Konkretionen der Ethik des Luthertums ist nach Troeltschs Meinung das Naturrecht von besonderer Bedeutung (532–548).⁸¹ Luther verwerfe das Naturrecht nicht, er löse nur die Verflechtungen mit der Theologie auf und interpretiere es neu, nämlich konservativ im Sinne utilitaristischer Zweckmäßigkeit im Dienste der gegebenen Ordnung. Troeltsch geht in seiner kritischen Rekonstruktion so weit, Luther mit Machiavelli, Darwinisten, Gewaltpolitikern und Herrenmenschen zusammenzustellen (536f.), weil Luthers naturrechtliche Legitimierung der Gewalt angesichts der Sünde letztlich unverbunden neben der inneren Gesinnungschristlichkeit stehe. Zwar sei die so begründete Gewalt zur Einhaltung des Vernunftrechts aufgerufen, an die Billigkeit verwiesen und in biblische Formulierungen eingekleidet, aber das relativiere sie nicht. Denn die Billigkeit gelte nicht im Rahmen des Staats- und Strafrechts, also da, wo es um Gewalt und Herrschaft gehe, sondern nur im Rahmen des Zivilrechts (538–540), und der Rückgriff auf positiv-biblische Satzungen – v.a. aus dem Alten Testament – ziele auf die dank des engen Zusammenhangs zwischen Vernunft und göttlichem Recht in ihnen enthaltene naturrechtliche Idee (540f.). Melancthon und die nachreformatorische Zeit hätten diesen positivistisch-autoritativ-konservativen Zug in der Legitimierung der Obrigkeitengewalt noch verstärkt (541–548). Innerhalb des durch Bibel und Naturrecht gesetzten Rahmens habe sich das soziologische Grundschema des Luthertums ausgebildet (549–554): Der Christ lebe in seiner gläubigen Innerlichkeit, aus der heraus er sich in Liebe ganz in die vorfindliche weltliche Ordnung ergebe, wobei die Christlichkeit seines innerweltlichen Lebens eben gerade in seiner Ergebung bestehe, nicht in einer besonderen christlichen Prägung, die christliche Innerlichkeit sei also ohne Wirkung nach außen; damit bleibe für das reale Leben als soziologisches Prinzip der Patriarchalismus, der alle zwischenmenschlichen Beziehungen entsprechend dem vierten Gebot, dem »Zentrum aller Sozialethik«, organisiere. Im Folgenden stellt Troeltsch dann die einzelnen Aspekte der lutherischen Sozialethik dar: Familie (555–559), Staat (560–571), Wirtschaft (571–580), Gesellschaftsgliederung und Berufe (580–584) sowie das Themenfeld von Sozialpolitik, Sozialreform und Karität (585–594).

81 Das große Gewicht, das Troeltsch der Naturrechtsthematik für die Theologiegeschichte und die Frage des Verhältnisses von Christentum und Welt beimißt, zeigt sich schon in seiner Arbeit über *Vernunft und Offenbarung bei Johann Gerhard und Melancthon. Untersuchung zur Geschichte der altprotestantischen Theologie* von 1891 sowie in seiner Rezension zu Reinhold Seebergs Dogmengeschichte von 1898, die sich schwerpunktmäßig eben mit diesem Thema und seiner Rolle in der abendländischen Dogmengeschichte beschäftigt (in: Troeltsch, KGA 4 [s. Anm. 75], 87–111, 97–111). Die Verquickung von geschichtlicher Analyse und theologischem Gegenwartsinteresse in Troeltschs Beschäftigung mit dem Naturrecht analysiert K. TANNER, Das »Kulturdogma« der Kirche. Ernst Troeltschs Naturrechtsdeutung (in: Troeltsch-Studien, Bd. 6 [s. Anm. 75], 122–132).

Für die Forschungsgeschichte wichtig ist Troeltschs Arbeit, weil sie den Fokus weglenkt von einer werkimmanenten, an der Binnenlogik interessierten Rekonstruktion von Luthers Ethik. Die Einbettung in eine Gesamtdarstellung der Kirchen- und Theologiegeschichte mit der Konzentration auf die Entwicklung der ›Soziallehren‹ und die Frage nach dem Zusammenhang von theologischem Denken und geschichtlicher Wirklichkeit beleuchtet vieles Bekannte in besonderer Weise und erschließt manches Neue. Troeltschs Darstellung beeindruckt zudem durch ihre Einsicht in die Grundideen von Luthers Ethik. Im 19. Jahrhundert finden sich kaum ähnlich treffende Charakterisierungen und Problematisierungen von Luthers ethischem Denken wie hier. Dem Leser wird die innere Spannung von Luthers Denken augenfällig, das Gottes- und Weltbeziehung, gesinnungsethisch verstandene Bergpredigt und naturrechtlich verstandenen Dekalog, die gleichsam antinomistische Spontaneität guten Handelns und die äußerliche kirchlich-staatliche Ordnung zu verbinden sucht. Doch Troeltsch hat hier manches zu scharf pointiert und seine Zuspitzung, daß bei Luther eine Doppelmoral vorliege, daß also die innere Spannung nicht gehalten werden könne, sondern sich in eine Spaltung auflöse, wird Luther kaum gerecht. Gerade dadurch aber hat er die Forschung wie kaum ein Autor vor ihm bereichert und ihr bis heute bleibende Aufgaben gestellt.

Ein zweiter Markstein der Forschung zu Luthers Ethik neben Ernst Troeltschs *Soziallehren* waren zwei wenige Jahre später entstandene Aufsätze von Karl Holl über Luthers Verständnis der Religion und die sich daraus ergebende Ethik, die eine neue Gesamtschau von Luthers theologischer Entwicklung und reformatorischer Theologie bieten und nicht zuletzt Troeltschs Lutherinterpretation historisch wie systematisch richtigstellen wollen: *Was verstand Luther unter Religion?* (1917) und *Der Neubau der Sittlichkeit* (1919).⁸² Holls Lutherdeutung war eine Wende der Lutherforschung insgesamt, weil sie in bisher nicht gekannter Weise ernst-

82 In: HOLL I, I–110.155–287 (auf diese beiden Aufsätze beziehen sich die im Folgenden angegebenen Seitenzahlen). Ergänzend und vertiefend zum rechtfertigungstheologischen Zentrum der »Religion« Luthers ist heranzuziehen: K. HOLL: Die Rechtfertigungslehre in Luthers Vorlesungen über den Römerbrief mit besonderer Rücksicht auf die Frage der Heilsgewißheit (in: HOLL I, III–154). Holl hat seine Interpretation von Luthers Ethik 1924 noch selbst bekräftigt und verteidigt, etwa gegen den Vorwurf einer auf das im Kan-

machte mit der theologischen Durchdringung von Luthers Gedankenwelt.⁸³ Und das heißt anders als im 19. Jahrhundert üblich, nicht nur Luthers Entwicklung und Theologie zu beschreiben, auf die gegenwärtige systematisch-theologische Auseinandersetzung zu beziehen und als Anregung und Belegmaterial für die eigene Position affirmativ oder kritisch zu verwerten, sondern auch, die geschichtliche Quellenarbeit und die systematisch-theologische Reflexion in einer Weise zu verschränken, daß sich Luthers Theologie aus sich selbst für die Gegenwart erschließt. Besondere Bedeutung für diese Neuerschließung von Luthers Theologie hatten die frühen Vorlesungen Luthers. Zwar kann man von der Lutherforschung des 19. Jahrhunderts nicht behaupten, daß die Entwicklung von Luthers Denken im Vorfeld des Ablassstreits 1517/18 und der programmatischen Formulierung der reformatorischen Theologie um 1520 kein Thema gewesen wäre, aber die gründliche Beschäftigung mit den im 19. Jahrhundert bekannten frühen Schriften sowie die Einbeziehung von Quellenfunden aus jüngerer Zeit – vor allem der Römerbriefvorlesung⁸⁴ – brachten einen erheblichen Erkenntnisfortschritt.

Holl geht von der Unterscheidung von Religion und Sittlichkeit aus. Indem er aber diese beiden Begriffe und ihren Zusammenhang von Luther her füllt und so durch sie in geringerem Maße als bisher moderne Vorstellungen in Luther einträgt, macht er sie zu

tischen Sinne verstandene Sittliche verengten Konzeption: K. HOLL: Gogartens Luther-auffassung. Eine Erwiderung (in: HOLL 3, 244–253).

83 Zu Holl als Lutherforscher: M. OHST, Die Lutherdeutung Karl Holls und seiner Schüler Emanuel Hirsch und Erich Vogelsang vor dem Hintergrund der Lutherdeutung Albrecht Ritschls (in: Lutherforschung, hg. v. R. VINKE [s. Anm. 1], 19–50). Zum systematischen Profil von Holls Interpretation von Luthers Ethik: M. LOBE, Die Prinzipien der Ethik Emanuel Hirschs, 1996, 36–67.

84 Seit den ersten Forschungsbeiträgen zur Römerbriefvorlesung (O. SCHEEL, Die Entwicklung Luthers bis zum Abschluß der Vorlesung über den Römerbrief, in: SVRG 100, 1910, 61–230, hier: 174–206; HOLL 1, 111–154 u. 203–217) wird immer wieder der Zusammenhang von Rechtfertigungslehre und Ethik behandelt, allerdings in sehr unterschiedlicher Weise, weil sowohl der reformatorische Charakter der Römerbriefvorlesung als auch das Verständnis der Rechtfertigung und des auf sie bezogenen christlichen Lebens umstritten sind, wie die Forschungsbeiträge von A. Schlatter (1917), R. Hermann (1930), E. Ellwein (1932), J. Haar (1939), A. Gyllenkrok (1952), J. Beintker (1961), H. Hübner (1965), M. Schloenbach (1961), O. Bayer (1971) und anderen zeigen.

brauchbaren Hilfsmitteln der Lutherinterpretation. Wesentlich für diese Füllung von Luther her ist, daß Holl nicht nur Luthers entwickelte reformatorische Anschauung von der Rechtfertigung und ihrer ethischen Dimension rekonstruiert, sondern daß er sie auch in ihrem Werden verfolgt und Luthers Theologie aus ihrer Entwicklung verständlich macht.

Holl unterscheidet vier Phasen dieser Entwicklung. Die *erste Phase* umfasse die Jahre vor der ersten Psalmenvorlesung, auf die von den späteren Quellen her zurückgeschlossen werden müsse (155–203). Luthers reformatorische Rechtfertigungslehre, wie sie zwischen Sommer 1511 und Frühjahr 1513 entstanden, in den Grundzügen in der ersten Psalmenvorlesung 1513–1515 belegt und in der Römerbriefvorlesung 1515/16 vollständig ausgebildet sei, setze eine sittliche Neuerkenntnis voraus. Denn die Einsicht in die Sündhaftigkeit des Menschen und in das durch den Glauben zugeeignete Heil hätten im Gewissen als dem Personzentrum des Menschen ihren Ort und seien durch die Erkenntnis und vor allem das Erlebnis der göttlichen Forderung in ihrer Absolutheit und Radikalität bedingt. Die Erkenntnis der göttlichen Forderung in ihrem unbedingten Pflichtcharakter habe Luther im Kloster gewonnen – Luther »wäre nicht der Reformator geworden, wenn er nicht vorher Mönch gewesen wäre«⁸⁵ –, als er daran gescheitert sei, die dem Klosterleben innewohnende Antinomie von Gericht und Gnade mit den üblichen Mitteln klösterlicher Frömmigkeit zu bewältigen. Vielmehr sei ihm an der mittelalterlichen Gerichtserwartung der ganze Ernst der neutestamentlichen Forderungen an den Christen aufgegangen, die er während der Klosterzeit auf neuartige Weise aus der Bibel selbst kennengelernt und sich existentiell zueigen gemacht habe. Der »Zusammenstoß eines zugespitzten Verantwortungsgefühls mit dem als unbedingt, als schlechthin unverrückbar geltenden göttlichen Willen« sei zu einer Luthers Leben und Theologie verändernden »Gewissenserfahrung« (35) geworden. Dieser »Durchbruch der neuen sittlichen Erkenntnis« (197) in der Zeit zwischen 1509 und 1511 habe dazu geführt, daß Luther die mittelalterliche Frömmigkeit mit ihrem latenten Eudämonismus, ihrer Nivellierung der biblischen Radikalität und ihrem anthropologischen Optimismus zu problematisieren und die Doppelfrage nach dem Heil und dem Handeln des Christen auf grundlegend neue Weise zu beantworten begonnen habe. Luthers Antwort sei die »Gewissensreligion« (35) gewesen, d. h. die Verortung der Gottesbeziehung im zugleich reflexiv und ethisch verfaßten Selbstverhältnis des Menschen, das gerade durch die transsubjektive Bezogenheit auf Gott als Orientierungspunkt des Pflichtbewußtseins und aufgrund der inhaltlichen Bestimmtheit dieses Gottesverhältnisses durch die an der Erfahrung der sittlichen Forderung aufbrechende Verzweiflung und die als innere Umwälzung erlebte Heilsgewißheit zu seiner Eigentlichkeit komme. Die sittliche Neuerkenntnis im Gewissen führe im dialektischen Erkenntnis- und Erlebnisprozeß der Rechtfertigung zur gottgewirkten Neukonstitution des ethischen Subjekts. Holls Rekonstruktion von Luthers Gottesbegriff und Rechtfertigungsverständnis als Gewissensreligion (35–84) ist zugleich – ohne daß

85 K. HOLL, Reformation und Urchristentum (in: DERS., Kleine Schriften, 1966, 33–44), 38f.

Holl das eigens herausstellt – sein Wort zur Debatte um das Verhältnis von Religion und Sittlichkeit, mit dem er sowohl die Problematisierung Luthers durch die Ritschl-Schule als auch die systematisch-theologisch unzureichend reflektierte Anknüpfung an Luther durch das konfessionelle Luthertum beiseiteschiebt und eine eindruckliche, weil an einem für Luther zentralen Punkt – der Gewissenserfahrung des fordernden und richtenden sowie liebenden und rechtfertigenden Gottes – ansetzende Interpretation vorlegt. Wichtig für die ethische Dimension dieser Gewissensreligion – die folgenden Charakteristika greifen bereits auf die späteren Phasen vor – sei erstens die durch die Rechtfertigung als Tat Gottes gesetzte neue Gesinnung, aus der das Handeln hervorgehe, zweitens die Befreiung des aus dem durch die Rechtfertigung neu beschaffenen Gottes- und Selbstverhältnis hervorfliessenden Handelns, das nun nicht mehr heteronom durch das Gesetz bestimmt sei und sich nicht mehr um besondere Werke bemühe, sondern das tue, was ihm vor die Hand komme, drittens die Hinwendung zur Gemeinschaft, weil sich die Gesinnung und das von ihr getragene freie Handeln in der Beziehung zum Nächsten ethisch bewährten, und viertens die Vermittlung der Spannung zwischen der von Luther betonten Alleinwirksamkeit Gottes und dem aus ihr sich ergebenden menschlichen Handeln durch den Gedanken des menschlichen Verantwortungsbewußtseins und Mitwirkens an Gottes Handeln: Der im Widerfahrnis von Gottes Gericht und Vergebung Gerechtfertigte und mit der neuen Gesinnung zu freiem Handeln Begabte wisse sich als Werkzeug (*instrumentum*) Gottes, und er habe im Beruf den gottgegebenen Ort dieser *cooperatio* mit Gott (99–102). Luthers Gewissensreligion sei mit dieser eigentümlichen Verschränkung des göttlichen und menschlichen Handelns »ein Tun, das ganz Leiden und ein Leiden, das ganz Tun« (107) sei: Das »Erleiden«, das »ganz Innerlichkeit, ein unbedingtes Vertrauen zur Güte des zunächst unverständlichen göttlichen Handelns und ein demütiges Ausharren gegenüber dem Meister [ist], der in Gericht und Gnade, durch Schicksal und Gewissen aus dem spröden Stoff des Irdischen das Gegenbild des eigenen Wesens formt«, dränge hin auf ein »Fruchtbarmachen des innerlich Gewonnenen, auf eine Tätigkeit, auf ein Wirken für Gott« in Form des »Gottesdienst[s]« in der geistlichen Gemeinschaft des Gottesreichs und in der Welt (95f.).

Die einzelnen Momente seiner gegenüber dem Mittelalter neuartigen Konzeption von Religion und Sittlichkeit habe Luther in der zweiten und dritten Phase des »Neubaus der Sittlichkeit« von 1513 bis 1521 entfaltet. Die *zweite Phase* von 1513 bis 1517 (203–217) sei dadurch gekennzeichnet, daß Luther die bereits vor Beginn der ersten Psalmenvorlesung vorliegende sittliche und rechtfertigungstheologische Erkenntnis in ihren Konsequenzen für das Gottes- und Selbstverhältnis des Menschen entfaltet habe. Vor allem bei Paulus und der Mystik habe Luther die menschliche Sündhaftigkeit in ihrer ganzen Tragweite und demgegenüber die Souveränität und Alleinwirksamkeit Gottes erkennen gelernt, angesichts derer der Mensch seine Sünde zu bekennen und sich als Werkzeug dem göttlichen Handeln einzuordnen habe. In der zweiten Phase habe Luther zudem begonnen, sich mit dem Problem des Weltverhältnisses des Christen zu beschäftigen, dessen Tragweite und Problematik ihm zu dieser Zeit aber noch nicht ausreichend bewußt gewesen sei und für das er noch nicht die notwendigen gedanklichen Mittel ent-

wickelt habe. Auch in der *dritten Phase* zwischen 1517 und 1521 (217–239) sei Luther noch nicht so weit gewesen, das Problem des christlichen Lebens in der Welt als solches zu lösen, aber er habe durch die weitere Ausarbeitung des rechtfertigungstheologischen Rahmens die Voraussetzungen dafür geschaffen. Hier seien vor allem die Erkenntnis der christlichen Freiheit, die die christliche Sittlichkeit begründe, und der wahren Bedeutung der asketischen Selbstdisziplinierung, die die Praxis der christlichen Sittlichkeit unter den Bedingungen der Fleischesexistenz ermögliche, zu nennen. Innerhalb dieses rechtfertigungstheologischen Rahmens habe Luther dann die Frage des christlichen Verhältnisses zur Welt klärende Theorieelemente der reformatorischen Berufsauffassung entwickelt. In der Auseinandersetzung mit dem Mönchtum habe Luther erkannt, daß der im Glauben vom Gesetz freie, seine Leiblichkeit kontrollierende Christenmensch gerade als solcher dazu in die Lage versetzt sei, sich als Christ auf die weltlichen Ordnungen einzulassen und innerhalb dieser Ordnungen die Funktionen auszuüben, in denen er sich vorfinde.

Damit seien die Voraussetzungen dafür gegeben, daß Luther sich in der *vierten Phase* seines Neubaus der Sittlichkeit seit 1521 mit der Frage nach dem christlichen Leben in der Welt habe beschäftigen können (239–287). Das christliche Leben in der Welt sei für Luther gekennzeichnet gewesen durch die Anerkennung der vorhandenen innerweltlichen Ordnungen (Familie, Recht, Staat, Wirtschaft) als göttlicher Setzungen und durch die auf dieser Grundlage erfolgende christliche Durchdringung und »Versittlichung« der Ordnungen. Der seinem gegebenen Beruf gehorsame Christ sei nämlich durch die Nächstenliebe motiviert und lasse diese Liebe seinen Berufsgehorsam auch inhaltlich bestimmen. Die Welt sei für Luther also nicht nur der gegebene Ort des christlichen Lebens, sondern auch der Ort einer von der christlichen Liebe initiierten und getragenen Veränderung der gegebenen Verhältnisse. Allerdings gehe dieses Liebeshandeln im Beruf nicht ohne Spannungen ab, denn der Berufsgehorsam des Christen habe zwei Bezugspunkte: einmal die der Vernunft erkennbare innerweltliche Eigengesetzlichkeit und zum anderen das dem Glauben erkennbare Liebesgebot. Auch wenn diese beiden Bezugspunkte in engem Zusammenhang stünden, so sehe sich der Christ doch immer wieder mit der Notwendigkeit konfrontiert, aus Nächstenliebe ihr äußerlich scheinbar widersprechend zu handeln. Für Holl ist das anders als für Troeltsch nicht Ausdruck einer Doppelmoral, sondern gerade der Ausdruck des in sich stimmigen und kohärenten Liebesethos, das darum wisse, daß sich ein- und dieselbe Liebe unter den Bedingungen der Welt in ganz unterschiedlichen Formen konkretisiere.

