

Gottes Güter für alle

Die verdrängte Lehre der Reformation

Von **Christoph Fleischmann**

Zum 500. Reformationsjubiläum wird an vieles erinnert und der Reformator für vieles gelobt. Dass es bei seinem Protest zentral ums Geld ging, wird jedoch meist nicht in den Vordergrund gestellt. Dabei begann die Reformation mit der Kritik an einer ökonomischen Praxis der Kirche, nämlich dem Verkauf von Ablassbriefen. Luthers Protest hat sicher nur deswegen ein solch beispielloses Echo hervorgerufen, weil er sich nicht nur gegen theologische Positionen richtete, sondern auch gegen eine Praxis, die der Hierarchie der Kirche wichtig und zugleich immer mehr Christen suspekt war.

Luthers berühmte 95 Thesen vom 31. Oktober 1517 waren nämlich nicht der Anfang seines Aufbegehrens, sondern sie hatten einen Vorläufer: Luthers Thesen gegen die scholastische Theologie. Diese wurden bereits im Spätsommer 1517 geschrieben, gingen gleich in den Druck und waren theologisch ähnlich brisant wie die 95 Thesen – aber sie lösten eben bei weitem nicht dasselbe Echo aus, dass kurz darauf der Ablasskritik beschieden war.

Dass wir 500 Jahre später der eminent ökonomischen Seite der Lutherischen Kritik viel zu wenig Aufmerksamkeit schenken, hängt wohl damit zusammen, dass die Ablasspraxis der spätmittelalterlichen Kirche weithin als ein Relikt des vermeintlich finsternen und längst überwundenen Mittelalters angesehen wird. Mit ihrer Abschaffung hätte sich dann der ökonomische Teil von Luthers Kritik quasi erledigt. Völlig übersehen wird dabei, dass der Ablass Teil einer Kommerzialisierung der mittelalterlichen Gesellschaft war, die wiederum frühkapitalistische Wirtschaftsformen hervorbrachte, deren Erbe uns noch immer prägt. Tatsächlich waren die Päpste, jedenfalls was das Geld angeht, ausgesprochen innovativ und modern. Sie schufen neue Finanzierungsinstrumente und gehören – auch mit dem Ablass – in die Frühgeschichte des Kapitalismus in Europa.

Geldsorgen zu Beginn der Reformation

Was also ging Luthers Thesen voraus? Der Adelspross Albrecht von Brandenburg wollte auf den wichtigen Posten des Mainzer Erzbischofs, mit dem die Kurwürde verbunden war; er besaß aber schon die Bistümer Magdeburg und Halberstadt. So eine geistliche Ämterhäufung war nach dem kirchli-

chen Recht verboten – aber der Papst konnte von solchen Verboten dispensieren. Das aber kostete Geld. Außerdem waren bei der Neubesetzung eines Bischofsstuhles Servitien, sprich: einmalige Taxen, nach Rom zu zahlen. Das Pápste hatten seit ihrer Zeit in Avignon im 14. Jahrhundert ein weit verzweigtes System von Steuern und Gebühren aufgebaut, das immer wieder Gegenstand von geistlicher Kritik und politischen Verhandlungen war. Die Kritik sah viele Geldzahlungen als simonistisch an. Simonie bezeichnete den Tausch geistlicher Ämter oder Dienstleistungen gegen Geld. Das war eigentlich verboten, aber der Papst ließ sich dennoch für die Übertragung bestimmter Ämter bezahlen.

Im Falle Albrechts von Brandenburg belief sich die Summe aus Dispens und Servitien auf rund 24000 Dukaten, was auch für einen Fürstensohn viel Geld war. Damit er es aufbringen konnte, wurde ihm gewährt, in seinen Ländern einen Plenar-Abläss zu vertreiben, der auf rund 50000 Dukaten geschätzt wurde. Die Hälfte des Geldes sollten nach Rom fließen und beim Bau des Petersdomes Verwendung finden, und die andere Hälfte sollte Albrecht behalten, um damit seine Schulden bei den Fuggern zu bezahlen, die ihm das Geld für den Papst erst einmal vorgestreckt hatten.