Holls Lutherinterpretation weist mehrere Merkmale auf, die sie zu einem forschungsgeschichtlich zentralen Beitrag machen, der bis heute – ungeachtet zahlreicher problematischer Einzelpunkte⁸⁶ – nichts von seiner

86 Zu nennen sind hier etwa die problematische Datierung und inhaltliche Bestimmung von Luthers reformatorischer Erkenntnis, die Hypothese einer diese Erkenntnis ange-

Bedeutung verloren hat. *Erstens* macht Holl deutlich, daß Luthers Ethik in engstem Zusammenhang mit seinem Gottesbegriff und seiner Rechtfertigungslehre steht und damit unmittelbar auf das Zentrum von Luthers Theologie bezogen ist. Jede Beschäftigung mit Luthers Ethik muß von diesem rechtfertigungstheologischen Zentrum ausgehen und Luther von hier aus zu verstehen versuchen. *Zweitens* gelingt es Holl, die kirchengeschichtlichen und die systematisch-theologischen Aspekte sowie die individual- und die sozialetische Perspektive auszubalancieren, indem er den inneren Zusammenhang beider Größen jeweils deutlich macht. Man kann Luthers Theologie nicht systematisch rekonstruieren, ohne sie aus ihrer eigenen Entwicklungsgeschichte herzuleiten und an ihr zu bewähren. Und die Frage nach der Grundlegung der Ethik im Gottes- und Selbstverhältnis des Menschen führt zur Frage nach den Konkretionen der Ethik im Weltverhältnis des Menschen, und diese verweist zurück auf die erste Frage. *Drittens* ist Luthers Verständnis von Religion und Sittlichkeit zu seinen spätmittelalterlichen Voraussetzungen ins Verhältnis zu setzen, und zwar nicht nur anhand kirchen- und theologiegeschichtlicher Allgemeinplätze und vergrößernder Typisierungen, sondern mit dem Rückgang auf die Quellen selbst. Sowohl hinsichtlich der kirchengeschichtlichen wie hinsichtlich der systematisch-theologischen Aspekte des Themas sind Holls Lutheraufsätze ein entscheidender und bis heute maßstabsetzender Fortschritt in der Forschungsgeschichte, indem sie die Kohärenz von Luthers Ethik und ihre Bedeutung für die eigene Gegenwart im Medium der streng wissenschaftlichen theologiegeschichtlichen Rekonstruktion erweisen.

Die 1920er und frühen 1930er Jahre waren für die Forschung zu Luthers Ethik eine Übergangsphase. Einerseits gab es eine Kontinuität zur Forschung des 19. Jahrhunderts, andererseits boten die Beiträge von Troeltsch und Holl eine darüber hinausführende Neuorientierung. Die Ablösung von der herkömmlichen Sicht und die Rezeption und Vertiefung der methodisch und inhaltlich maßstabsetzenden Arbeiten Troeltschs und Holls wurde allerdings überlagert und dann schließlich abgebrochen durch

lich sachnotwendig voraussetzenden, quellenmäßig aber nur indirekt erweisbaren sittlichen Neuerkenntnis Luthers oder die Luther zugeschriebene Gewissensreligion.

außerhalb der Forschung zu Luthers Ethik liegende Faktoren. Die theologischen Umbrüche der 1920er Jahre und hier vor allem das Aufkommen der politischen Theologie tangierten die Forschung aber vorerst kaum und gehören in die Vorgeschichte zur dritten Phase der Forschungsgeschichte. Vorerst bewegte sich die Forschung zu Luthers Ethik noch im hergebrachten kirchlich-theologischen Rahmen, wie ihn etwa die Verfassung des Deutschen Evangelischen Kirchenbundes von 1921 markiert, wenn sie in § 1 dem Kirchenbund und den Landeskirchen zur Aufgabe macht, »das Gesamtbewußtsein des deutschen Protestantismus zu pflegen und für die religiös-sittliche Weltanschauung der deutschen Reformation die zusammengefaßten Kräfte der deutschen Reformationskirchen einzusetzen«. ⁸⁷ Es fand sich immer noch eine Lutherinterpretation, die vergleichsweise unkritisch das vermeintlich reformatorische Programm der protestantischen Synthese von Religion und Sittlichkeit rekonstruierte und für die eigene Gegenwart nutzbar zu machen versuchte. ⁸⁸ Auch die Reihe der beschreibenden, nicht primär an gegenwartsorientierten Wertungen und Beanspruchungen interessierten Überblicksdarstellungen wurde fortgesetzt. ⁸⁹ Daneben wurden aber auch die Anregungen Troeltschs und Holls aufgegriffen, indem entweder die innere Widersprüchlichkeit und Zeitbedingtheit von Luthers Ethik oder ihre systematische Kohärenz und Gegenwartsrelevanz aufgewiesen wurden. Während die an Troeltsch anknüpfende Lutherinterpretation der 1920er und 1930er Jahre – hier ist vor allem Georg Wünsch mit seinen frühen Luther-Arbeiten zu nennen ⁹⁰ – metho-

87 Verhandlungen des 2. Deutschen Evangelischen Kirchentages 1921, hg. v. Deutschen Evangelischen Kirchenausschuß, o.J. [1922], 30. – Zur Wirkmächtigkeit und inneren Ambivalenz dieses Programms: K. SCHOLDER, *Die Kirchen und das Dritte Reich*, Bd. 1: *Vorgeschichte und Zeit der Illusionen 1918–1934*, 1986, 46–49.

88 Z.B. G. MENSCHING, *Glaube und Werk bei Luther. Zugleich als Beitrag zur Wesensbestimmung des Gottesdienstes*, 1926.

89 A. BERGER (Hg.), *Grundzüge evangelischer Lebensformung nach ausgewählten Schriften Martin Luthers*, 1930 (kommentierte Quellensammlung); O. DITTRICH, *Luthers Ethik in ihren Grundzügen dargestellt*, 1930; DERS., *Geschichte der Ethik*, Bd. 4¹, 1932, 2–80.

90 G. WÜNSCH, *Luthers Beurteilung des Wuchers / der Zinswirtschaft* (ChW 29, 1915, 26–31.44–48.66–69.86–91.106–109.127–131); *Die Bergpredigt bei Luther. Eine Studie zum Verhältnis von Christentum und Welt*, 1920; *Der Zusammenbruch des Luthertums als Sozialgestaltung*, 1921; *Gotteserfahrung und sittliche Tat bei Luther*, 1924; *Evangelische*

disch und inhaltlich für die Forschungsgeschichte von geringer Relevanz ist, ist unter den an Holl anknüpfenden Arbeiten Martin Ludwigs 1931 erschienene Studie *Religion und Sittlichkeit bei Luther bis zum »Sermon von den guten Werken« 1520*⁹¹ zu würdigen. Ludwig konzentriert sich auf die Frage des Verhältnisses von Religion und Sittlichkeit und bearbeitet sie in Form einer Darstellung von Luthers theologischer Entwicklung bis 1520.⁹² Die abschließende »systematische Darstellung von Luthers Grundgedanken über das Verhältnis von Religion und Sittlichkeit« (169–189) faßt seine Ergebnisse zusammen: *Erstens* sei Luthers Bestimmung des Verhältnisses von Religion und Sittlichkeit nur verständlich, wenn der Mensch

Wirtschaftsethik, 1927. Eine späte Summe seiner Lutherinterpretation – und zugleich ein Zeugnis seiner theologischen Entwicklung seit den 1920er Jahren (s. dazu A. HAKAMIES, »Eigengesetzlichkeit« der natürlichen Ordnungen als Grundproblem der neueren Lutherforschung, 1971, 63–71) – bietet die Gesamtdarstellung von Luthers Theologie mit besonderer Berücksichtigung der Ethik: Luther und die Gegenwart, 1961.

- 91 Hierzu gehört auch der separat erschienene forschungsgeschichtliche Überblick über die bisherige Bearbeitung dieser Frage (s. o. Anm. 1).
- 92 Die in vielen Punkten Holl ergänzende und weiterführende Interpretation des spätmittelalterlichen Hintergrunds und der frühen Vorlesungen, Disputationen, Predigten und Schriften Luthers vermeidet es zwar, Luther in ihm fremde Schemata und Terminologie zu zwingen, ist aber oft nur knapp und kursorisch. Am Beginn steht der spätmittelalterliche Hintergrund Luthers (19–52). In der Zeit bis 1515 (52–74) sieht Ludwig einerseits die beginnende Entfernung vom spätmittelalterlichen Hintergrund, andererseits die Entwicklung wichtiger Elemente des christlichen Lebens, etwa wenn Luther die Bedeutung Christi oder – in Anlehnung an die Mystik – die Passivitäts- und Demutsdimension betont. Bis 1517 (75–101) arbeite Luther dann die rechtfertigungstheologische Grundlegung seiner Ethik aus, vertiefe das christologische Moment von Religion und Sittlichkeit weiter, akzentuiere Leiden und Demut stärker aktiv als passiv und finde so zu einer positiven Würdigung der christlichen Liebespraxis und ihres innerweltlichen Orts im Beruf. In den Jahren 1517 und 1518 (102–126) komme es dann zur endgültigen Ausbildung von Luthers Verschränkung von Religion und Sittlichkeit, die er in den Jahren 1518 bis 1520 (126–153) hinsichtlich der »Bedeutung der religiösen Grundeinsicht für das Sittliche« (126) weiter ausführe. Der Schlußpunkt dieser Entwicklung sei dann im Frühjahr 1520 der Sermon *Von den guten Werken* (153–167), in dem sich Luthers »religiöse Gesinnungsethik« mit dem »Berufsgedanke[n]« verbinde (11). Gegen einen Großteil der Forschung hält Ludwig die Freiheitsschrift als Zugang zu Luthers Bestimmung des Verhältnisses von Religion und Sittlichkeit für weit weniger geeignet als den Sermon *Von den Guten Werken* (208–211).

als Sünder und Christus als die das christliche Leben begründende, tragende und bestimmende Größe verstanden werde. *Zweitens* wirke sich dieser theologische Rahmen der Ethik in einer in Luthers Buß-, Rechtfertigungs- und Glaubensverständnis implizierten »Umwertung aller Werte« aus: Entscheidend sei nunmehr das *opus Dei*, dem die radikale *humilitas* und die Passivität des Menschen entspreche und das zur »Auflösung jedes sittlichen Ideals im üblichen Sinne« führe; stattdessen gelte nun der Glaube als das, was das menschliche Handeln gut mache. *Drittens* sei das christliche Handeln einerseits von der eschatologischen Relativierung, d.h. vom Bewußtsein, daß im Diesseits wahrhafte Sittlichkeit nicht zu erreichen sei, und andererseits von der gleichwohl bestehenden Verpflichtung zur Sittlichkeit, d.h. von der Notwendigkeit, die Sünde zu bekämpfen, Gottes Willen zu folgen, dem neuen Sein des Christen äußerlich zu entsprechen und der Gottesbeziehung konkret Ausdruck zu geben, geprägt. Die christliche Praxis in diesem doppelten Horizont der eschatologischen Relativierung und sittlichen Verpflichtung vollziehe sich in der engen Bezogenheit auf Christus, im steten stufenweisen Voranschreiten (*proficere*) und in der »Schöpfungshaftigkeit des Glaubenshandelns«, und sei dabei charakterisiert durch die Spontaneität der christlichen Praxis und durch die inhaltliche Bestimmtheit als aus der Gottesbeziehung sich ergebende Nächstenliebe. In der so verstandenen, sich im Heiligen Geist vollziehenden christlichen Praxis geschehe dann auch tatsächlich die Verwirklichung des sittlichen Ideals. *Viertens* sei mit dem so gefaßten Zusammenhang von Religion und Sittlichkeit das libertinistische, perfektionistische und quietistische Mißverständnis christlichen Lebens ausgeschlossen.

In den 1920er und frühen 1930er Jahren entstand auf der Grundlage der bis dahin vorliegenden Forschungsarbeiten auch eine Reihe von Darstellungen zu Luthers ›Sozialethik‹ und ihrem Zusammenhang mit der frühneuzeitlichen Sozialgeschichte. Während die 1923 und 1927 erschienenen Arbeiten von Paul Joachimsen⁹³ einen stärker historisch orientierten Überblick geben, bietet Werner Elert im zweiten Band seiner *Morphologie des Luthertums* von 1932 eine gleichermaßen theologische wie historische

93 P. JOACHIMSEN, Luther und die soziale Welt (in: DERS.: Gesammelte Aufsätze, Bd. 2, 1983, 625–677); DERS., Sozialethik des Luthertums (aaO Bd. 1, ²1983, 481–536).

Aspekte berücksichtigende Gesamtdarstellung der ›Soziallehren‹ und ›Sozialwirkungen‹ des Luthertums. Nach Elert gründet das lutherische Ethos in Luthers Theologie mit ihrer Verbindung von Rechtfertigungsglaube und Nächstenliebe. Für die ethischen Konkretionen sei zweierlei wichtig: Zum einen verlange die für das Luthertum grundlegende Unterscheidung des zweifachen Wortes Gottes, Gottesbeziehung und christliches Leben in der Welt bei allem inneren Zusammenhang als zweierlei ›Ordnung‹ streng zu unterscheiden; zum anderen vollziehe sich das christliche Leben in der als ›Schöpfungsordnung‹ qualifizierten Welt in der Grundspannung von ›Schicksal‹ und ›Ethos‹, d.h. von schöpfungsmäßigen Vorgegebenheiten und sittlicher Verantwortungsübernahme in ihnen. Was das heißt, entfaltet Elert in vier umfangreichen Kapiteln zu Familie, Volkstum, Staat und Wirtschaft. Das Besondere seiner Darstellung ist, daß er sowohl die ethische Theorie als auch die soziale Praxis einbezieht und Luthers Ethik in den Zusammenhang des frühneuzeitlichen Luthertums stellt. Das systematisch-theologische Profil seiner Lutherinterpretation und die verarbeitete Fülle unterschiedlichen Materials haben die Forschung bereichert und machen Elerts *Morphologie* zu einem nach wie vor lesenswerten Werk. Allerdings hat sich weder sein ›morphologischer‹ Ansatz noch seine Rede von den ›Soziallehren‹ und ›Sozialwirkungen‹ durchgesetzt. Stattdessen bestimmte der von Joachimsen repräsentierte Typus die Forschung, der theologisch und historisch weniger weit ausgreifend als Elert unter dem Titel *Sozialethik* Luthers Ethik rekonstruierte und in die frühneuzeitliche Sozialgeschichte einbettete.⁹⁴ Mittelbar in den Zusammenhang der Forschung zu Luthers ›Sozialethik‹ und zur Sozialgeschichte des Reformationsjahrhunderts gehört eine Reihe von Arbeiten, die – vor allem angesichts der Problematisierung Luthers und der Reformation durch römisch-katholische Autoren und angesichts der von Max Weber und Ernst Troeltsch vertretenen Kontrastierung der lutherischen

94 O. MONSHEIMER, *Der Kirchenbegriff und die Sozialethik Luthers in den Streitschriften und Predigten 1537/40*, 1930; E. UHL, *Die Sozialethik Johann Gerhards*, 1932 (aufschlußreich auch für die Beschäftigung mit Luther); H. OLSSON, *Grundproblemet i Luthers socialetik*, 1934. Ein einsamer Vorläufer der mit Sozialethik betitelten Darstellungen ist R. SUNDELIN, *Framställning och granskning af Luthers Sociala Etik*, Bd. 1, 1880. Zur Problematik des Begriffs ›Sozialethik‹ s. Anm. III.

Reformation mit den die Moderne eigentlich vorbereitenden reformatorischen Richtungen des Täufertums, Spiritualismus und Calvinismus – die ›weltgeschichtlichen Auswirkungen‹ der Reformation und ihre sich daraus ergebende ›Kulturbedeutung‹ betont heraus- und apologetisch und kritisch der eigenen Gegenwart gegenüberstellten.⁹⁵

Über den von der älteren Forschung sowie von Troeltsch, Holl und Elert gesteckten Rahmen hinausführende Forschungsarbeiten waren in den 1920er und 1930er Jahren selten. Einige Ansätze dazu fanden sich bei Rudolf Hermann,⁹⁶ dem es aber mehr um eine seiner systematisch-theologischen Konzeption dienende Interpretation von Luthers Theologie als um die Weiterführung der Forschung zu Luthers Ethik ging. Eine Weiterführung verdankte die Forschung dagegen Franz Lau, der mit seiner 1932 abgeschlossenen und 1933 erschienenen Arbeit »*Äußerliche Ordnung*« und »*Weltlich Ding*« in *Luthers Theologie* die Frage nach dem Verhältnis von Glaube und Welt neu formulierte und aufgrund eines breiten Quellenfundaments bearbeitete. Lau will sein Thema nicht vom seiner Meinung nach in den Lutherdarstellungen gängigen »Zweireicheschema« (II) her entwickeln, sondern orientiert sich – wie schon die Titelformulierung programmatisch zeigt – an Luthers eigener Begrifflichkeit. Die Darstellung verfährt

95 Beides sind gängige Topoi protestantischer Reformationshistoriographie, die vor allem im Zusammenhang der Reformationsjubiläen des 19. und 20. Jahrhundert wieder und wieder bemüht wurden. Wichtige Arbeiten aus der zweiten Phase der Forschung dazu sind: K. HOLL, Die Kulturbedeutung der Reformation (in: HOLL I, 468–543); A. HAUCK, Die Reformation in ihrer Wirkung auf das Leben, 1918; O. SCHEEL, Die weltgeschichtliche Bedeutung der Wittenberger Reformation (in: Wirkungen der Reformation bis 1555, hg. v. W. HUBATSCH, 1967, 31–76); W. ELERT, Morphologie des Luthertums, Bd. 2, 1931; W. KÖHLER, Luther und das Luthertum in ihrer weltgeschichtlichen Auswirkung, 1933; R. SEEBERG, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. 4, Teil I, 41933, 341–343. – Weitere Positionen stellt vor: R. SAARINEN, Die Kulturbedeutung der Reformation im Urteil der Luther-Interpreten. Von Albrecht Ritschl bis Friedrich Gogarten (in: Christentum und Weltverantwortung, hg. v. J. HEUBACH, 1992, 25–49).

96 R. HERMANN, Willensfreiheit und Gute Werke im Sinne der Reformation [1928] (in: DERS., Gesammelte Studien zur Theologie Luthers und der Reformation, 1960, 44–76); DERS., Fragen aus der Geschichte der christlichen Ethik im Lichte der ethischen Gedanken Luthers [1933] (aaO 126–152); DERS., Luthers Zirkulardisputation über Mt. 19,21 [1941] (aaO 206–250); DERS., Naturrecht und Gesetz bei Luther [1932/1958] (in: DERS., Studien zur Theologie Luthers und des Luthertums, 1981, 98–109).

systematisch, indem sie in ihren vier Teilen anhand aus Luthers Gesamtwerk gesammelter Belege zuerst die »Göttlichkeit der Ordnungen und des Amtes« und als zweites die gleichwohl geltende »Natürlichkeit und Weltlichkeit der Ordnungen« in ihrer Selbständigkeit und scheinbaren, die Bezogenheit auf Gott aber allererst ermöglichenden Autonomie, dann drittens unter der Überschrift »Die Ordnungen und die Realität der Sünde« die Verkehrung der göttlichen Setzungen durch den die Selbständigkeit der weltlichen Ordnungen mißbrauchenden Menschen sowie den Charakter der Ordnungen als Schutz gegen die Sünde und ihre Folgen und schließlich viertens das in der Liebespraxis gegebene rechte Verhältnis von »Lex Naturae und [...] Lex Caritatis«, von weltlichen Ordnungen und christlichem Leben in ihnen darstellt. Das Interesse Laus gilt vornehmlich den innerweltlichen Ordnungen als solchen, während die Frage des Verhältnisses dieser Ordnungen zum christlichen Leben ausgeklammert und einer weiteren, in der 1933 angekündigten Form allerdings nie entstandenen Arbeit überlassen bleibt (12¹.15¹.62). Dennoch macht Lau Luthers eigentümliche Verschränkung von weltlichen Gegebenheiten und christlicher Lebensführung in ihnen deutlich, womit er an einem Teilgebiet von Luthers Ethik wichtige Gesichtspunkte für das Ganze aufweist. Für die Forschungsgeschichte wichtig ist Laus Buch zudem durch die weitere Ablösung der Beschäftigung mit Luthers Ethik von den Fragen und Interessen des 19. Jahrhunderts. Lau gehörte zu einer neuen Generation und schrieb in einer neuen kirchlich-theologischen Situation, für die das Verhältnis von Christentum und Welt im Spiegel Luthers nur produktiv bearbeitet werden konnte, wenn das in den Kategorien und Denkmustern des Reformationsjahrhunderts und nicht der eigenen Gegenwart geschah. Es ist bezeichnend, daß Lau seine Dissertation zwar in einer systematisch-theologischen Reihe veröffentlichte und dem durch seinen systematisierenden Zugriff auf die Quellen entsprach, sich letztlich aber als Kirchenhistoriker verstand, dem es zuerst um theologiegeschichtliche Rekonstruktion und nicht um gegenwartsrelevante Reflexion ging.

Zusammenfassend gesagt wurde die in der ersten Phase bearbeitete Fragestellung von *Religion und Sittlichkeit* in der zweiten Phase der Forschung von den 1890er bis zu den 1930er Jahren zu der von *Christentum und Welt* umakzentuiert. Die Forschung bemühte sich, die kirchengeschichtlichen

wie die systematisch-theologischen Aspekte von Luthers Ethik gleichermaßen zur Geltung zu bringen, wobei sie die Eigenart des biblischen und des reformatorischen Christentums der eigenen Gegenwart kontrastierend gegenüberstellte und entweder die Gegenwart aus den vermeintlich hemmenden Bindungen an ein vormodernes Christentum zu lösen oder die kirchlich-theologische Tradition als Potential für die Bewältigung der Gegenwart zu erschließen versuchte. Beides führte zu dem die Forschungsgeschichte seither bestimmenden Paradox, daß die Reformation und Luther weit stärker als bisher historisiert wurden und damit gegenwärtiger Vereinnahmung entrückten, daß aber beide Forschungsrichtungen zugleich die wissenschaftliche Distanzierung positiv ummünzten, indem sie die in ihrer vermeintlichen geschichtlichen Eigenheit erkannten Phänomene positiv oder negativ auf die kirchlich-theologische Gegenwart bezogen. Neben der sozialetischen Forschung sind in der zweiten Phase die Beiträge von Ernst Troeltsch und Karl Holl von besonderer Wichtigkeit, die methodisch und inhaltlich jeweils auf ihre eigene Weise – trotz aller problematischen Einzelpunkte – bis heute maßstabsetzend sind. Ernst Troeltsch ist wichtig, weil er Luthers Ethik in die Geschichte der christlichen »Soziallehren« einbettet und in ihm einen bestimmten Typus erkennt, der sich sowohl aus den besonderen geschichtlichen Entstehungsbedingungen erklärt als auch verändernd auf seinen historischen Kontext zurückwirkt. Auch Karl Holl geht es um die Einzeichnung Luthers in das große Panorama der Kirchen- und Theologiegeschichte und um die Frage nach den Wechselwirkungen von geschichtlicher Wirklichkeit und Theologie, aber sein vorrangiges Interesse gilt dem Nachvollzug der Entwicklung und der systematischen Grundstruktur von Luthers Ethik. Und hier ist er zu Ergebnissen gelangt, die über Troeltsch hinausführten und grundlegend für die ganze folgende Forschung geworden sind.

3. Die Forschung seit den 1930er Jahren

3.1. Der forschungsgeschichtliche Einschnitt in den 1930er Jahren

Daß die zweite Phase der Forschung in den 1930er Jahren in die dritte Phase überging, hatte weniger damit zu tun, daß die in der zweiten Phase entwickelten Ansätze in ihrem Potential ausgereizt gewesen wären – das war bei weitem nicht der Fall, ja die forschungsgeschichtlichen Innovatio-

nen von Troeltsch und Holl blieben trotz aller Breitenwirkung⁹⁷ ein Anfang ohne rechte Fortsetzung –, sondern damit, daß die seit jeher eng auf die jeweilige kirchlich-theologische Situation bezogene Forschung zu Luthers Ethik in die Auseinandersetzungen um die politische Theologie und die Stellung der evangelischen Kirche zum NS-Staat hineingezogen wurde.⁹⁸ Der Umbruch in der Forschung bahnte sich ganz allmählich an und fand 1938 seinen ersten gewichtigen Niederschlag in Harald Diems Monographie über *Luthers Lehre von den zwei Reichen*. Das damit gesetzte Thema der ›Zweireichelehre‹ und die neue Qualität der Behandlung theologischer Grundsatzfragen im Medium der Lutherinterpretation sollten in der Folgezeit die Forschung zu Luthers Ethik bestimmen.

97 Troeltschs Lutherdarstellung entfaltete ihre Wirkung weniger in der deutschsprachigen evangelischen Theologie als vielmehr in den deutsch- und englischsprachigen Geschichts-, Politik- und Sozialwissenschaften sowie in der besonders an sozialetischen Fragen interessierten theologischen Diskussion in Nordamerika. Holl dagegen wurde vornehmlich von der deutschen Universitätstheologie rezipiert.

98 An Literatur zur Forschungsgeschichte ist hinzuweisen auf: HAKAMIES (s. Anm. 90); G. SAUTER, Zur Einführung (in: *Zur Zwei-Reiche-Lehre Luthers*, hg. v. G. SAUTER, 1973, VII–XIV); R. OHLIG, Die Zwei-Reiche-Lehre Luthers in der Auslegung der deutschen lutherischen Theologie der Gegenwart seit 1945, 1974; H.-W. SCHÜTTE, Zwei-Reiche-Lehre und Königsherrschaft Christi (in: *Handbuch der christlichen Ethik*, Bd. I, 1978, 339–353); H. LEHMANN, Die Diskussion über Martin Luthers historische Bedeutung in den ersten Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg (in: DERS., *Protestantische Weltsichten. Transformationen seit dem 17. Jahrhundert*, 1998, 174–203); C. NICOLAISEN, »Anwendung« der Zweireichelehre im Kirchenkampf – Emanuel Hirsch und Dietrich Bonhoeffer (in: *Gottes Wirken in seiner Welt*, hg. v. N. HASSELMANN, Bd. 2, 1980, 15–26); W. HUBER, »Eigengesetzlichkeit« und »Lehre von den zwei Reichen« (aaO 27–51); K. NOWAK, Zweireichelehre. Anmerkungen zum Entstehungsprozeß einer umstrittenen Begriffsprägung und kontroversen Lehre (ZThK 78, 1981, 105–127); B. LOHSE, Zwei-Reiche-Lehre und Königsherrschaft Christi (in: G. FORCK, *Die Königsherrschaft Jesu Christi bei Luther*, ²1988, 155–167); F. LOHMANN, Ein Gott – zwei Regimente. Überlegungen zur Zwei-Reiche-Lehre Martin Luthers im Anschluß an die Debatte zwischen Paul Althaus und Johannes Heckel (Lu 73, 2003, 112–138); TRE 36, 2004, 776–784 (R. ANSELM). Wichtig sind auch die beiden Sammlungen von Forschungsbeiträgen mit den beigegebenen Einleitungen und Bibliographien: *Reich Gottes und Welt*, hg. v. H.-H. SCHREY, 1969; *Luther und die Obrigkeit*, hg. v. G. WOLF, 1972.

Wie kam es dazu, daß sich das Forschungsinteresse von der Frage nach *Religion und Sittlichkeit* und *Christentum und Welt* bei Luther zur Frage nach Luthers Lehre von den *beiden Reichen und Regimenten* verschob? Um diesen Umbruch der Forschung in den 1920er und 1930er Jahren zu verstehen, bedarf es eines einleitenden Überblicks zur Politisierung der Theologie in dieser Zeit und zur Diskussion über die Stellung der evangelischen Kirche zum NS-Staat seit 1933.⁹⁹ Das soll in drei Schritten geschehen: Zuerst wird die Entstehung einer neuartigen kontextuellen Theologie und der Umgang mit Luthers politischer Ethik in den 1920er Jahren dargestellt. Dann geht es um die Indienstnahme Luthers für die unterschiedlich motivierte Bejahung des NS-Staats durch Teile des konfessionellen Luthertums, durch die völkische Theologie und durch nationalsozialistische Historiker nach 1933. Und zuletzt wird die Beanspruchung Luthers für die Bekennende Kirche gegen die nationalsozialistische Überfremdung von Theologie und Kirche behandelt.

Der Erste Weltkrieg und sein Ausgang waren für die evangelische Kirche und Theologie in Deutschland eine große Herausforderung.¹⁰⁰ Der Krieg und die Niederlage wurden als

- 99 Das Folgende kann nur eine Skizze sein, ausführlichere Darstellungen bieten: K. NOWAK, *Evangelische Kirche und Weimarer Republik. Zum politischen Weg des deutschen Protestantismus zwischen 1918 und 1932*, ²1988, 227–244; SCHOLDER (s. Anm. 87), Teil 1, Kap. 7, Teil 2, Kap. 9; FISCHER (s. Anm. 3), 45–51.62–76. Eine Einordnung in die Diskussion der 1920er Jahre bieten A. MOHLER u. K. WEISSMANN, *Die konservative Revolution in Deutschland 1918–1932*, ⁶2005 (s. Personenregister).
- 100 Bezeichnenderweise entstanden zwischen 1914 und 1918 zahlreiche kleinere Schriften und Aufsätze zum Thema *Luther und der Krieg*, die der theologischen Bewältigung des Krieges dienen sollten. Neben Karl Holls großer Studie *Die Bedeutung der großen Kriege für das religiöse und kirchliche Leben des deutschen Protestantismus* (HOLL 3, 302–384) sind an forschungsgeschichtlich zwar irrelevanten, aber für das Selbstverständnis und die Weltsicht des deutschen Protestantismus aufschlußreichen Titeln beispielsweise zu nennen (die Zeitschriftenaufsätze, die zu diesem Thema erschienen, und die vielen Bezugnahmen auf das Thema in anderen Zusammenhängen bleiben außer Betracht): O. ALBRECHT, *Eine Kriegspredigt aus Luthers Schriften*, 1914; H. FREYTAG, *Luther und Fichte. Was sie uns über den Krieg zu sagen haben*, 1914; W. WALTHER, *Deutschlands Schwert durch Luther geweiht*, 1914; A. STÜLCKEN, *Luther und der Krieg*, 1915; G. KAWERAU, *Luthers Gedanken über den Krieg* (SVRG Jg. 34, Nr. 124, 1916, 35–56); H. NIEMÖLLER, *Was Luther seinen lieben Deutschen in dieser schweren Zeit zu sagen hat!*, 1916; H. STEINLEIN, *Luther und der Krieg*, 1916; JACOBI, *Luther und der Krieg*, 1917; G. PLITT, *Luther im Krieg. Kriegseindrücke und Erinnerungen*, o.J. [1918]. Zu dieser fragwürdigen Lutherrezeption (mit zahlreichen weiteren Quellenbelegen): H. GRISAR, *Der Deutsche Luther im Weltkrieg und in der Gegenwart. Geschichtliche Streifzüge*, 1924. Während des Zweiten Weltkriegs gab es zwar auch eine Indienstnahme Luthers (z. B. E. BARNIKOL, *Was hat Luther, der deutsche Reformator, der Evangelischen Kirche der Zukunft in Krieg und Frieden zu sagen?*, 1940), sie war aber deutlich zurückhaltender.

apokalyptische Krise wahrgenommen und mußten theologisch verarbeitet werden. Das geschah auch in Form der Politisierung der Theologie. Unter der Voraussetzung der im Rahmen der revolutionären und konstitutionellen Neuordnung 1918/19 vollzogenen institutionellen Trennung von Kirche und Staat sollten Kirche und Theologie zu gesellschaftlichen Erneuerungskräften werden und die bürgerliche Republik anfangs von innen, dann aber auch in ihrer äußeren Gestalt umformen. In der Konkurrenz mit dem religiösen Sozialismus¹⁰¹ setzte sich im Laufe der 1920er Jahre der eng mit dem konfessionellen Luthertum und der Lutherrenaissance zusammenhängende und zunehmend völkisch umakzentuierte Nationalprotestantismus als die entscheidende Form dieser ›kontextuellen‹ oder ›politischen‹ Theologie durch.¹⁰² Die rechtliche Trennung und institutionelle Entflechtung von Staat und Kirche sowie die Anerkennung der Kirche als privilegierter Körperschaft des öffentlichen Rechts in der Weimarer Reichsverfassung waren wichtige Voraussetzungen, denn dadurch war für Kirche und Theologie eine Selbstständigkeit gegenüber Staat und Gesellschaft geschaffen, die sie gegenüber antikirchlichen Maßnahmen – wie sie seit 1918 in der Sowjetunion der deutschen Öffentlichkeit abschreckend vor Augen standen – sicherte, sie gleichwohl einer Bejahung der Weimarer Republik entthob und ihnen doch zugleich die Einflußnahme auf Staat und Gesellschaft ermöglichte. Schon früh berief man sich für diese eigentümliche Verbindung von christlicher Distanz und Nähe gegenüber Staat und Gesellschaft auf »Luther's Anschauung

101 Der religiöse Sozialismus bezog sich – wenn überhaupt – überwiegend kritisch auf Luther, wie etwa G. WÜNSCH, *Der Zusammenbruch des Luthertums als Sozialgestaltung*, 1921, zeigt, der Luther (9–21) und dem Luthertum (21–34) im Gefolge der Lutherdeutung Troeltschs die dualistische Aufspaltung des christlichen Ethos und die religiöse Überhöhung der angeblichen innerweltlichen Eigengesetzlichkeit vorwirft. Mit dieser »Verweltlichung des Christenlebens« und Übersteigerung der Zweiheit von Geistlichem und Weltlichem zur »Eigengesetzlichkeit jeder der beiden Welten« mache sich das Luthertum »zu einer unehrlichen Klassenreligion« (32).

102 Ihre wichtigsten Vertreter, die sich in ihren Schriften immer auch auf Luther beriefen, waren in den 1920er und frühen 1930er Jahren PAUL ALTHAUS (*Das Erlebnis der Kirche*, 1919; *Religiöser Sozialismus. Grundfragen der christlichen Sozialethik*, 1921; *Kirche und Volkstum*, in: *Verhandlungen des zweiten Deutschen Evangelischen Kirchentages 1927*, 204–224; *Die deutsche Stunde der Kirche*, 1933 [enthält auch ältere Beiträge]; *Theologie der Ordnungen*, 1934), EMANUEL HIRSCH (*Deutschlands Schicksal. Staat, Volk und Menschheit im Lichte einer ethischen Geschichtsansicht*, 1920; *Die Reich-Gottes-Begriffe des neueren europäischen Denkens*, 1921; *Die gegenwärtige geistige Lage im Spiegel philosophischer und theologischer Besinnung*, 1934; *Christliche Freiheit und politische Bindung*, 1934) und WILHELM STAPEL (*Der christliche Staatsmann. Eine Theologie des Nationalismus*, 1932; *Die Kirche Christi und der Staat Hitlers*, 1933; *Die Kirche Luthers*, 1935).

von Gottesreich und Weltreich«. ¹⁰³ Denn »Luthers Weg hat seine Eigenart darin, daß der schroffe Dualismus von Reich Gottes und Weltverfassung, von Liebesethik und Staatsleben aufgestellt und dann doch im Handeln des Christen überwunden wird. Aus dem Dualismus wird die Spannung zwischen der stets unveränderten Herzensgesinnung und dem Werke, das sich vollziehen muß. In der völligen Trennung der Gebiete und ihrem gleichzeitig fortwährenden Zusammenschluß, ihrer Durchdringung im Handeln des Christen sah Luther die Lösung«. ¹⁰⁴ Solche Aussagen waren nicht nur eine Zusammenfassung des Lutherbilds, wie es das konfessionelle Luthertum oder Karl Holl vertraten, sondern sie weisen auch auf den forschungsgeschichtlichen Umbruch der 1930er Jahre voraus, indem Luther – ohne dass sich die Terminologie schon verfestigt hätte – eine ›Zweireichelehre‹ zugeschrieben und diese in den kirchlich-theologischen Auseinandersetzungen genutzt wurde. Die »Luthersche Lösung« des Problems der Sozialethik durch die »paradoxe Lehre von den zwei Reichen« ¹⁰⁵ war näherhin dadurch charakterisiert, daß ihre Unterscheidung der beiden Bereiche durch die theologische Deutung der innerweltlichen Strukturen und Institutionen als Schöpfungsordnungen sowie besonderer geschichtlicher Entwicklungen und Ereignisse als göttlicher Offenbarung sowohl die religiöse Bestätigung der Eigengesetzlichkeit der Welt als auch ihre religiöse Beanspruchung durch die Kirche implizierte. Im Blick auf das Deutschland der 1920er und 1930er Jahre hieß das, daß dem deutschen Volkstum und der völkischen Bewegung eine besondere theologische Qualität zugesprochen und die Kirche in die Pflicht genommen wurde, das sich hier manifestierende göttliche Geschichtshandeln in »kritischer Solidarität« ¹⁰⁶ zu begleiten und zu unterstützen. Die Vertreter dieser politischen Theologie setzten ihre Akzente allerdings unterschiedlich: Während Paul Althaus eine mittlere Position einnahm, indem er die kirchliche Gemeinschaft und die Volksgemeinschaft klar unterschied und einen Dienst der Kirche am Volkstum forderte, der diese Unterschiedenheit voraussetzte und nicht relativierte, betonte Wilhelm Stapel das Moment der Eigengesetzlichkeit und sprach Volk und Staat und ihrem ›Volksnomos‹ eine eigenständige religiöse Dignität zu, die der Kirche nicht bedurfte, sondern vielmehr Rechte über die Kirche begründete, und Emanuel Hirsch betonte das Moment der Zusammengehörigkeit und wechselseitigen Angewiesenheit, bei der Volk und Staat der Kirche bedurften und die Kirche mit ihrem religiösen Auftrag geradezu im Politischen aufgehen sollte. Das Insistieren auf der Unterschiedenheit der Bereiche und dem jeweiligen Eigenrecht

103 HIRSCH, Reich-Gottes-Begriffe (s. Anm. 102), 24 (Luthers Anschauung selbst wird von Hirsch nur knapp in der Gegenüberstellung zu Leibniz' »Säkularisierung des Reich-Gottes-Gedankens« behandelt [21]).

104 ALTHAUS, Religiöser Sozialismus (s. Anm. 102), 77 (im Zusammenhang seiner Darstellung der Grundzüge von Luthers Ethik [74–88]).

105 K. BARTH, Grundfragen christlicher Sozialethik. Auseinandersetzung mit Paul Althaus (in: K. BARTH, Vorträge und kleinere Arbeiten 1922–1925, 1990, 39–57), 46.

106 SCHOLDER (s. Anm. 87), 150.

sowie die gleichzeitige Beanspruchung eines kirchlichen Mitgestaltungsrechts von Gesellschaft und Staat war kein Proprium der nationalprotestantisch bis völkisch orientierten politischen Theologie. Zum einen verwendeten seit Beginn der 1920er Jahre vor allem die Lutheraner in ihren politischen und kirchenpolitischen Diskussionsbeiträgen die auf Luther zurückgeführten Unterscheidungen von Gottes- und Weltreich, Evangelium und Gesetz oder Religion und Politik, um sich gegen den Kulturprotestantismus, den religiösen Sozialismus und die von der nordamerikanischen social-gospel-Bewegung beeinflusste Ökumene mit ihren »monistische[n] Reichgottesvorstellungen« und der dadurch drohenden falschen Verchristlichung der Welt und Verweltlichung des Christentums abzugrenzen.¹⁰⁷ Zum anderen beanspruchte der Protestantismus der 1920er Jahre angesichts des gerade anbrechenden »Jahrhunderts der Kirche« – so der Titel eines für das Selbstbewußtsein gerade des kirchlichen Protestantismus charakteristischen Buchs von Otto Dibelius – eine gesellschaftlich-politische Erneuerungs- und eine ethische Leitfunktion. Eine breitere Bejahung der Politisierung der Theologie war damit aber für lange Zeit nicht verbunden. Man teilte die im Sinne des herkömmlichen Nationalprotestantismus verstandene Schätzung der Schöpfungsordnungen von Volk und Obrigkeit und sah die Weimarer Republik auf dem Irrweg des liberalen Individualismus sowie des westlichen Kapitalismus und Parlamentarismus, aber man suchte nicht den Schulterschuß mit der lange noch randständigen völkischen Bewegung oder teilte gar die theologische Überhöhung des Volkstums und der völkischen Bewegung.

Die nationalprotestantisch bis völkisch akzentuierte politische Theologie der 1920er Jahre wäre vielleicht eine zeitbedingte theologische Mode geblieben, hätten die Ereignisse des Jahres 1933 sie nicht scheinbar ins Recht gesetzt, ihr einen massiven Bedeutungsgewinn verschafft und sie zu einer »politische[n] Religion« verdichtet, »in der biblische und welthaft-politische Inhalte zu einem christlich-nationalistischen Glaubenskonglomerat verschmolzen« wurden.¹⁰⁸ Die Berufung auf Luther und die Reformation spielte eine wichtige Rolle in den Auseinandersetzungen, wie sich Kirche und Theologie dem NS-Staat gegenüber zu verhalten hätten. Für die meisten Vertreter der politischen Theologie stand die Berechtigung und Notwendigkeit einer Indienstnahme Luthers und der Reformation für die Unterstützung des NS-Staats und die Neuordnung der Kirche außer Frage. Die Öffnung gegenüber dem Herrschafts- und Weltdeutungsanspruch des Nationalsozialismus ging dabei allerdings unterschiedlich weit. Das zeigt sich etwa an den Erlanger systematischen Theologen Paul Althaus und Werner Elert, die gegenüber dem NS-Staat durchaus aufgeschlossen waren, dabei aber einer eigenständigen theologischen Orientierung verpflichtet blieben, weshalb ihre wissenschaftliche Arbeit aus der Zeit zwischen 1933 und 1945 nach wie vor relevant ist für die Forschung.¹⁰⁹ Der treff-

107 NICOLAISEN, »Anwendung« der Zweireichelehre (s. Anm. 98), 16f.

108 NOWAK, Zweireichelehre (s. Anm. 98), 108.

109 Die Publikationen beider sind aber mit Vorsicht zu rezipieren. Elert ist dabei der weniger problematische Fall, weil seine Indienstnahme Luthers und der Reformation für das

endste Ausdruck der Stellung des Erlanger Luthertums gegenüber dem NS-Staat war der als Reaktion auf die Barmer *Theologische Erklärung* von Elert konzipierte und von ihm und Althaus unterzeichnete *Ansbacher Ratschlag*.¹¹⁰ Ausgehend vom Verständnis des Gesetzes als einer »uns in der Gesamtwirklichkeit unseres Lebens« »in unserem Heute und Hier« begegnenden und in einem »bestimmten historischen Augenblick« an den »Stand« bzw. die »natürlichen Ordnungen« bindenden Größe werden die natürlichen Ordnungen und hier insbesondere die weltliche Obrigkeit als lebensschaffend und lebenserhaltend bejaht. Daraus folgt im Jahr 1934 die – bewußt in enger Anlehnung an die Sprache des 16. Jahrhunderts formulierte – Bejahung des Führers Hitler als des von Gott geschenkten »frommen und getreuen Oberherrn« und der »nationalsozialistischen Staatsordnung« als »gut Regiment«. Über Elert und Althaus hinausgehend verscrieb sich auch die jüngere Generation einer Lutherdeutung aus dem Geiste des Jahres 1933. So konnte Werner Betcke 1934 seine Darstellung von Luthers Ethik programmatisch mit dem Haupttitel »Sozialethik« – einem in den 1920er Jahren ideologisch zugespitzten »Kampfbegriff gegen den liberalen Individualismus und ›atomistische‹ ›Gesellschafts-Konzepte‹¹¹¹ – und dem Untertitel »Ein Beitrag zu Luthers Verhältnis zum Individualismus« versehen und beides im Vorwort mit Verweis auf die mit dem Jahr 1933 angebrochene neue Zeit rechtfertigen, indem er Luther als theologischen Urvater für das mit dem »Sieg des Nationalsozialismus« gekommene »Ende des individualistischen Zeitalters« reklamierte.¹¹² Unter den etablierten Theologen war es Emanuel Hirsch, der in seiner Deutung der vermeintlichen Zeitenwende des Jahres 1933 auch auf Luther und die Reformation rekurrierte und dabei die der politischen Theologie innewohnende Paradoxie der gleichzeitigen Unterscheidung und Verschränkung der beiden Bereiche am schärfsten akzentuierte, indem er die institutionelle Unterschiedenheit von Kirche und Staat als Bedingung der engen Beziehung von Religion und Politik betonte und die Eigengesetzlichkeit des Politischen in einem Maße religiös qualifizierte, daß es als innergeschichtliches Gotteswirken faktisch der kirchlichen Stellungnahme und Beeinflussung entzogen wurde. Hirsch bemühte sich darum, theologischen Einfluß auf die kirchenpolitische Entwicklung zu gewinnen, indem er eng mit Ludwig Müller kooperierte und 1934 für die Reichskirchenregierung eine Denkschrift *Über das grundsätzliche Verhältnis von evangelischem Christentum und politischer Bewegung* verfaßte, die sich für dieses

Dritte Reich leichter zu erkennen ist (zu Elerts Affinität zum NS-Staat: B. HAMM, Werner Elert als Kriegstheologe. Zugleich ein Beitrag zur Diskussion »Luthertum und Nationalsozialismus« [KZG 11, 1998, 206–254]). Althaus erliegt dieser Versuchung zur unangemessenen Aktualisierung der kirchlich-theologischen Traditionsbestände zwar nicht ganz so offensichtlich wie Elert, er steht aber dennoch in der Gefahr, Luther und die Reformation zu enthistorisieren und für die Gegenwart zu vereinnahmen.

110 K. D. SCHMIDT (Hg.), *Die Bekenntnisse und grundsätzlichen Äußerungen zur Kirchenfrage*, Bd. 2: Das Jahr 1934, 1935, 102–104.

111 F. W. GRAF, Art. Sozialethik (HWPh 9, 1995, 1134–1138), 1137.

112 W. BETCKE, Luthers Sozialethik, 1934, 7.

Programm des Aufgehens des Religiösen im Politischen, das die Unterscheidung von Kirche und Staat zwar voraussetzte, aber letztlich in eine höhere Einheit hinein aufheben wollte, auf Luthers »reformatorische Lehre von den zwei Reichen«, die »die beiden Reiche lebendig ineinander sieht«, berief.¹¹³ Nachdem die Gleichschaltung der Kirchen mit dem NS-Staat 1934 endgültig gescheitert war, wurde Luther von den Vertretern der politischen Theologie in der zweiten Hälfte der 1930er Jahre zur Stärkung der eigenen Position und zur theologischen Delegitimierung der Bekenntniskirche mißbraucht. Die Gegner der Bekennenden Kirche stilisierten sich dabei zu den eigentlichen Wahrern der reformatorischen Theologie in der Gegenwart, indem sie gegenüber der vermeintlichen Vermischung von Kirche und Welt durch die Bekennende Kirche und das bekenntniskirchliche Luthertum beanspruchten, Luthers Unterscheidung des Geistlichen und Weltlichen zu vertreten, und sie zugleich mit Luthers – vermeintlich eine Bejahung des NS-Staats durch die Kirche implizierender – Würdigung der schöpfungstheologisch legitimierten innerweltlichen Ordnungen verbanden.¹¹⁴ Das brachte 1939 die *Godesberger Erklärung* programmatisch zum Ausdruck, die behauptete, der NS-Staat führe mit seiner Verbindlichmachung der »dem deutschen Volke artgemäße[n] nationalsozialistische[n] Weltanschauung für alle« »das Werk Martin Luthers nach der weltanschaulich-politischen Seite fort und verhilft uns dadurch in religiöser Hinsicht wieder zu einem wahren Verständnis des christlichen Glaubens«.¹¹⁵

Obwohl der NS-Staat gegenüber der Vereinnahmung durch den völkischen Protestantismus sehr distanziert reagierte, gab es auch eine nationalsozialistische Beanspruchung Luthers. Für die Forschungsgeschichte zu Luthers Ethik wichtig wurde der Historiker Arno Deutelmoser mit seiner Lutherinterpretation im Dienst der geschichtstheologischen Legitimierung des NS-Staats, die Luther für den nationalsozialistischen Mythos des Reichs in Anspruch nahm.¹¹⁶ Der Staat – und zwar besonders in seiner höchsten Gestaltung als deutsches Reich – könne eine eigene religiöse Qualität beanspruchen und erweise sich als der eigentliche Ort der innergeschichtlichen Realisierung des Gottesreichs. Für Luther impliziere die »göttliche Allmacht« (23) die »Alleinwirksamkeit« und die in der »Wesenseinheit Gottes mit seinen Masken« (25) gegebene »Alleinwirklichkeit Gottes in der Welt« (24). Für den institutionell von der Kirche unterschiedenen Staat heiße das: »Der allmächtige Gott west in allen Dingen«, weshalb »alle Ordnung dieser Welt ihrem Wesen nach göttliche Ordnung« sei (78) und der Staat »von sich aus und aus eigener Kraft göttlich« (88). Aber der Staat sei gegenüber der Kirche nicht nur selbständig

113 K. D. SCHMIDT (Hg.), *Bekenntnisse*, Bd. 2 (s. Anm. 110), 114–127, 119. Die Verfasserschaft Hirschs ist sehr wahrscheinlich, aber nicht gesichert.

114 W. MEYER-ERLACH, *Verrat an Luther*, 1936; H. M. MÜLLER, *Die Verleugnung Luthers im heutigen Protestantismus*, 1936.

115 KJ 60/71, 1933–1944, ²1976, 284f.

116 A. DEUTELMOSER, *Luther, Staat und Glaube*, 1937. Dazu: Th. KNOLLE, *Luthers Glaube. Eine Widerlegung*, 1938; NOWAK, *Zweireichelehre* (s. Anm. 98), 118–120.

und mit eigener religiöser Würde ausgezeichnet, sondern auch der eigentliche Vollzug des Gotteshandelns in der Welt, denn der die staatliche Macht heiligende »verborgene[] Gott der Allmacht« stehe nach Luther über dem »geoffenbarten Gott der Liebe« (92), weshalb er »ausdrücklich für diesen göttlichen Staat die Geltung der christlichen Gebote aufgehoben« und »die Geltung der christlichen Sittlichkeit auf das Privatleben des Menschen« beschränkt habe (99). Diese noch über die völkische Theologie hinausgehende Vereinnahmung Luthers für die NS-Ideologie durch einen Nichttheologen wurde 1938 zum Anlaß für Diems Arbeit zu Luthers Lehre von den zwei Reichen und zur Etablierung eines neuen Forschungsschwerpunkts. Aber bevor darauf eingegangen werden kann, muß noch die dritte Voraussetzung skizziert werden: die kritische Auseinandersetzung mit der eben geschilderten Indienstnahme Luthers für die organisatorische und theologische Gleichschaltung der Kirche mit dem NS-Staat.

Indem die Vertreter einer nationalprotestantisch bis völkisch akzentuierten politischen Theologie in den 1920er Jahren Luther für sich beanspruchten und ihn seit 1933 zur Legitimierung des NS-Staats und seiner innerkirchlichen Gleichschaltungspolitik benutzten, entwickelte sich Luthers Ethik zu einem Thema in den theologischen und kirchlichen Auseinandersetzungen um das Verhältnis zum NS-Staat. Eine wichtige Rolle im Vorfeld des forschungsgeschichtlichen Umbruchs der 1930er Jahre spielte Karl Barth mit seiner gleichzeitigen Inanspruchnahme der Kontinuität zur Reformation und Distanzierung von zentralen theologischen Anschauungen Luthers. Obwohl sich Barth seit den 1920er Jahren zunehmend kritisch mit der Theologie Luthers und des zeitgenössischen Luthertums in seinen unterschiedlichen Spielarten vom Konfessionalismus über die Lutherrenaissance bis zur völkischen Theologie auseinandergesetzt hatte und obwohl er die Reaktion des deutschen Luthertums auf die Krise der Weimarer Demokratie und das Jahr 1933 zum Anlaß nahm, die Mitverantwortlichkeit des Luthertums für diese Entwicklung zu thematisieren, wandte er sich immer wieder gegen die Beanspruchung Luthers durch die Befürworter einer Annäherung der Kirche an den NS-Staat. Das tat er zum einen durch seine Beiträge zu den innerkirchlichen Auseinandersetzungen 1933/34, in denen er die Kontinuität zur Reformation gegen die Deutschen Christen für die sich formierende Bekennende Kirche in Anspruch nahm. Beispielsweise wandte er sich in seinen Gegenthesen zu den Rengsdorfer Thesen der rheinischen Deutschen Christen mit ihrer Beanspruchung der Reformation für eine »dem deutschen Volkscharakter entsprechend[e]«, d.h. »der germanischen Rasse angemessen[e]« Evangeliumsverkündigung, gegen eine vorschnelle Ineinssetzung der vermeintlichen »göttlichen Ordnungen« mit den »in der von der Sünde beherrschten Geschichte immer im Widerstreit« befindlichen »menschlichen Wirklichkeiten der Kirche und des Staates« und gegen die damit bezweckte Aufgabe der kirchlich-theologischen Vorbehalte gegenüber dem NS-Staat.¹¹⁷ Und die wesentlich von Barth formulierte Barmer *Theologische Erklärung zur gegenwärtigen*

117 K. D. SCHMIDT (Hg.), Die Bekenntnisse und grundsätzlichen Äußerungen zur Kirchenfrage, Bd. I, 1934, 91.92f.

tigen Lage der Deutschen Evangelischen Kirche vom 31. Mai 1934 beanspruchte ausdrücklich die Kontinuität zur Reformation und betonte in ihrer fünften These entsprechend der reformatorischen Unterscheidung von Geistlichem und Weltlichem die Selbstständigkeit von Kirche und Staat und ihre bleibende Verschiedenheit, was beides die Kirche wie den Staat begrenzen und auf ihre jeweiligen Aufgaben beschränken sollte.¹¹⁸ Zum anderen sicherte Barth diese Beanspruchung der Reformation in einer Reihe von wissenschaftlichen Aufsätzen¹¹⁹ ab, in denen er die aus seiner Sicht problematischen Punkte der Theologie Luthers und des Luthertums benannte – vor allem das Verständnis der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium sowie die sich daraus ergebende Unterscheidung der geistlichen und weltlichen Dimension des Christseins – und der Beanspruchung eben dieser Punkte, wie sie durch das zeitgenössische Luthertum mit seiner Ordnungstheologie, aber eben auch durch die Vertreter einer politischen Theologie geschah, widersprach. Die politische Theologie provozierte mit ihrer Beanspruchung Luthers die Beanspruchung der Kontinuität zur Reformation durch ihre kirchlich-theologischen Opponenten, die sich bei Karl Barth mit einer sachkritischen Distanzierung von Luther verband. Alles dies begann in der zweiten Hälfte der 1930er Jahre die Forschung zu Luthers Ethik zu stimulieren und auf neue Wege zu führen. So positiv aber die sich im forschungsgeschichtlichen Umbruch der 1930er Jahre manifestierende Abgrenzung gegen die Politisierung der Theologie zu werten ist, so problematisch waren doch ihre Folgen: Erstens kam es zu einer Verengung der Forschung auf ein bisher zwar durchweg präsent, nie aber dominantes Thema: die sog. Zweireichelehre, die zum »Schlüssel« und »Strukturmerkmal der Theologie Luthers«¹²⁰ avancierte und die Leitfragen und Ergebnisse der bisherigen Forschung zu Luthers Ethik an den Rand drängte. Zweitens wuchs die Beschäftigung mit Luthers Ethik mehr noch als bisher über die Kreise der Lutherforschung hinaus und wurde vielfach auch von anderen theologischen Disziplinen wahrgenommen, wodurch sich eine zunehmende methodische und inhaltliche Aufsplitterung der Forschung ergab.

Im Zeitraum von 1933 bis 1945 – bevor die Diskussion in der zweiten Hälfte der 1940er Jahre intensiver wurde – ist für die Forschungsgeschichte nur ein einziger wichtiger Beitrag zu verzeichnen, der sich dem Umbruch

118 K. D. SCHMIDT (Hg.), *Bekenntnisse*, Bd. 2 (s. Anm. 110), 92–95. Allerdings entspricht gerade die von den Lutheranern formulierte fünfte These am wenigsten Barths eigener Position, ohne daß er aber deshalb ihre bekenntnismäßige Gültigkeit relativiert hätte.

119 Drei klassisch gewordene Aufsätze aus den 1930er und 1940er Jahren formulieren wirkungsmächtig Barths Anfragen: K. BARTH, *Evangelium und Gesetz* (in: DERS., *Rechtfertigung und Recht. Christengemeinde und Bürgergemeinde. Evangelium und Gesetz*, 1998, 81–109); DERS., *Rechtfertigung und Recht* (aaO 5–45); DERS., *Christengemeinde und Bürgergemeinde* (aaO 47–80).

120 SAUTER (s. Anm. 98), IX.

im Übergang von der zweiten zur dritten Phase verdankte und Luthers Ethik unter den Bedingungen der kirchlich-theologischen Auseinandersetzungen thematisierte: Harald Diems 1938 erschienenes Buch *Luthers Lehre von den zwei Reichen untersucht von seinem Verständnis der Bergpredigt aus. Ein Beitrag zum Problem: »Gesetz und Evangelium«*.¹²¹ In gewisser Weise vorbereitet wurde Diems Werk von dem letzten gewichtigen Forschungsbeitrag vor 1933 von Franz Lau, der aber methodisch und inhaltlich der zweiten Forschungsphase zuzurechnen ist.¹²² Allein schon der Titel von Diems Buch zeigt die Verschiebung der Forschung an: Es wird das Vorhandensein einer regelrechten »Lehre von den zwei Reichen« bei Luther vorausgesetzt, diese Lehre wird in Zusammenhang mit der für Luthers Theologie zentralen und im Rückgriff auf Th. Harnack seit den 1920er Jahren in der Lutherforschung und der systematischen Theologie programmatisch aufgewerteten Unterscheidung von Gesetz und Evangelium gestellt, und sie wird anhand von Luthers bislang wenig beachteter und wegen der quellenkritischen Problematik nur zurückhaltend verwerteter Bergpredigtauslegung von 1530/31 entfaltet.¹²³ Gegen die Vereinnahmung Luthers durch die politische Theologie zeigt Diem den engen Zusammenhang von Luthers theologischen Zentralaussagen, die für ihn in der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium zusammengefaßt sind, und Luthers Aussagen über die christliche Verantwortung in Kirche und Welt auf, wie sie die ›Zweireichelehre‹ beschreibt. Luther gehe es nicht darum, das Weltliche zu verselbständigen und mit eigener religiöser Würde zu umkleiden, sondern um die »christliche Unterrichtung der Gewissen«, d. h. um die Einweisung der einzelnen Menschen in das rechte

121 Zu diesem Werk und seinem Kontext: NOWAK, Zweireichelehre (s. Anm. 98), 120–123.

122 Deshalb ist es nicht ganz gerechtfertigt, ihm das »Verdienst, damals [1932] die eigentliche Lutherforschungsdebatte über das ›Zweireicheproblem‹ eröffnet zu haben«, zuzusprechen (M. SCHLOEMANN, Problemanzeige. Beitrag zur Generaldebatte und ergänzende Überlegungen [in: N. HASSELMANN [Hg.], Gottes Wirken in seiner Welt, Bd. I, 1980, 116–126], 123).

123 Luthers Bergpredigtauslegung dient vor allem der Gewinnung des Ansatzpunkts der Darstellung, die eigentliche Durchführung greift auch auf das übrige Werk Luthers zurück und zentrale Abschnitte kommen fast ohne Belegmaterial aus der Bergpredigtauslegung aus.

Gottes- und Weltverhältnis. Was das im einzelnen heißt, entfaltet Diem ausführlich, so daß dem Leser ein klares Bild des christlichen Lebens in der Welt und der Gestalt und Aufgabe der Kirche vor Augen tritt. In Diems Lutherdarstellung ist die gleichermaßen quellennahe wie systematisierende Rekonstruktion von Luthers ›Zweireichelehre‹ kunstvoll verwoben mit dem gegenwartsorientierten Interesse an einer in den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen verwertbaren Ekklesiologie, die die externitas der Kirche betont und dem Predigtamt die Aufgabe zuschreibt, in beiden Reichen im Dienst Christi zu stehen. Diese Beanspruchung Luthers für gegenwärtige Zwecke war zwar nichts grundsätzlich Neues, aber sie wies doch eine neue Qualität der gegenwartsorientierten Lutherinterpretation auf, indem sie die deskriptiv-analytische Beschäftigung mit Luther zum Medium theologischer Grundsatzreflexionen machte: Diems Rekonstruktion von Luthers ›Zweireichelehre‹ hatte »ein ganzes systematisch-theologisches Programm in sich aufgenommen«, »das zwar an Luther anknüpfte, doch über ihn hinausging und zugleich in die Richtung Barths wies«. ¹²⁴ Daß Diem die Aussagen der Barmer *Theologischen Erklärung* zu Christus als dem Einheitspunkt theologischen Denkens und kirchlichen Handelns in einer von der Zweiheit von Geistlichem und Weltlichem strukturierten Wirklichkeit aufnimmt und Barths Neuverständnis der Zuordnung von Evangelium und Gesetz mit Luther parallelisiert, wirkt nicht gezwungen und führt auch nicht zu einer selektiven oder gar willkürlichen Lutherinterpretation. Überhaupt wird die Aufnahme dieses Programms nur deutlich, wenn man das Buch genau liest und in die zeitgenössische Diskussion einordnet, denn Diem präsentiert seine sowohl die Quellen als auch die bisherige Forschung verarbeitende, Luther differenziert und vielfach überzeugend systematisierende Rekonstruktion als Beitrag zur Geschichte und nicht zur Gegenwart von Theologie und Kirche.

Der forschungsgeschichtliche Umbruch der 1930er Jahre vollzog sich nicht auf einmal und er betraf auch nicht die gesamte Lutherforschung. Aber es ist doch bemerkenswert, daß die Zahl der zu verzeichnenden Arbeiten zu Luthers Ethik in den 1930er und 1940er Jahren hinter der früherer Zeiten zurückblieb und daß diese Arbeiten ganz überwiegend keine

¹²⁴ NOWAK, Zweireichelehre (s. Anm. 98), 123.

forschungsgeschichtliche Bedeutung haben. Es scheint, daß man angesichts der unübersichtlichen kirchlich-theologischen Diskussionslage nicht einfach die etablierte Forschung fortschreiben wollte, und daß die Neuansätze noch nicht so weit entwickelt waren, daß sich ein neuer Forschungsdiskurs hätte etablieren können. Der Krieg tat ein Übriges, die theologische Arbeit zu hemmen. Natürlich war Luthers Ethik in Lehrbüchern präsent,¹²⁵ es erschienen Darstellungen zu Luthers Sozialethik¹²⁶ und auch Grundsatzfragen wurden behandelt.¹²⁷ Vielfach verstanden sich diese Forschungsbeiträge als implizite oder explizite Stellungnahmen in der kirchlich-theologischen Diskussion ihrer Zeit, wobei allerdings die unvoreingenommene und methodisch wie inhaltlich sachgerechte Lutherinterpretation manches Mal auf der Strecke blieb. Erst nach 1945 sollte es einen substantiellen Fortschritt geben.

3.2. *Die Forschung seit 1945*

Der Fortgang der Forschungsgeschichte seit 1945 zeigt, daß das von Diems Lutherstudie eingeführte Thema der ‚Zweireichelehre‘ das neue Leitthema

¹²⁵ E. SEEBERG, *Luthers Theologie*, Bd. 2, 1937 (die Darstellung folgt der Entwicklung von Luthers Theologie und behandelt dabei immer wieder die Ethik Luthers oder ihr zuzurechnende Themen, z.B. 205–226.285–296.411–419); DERS., *Grundzüge der Theologie Luthers*, 1940, 183–211; J. v. WALTER, *Die Theologie Luthers*, 1940, 164–175.269–280.293–297.298–305.

¹²⁶ G. MERZ, *Glaube und Politik im Handeln Luthers*, 1933; H. REYMANN, *Glaube und Wirtschaft bei Luther*, 1934 (forschungsgeschichtlich wichtige und bis heute relevante Darstellung der Wirtschaftsethik Luthers); P. ALTHAUS, *Obrigkeit und Führertum*, 1936, 8–18; H. BARGE, *Luther und der Frühkapitalismus*, 1936/37; P. ALTHAUS, *Luther und die politische Welt*, 1937; J. HECKEL, *Recht und Gesetz, Kirche und Obrigkeit in Luthers Lehre vor dem Thesenanschlag von 1517* (ZSRG.K 26, 1937, 285–375); K. MATTHES, *Luther und die Obrigkeit*, 1937; P. BERNS, *Die Gesellschafts- und Wirtschaftsauffassung bei Martin Luther*, 1938; Th. PAULS, *Luthers »Ordnung« für das Leben des Christen*, 1938; P. ALTHAUS, *Luther und die Politik* (in: *Luther in der deutschen Kirche der Gegenwart*, hg. v. Th. KNOLLE, 1940, 21–27); W. ELERT, *Stand und Stände nach lutherischer Auffassung*, 1940; E. KINDER, *Geistliches und weltliches Regiment Gottes nach Luther*, 1940; K. KLAHN, *Luthers sozialethische Haltung im Bauernkrieg*, 1940; R. NÜRNBERGER, *Die lex naturae als Problem der vita christiana bei Luther* (ARG 37, 1940, 1–12).

¹²⁷ W. LINK, *Das Ringen Luthers um die Freiheit der Theologie von der Philosophie*, 1940, 350–382.

war: Für ein halbes Jahrhundert wurde die Forschung zu Luthers Ethik von der Frage nach Luthers Unterscheidung zweier Reiche und Regimente dominiert. Wie schon bei Diem war die Rekonstruktion und Diskussion der ›Zweireichelehre‹ Luthers nach 1945 auch von der kirchlich-theologischen Diskussion um den Umgang des deutschen Protestantismus mit dem lutherischen Erbe bestimmt.

Die deutsche Forschung konnte nach 1945 nicht mehr einfach an die Forschung der 1920er und frühen 1930er Jahre anknüpfen. Das Versagen eines großen Teils der evangelischen Kirche und Universitätstheologie gegenüber dem Nationalsozialismus bedeutete eine Delegitimierung sowohl des Luthertums als auch seiner gegenwärtigen Vertreter in Kirche und Theologie. Daß man nicht einfach weitermachen konnte, als wäre nichts geschehen, war gerade im Raum der Kirche vielen klar, und die Bereitschaft war groß, sich offen mit den Schwächen der eigenen Tradition und den Fehlern der vergangenen Jahre auseinanderzusetzen. Doch diese kirchlich-theologischen Auseinandersetzungen wurden sogleich in die nach 1945 ausbrechenden politisch-ideologischen Konflikte hineingezogen. Verkompliziert wurde die kirchlich-theologische Diskussionslage zusätzlich dadurch, daß manche Kreise die Theologie Karl Barths durch den Gang der jüngsten Geschichte – und nicht nur aufgrund inhaltlicher Kriterien – bestätigt sahen. Für die Forschung zu Luthers Ethik hieß das, daß sie weiterhin Kampfplatz konkurrierender kirchlich-theologischer Richtungen war. Eine Äußerung Barths aus dem Dezember 1939 markiert das heimliche Zentrum der Forschungsdiskussion der Nachkriegszeit: »Das deutsche Volk ist kein böses Volk [...]. Es ist aber der Hitlersche Nationalsozialismus der allerdings böse Ausdruck der ungewöhnlichen politischen Torheit, Verworrenheit und Hilflosigkeit des deutschen Volkes. Lassen Sie mich die Ursachen und das Wesen dieser Tatsache, so wie ich sie verstehe, nur eben andeuten: Das französische und das englische, das holländische und das schweizerische Volk sind gewiß auch keine ›christlichen‹ Völker. Es leidet aber das deutsche Volk an der Erbschaft eines besonders tiefsinnigen und gerade darum besonders wilden, unweisen, lebensunkundigen Heidentums. Und es leidet an der Erbschaft des größten christlichen Deutschen: an dem Irrtum Martin Luthers hinsichtlich des Verhältnisses von Gesetz und Evangelium, von weltlicher und geistlicher Ordnung, durch den sein natürliches Heidentum nicht sowohl begrenzt und beschränkt als vielmehr ideologisch verklärt, bestätigt und bestärkt worden ist. Alle Völker haben solche Erbschaften aus dem Heidentum und aus gewissen ihr Heidentum bestärkenden christlichen Irrtümern. Alle Völker haben infolgedessen ihre bösen Träume. Der Hitlerismus ist der gegenwärtige böse Traum des erst in der lutherischen Form christianisierten deutschen Heiden.«.¹²⁸ Indem Barth die in der Tat vorhan-

128 K. BARTH, Ein Brief nach Frankreich (in: DERS., Offene Briefe 1935–1942, 2001, 205–223, 219f; siehe auch die Bestätigung dieser Aussagen im Folgejahr: aaO 231f).

dene Problematik der sich selbst als lutherisch verstehenden Ordnungstheologie auf das gesamte Luthertum und Luther selbst ausweitete und das zum Erklärungsschlüssel für die Anfälligkeit der Deutschen gegenüber dem Nationalsozialismus machte, provozierte er nach 1945 eine kontroverse Diskussion, deren Thema auch Luthers Ethik war. Ja, diese wurde sogar zeitweise zu einem der Schlüsselthemen der gesamten theologischen Diskussion, die vom Versagen der evangelischen Kirche und Theologie gegenüber dem Nationalsozialismus und den Folgerungen daraus für die Zeit nach 1945 umgetrieben war und diese Fragen auch im Medium der Lutherinterpretation bearbeitete. So entstand in den 1950er Jahren eine Fülle von Beiträgen, wie sie in solch einem kurzen Zeitraum für die Forschungsgeschichte niemals zuvor und später zu verzeichnen ist. Weil diese Beschäftigung mit Luther und der Reformation sich weniger einem historischen, als vielmehr einem Gegenwartsinteresse verdankte und die historische Quellenarbeit für die Fragen der gegenwärtigen Fundamentaltheologie und politischen Ethik in Dienst genommen wurde, wurde die Diskussion nicht von den Kirchenhistorikern bestimmt. Das war zwar immer schon so gewesen, aber die Historisierung Luthers und seiner Theologie im Zuge der Lutherforschung zu Beginn des 20. Jahrhunderts hatte doch Standards gesetzt, die eine allzu freizügige Beschäftigung mit Luther unmöglich machten. Dahinter fiel die Forschung seit 1945 zwar der Form nach nicht zurück, aber im Gewande geschichtlichen Verstehens instrumentalisierte sie Luther für ihre eigene Gegenwart.

Ein erster Versuch, die Diskussion nach 1945 wieder in Gang zu bringen, bestand in einem Preisausschreiben durch die Kanzlei der EKD im April 1946. Das zu bearbeitende Thema hieß: »Ist die Lehre von den zwei Reichen bei Luther schriftgemäß a) in ihrer Anwendung auf die Reformationszeit, b) in ihrer Anwendung auf die politische Situation des 20. Jahrhunderts«.¹²⁹ Daraufhin arbeitete Hermann Diem einen 1946 gehaltenen Vortrag über *Karl Barths Kritik am deutschen Luthertum*¹³⁰ zur 1947 erschienenen Schrift *Luthers Predigt in den zwei Reichen* um. Er knüpfte dabei an die Arbeit seines 1941 gefallenen Bruders Harald an, führte diese aber noch stärker im Sinne der Barth'schen Theologie und mit Blick auf die Gegenwart fort. Ein ähnlich traditions- und sachkritischer Umgang mit Luther fand sich auch in den kirchlich-theologischen Kreisen, die sich der bruderrätlichen Tradition der Bekennenden Kirche und der Theologie Karl Barths verpflichtet sahen. Die dort geäußerte Kritik an Luther und dem Luthertum – etwa von Ernst Wolf¹³¹ – reichte bis hin zum Vorschlag, wegen der Abkopplung der Poli-

129 Verordnungs- und Nachrichtenblatt. Amtliches Organ der Evangelischen Kirche in Deutschland, Jg. 1, Nr. 13, April 1946, 4. Drei Preise zu 1000, 600 und 300 Reichsmark für eine 50seitige Arbeit waren ausgesetzt und sollten von der Kanzlei der EKD »nach Anhören der theologischen Urteile der Herren Professoren Iwand und Wolf« vergeben werden.

130 Veröffentlicht in: Evangelische Selbstprüfung, hg. v. P. SCHEMPP, 1947, 69–112.

131 E. WOLF, Luthers Erbe? (EvTh 6, 1946/47, 82–114); DERS., Zur Selbstkritik des Luthertums (in: Evangelische Selbstprüfung, hg. v. P. SCHEMPP, 1947, 113–135); DERS., Politia Christi. Das Problem der Sozialethik im Luthertum [1948/49] (in: DERS., Peregrinatio, Bd. 1, ²1962, 214–242 [überarbeitete und aktualisierte Fassung des 1934 erstmals erschienenen For-

tik von der ethischen Verpflichtung Gott gegenüber und der Forderung blinder Obrigkeitsservilität »die Lehre von den beiden Reichen vorläufig zu suspendieren.«.¹³² Solcher Traditions- und Sachkritik begegnete das deutsche Luthertum mit dem positiven Rückbezug auf Luther und die Reformation, allerdings mit unterschiedlicher Akzentuierung: teils in Form selbstkritischer Auseinandersetzung mit Luther,¹³³ teils in Form zögerlicher Aufarbeitung,¹³⁴ teils aber auch in Form trotziger Exkulpation.¹³⁵ Doch diese Versuche, die Frage nach Schuld, Verantwortung und Neuorientierung entweder durch einen kritischen oder affirmativen Rückbezug auf Luther und die lutherische Tradition zu beantworten, oder ihr dadurch auszuweichen, daß man das Luthertum zum Opfer des NS-Staats stilisierte, die ungebrochene Bedeutsamkeit der Reformation und Luthers behauptete und die – zweifellos problematische und deshalb leicht zu bestreitende, gleichwohl gerade von vielen Lutheranern zwischen 1933 und 1945 bejahte – These einer Kontinuität von Luther bis Hitler zurückwies, konnten die Forschung nicht stimulieren. Nach 1945 konnte es kein einfaches Anknüpfen an die Forschungsdiskussion der 1920er und 1930er Jahre geben. Zu sehr war das deutsche Luthertum diskreditiert, zu tief war der durch die Politisierung der Theologie verursachte Bruch.

Was die deutsche Theologie aus eigener Kraft nicht vermochte, nämlich einen Impuls zu setzen, der eine Neubegründung der Forschung zu Luthers Ethik ermöglichte, das leistete die nordische¹³⁶ Lutherforschung der 1930er

schungsüberblicks]]; DERS., Die Königsherrschaft Christi und der Staat (in: W. SCHMAUCH u. E. WOLF, Königsherrschaft Christi. Der Christ im Staat, 1958, 20–61); DERS., Kirche im Widerstand? Protestantische Opposition in der Klammer der Zweireichelehre, 1965.

132 H. SIMON, Kurzbericht über die Aussprache und Thesen (in: SCHMAUCH, Königsherrschaft Christi [s. Anm. 131], 62–65), 62.

133 Beispielsweise K. G. STECK, Fragen an das Luthertum, 1948, oder H. GOLLWITZER, Die christliche Gemeinde in der politischen Welt, 1953.

134 Beispielsweise ZW 1946/47 (etwa P. ALTHAUS, Luther und das öffentliche Leben, aaO 129–142) oder Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes 1948.

135 Daran beteiligten sich gerade auch Theologen und Kirchenleute, die während der NS-Zeit eine fragwürdige Theologie und Kirchenpolitik vertreten hatten (H. LEHMANN, »Muß Luther nach Nürnberg?« Deutsche Schuld im Lichte der Lutherliteratur 1946/47, in: DERS., Protestantisches Christentum im Prozeß der Säkularisierung, 2001, 64–80).

136 Die hier mit Rücksicht auf Finnland gewählte Bezeichnung als »nordische« Lutherforschung ist für die hier interessierende Zeit zulässig, aber insofern nicht unproblematisch, als in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts die seit jeher vorhandenen kirchlich-theologischen Unterschiede innerhalb der nordischen Länder und zwischen ihnen erheblich gewachsen sind [s. dazu die Beiträge in: Nordische und deutsche Kirchen im 20. Jahrhundert, hg. v. C. NICOLAISEN, 1982, z.B. I. LØNNING, Das nordische Luthertum, aaO 150–164].

und 1940er Jahre. Fast unbemerkt von der deutschen Forschung hatte sich seit dem Ende des 19. Jahrhunderts eine sich von der deutschen Forschung allmählich emanzipierende nordische Lutherforschung entwickelt, die wichtige, vielfach allerdings stärker systematisch-theologisch als kirchengeschichtlich orientierte und dabei vor allem an sozialetischen Fragen interessierte Beiträge zur Erforschung von Luthers Ethik leistete, seit 1945 nachhaltig auf die deutsche Diskussion einwirkte und damit den Neuanfang der deutschen Lutherforschung ermöglichte.¹³⁷ Zu nennen sind hier etwa die Arbeiten von Einar Billing (1900), Anders Nygren (1930), Ragnar Bring (1933, 1943), Herbert Olsson (1934), Eino Sormunen (1934), Yrjö Alanen (1934), Gustaf Törnvall (1940), Gustav Aulén (1941), Eivind Berggrav (1941), Gustaf Wingren (1942), Axel Gyllenkrok (1952), Olavi Lähteenmäki (1955), Lennart Pinomaa (1955), Gunnar Hillerdal (1955), Aarne Siirala (1956), Lauri Haikola (1958), Ole Modalsli (1963) oder Kjell Ove Nilsson (1966). Wie für einen Teil der deutschen Lutherforschung so war auch für die nordische das Interesse an Luthers Theologie und Ethik durch die lebensweltlichen Kontexte gegeben. In einer durch die lutherische Konfessionskultur geprägten Umwelt stellte sich angesichts der Umbrüche des 19. und 20. Jahrhunderts die Frage nach der Gegenwartsrelevanz von Luthers Theologie in besonderer Weise. Dazu trat die durch die obrigkeitskritische »Tendenzwende in der politischen Ethik«¹³⁸ initiierte Auseinan-

137 Bibliographische Angaben zur nordischen Lutherforschung Mitte des 20. Jahrhunderts zu Luthers Ethik und verwandten Gebieten finden sich bei O. MODALSLI (1963) und K. O. NILSSON (1966). Forschungsgeschichtliche Überblicke geben H.-H. SCHREY, *Die Luther-Renaissance in der neueren schwedischen Theologie* (ThLZ 74, 1949, 513–528); M. E. ANDERSON, *Gustaf Wingren and the Swedish Luther Renaissance*, 2006; O. CZAİKA, *Entwicklungslinien der Historiographie zu Reformation und Konfessionalisierung in Skandinavien seit 1945* (ARG 100, 2009, 116–137), DERS., *Melanchthon neglectus: Das Melanchthonbild im Schatten der schwedischen Lutherrenaissance* (HJ 129, 2009, 291–329). – Das Interesse an Luthers Ethik und der lebensweltlichen Dimension von Luthers Theologie setzt sich trotz erheblicher Verschiebungen in der nordischen Lutherforschung bis heute fort, wie die Arbeiten von O. KETTUNEN (1978), J. LAULAJA (1981), T. MANNERMAA (1983), P. FROSTIN (1994), A. RAUNIO (1987, 1997, 1999, 2000, 2001, 2004, 2006, 2009) oder S. ANDERSEN (2010) zeigen.

138 J. H. SCHJØRRING, *Nordisches Luthertum zur Zeit des Zweiten Weltkriegs* (in: ... und über Barmen hinaus. Studien zur Kirchlichen Zeitgeschichte, FS C. Nicolaisen, hg. v. J. MEHLHAUSEN, 1995, 386–401), 389.

dersetzung mit dem totalitären Staat und seinem ideologischen Herrschaftsanspruch gegenüber der Kirche, die vom nordischen Luthertum gerade auch mit dem Rekurs auf Luther geführt wurde – und das nicht nur im Rahmen der Lutherforschung, sondern auch in der kirchlichen Praxis, nämlich im norwegischen Kirchenkampf 1940 bis 1945.¹³⁹

Als besonders anregend für die deutsche Nachkriegsforschung erwies sich die Arbeit von Gustaf Törnvall zu Luthers Unterscheidung der beiden Regimente, die 1947 auf Deutsch erschien. Törnvall setzt nicht beim Gegenüber zweier statischer Bereiche, sondern beim Neben- und Miteinander zweier göttlicher, in der Schöpfung gleichermaßen gesetzter wie unterschiedener Handlungszusammenhänge an, in denen sich der Christ vorfindet. Die sachliche Vorordnung der Unterscheidung der Regimente vor die der Reiche ermöglicht es Törnvall, Luther »nur ein einziges religiös-ethisches Prinzip« zuzuschreiben, »nämlich das, was im geistlichen Reich seinen Ausdruck findet«: »Die prinzipielle Scheidung zwischen den Regimenten hat deshalb nicht zum Ziel, eine ethische Differenz zu beschreiben, sondern will nur ausdrücken, daß der Mensch in seinem Gottesverhältnis zwei verschiedene Stellungen einnehmen muß. Er muß gleichzeitig eine Herrschaft in den geschaffenen Ordnungen ausüben und zugleich ein Diener an Gottes Oberhoheit sein« (80f.). Der deutschen Lutherforschung wirft Törnvall vor, die Qualifizierung der Regimente als Schöpfung und den damit gegebenen engen Zusammenhang beider preisgegeben zu haben, und stattdessen Luther ein unverbundes Nebeneinander von Schöpfungs- und Erlösungsglaube unterstellt, die Welt als neutralen Ort einer sekundären Verchristlichung bestimmt und damit eine Spiritualisierung der sich eigentlich in den Zusammenhängen der Schöpfung realisierenden christlichen Gerechtigkeit ermöglicht zu haben. So sehr Törnvall allerdings die Zusammengehörigkeit der Regimente Gottes und

139 Programmatischen Ausdruck fand diese gegenüber dem in Deutschland zu dieser Zeit vorherrschenden Verständnis von Luthers politischer Ethik in wichtigen Punkten abweichende Position in der Bekenntniserklärung *Kirkens Grunn* (1942) und in einer Reihe von theologischen Arbeiten des Osloer Bischofs Eivind Berggrav, besonders in seinem Aufsatz *Wenn der Kutscher trunken ist. Luther über die Pflicht zum Ungehorsam gegenüber der Obrigkeit* von 1941 (in: *Der Staat und der Mensch*, 1946, 301–320; s. a. A. HELING, *Die Theologie Eivind Berggravs im norwegischen Kirchenkampf. Ein Beitrag zur politischen Theologie im Luthertum*, 1992, 174–190.240–262).

der Bereiche christlichen Lebens betont, so deutlich macht er – mit Blick auf die in der schwedischen Lutherforschung besonders beachteten heilsgeschichtlich-eschatologischen Motive in Luthers Theologie – den Gegensatz von Gottes- und Teufelsreich, in dem sich die göttliche Herrschaft und das menschliche Handeln vollziehen. Gerade dieser Antagonismus mache es aber notwendig, daß die Regimente durch ein gemeinsames religiös-ethisches Prinzip zusammengehalten würden.

Törnvals Arbeit macht – ebenso wie die Bedeutung von Luthers politischer Ethik im norwegischen Kirchenkampf – verständlich, warum Anders Nygren 1949 in einem Artikel in der Theologischen Literaturzeitung betonen konnte, daß Luthers Lehre von den beiden Regimenten und Reichen auch in der Gegenwart unverzichtbar sei, und zwar als im Neuen Testament gründende und die Weltverantwortung der Kirche allererst ermöglichende Lehre. So sehr ist für ihn diese Lehre »eine unmittelbare Konsequenz des Evangeliums selbst, daß ihre Preisgabe zugleich ein Preisgeben des Evangeliums bedeuten würde«. Allerdings stehe die gegenwärtige Theologie vor der Aufgabe, »erstens den Sinn der lutherischen Lehre vom geistlichen und weltlichen Regiment klarzulegen, zweitens nachzuweisen, daß sie gerade einen Gegenzug gegen die Säkularisierung und die behauptete Eigengesetzlichkeit des weltlichen Lebens bedeutet, und drittens deutlich zu machen, wie sie im Neuen Testament ihren Grund hat und aus dem Zentrum des Evangeliums selbst hervorgeht«. ¹⁴⁰ Daß die politische Ethik des Luthertums wissenschaftlich neu zu bearbeiten sei, wurde nicht nur im Rahmen der theologischen Wissenschaft gefordert, sondern auch in der Kirche, etwa in dem die lutherische Tradition kritisch, Luther selbst aber positiv aufnehmenden Vortrag des Osloer Bischofs Eivind Berg-

¹⁴⁰ A. NYGREN, Luthers Lehre von den zwei Reichen (in: SCHREY 277–289), 279. Nygren skizziert selbst seine Lösung dieser drei Aufgaben, indem er anhand der Freiheitsschrift das funktionale Nebeneinander der beiden göttlichen Regimente und die relative Eigengesetzlichkeit des weltlichen Bereichs aufzeigt, aber zugleich betont, daß der Christ sich stets dem Teufel gegenüber finde und gerade in seiner weltlichen Funktion dem christlichen Liebesgebot entsprechen solle. Diese Konzeption geht Nygren zufolge auf das Neue Testament mit seiner Spannung von eschatologischer Erwartung und gleichzeitiger Einordnung in die gegebenen weltlichen Strukturen zurück.

grav über das Verhältnis von Staat und Kirche auf der Vollversammlung des Lutherischen Weltbunds 1952 in Hannover.¹⁴¹

Diese Neubearbeitung vollzog sich zum einen in einer langen Reihe von gegenwartsorientierten Beiträgen,¹⁴² zum anderen im Rückgang auf die Reformation und insbesondere die Theologie Luthers. Die ersten wichtigen Forschungsarbeiten, mit denen sich die deutsche Forschung nach 1945 wieder zu Wort meldete und die von den nordischen Forschern begonnene Arbeit fortführte, waren eine 1952 erschienene schmale Monographie des Leipziger Kirchenhistorikers Franz Lau mit dem Titel *Luthers Lehre von den beiden Reichen*, in der Luthers Unterscheidung und Zuordnung der beiden Reiche und Regimente mitsamt ihrem traditionsgehistorischen Hintergrund aus den Quellen rekonstruiert wird, sowie die 1953 erschienene umfangreiche Darstellung des Kirchenrechtlers Johannes Heckel mit dem Titel *Lex charitatis*, die Luthers Rechtstheologie unter besonderer Berücksichtigung der Unterscheidung der Reiche und Regimente sowie ihres traditionsgehistorischen Hintergrunds behandelt. Lau und Heckel vertreten mit ihrer unterschiedlichen Methodik und ihren einander in einigen zentralen Punkten widersprechenden Lutherinterpretationen die beiden Typen, die sich in der Diskussion der 1950er Jahre gegenüberstanden. Der von Lau vertretene Interpretationstypus findet sich in seinen eigenen Beiträgen zur Diskussion,¹⁴³ in Althaus' Rezensionen und Lexikonartikeln sowie in seinem 1965 erschienenen Lehrbuch zu Luthers Ethik,¹⁴⁴ in Heinrich Bornkamms Aufsätzen, darunter der viel-

141 E. BERGGRAV, Staat und Kirche in lutherischer Sicht (in: Das lebendige Wort in einer verantwortlichen Kirche, 1952, 78–86).

142 Z. B. H. DOMBOIS u. E. WILKENS (Hg.), Macht und Recht. Beiträge zur lutherischen Staatslehre der Gegenwart, 1956.

143 F. LAU, Bemerkungen zu Luthers Lehre von den beiden Reichen (ELKZ 6, 1952, 234–236); DERS., *Leges charitatis*. Drei Fragen an Johannes Heckel (in: SCHREY 528–547); DERS., Die Königsherrschaft Jesu Christi und die lutherische Zweireichellehre (aaO 484–513); DERS., Art. Zwei-Reiche-Lehre (RGG³ 6, 1962, 1945–1949); Die lutherische Lehre von den beiden Reichen (in: WOLF 370–396).

144 P. ALTHAUS, Die beiden Regimente bei Luther (in: WOLF 66–76); Luthers Lehre von den beiden Reichen im Feuer der Kritik (in: SCHREY 105–141); Die Ethik Martin Luthers, 1965, 49–87. Wichtig für die Würdigung von Althaus' Forschungsbeiträgen nach 1945 ist, daß er seine Lutherinterpretation nicht systematisch-theologisch verzwecklicht. Vor allem sein problematischer Offenbarungsbegriff, dem sich seine Unterstützung der politischen

leicht besten Überblicksdarstellung von Luthers Unterscheidung zweier Reiche und Regimente von 1958,¹⁴⁵ und in zahlreichen forschungsge-
schichtlich weniger bedeutsamen Beiträgen anderer Autoren.¹⁴⁶ Der von
Heckel vertretene Interpretationstypus findet sich in seinen zahlreichen
Wortmeldungen zur Debatte.¹⁴⁷ Den besten Zugang zu den beiden Inter-
pretationstypen in ihren Gemeinsamkeiten und Unterschieden sowie den
augenfälligsten Beleg für die Aporie, in der die Forschung seit 1951/52
befangen war, bieten die beiden gegensätzlichen Artikel von Althaus und
Heckel zu ein- und demselben Lemma »Zwei-Reiche-Lehre« im *Evangelischen Kirchenlexikon* von 1959.¹⁴⁸

Theologie der 1920er und 1930er Jahre verdankt, spielt für seine Interpretation von Luthers Ethik nur eine untergeordnete Rolle. An diesem Punkt hebt er sich deutlich von Werner Elert ab, bei dem die Lutherinterpretation und die eigenen systematisch-theologische Stellungnahme viel enger miteinander verzahnt sind, wie es etwa seine Darstellung der theologischen Ethik (Das christliche Ethos. Grundlinien der lutherischen Ethik) von 1949 zeigt.

- 145 H. BORNKAMM, Luthers Lehre von den zwei Reichen im Zusammenhang seiner Theologie (in: SCHREY 165–195); Die Frage der Obrigkeit im Reformationszeitalter (in: DERS., Das Jahrhundert der Reformation, 1983, 379–410).
- 146 Z. B. W. KÜNNETH, Politik zwischen Dämon und Gott, 1954, 64–111; E. MÜLHAUPT, Herrschaft Christi bei Luther (in: SCHREY 432–456).
- 147 J. HECKEL, Naturrecht und christliche Verantwortung im öffentlichen Leben nach der Lehre Martin Luthers (in: DERS.: Das blinde, undeutliche Wort ›Kirche‹, 1964, 243–265); DERS., Widerstand gegen die Obrigkeit? Pflicht und Recht zum Widerstand bei Martin Luther (in: WOLF 1–21); DERS., Luthers Lehre von den zwei Regimenten. Fragen und Antworten zu der Schrift von Gunnar Hillerdal (aaO 51–65); DERS., »Die zwei Kirchen«. Eine juristische Betrachtung über Luthers Schrift »Vom Papsttum zu Rom« (in: DERS., Das blinde, undeutliche Wort ›Kirche‹, 1964, 111–131); DERS., Der Ansatz einer evangelischen Sozialethik bei Martin Luther (aaO 266–287); Im Irrgarten der Zwei-Reiche-Lehre (in: DERS., Lex charitatis, ²1973, 317–353); DERS., Marsilius von Padua und Martin Luther. Ein Vergleich ihrer Rechts- und Soziallehre (ZSRG.K 44, 1958, 268–336); DERS., Kirche und Kirchenrecht nach der Zwei-Reiche-Lehre (in: DERS., Lex charitatis, ²1973, 354–408). – Zu Heckels Rechtstheologie mit ihrem charakteristischen, alles beherrschenden Dualismus, mit dessen Hilfe Heckel ein »universale[s] juristische[s] Weltbild[] in der klaren Rechtssprache des Mittelalters, aber gefüllt mit dem neuen Inhalt der Theologie Martin Luthers« rekonstruiert: W. STEINMÜLLER, Evangelische Rechtstheologie. Zweireichelehre. Christokratie. Gnadenrecht, 1968, 19–237.
- 148 Die Redaktion des EKL hat diese lexikographische Kuriosität allerdings dadurch zu ver-

Die beiden wichtigsten Punkte, in denen die Interpretationstypen voneinander abweichen, sind die Bestimmung des traditionsgeschichtlichen Hintergrunds der Unterscheidung der beiden Reiche und Regimente und die Bestimmung des Verhältnisses der Reiche- und der Regimentsunterscheidung. Heckels ganze Lutherinterpretation basiert auf dem aus Luthers Frühtheologie hergeleiteten und traditionsgeschichtlich auf Augustin zurückgeführten Antagonismus von Gottes- und Teufelsreich, die sich als aus einzelnen Personen bestehende und von Gott und dem Teufel beherrschte corpora im eschatologischen Kampf gegeneinander befänden (»Reichslehre im Grundsinn«).¹⁴⁹ Davon unterschieden werden die beiden Regimente Gottes, durch die er in den beiden Reichen herrsche, wobei das weltliche Regiment zwar die göttliche Ordnungsmacht im vom Teufel beherrschten Weltreich sei, aber gerade deshalb nicht einfach zum Teufelsreich gehöre. Heckel betont, daß der Christ sich zwar als Glied des vom geistlichen Regiment Gottes bestimmten Christusreichs im Gegenüber zum Weltreich mit seiner Zwangsordnung des weltlichen Regiments Gottes befände, daß er aber – ohne damit Glied des Weltreichs zu werden – im weltlichen Regiment tätig werde, wenn er motiviert durch die Nächstenliebe in den Dienst am Mitmenschen eintrete. Die »lex charitatis« sei dabei die christliche Existenz in beiden Regimenten übergreifende Leitgröße. Und diese lex charitatis sei nichts weniger als der Inbegriff des eigentlichen Gotteswillens, der durch die Sünde verdunkelt und der Welt nur noch in gebrochener Form zugänglich sei, weshalb gerade der Gläubende um die Wahrheit und die eigentliche göttliche Forderung wisse und

schleiern versucht, daß sie so tut, als handele es sich um einen Artikel mit drei Abschnitten: P. ALTHAUS, Art. [Zwei-Reiche-Lehre] A. Luthers Lehre von den beiden Reichen (EKL 3, 1959, 1928–1931); DERS., Art. [Zwei-Reiche-Lehre] B. Zur gegenwärtigen Kritik an Luthers Lehre (aaO 1931–1936); J. HECKEL, Art. [Zwei-Reiche-Lehre] C. Die Entfaltung der Zwei-Reiche-Lehre als Reichs- und Regimentenlehre (aaO 1937–1945).

- ¹⁴⁹ Diese vereinseitigende und problematische traditionsgeschichtliche Herleitung wird auch von Ernst Kinder geteilt (Gottesreich und Weltreich bei Augustin und bei Luther, in: SCHREY 40–69), der sowohl bei Augustin als auch bei Luther eine dem Neuen Testament verpflichtete eschatologische Grundspannung findet, die ein schieflich-friedliches Nebeneinander von Geistlichem und Weltlichem grundsätzlich infragestellt.

gerade darum in besonderer Weise befähigt sei, das von Gott Geforderte zu praktizieren.

Die Vorordnung der Unterscheidung der Reiche und die Deutung ihres Gegenübers im Sinne des augustinischen Gegeneinanders des jeweils personal-korporativ verstandenen Gottes- und Teufelsreichs sowie die Nachordnung der Unterscheidung der Regimente Gottes und ihre Deutung als ein Nebeneinander zweier funktional unterschiedener christlicher Existenzvollzüge wird von den Vertretern des konkurrierenden Interpretationstypus nicht geteilt. Lau, Althaus und Bornkamm sehen in den Unterscheidungen der Reiche und Regimente nicht zwei in der Sache verschiedene Unterscheidungen, sondern zwei Aspekte ein- und derselben Zweiheit, in der sich jeder Christ vorfindet, nämlich zugleich in der Schöpfung und in der Heilsgeschichte. Gottes zwei Regimente – verstanden als seine unterschiedlichen Regierweisen – konstituierten die beiden Reiche – verstanden als Bereiche göttlicher Herrschaft –, in denen Gott auf jeweils unterschiedliche Weise herrsche und der Christ sich auf jeweils unterschiedliche Weise zu verhalten habe. Die Zweiheit der göttlichen Regierweisen und Herrschaftsbereiche habe ihren Einheitspunkt zum einen in dem einen Gott und seinem einen Liebeswillen und zum anderen in jedem einzelnen Christen, der in seinem Lebensvollzug die eine Nächstenliebe in je nach Funktion und Situation unterschiedlicher Weise praktiziere. Traditionsgeschichtlich werden Luthers Unterscheidungen auf die funktionalen Unterscheidungen des Mittelalters zwischen Geistlichem und Weltlichem zurückgeführt. Das augustinische Gegeneinander von Gottes- und Teufelsreich gehört für diesen Interpretationstypus nicht in die Unterscheidung der beiden Reiche und Regimente hinein, sondern bezeichnet das Gegenüber, in dem sich die beiden Reiche und Regimente zum Widergöttlichen befinden.

Bei allen Unterschieden in den grundsätzlichen Fragen des Verständnisses der Reiche und Regimente und ihrer Zuordnung zueinander sowie des traditionsgeschichtlichen Hintergrunds darf nicht verschwiegen werden, daß sich beide Interpretationstypen in vielen anderen Punkten ähneln. Beide setzen den engen Zusammenhang von Rechtfertigung und christlichem Ethos voraus, beide wissen um die sich daraus ergebende Unterscheidung der Vertikal- und Horizontaldimension christlichen Lebens, beide zeigen das Spannungsfeld von Bergpredigt- und Dekalog-

orientierung auf, beide entfalten die Konkretionen christlichen Lebens anhand der Unterscheidung der beiden Regimente und der drei Stände, beide wissen um das Gegeneinander von Gottes- und Teufelsreich. Diese wichtigen Gemeinsamkeiten werden auch nicht dadurch relativiert, daß der Dissens in den Fragen des Verständnisses der Reiche und Regimente und ihrer Zuordnung zueinander sowie ihres traditionsgeschichtlichen Hintergrunds sich auch auf das Verständnis der anderen Punkte auswirkt, wie schon Heckels Titel *Lex charitatis* mit seiner impliziten Relativierung der Grundunterscheidung von Gesetz und Evangelium zeigt. Da alle ihre Interpretationen aus den einschlägigen Quellen erarbeiten, lassen sich die Unterschiede teilweise als Akzentuierungen der in sich nicht ganz einheitlichen Aussagen Luthers verstehen. Allerdings darf diese Relativierung des forschungsgeschichtlichen Dissenses der 1950er Jahre nicht vergessen lassen, daß für beide Seiten nicht allein die Quellen erkenntnisleitend waren, sondern daß die Lutherinterpretation durch systematisch-theologische oder gar kirchenpolitische Rücksichtnahmen und Verzwecklichungen überlagert wurde. Das betrifft vor allem den von Heckel vertretenen Interpretationstypus. Heckel macht keinen Hehl daraus, daß er Karl Barths Programm von *Evangelium und Gesetz, Rechtfertigung und Recht* sowie *Christengemeinde und Bürgergemeinde* kennt und für einen theologisch ernstzunehmenden sozialetischen Ansatz hält. Allerdings verbittet er sich, in irgendwelche theologischen Schulstreitigkeiten hineingezogen zu werden, und verweist zurecht darauf, daß seine Lutherdarstellung nicht direkt von Barth beeinflusst ist. Andere Forscher dagegen machten Heckels Ansatz und die von der Barth-Schule vertretene sozialetische Konzeption der *Königsherrschaft Christi*¹⁵⁰ für ihre Lutherinterpretation nutzbar, wie etwa die 1955 abgeschlossene, 1957 in einem Aufsatz¹⁵¹ erstmals einer breiteren Öffentlichkeit vorgestellte und 1959 dann in monographischer Form erschienene systematisch-theologische Dissertation von Gottfried Forck unter dem Titel *Die Königsherrschaft Jesu Christi bei Luther*¹⁵² zeigt.

150 Zu dieser sozialetischen Konzeption: E. WOLF, *Königsherrschaft Christi und lutherische Zwei-Reiche-Lehre* (in: DERS., *Peregrinatio*, Bd. 2, 1965, 207–229).

151 G. FORCK, *Die Königsherrschaft Christi und das Handeln des Christen in den weltlichen Ordnungen nach Luther* (in: SCHREY 381–427).

152 Zitiert wird nach der zweiten Auflage von 1988. Forck hat seine Lutherinterpretation

Obwohl diese Lutherinterpretation ihrem Titel und ihrer Interpretationsperspektive nach eher dem von Heckel vertretenen Interpretationstypus zugerechnet werden muß, zeigt die dem anderen Typus in vielen Punkten ähnelnde Durchführung, daß Forck sich nicht ohne Weiteres einem Typus zuordnen läßt. Die Anknüpfung an die sozialetische Konzeption der *Königsherrschaft Christi* zeigt sich bereits im Titel, der eine so bei Luther nicht belegte, dazu noch zu einer regelrechten *Lehre* aufgewertete Formulierung zur Charakterisierung des vermeintlichen Inbegriffs seiner Ethik nutzt. Forck will ausgehend von der Christologie Luthers zeigen, daß das königliche Amt Christi auch eine sich durch das Evangelium »in allen [!] Bereichen des Lebens« (95) auswirkende Herrschaft über die Christen umfasse, weshalb gerade die innerweltliche Existenz des Christen nicht einer Eigengesetzlichkeit, sondern dem Doppelgebot der Liebe zu folgen habe. Für Forck ist die Gottesbeziehung des Christen im Glauben in einer Weise mit der Weltbeziehung in der Liebe verklammert, daß das innerweltliche Handeln des Christen trotz der sachnotwendigen Unterscheidung von Person und Amt nicht in »zwei einander ausschließende Bereiche[]« (97) zerfalle, der Christ also nicht »Bürger zweier Reiche« (7) sei, sondern »in allem nur seinem einen Herrn, nämlich Christus und seinem Gesetz zu gehorchen« (113) habe. Forcks Konkretionen der Auswirkungen dieser Königsherrschaft Christi auf das Handeln des Christen in den weltlichen Ordnungen erinnern vielfach an die entsprechenden Ausführungen von Lau, Althaus oder Bornkamm, nur daß sie um der Grundthese willen die Gültigkeit des Liebesgebots auch für das innerweltliche Handeln besonders betonen, dabei aber die Paradoxie des äußerlich der Liebe scheinbar widersprechenden innerweltlichen Liebeshandelns nicht herausstellen.

Die große Kontroverse um Luthers ›Zweireichelehre‹ wurde von einer Reihe einzelner Beiträge begleitet, die zum Teil im Zusammenhang mit dieser Kontroverse standen, zum Teil aber auch unabhängig von ihr waren. Neben Grundsatzfragen wurden vor allem sozialetische Einzelfragen wie Luthers Verständnis von Obrigkeit, Widerstandsrecht, Krieg und anderes

später mehrfach verteidigt und bekräftigt (Nachtrag, in: SCHREY 427–431; Die Aktualität der Zwei-Reiche-Lehre, in: Themen Luthers als Fragen der Kirche heute, 1982, 63–75).

immer wieder behandelt.¹⁵³ Das Interesse an Luthers Sozialethik stand auch nach 1945 in engem Zusammenhang mit den kirchlichen und politischen Entwicklungen. Dabei begann sich die Diskussion in den 1950er Jahren zwischen der Forschung in der Bundesrepublik und der in der DDR auseinanderzuentwickeln. Zwar kam es nie zu einem Bruch zwischen beiden Forschungslandschaften, aber die äußeren Rahmenbedingungen beeinflussten den Gang der Forschung hier wie dort.¹⁵⁴ In der Bundesrepublik

153 D. Martin Luther sozial?! Aussprüche aus seinen Werken, hg. v. G. BUCHWALD, 1947 (Quellensammlung, die Luthers Aussagen über soziale Fragen und sein vorbildhaftes Verhalten dokumentiert und Luther für ein nicht näher spezifiziertes Programm christlicher Verantwortungsübernahme in Gesellschaft und Staat in Dienst nehmen will); E. KINDER, Luther und die politische Frage, 1950; R. STUPPERICH, Die soziale Verantwortung des Christen nach Luthers Lehre (in: Verantwortung und Zuversicht, 1950, 57–73); P. BARD, Luthers Lehre von der Obrigkeit in ihren Grundzügen (EvTh 10, 1950/51, 126–144); O. HOF, Luthers Lehre von den zwei Reichen [1951] (in: DERS., Schriftauslegung und Rechtfertigungslehre, 1982, 143–159); G. PFEIFFER, Totaler Staat – und Luther?, 1951; H.-W. KRUMWIEDE, Glaube und Geschichte in der Theologie Luthers, 1952; E. KINDER, Das Evangelium und die Ordnungen des menschlichen Gemeinschaftslebens (in: Martin Luther: Ausgewählte Werke, Bd. 3, ³1952, 371–393); C. HINRICHS, Luther und Müntzer. Ihre Auseinandersetzung über Obrigkeit und Widerstandsrecht, 1952; H. J. IWAND, Das Widerstandsrecht der Christen nach der Lehre der Reformatoren [1952/53] (in: DERS., Nachgelassene Werke, Bd. 2, 1966, 193–229); H. GOLLWITZER, Die christliche Gemeinde in der politischen Welt, 1953, 5–30; J. PLÖSCH, Die Lehre vom gerechten Kriege bei Martin Luther, 1955; H. GERSTENKORN, Weltlich Regiment zwischen Gottesreich und Teufelsmacht, 1956; G. GLOEGE, Politia Divina [1956/57] (in: DERS., Theologische Traktate, Bd. 2, 1967, 69–108); E. KINDER, Luthers Ableitung der geistlichen und weltlichen ›Obrkeit‹ aus dem 4. Gebot [1959] (in: SCHREY 221–241); K. D. SCHMIDT, Luthers Staatsauffassung [1961] (in: WOLF 181–195); H. GATZEN, Beruf bei Martin Luther und in der Industrielles Gesellschaft, 1964; Themenheft der Lutherischen Rundschau: *Die Lehre von den beiden Reichen* (Jg. 15, 1965, Heft 4), mit Beiträgen von A. JEPSEN (Was kann das Alte Testament zum Gespräch über die Zwei-Reiche-Lehre beitragen, aaO 427–440), N. DAHL (Neutestamentliche Ansätze zur Lehre von den zwei Regimenten, aaO 441–462), F. LAU (Die lutherische Lehre von den beiden Reichen, aaO 463–485) und E. CARLSON (Der Begriff der zwei Reiche und die moderne Welt, aaO 486–500); D. CLAUSERT, Das Problem der Gewalt in Luthers Zwei-Reiche-Lehre (EvTh 26, 1966, 36–56).

154 Quellen zu unterschiedlichen Diskussionen in der evangelischen Kirche, in denen immer wieder auch implizit oder explizit auf das reformatorische Erbe Bezug genommen wurde, finden sich in: Die Ambivalenz der Zweireichelehre in lutherischen Kirchen des 20. Jahrhunderts, hg. v. U. DUCHROW, 1976, 76–128.

spielte die Beschäftigung mit der Vergangenheit wie der Umgang mit den neuen Herausforderungen von der Demokratie über die Marktwirtschaft bis hin zur Blockkonfrontation mit ihren Konsequenzen in Form von Wiederbewaffnung und Atomwaffen immer wieder in die Forschung mit hinein. In der DDR dagegen zeigte sich rasch, daß nicht einmal vergleichbare Ausgangsbedingungen gegeben waren, geschweige denn, daß es der Forschung möglich gewesen wäre, sich frei mit der Reformationsgeschichte zu beschäftigen oder gar die kirchlichen und politischen Entwicklungen im Spiegel der Lutherinterpretation zu thematisieren. Das hing nicht nur mit den von der Ideologie und der Geschichtspolitik des SED-Staats gezogenen Grenzen zusammen,¹⁵⁵ sondern auch mit den Schwierigkeiten bei der Anwendung von Luthers politischer Ethik auf das Verhältnis der evangelischen Kirche zum totalitären Staat. Der Versuch, das Verhältnis des ostdeutschen Protestantismus zum SED-Staat mit Hilfe der Unterscheidung der beiden Reiche und Regimente zu klären, brachte mehr Probleme als Lösungen mit sich, wie die Beispiele Walter Elliger¹⁵⁶ und Otto Dibelius¹⁵⁷ oder das Nebeneinander der *Zehn Artikel* und der *Sieben Sätze*

155 Trotz der geschichtspolitischen Präferenz für Thomas Müntzer als Exponenten der »frühbürgerlichen Revolution« und der damit einhergehenden Kritik an Luther und des von ihm initiierten reformatorischen Kirchentums haben auch linientreue DDR-Historiker Luther für ihre Weltsicht in Anspruch zu nehmen versucht (z. B. G. FABIUNKE, Luther als Nationalökonom, 1963). Und 1983 okkupierte die SED höchstselbst den Teil des reformatorischen Erbes, den sie für staatskonform erachtete, und hielt den lange verfeimten Luther einer nationalen Ehrung für würdig (H. LEHMANN, Die 15 Thesen der SED über Martin Luther; DERS.: Zur Entstehung der 15 Thesen über Martin Luther für die Luther-Ehrung der DDR im Jahre 1983, in: DERS., Protestantisches Christentum im Prozeß der Säkularisierung, 2001, 102–126.127–158).

156 Elligers 1952 mitten in einer Phase sich steigernder Kirchenverfolgung erschienenenes Buch über *Luthers politisches Denken und Handeln* nahm ausgehend von der Unterscheidung der beiden Reiche den rechtverstandenen Luther gegen die Instrumentalisierung der Lutherkritik für die kirchenfeindliche DDR-Historiographie und SED-Kirchenpolitik in Schutz und formulierte eine implizite Kritik am SED-Staat. Zu Elligers konfliktreichem Verhältnis zum SED-Staat: S. BRÄUER, »Kein Freund unserer Republik, sagt aber, was er meint«. Der Berliner Kirchenhistoriker Walter Elliger (1903–1985) (ZThK 102, 2005, 435–471).

157 Dibelius wandte 1959 das, was er durch das kirchliche Versagen gegenüber dem NS-Staat gelernt hatte, gegenüber dem SED-Staat an, indem er ihm als totalitärem Unrechtsstaat

1963/64¹⁵⁸ zeigen. Die Lutherforschung in der DDR legte angesichts der durch die Thematisierung der Ethik drohenden Konflikte und Aporien kein größeres Gewicht auf Luthers Ethik, sondern behandelte sie eher beiläufig, wie etwa die vor 1990 erschienenen Arbeiten von Horst Beintker, Martin Seils oder Rudolf Mau zeigen.¹⁵⁹ Auch im Zusammenhang der

die Legitimation durch Röm. 13 absprach und damit eine kontroverse Diskussion auslöste (Dokumente zur Frage der Obrigkeit. Zur Auseinandersetzung um die Obrigkeitsschrift von Bischof D. Otto Dibelius, 1960; Th. FRIEBEL, Kirche und politische Verantwortung in der sowjetischen Zone und der DDR 1945–1969, 1992, 241–244; G. BESIER, Der SED-Staat und die Kirche. Der Weg in die Anpassung, 1993, 311–327). Dibelius hat seine politische Ethik dann 1963 noch einmal ausführlicher und abgewogener, und zwar auch in Auseinandersetzung mit Luther, dargelegt.

158 Die *Zehn Artikel über Freiheit und Dienst der Kirche* (KJ 90, 1963, 181–185) und die sieben *Theologische[n] Sätze des Weißenseer Arbeitskreises* über die *Freiheit der Kirche zum Dienen* (aaO 194–198) unterscheiden beide die Gottes- und Weltbeziehung des Christen, bestimmen aber das Verhältnis beider zueinander unterschiedlich. Während die *Zehn Artikel* Luther entsprechend die Gottes- der Weltbeziehung vorordnen und die Freiheit im Glauben zur Basis und zur Norm des Diensts an der Welt machen, steht im Hintergrund der von Hanfried Müller ausgearbeiteten Position des Weißenseer Arbeitskreises eine Unterscheidung der beiden Reiche und Regimente im Sinne einer institutionellen Trennung von Kirche – gemeint ist: von religiösem, sekundär in der Kultgemeinschaft Kirche organisiertem Individuum – und Staat, die der Kirche keinen Einfluß auf den Staat einräumt, sondern vielmehr die Eigengesetzlichkeit der sozialistischen Staats- und Gesellschaftsordnung bejaht und eine auf die eigene Freiheit verzichtende Hingabe des Christen an die Welt fordert. Mit Blick auf solche Tendenzen bemerkt Eberhard Jüngel: »Im real existierenden Sozialismus haben etliche Hoftheologen der DDR sich in einer« der »Berufung auf die Eigengesetzlichkeit des Politischen im Neuluthertum« »analogen, den diktatorischen Machtmißbrauch vor kirchlicher Einrede bewahrenden Weise auf die Zwei-Reiche-Lehre berufen. Schlimmer konnte man deren Intention allerdings nicht verfehlen« (E. JÜNGEL, Zwei Schwerter – Zwei Reiche. Die Trennung der Mächte in der Reformation, in: DERS., Ganz werden. Theologische Erörterungen V, 2003, 137–157, 144).

159 H. BEINTKER, Glaube und Handeln nach Luthers Verständnis des Römerbriefs (LuJ 28, 1961, 52–85); DERS., Das Gewissen in der Spannung zwischen Gesetz und Evangelium (LuJ 48, 1981, 115–147); DERS., Glauben lernen in der vollen Diesseitigkeit des Lebens (LuJ 58, 1987, 13–32). M. SEILS, Der Gedanke vom Zusammenwirken Gottes und des Menschen in Luthers Theologie, 1962; DERS., Glaube und Werk in den reformatorischen Kirchenordnungen (ZKG 89, 1978, 12–20). R. MAU, Gebundenes und befreites Gewissen. Zum Verständnis von conscientia in Luthers Auseinandersetzung mit dem Mönchtum

systematisch-theologischen Diskussion wurde Luthers Ethik dann und wann thematisiert, etwa 1980 in einer Stellungnahme der Lehrgesprächskommission der unierten und lutherischen Kirchen in der DDR zum »Verhältnis von Zwei-Reiche-Lehre und Lehre von der Königsherrschaft Christi«, in der beide Konzeptionen als einander ergänzend und sich mit ihren jeweiligen Stärken und Schwächen ausgleichend gedeutet wurden.¹⁶⁰

Die Diskussion um Luthers ›Zweireichelehre‹ ging in den 1960er Jahren vor allem in der Bundesrepublik weiter, allerdings ohne daß das Gegeneinander der etablierten Interpretationsmodelle aufgelöst wurde. Wie bei anderen Themen, so verlief sich auch hier das Forschungsinteresse allmählich, ohne daß es zu einem Schlußpunkt kam. Stattdessen begann eine neue Generation von Forschern mit neuen Interessen an neuen Themen zu arbeiten, woraus sich dann auch Impulse für die Forschung zu Luthers Ethik ergaben. Wichtig wurde die mit Ernst Bizers 1958 erschienener Studie *Fides ex auditu* aufflammende Diskussion um Luthers reformatorische Erkenntnis. Zwar standen Fragen der Ethik hier nur am Rande, es zeigte sich aber, daß man nicht einfach – wie es etwa Johannes Heckel getan hatte – Luthers Frühtheologie mit der reformatorischen Theologie seit 1520 ineinssetzen konnte und daß die seit dem Beginn der Lutherrenaissance gängige Behauptung, daß Luthers Auffassung von der Gerechtigkeit Gottes in den frühen Vorlesungen das als reformatorisch zu qualifizierende Verständnis der Rechtfertigung und »damit den Ansatz einer evangelischen Ethik« enthalte¹⁶¹, problematisch war. Die Entwicklung und Systematik der Theologie Luthers waren unter Berücksichtigung der – allerdings zeitlich und inhaltlich sehr verschieden bestimmten – reformatori-

(ThV 9, 1977, 177–189); DERS., Beruf und Berufung bei Luther (in: Themen Luthers. Fragen der Kirche heute, 1982, 11–28); DERS., Das Verhältnis von Glauben und Recht nach dem Verständnis Luthers (ZSRG.K 70, 1984, 170–195); DERS., Art. [Gesetz] V. Reformationszeit (TRE 13, 1984, 82–90).

¹⁶⁰ Kirchengemeinschaft und politische Ethik, hg. v. J. ROGGE u. H. ZEDDIES, 1980 (wieder in: Rechtfertigung und Kirchengemeinschaft. Die Lehrgespräche im Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR, hg. v. W. HÜFFMEIER, 2006, 107–140).

¹⁶¹ H. BORNKAMM, Iustitia dei in der Scholastik und bei Luther [1942] (in: DERS., Luther. Gestalt und Wirkungen, 1975, 95–129), 128.

schen Erkenntnis zu rekonstruieren – eine Einsicht, die auch schon Karl Holls Lutherinterpretation zugrundelag. Das führte dazu, daß der auch schon in der älteren Forschung thematisierte Zusammenhang von Luthers Ethik mit der Rechtfertigungslehre und der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium neu bearbeitet wurde.

Das gilt etwa für Gerhard Ebeling, der 1960 einen wichtigen Aufsatz zur theologischen Bedeutung von Luthers Unterscheidung zweier Reiche vorlegte und in der Folgezeit seine Lutherdeutung kontinuierlich weiter ausarbeitete.¹⁶² Die Diskussion um die ›Zweireichelehre‹ führte er unter anderem dadurch weiter, daß er im Sinne seines hermeneutischen Ansatzes Luthers Unterscheidungen der Reiche und Regimente als Ausdruck des differenzierten Gotteshandelns in Gesetz und Evangelium und der dieser Zweiheit entsprechenden differenzierten Wirklichkeitswahrnehmung des Christen und damit als fundamentaltheologische Gegebenheiten zu verstehen versuchte. Luthers Unterscheidungen seien nichts weniger als theologisch notwendig und dürften nicht auf eine sozialetische Konzeption neben anderen reduziert werden. Für Ebeling hängt die Unterscheidung der beiden Reiche sachlich aufs engste zusammen mit der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium, und zwar so eng, daß er beide Unterscheidungen nahezu ineinander aufgehen läßt. Auch eine jüngere Generation systematischer Theologen lutherischer Prägung bemühte sich, die theologische Polarisierung der 1950er Jahre zu überwinden und das konfessionelle Luthertum für legitime Anfragen der Dialektischen oder der Hermeneutischen Theologie zu öffnen. Ein Kennzeichen dieser Gruppe war die Beheimatung im traditionsbewußten lutherischen Milieu, dessen frömmigkeits- und lebensprägende Kraft die theologische Reflexion des Zusammenhangs von lutherischer Lehre und deren lebensweltlichen Auswirkungen forderte. Die beiden wichtigsten Vertreter dieser Richtung

162 G. EBELING, Die Notwendigkeit der Lehre von den zwei Reichen (in: DERS., Wort und Glaube, Bd. 1, 1960, 407–428); DERS., Art. Luther II. Theologie (RGG³ 4, 1960, 495–520); DERS., Luther. Einführung in sein Denken, 1964; DERS., Leitsätze zur Zweireichelehre [1972] (in: DERS., Wort und Glaube, Bd. 3, 1975, 574–592); DERS., Usus politicus legis – usus politicus evangelii [1982] (in: DERS., Umgang mit Luther, 1983, 130–163); DERS., Luthers Kampf gegen die Moralisierung des Christlichen [1983] (in: DERS., Lutherstudien, Bd. 3, 1985, 44–73); DERS., Lutherstudien, Bd. 2, Teil 3, 1989, § 62.

waren der aus dem Erlanger Schulzusammenhang kommende, diesen aber überschreitende Wilfried Joest und der im norddeutschen Luthertum verwurzelte Albrecht Peters. Joest bemühte sich, die Anfragen und Lösungen der Dialektischen und Hermeneutischen Theologie aufzugreifen und in eine lutherisch geprägte Gesamtkonzeption einzubinden.¹⁶³ Peters beschäftigte sich 1962 in seiner systematisch-theologischen Arbeit *Glaube und Werk* mit der Genese und Struktur von Luthers Rechtfertigungslehre und ihrem Verhältnis zur Bibel, wobei er auch am Rande die Frage nach ihrer ethischen Relevanz behandelte. Wichtiger für die Forschung wurde jedoch sein in den 1970er Jahren entstandener und Anfang der 1990er Jahre erschienener Kommentar zu Luthers Katechismen, der die in Luthers katechetischem Werk enthaltenen Aussagen über das christliche Leben in die Traditionsgeschichte und in Luthers Werk einordnet und theologisch interpretiert.

Hinzuweisen ist auch auf die Beiträge der außerdeutschen Forschung neben der bereits oben behandelten nordischen Lutherforschung. Angeregt von der deutschen Diskussion der 1950er und 1960er Jahre wurden die in den Niederlanden entstandene Arbeit *Confusio regnorum* (1965) von Lambert Schuurman sowie die Forschungsbeiträge des englischen Kirchenhistorikers James Cargill Thompson.¹⁶⁴ Relativ unabhängig von der deutschen Diskussion dagegen war die US-amerikanische Lutherforschung, die seit jeher von dem starken sozialetischen Interesse des nordamerikanischen Luthertums geprägt war.¹⁶⁵ Neben einer Vielzahl kleinerer, oft unselbststän-

163 W. JOEST, Gesetz und Freiheit. Das Problem des Tertius usus legis bei Luther und die neutestamentliche Parainese, 1951; DERS., Luthers Unterscheidung von Gesetz und Evangelium und ihre Bedeutung für seine Stellungnahme in konkreten geschichtlichen Auseinandersetzungen (in: Martin Luther, Ausgewählte Werke, Bd. 4, ³1957, 337–360); DERS., Das Verhältnis der Unterscheidung der beiden Regimente zu der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium (in: SCHREY 196–220); DERS., Ontologie der Person bei Luther, 1967.

164 J. C. THOMPSON, The 'Two Kingdoms' and the 'Two Regiments': Some Problems of Luther's Zwei-Reiche-Lehre [1969] (in: DERS., Studies in the Reformation, 1980, 42–59); DERS., Luther and the Right of Resistance to the Emperor [1975] (aaO 3–41); DERS., The Political Thought of Martin Luther, 1984.

165 Einen bibliographischen Überblick gibt J. STUMME, Bibliography of Lutheran Ethics (in: The Promise of Lutheran Ethics, hg. v. K. BLOOMQUIST u. J. STUMME, 1998, 208–240).

diger und gemessen am deutschen Diskussionsstand forschungsgeschichtlich wenig bedeutender Arbeiten, sind drei Forscher besonders zu würdigen. Die Reihe der wichtigen Arbeiten der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts begann mit der nach wie vor lesenswerten, vor allem an der systematisch-theologischen Grundlegung von Luthers Ethik interessierten Studie von George W. Forell *Faith Active in Love. An Investigation of the Principles Underlying Luther's Social Ethics* von 1954. Neben dieser systematisch orientierten Arbeit, die von Aufsätzen zu ethischen Einzelfragen begleitet wurde, legte Edward Cranz 1959 einen an der Genese von Luthers Ethik interessierten *Essay on the Development of Luther's Thought on Justice, Law and Society* vor. 1960 erschien dann die erste einer Reihe von sozial-ethisch interessierten Arbeiten von William H. Lazareth: *Luther on the Christian Home. An Application of the Social Ethics of the Reformation*.¹⁶⁶ Und nicht nur jenseits der nationalen, auch jenseits der konfessionellen Grenzen wurde Luthers Ethik neu bearbeitet: Die römisch-katholische Lutherforschung, die Anfang des 20. Jahrhunderts noch in der Tradition der Kontroverstheologie Luthers angeblich unethischen Lebenswandel und die diesen angeblich legitimierende Theologie kritisiert hatte, bemühte sich in der zweiten Jahrhunderthälfte um ein durchweg differenziertes Bild von Luthers Ethik und wies auf problematische Punkte hin.¹⁶⁷

Obwohl sie verglichen mit vielen der gerade genannten Forschungsbeiträge jüngerer Theologen keine forschungsgeschichtliche Innovation war, so verdient Paul Althaus 1965 erschienene Überblicksdarstellung über die *Ethik Martin Luthers* eine besondere Würdigung. Dieses Buch ist die wohl-

166 S. a. W. LAZARETH, *Luther on Civil Righteousness and Natural Law* (in: Kirche, Mystik, Heiligung und das Natürliche bei Luther, hg. v. I. ASHEIM, 1967, 180–188); DERS., *Christians in Society. Luther, the Bible and Social Ethics*, 2001.

167 O. H. PESCH, *Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin*, 1967; J. VERCRUYSE, *Autorität und Gehorsam in Luthers Erklärungen des vierten Gebots* (Gr. 54, 1973, 447–476); E. ISERLOH, »Mit dem Evangelium läßt sich die Welt nicht regieren« – Luthers Lehre von den beiden Regimenten im Widerstreit [1983] (in: DERS., *Kirche – Ereignis und Institution*, Bd. 2, 1985, 163–180); P. MANNS, *Luthers Zwei-Reiche- und Drei-Stände-Lehre* [1984] (in: DERS., *Vater im Glauben. Studien zur Theologie Martin Luthers*, 1988, 376–399); H. BLAUMEISER, *Martin Luthers Kreuzestheologie*, 1995 (forschungsgeschichtlich interessant wegen der Problematisierung der synergistischen Tendenzen in Luthers zweiter Psalmenvorlesung).

abgewogene Summe von Althaus' Beschäftigung mit Luther. Sie zeigt, daß Althaus die Schultradition des konfessionellen Erlanger Luthertums fortführt – man vergleiche nur Luthardts fast hundert Jahre zuvor erschienene Überblicksdarstellung –, indem er das Buch mit dem Titel »Ethik« versieht,¹⁶⁸ einleitend die Frage von Religion und Sittlichkeit in Form der Darstellung des Zusammenhangs von Ethos und Rechtfertigung aufnimmt, den schöpfungstheologischen Rahmen der Ethik betont und Luthers Unterscheidung zweier Reiche und Regimente als zugleich zweier den Christen gleichermaßen, jedoch in unterschiedlicher Weise betreffender Beziehungsdimensionen versteht. Althaus' Überblicksdarstellung war natürlich nicht die einzige. In zahlreichen Luther- und Reformationsdarstellungen, Lehrbüchern zur Geschichte der theologischen Ethik, Handbüchern, systematisch-theologischen Ethiklehrbüchern oder einschlägigen Lexikonartikeln wurde Luthers Ethik nach 1945 wieder und wieder behandelt.¹⁶⁹ Hier findet sich vielfach die auch von Althaus tradierte Gliederung in die Darstellung des grundlegenden Zusammenhangs von Rechtfertigungsglaube und christlichem Ethos, der Strukturen des christlichen Ethos in Gestalt der Reiche, Regimente und Stände sowie der Konkretionen des christlichen Ethos im Berufsgehorsam in den einzelnen Ständen, wobei die politische Ethik oft besonders ausführlich berücksichtigt wird.

Das Nachlassen des Forschungsinteresses an dem die 1950er Jahre beherrschenden Thema der ›Zweireichelehre‹ eröffnete auch die Möglichkeit, das Thema mit einem gewissen zeitlichen Abstand und aus einem neuen Blickwinkel anzugehen. Dieser Neuansatz findet sich in der 1970 erschienenen, forschungsgeschichtlich wichtigen Monographie *Christen-*

¹⁶⁸ Es ist auffallend, daß sich die Titelformulierung »Luthers Ethik« trotz ihrer scheinbaren Präzision und Eingängigkeit in der Forschungsliteratur des 19. und 20. Jahrhunderts nicht allgemein durchgesetzt hat. Obwohl die Titelfrage selten explizit reflektiert wird, wählen die meisten Autoren doch wohl bewußt andere Formulierungen, wie zwei neuere Überblicksdarstellungen zeigen, die mit »Leben in der Welt« (E. HERMS) und »Christliches Leben (Ethik)« (K.-H. ZUR MÜHLEN [TRE 21, 1999, 555–560]) betitelt sind.

¹⁶⁹ Z. B. H. J. IWAND, *Luthers Theologie* (in: DERS., *Nachgelassene Werke*, Bd. 5, 1974, hier: 228–234.290–308 u. ö.); H. THIELICKE, *Theologische Ethik*, Bd. I, ²1958 (hier: 95–102.111 f. 589–610 u. ö.); R. HERMANN, *Luthers Theologie*, 1967 (hier: Kap. XII, aber auch immer wieder in Kap. IV bis VIII); F. GOGARTEN, *Luthers Theologie*, 1967 (hier: 181–212 u. ö.).

heit und Weltverantwortung von Ulrich Duchrow. Duchrow bearbeitet die beiden Schlüsselprobleme der ›Zweireichelehre‹ Luthers: zum einen das Verständnis der Unterscheidung der Reiche und Regimente, zum anderen den traditionsgeschichtlichen Hintergrund dieser Unterscheidung. Sein Ansatz ist es, die beiden etablierten Interpretationstypen zu verbinden. Die Frage des traditionsgeschichtlichen Hintergrunds wird dabei zum Schlüssel der Lutherinterpretation, weshalb der Großteil des Buchs aus der Darstellung der »biblischen und antiken Grundlagen der späteren Zweireichelehre« in der frühjüdischen Apokalyptik und bei Paulus (Kap. 1), der Darstellung des »eschatologischen Kampfs zwischen civitas Dei und civitas diaboli und ihr[es] gemeinsame[n] Gebrauch[s] des irdischen Friedens« bei Augustin (Kap. 2) und der Darstellung der »zwei Gewalten (potestates, gladii, ordines) in einer christlichen Welt« im Mittelalter (Kap. 3) besteht. Duchrow kann mit dieser weit ausgreifenden ideengeschichtlichen Rekonstruktion zeigen, daß Luthers Unterscheidung zweier Reiche und Regimente unterschiedliche und teilweise sogar gegensätzliche Motive aufnimmt und zu etwas Neuem verarbeitet (Kap. 4). Die Ausgangsthese seines Lutherkapitels ist darum: »Luther behandelt zwar bis ca. 1516 vorwiegend die für seine Zwecke ausgedeutete augustinische Zwei-civitates-Lehre, gibt sie dann aber nicht auf, sondern kombiniert sie – z. T. im größeren Rahmen des Ständeethos – mit Elementen der mittelalterlichen potestates-Theorie, wobei besonders letztere, aber auch die erstere ihren ursprünglichen Sinn verändern und zusammen ein neues Ganzes ergeben. Diese neue Gesamtanschauung Luthers ist in sich konsistent und hält sich zeit seines Lebens durch« (440). Duchrow kann überzeugend zeigen, daß für Luther die eschatologische und die schöpfungstheologische Dimension christlicher Existenz, also die Weltverantwortung in den gegebenen Strukturen und das Gegenüber des Christen zur Welt zusammengehören und daß Luther die gegenläufigen augustinischen und mittelalterlichen Traditionselemente ausbalanciert. Allerdings muß man fragen, ob er die beiden in den 1950er Jahren etablierten Interpretationstypen nicht vorschnell verbindet und ob alle Argumentationsschritte überzeugend sind. Zudem ist seine Lutherdeutung nicht frei von Gegenwartsinteressen, die allerdings nicht ohne Weiteres erkennbar einfließen. Das gilt insbesondere für seine forschungsgeschichtlich neuartige Akzentuierung der Unterscheidung und Funktionsbestimmung der Regimente: Das durch innerweltliche Struktu-

ren vermittelte Gotteshandeln manifestiere sich nicht nur in Personen und ihrem Handeln, sondern auch in Institutionen, und dieses Gotteshandeln nehme Personen und Institutionen hinein in den »Widerstreit mit dem Reich des Bösen«, weshalb »Luthers Reiche- und Regimentenlehre [...], in kürzester Zusammenfassung, die doppelte Kampfstrategie Gottes in der Geschichte gegen die Mächte des Bösen und die empfangend-tätige Kooperation der Menschen und ihrer Institutionen zur Heilung der Welt in Gerechtigkeit« meine.¹⁷⁰ Das zielt letztlich auf die Legitimierung einer politischen Theologie und einer kirchlichen Kompetenz der Welt gegenüber, wie sie in unterschiedlicher Weise bereits zuvor im 20. Jahrhundert vertreten wurde.

Duchrow selbst zog in den 1970er Jahren diese Konsequenzen aus seiner Lutherinterpretation, indem er als Leiter der Studienabteilung des Lutherischen Weltbundes ein Forschungsprojekt zur Bedeutung der ›Zweireichelehre‹ für das moderne Luthertum initiierte. Vor dem Hintergrund des Versagens eines Großteils des Luthertums gegenüber dem NS-Staat, der politischen und mentalitätsgeschichtlichen Umbrüche im Gefolge der 68er-Bewegung und der Selbstfindungsprozesse der lutherischen Kirchen in der Dritten Welt diagnostizierten Duchrow und seine Mitstreiter, daß die ursprüngliche ›Zweireichelehre‹ Luthers mißverstanden und mißbraucht worden sei, und forderten, daß der Lutherische Weltbund durch Traditionskritik und Besinnung auf die reformatorischen Ursprünge sich an der Erarbeitung einer den gegenwärtigen Herausforderungen angemessenen Sozialethik beteiligen solle. Die Durchführung dieses Projekts hätte ein wichtiger Impuls für die Forschung zu Luthers Ethik sein können, wenn es nicht an methodischen und organisatorischen Mängeln sowie an dem immer heftiger werdenden Streit um die inhaltliche Ausrichtung gescheitert wäre. Bezeichnend ist etwa, daß die von Duchrow mitverantworteten Quellensammlungen und seine Beiträge zu den Veröffentlichungen des Projekts¹⁷¹

170 U. DUCHROW, Nachwort. Typen des Gebrauchs und Mißbrauchs einer Lehre von zwei Reichen und Regimenten (in: *Zwei Reiche und Regimente. Ideologie oder evangelische Orientierung*, hg. v. U. DUCHROW, 1977, 273–304), 303.

171 Einen Überblick gibt: U. DUCHROW, Veröffentlichungen der Studienkommission des Lutherischen Weltbundes zum Thema der zwei Reiche und Regimente. Anlaß – Intention – Methodik – Konflikte (1970–1977) (in: *Gottes Wirken in seiner Welt*, hg. v. N. HAS-

wissenschaftlich hinter den mit seiner Monographie von 1970 gesetzten Maßstäben zurückblieben. Am meisten hat die Forschung noch von den Kritikern Duchrows, die sich vor allem in der VELKD und unter den deutschen Universitätstheologen fanden und die Schwächen des LWB-Forschungsprojekts je länger desto offener ansprachen,¹⁷² und von dem durch die Diskussion um Duchrows Buch wiederbelebten Interesse an Luthers ›Zweireichelehre‹ und Sozialethik profitiert,¹⁷³ bis zu Beginn der 1980er Jahre auch diese Diskussion abebbte. Allerdings war auch diese Kritik nicht rein an methodischen und sachlichen Gesichtspunkten orientiert, ging es doch in der Diskussion um Luthers ›Zweireichelehre‹ immer auch um die Stellungnahme zu gegenwärtigen Entwicklungen. Die Reihe der kirchlichen und politischen Gegenwartsbezüge, die in die Forschungsdiskussion wenigstens indirekt hineinspielten, reichte von dem Streit über

SELMANN, Bd. I, 1980, 13–22). Quellensammlungen: U. DUCHROW u. a. (Hg.), Die Vorstellung von Zwei Reichen und Regimenten bis Luther, 1972; Umdeutungen der Zwei-Reiche-Lehre Luthers im 19. Jahrhundert, 1975; DERS. [Hg.], Die Ambivalenz der Zweireichelehre in lutherischen Kirchen des 20. Jahrhunderts, 1976. Beiträge: U. DUCHROW, Einführung. Luther und der Gebrauch und Mißbrauch der »Zweireichelehre« in Theologie, Praxis und Institution lutherischer Kirchen (in: DERS. [Hg.], Zwei Reiche und Regimente. Ideologie oder evangelische Orientierung, 1977, 9–32); DERS., Nachwort. Typen des Gebrauchs und Mißbrauchs einer Lehre von zwei Reichen und Regimenten (aaO 273–304); DERS., The Doctrine of the Two Kingdoms as Resource for our Time: Help or Hindrance (Luther et la Réforme allemande, 1983, 249–262).

172 Z.B. M. HONECKER, Zur gegenwärtigen Interpretation der Zweireichelehre (ZKG 89, 1978, 150–162), oder zahlreiche Beiträge in: Gottes Wirken in seiner Welt, hg. v. N. HASSELMANN, 2 Bde., 1980.

173 Hier nur eine Auswahl an Beiträgen: B. LOHSE, Das Evangelium von der Rechtfertigung und die Weltverantwortung der Kirche in der lutherischen Tradition bei Luther und in der Reformationszeit (in: Die Verantwortung der Kirche in der Gesellschaft, hg. v. J. BAUR u. a., 1973, 143–160); G. MÜLLER, Luthers Zwei-Reiche-Lehre in der deutschen Reformation (in: DERS., Causa Reformationis. Beiträge zur Reformationsgeschichte und zur Theologie Martin Luthers, 1989, 417–437); M. HONECKER, Zweireichelehre und Sozialethik (in: DERS., Sozialethik zwischen Tradition und Vernunft, 1977, 175–278); H. KUNST, Evangelischer Glaube und politische Verantwortung, 1976; I. KIŠŠ, Fünf Formen der Zwei-Reiche-Lehre Luthers (ZdZ 32, 1978, 1–16); Ch. WALTHER, Hat die Lehre von den zwei Reichen noch einen Sinn? (Lu 49, 1978, 15–24); M. SEILS, Zweireichelehre heute (in: Charisma und Institution, hg. v. T. RENDTORFF, 1985, 199–210).

die Wiederbewaffnung über das Verhältnis von Lutheranern und Reformierten¹⁷⁴ bis hin zur Kritik am Antirassismusprogramm des Ökumenischen Rats der Kirchen, zur Diskussion um die Befreiungstheologie und zur Forderung einer klaren Unterscheidung von Mission und Politik in der kirchlichen Entwicklungsarbeit.

Die Forschung seit den 1970er Jahren war nicht nur von der Rezeption und Diskussion von Duchrows Arbeiten bestimmt, sondern entwickelte sich auch auf anderen Feldern weiter. Aus der Vielzahl der Beiträge werden im Folgenden als Abschluß der Forschungsgeschichte einige ausgewählte vorgestellt. So gab es Neuansätze zur systematisch-theologischen Gesamtwürdigung von Luthers Ethik. Oswald Bayer arbeitete Bizers Deutung der theologischen Entwicklung Luthers bis 1520 weiter aus und formulierte die These einer in Luthers reformatorischer Wende gründenden »promissionalen« Ethik, die er in mehreren Aufsätzen und seiner Darstellung der Theologie Luthers näher ausgeführt hat.¹⁷⁵ Klaus Bockmühl würdigt in seiner 1987 erschienenen *Ethik der reformatorischen Bekenntnisschriften*¹⁷⁶

174 Die Leuenberger Konkordie von 1973 zählt das Gegenüber von »Zwei-Reiche-Lehre und Lehre von der Königsherrschaft Jesu Christi« zu den »Lehrunterschieden, die in und zwischen den beteiligten Kirchen bestehen, ohne als kirchentrennend zu gelten«, gleichwohl aber theologisch bearbeitet werden müssen (Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa, hg. v. W. HÜFFMEIER, 1993, 33; siehe auch die Berichte der Regionalgruppen in: Evangelische Texte zur ethischen Urteilsfindung, hg. v. W. HÜFFMEIER, 1997, 11–24).

175 O. BAYER, *Promissio*, ²1989, 292–297.349f; DERS., *Natur und Institution. Luthers Dreiständelehre* (in: DERS., *Freiheit als Antwort*, 1995, 116–146); DERS., *Nachfolge-Ethos und Haustafel-Ethos. Luthers seelsorgerliche Ethik* (aaO 147–163); DERS., *Martin Luthers Theologie*, 2003, Kap. 6.13.14.

176 Das Buch ist der erste Band einer *Gesetz und Geist. Eine kritische Würdigung des Erbes protestantischer Ethik* betitelten umfassenderen Darstellung, von der allerdings nichts weiter erschienen ist. Bockmühl behandelt Luthers Ethik zwar nur knapp im Zusammenhang der Dekalogauslegung in Luthers Katechismen (27–120), berücksichtigt sie aber durchweg in ihren Auswirkungen auf die reformatorisch-nachreformatorische Bekenntnisbildung und Frömmigkeitsgeschichte. Das Werk hat seinen Wert nicht nur durch die materialreiche Interpretation der ethischen Aussagen in den Bekenntnisschriften, sondern vor allem durch sein im Spektrum der bisherigen Forschung kaum vertretenes theologisches Interesse, das einen eher unkonventionellen Zugang zu Luthers Ethik bietet. Anregend etwa ist Bockmühls an Troeltsch anknüpfende These von der schöpfungstheologischen Engführung der christlichen Ethik durch die Reformation, die die Augen dafür

von einem evangelikalen Standpunkt aus zwar Luthers Ethik mit ihrer Orientierung am Gesetz und ihrer Betonung der christlichen Existenz in den Strukturen der Welt, problematisiert sie aber auch, indem er bei Luther eine angemessene Berücksichtigung des biblischen Gesamtzeugnisses und des Heiligen Geists als bestimmender Kraft des christlichen Lebens vermißt. Nach Bockmühl ermöglicht nur die Verbindung von Gesetz und Geist ein gleichermaßen der biblischen Radikalität entsprechendes und die konkrete Situation angemessen berücksichtigendes christliches Leben in der Welt. Weiterentwicklungen lassen sich auch in der Forschung zu Einzelthemen von Luthers Ethik beobachten. Die Diskussion um Luthers ›Zweireichelehre‹ ging weiter, wobei es trotz der scheinbar erschöpfenden Diskussion noch neue Akzentuierungen gab, wie etwa Wilfried Härles systematisch-theologische Studie über *Luthers Zweiregimenten-Lehre als Lehre vom Handeln Gottes* (1987) und Volker Manthey kirchengeschichtliche Arbeit *Zwei Schwerter – Zwei Reiche* (2005) zum spätmittelalterlichen Hintergrund und zur Genese von Luthers Unterscheidung zweier Reiche zeigen. Auch die mit der Unterscheidung der Reiche und Regimente zusammenhängende Unterscheidung dreier Stände oder Hierarchien zog vermehrtes Interesse auf sich und wurde immer wieder behandelt, wobei die Forschungsbeiträge von Wilhelm Maurer (1970) und Reinhard Schwarz (1978, 1984) mit ihrem Aufweis des engen Zusammenhangs Luthers mit dem Mittelalter und seiner gleichwohl gegebenen Eigenart von besonderer Bedeutung sind. Auch andere für Luthers Ethik relevante Themen wurden in historischer Perspektive bearbeitet, etwa das Widerstandsrecht von Hermann Dörries (1970), die Bergpredigtauslegung von Karin Bornkamm (1988), »Luthers Stellung zum Zauber- und Hexenwesen« von Jörg Haustein (1990), die Wirtschaftsethik von Hans-Jürgen Prien (1992), das Verhältnis von »[b]iblische[m] Text und theologische[r] Theoriebildung« in der Obrigkeitsschrift von Albrecht Beutel (2001), das Rechtsverständnis von John Witte (2002), die Auslegung von Ps. 101 von Michael Basse (2003), das Verhältnis von Staat und Kirche von James Estes (2005), Luthers Stellung zum Islam von Joachim Ehmann

öffnet, daß in Luthers Ethik der eschatologische Horizont und das Motiv der radikalen, in den Konflikt mit der Welt führenden Christusnachfolge eine von der Forschung des 19. und 20. Jahrhundert nicht angemessen gewürdigte Rolle spielen.

(2008) und seine Stellung zum Judentum von Thomas Kaufmann (2011). Das in diesen und anderen kirchengeschichtlichen Forschungsbeiträgen greifbar werdende sozial- und kulturgeschichtliche Interesse an der Theologie Luthers hatte jedoch kaum Auswirkungen auf die profangeschichtliche Reformationhistoriographie. An gewichtigen Forschungsbeiträgen von Seiten der Frühneuzeithistoriker sind etwa Eike Wolgasts 1977 erschienene Studie über *Die Wittenberger Theologie und die Politik der evangelischen Stände* und die Forschungsbeiträge von Luise Schorn-Schütte (1996, 1998, 2004) zu nennen. Während das historische Interesse an Luthers Ethik und ihrer Einbettung in die spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Kontexte an Bedeutung gewonnen hat, hat die systematisch-theologische Auseinandersetzung mit Luthers Ethik für die Forschung an Bedeutung verloren. Neben den oben genannten Beiträgen systematischer Theologen ist Volker Stümkes 2007 erschienene Arbeit *Das Friedensverständnis Martin Luthers* zu Luthers Kriegsleuteschrift und ihrer Relevanz für eine moderne Friedensethik zu nennen; nicht mehr im engeren Sinne zur Forschung zu Luthers Ethik gehören dagegen die gleichwohl aufschlußreichen Arbeiten von Christian Schulken zu Luthers Gesetzesverständnis (2005) oder Philipp Stoellger zu Luthers Verständnis der ›vita passiva‹ (2010). Abschließend ist noch auf die zusammenfassenden Darstellungen des in der dritten Phase der Forschung erreichten Stands hinzuweisen. Wichtig sind hier nicht nur die einschlägigen Lexikonartikel sowie Lehr- und Handbuchabschnitte,¹⁷⁷ sondern auch die neueren wissenschaftlichen Lutherbiographien und biographischen Sammelbände, die seine Ethik im Zusammenhang von Leben und Werk behandeln.¹⁷⁸

177 TRE 10, 1982, 484–487 (T. RENDTORFF), TRE 21, 1991, 555–560 (K.-H. ZUR MÜHLEN), TRE 35, 2003, 636–640 (Ch. PETERS); Ch. FREY, Die Ethik des Protestantismus von der Reformation bis zur Gegenwart, 1989, 26–41; J. ROHLS, Geschichte der Ethik, ²1999, 251–265; B. LOHSE: Luthers Theologie, 1995, 168–177.333–344; W.-D. HAUSCHILD, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte, Bd. 2, 1999, 311–315; B. WANNENWETSCH, Luther's Moral Theology (in: The Cambridge Companion to Martin Luther, hg. v. D. McKIM, 2003, 120–135); C. LINDBERG, Luther's Struggle with social-ethical issues (aaO 165–178); E. HERMS, Leben in der Welt (in: Luther Handbuch, hg. v. A. BEUTEL, 2005, 423–435); H.-M. BARTH: Die Theologie Martin Luthers, 2009, Kap. 11+12; Enzyklopädie der Neuzeit 3, 2006, 573–575 (H. R. REUTER) und 10, 2009, 489–493 (R. KÖSTER).

178 H. BORNKAMM, Martin Luther in der Mitte seines Lebens, 1979, Kap. V, VIII, XIV, XV,

Insgesamt wurde der Forschungsstand seit den 1970er Jahren zwar erweitert, die Forschung zu Luthers Ethik hat sich aber überwiegend – vor allem im Zusammenhang des Lutherjahres 1983 und seiner Flut von Publikationen – in mehr oder minder gelungenen Wiederholungen und Variationen erschöpft. Die ›Zweireichelehre‹ dominiert die Forschungsdiskussion nicht mehr so stark wie zuvor, und das historische Interesse überwiegt das systematisch-theologische. Ob das bedeutet, daß die Leitfrage der dritten Phase der Forschung nach Luthers Verständnis der *Unterscheidung der beiden Regimente und Reiche* einem neuen Forschungsinteresse Platz macht, das die bisherigen Leitfragen aufnimmt und in neuer Weise weiterführt – wie es bei den Leitfragen der ersten und zweiten Phase nach Luthers Bestimmung des Verhältnisses *Religion und Sittlichkeit* und *Christentum und Welt* der Fall war –, ist nicht auszumachen, und in welche Richtung die Forschung sich entwickeln wird, erst recht nicht. Forschungsaufgaben gibt es genug, etwa im Gefolge Karl Holls und auf dem heutigen Stand der Lutherforschung die Genese und Entwicklung von Luthers Ethik oder im Gefolge Ernst Troeltschs und auf dem heutigen Stand der Reformationsforschung die Wechselwirkungen zwischen reformatorischer Theologie und frühneuzeitlicher Lebenswirklichkeit zu erforschen. Wenn ein modernes Lehrbuch als Charakteristikum der Reformation angibt, daß sich »[n]ie zuvor oder danach in der Geschichte der Kirche [...] theologische Erkenntnis als eine so tiefgreifend und rasch die Lebensorientierung vieler Menschen und dann auch Institutionen, Recht und Politik verändernde Kraft erwiesen«¹⁷⁹ hat, dann stellen sich Fragen wie die, ob es diesen epochalen Wandel tatsächlich gegeben hat, was es mit der Veränderungskraft der reformatorischen Theologie auf sich hat und wie sie sich in der frühneuzeitlichen Lebenswelt ausgewirkt hat. Trotz der beeindruckenden und das Thema scheinbar erschöpfenden bisherigen Forschung zu Luthers Ethik gibt es lohnenswerte Möglichkeiten zur Weiterarbeit.

XXI, XXII u. ö.; M. BRECHT, Martin Luther, Bd. 1, ³1990 (Kap. X.2.4.5, XI.3 u. ö.), Bd. 2, 1986 (Kap. II.6.9, III, IV, VII.3–5, IX, XI u. ö.), Bd. 3, 1987 (Kap. VI, VIII.1.3, X.2 u. ö.); H. JUNGHANS (Hg.), Leben und Werk Martin Luthers von 1526 bis 1546, Bd. 1, 1983, 171–185 (A. STEIN), 187–204 (J. ROGGE), 205–223 (Th. STROHM) u. ö.; R. SCHWARZ, Luther, 1986, §§ 25.33.35.41.44 u. ö.

179 R. MAU: Evangelische Bewegung und frühe Reformation 1521 bis 1532 (KGE II/5), 2000, 6.