Monopolist einer geistlichen Ressource

Lange Zeit war der Ablass eine weithin akzeptierte Form des Sponsorings, für das der Spender eine besondere Gratifikation bekam: Dem Gläubigen wurde eine besondere Gnade angeboten, nämlich der Erlass von Fegefeuer-Strafen. Das heißt, der Käufer eines Ablassbriefes musste durchaus noch zur Beichte gehen und seine Sünden bereuen, der Priester sprach ihn daraufhin jedoch von den Sünden los. Damit war der Beichtende in der damaligen Vorstellung der Hölle entronnen. Mit der Absolution konnten aber besondere Genugtuungsleistungen verbunden sein – eine Wallfahrt zu machen oder andere fromme Übungen.

Was aber, wenn solche Genugtuungsleistungen zu Lebzeiten nicht abgeleistet wurden, sei es, weil der Beichtende die Auflagen des Priesters nicht erfüllte, sei es, dass der sich im göttlichen Tarif geirrt und zu wenig Genugtuung verschrieben hatte? Dann musste der offene Rest im Fegefeuer nachgebüßt werden, einem Ort, den man sich als brutale Folterkammer vorstellte. Davon nun konnte der Ablassbrief befreien, den man bei der Beichte dem Priester vorlegte. Ablässe gab es für verschiedene Fristen, die im Fegefeuer dann straffrei blieben sollten. Da man sich aber der (gerade gültigen) göttlichen Sünden- und Genugtuungsökonomie nie ganz sicher sein konnte, waren sogenannte Plenar-Ablässe besonders begehrt, die von *allen* Sündenstrafen freisprachen.

Solche Ablässe aber hatten die Pápste erfolgreich monopolisiert: Nur sie konnten Plenar-Ablässe vergeben. Dahinter stand die Vorstellung von einem geistlichen Schatz, den Christus und die Heiligen mit ihren Verdiensten erworben und auf diese Weise akkumuliert hätten und aus dem der Papst

nun Gnade verteilen bzw. gewinnbringend verkaufen konnte: eine immaterielle und darum nie endende Ressource, die sich – solange die Nachfrage hielt – in materielles Kapital wandeln ließ.

Wenn das beim Ablass eingenommene Geld einem akzeptierten Zweck zugutekam (etwa dem Bau einer nahe gelegenen Kirche oder dem Türkenfeldzug), dann sah man den Kauf des Ablasses weithin als großzügig ermäßigte Form der Genugtuungsleistung an, als ein Näherrücken der Gnade Gottes an das einfache Volk, das nun vor der eigenen Haustür für relativ kleines Geld – und nicht wie früher nur in Rom oder an wichtigen Wallfahrtsorten – Ablass und damit eben Freiheit von den Sündenstrafen erwerben konnte. Die starke Verbreitung des Ablasses im späten Mittelalter könnte ein Indiz dafür sein, dass die Menschen den Widerspruch zwischen dem christlichen Ideal und den Anforderungen der Wirklichkeit immer lebhafter empfanden: Jeder lädt zwangsläufig so viele Sünden auf sich, dass er der Gnade bedarf, um gerettet zu werden.

Doch durch die immer neuen Ablasskampagnen zugunsten römischer Projekte geriet der Ablass zu Beginn des 16. Jahrhunderts zunehmend in Misskredit – und die Nachfrage schwächelte: Wer einmal einen kompletten Erlass der Sündenstrafen gekauft hatte, brauchte keinen zweiten Ablassbrief mehr. Deswegen gingen die Päpste dazu über, die früher erworbenen Ablässe während einer neuen Ablasskampagne außer Kraft zu setzen. Sie nahmen damit eine zentrale Technik unserer Konsumgesellschaft vorweg: Man kann die Nachfrage hoch halten, wenn man die alten Produkte ständig durch neue ersetzt.

Für die Zeitgenossen war das aber noch nicht – wie für uns – die selbstverständliche Abfolge der Moden, sondern schlicht Betrug am Kunden und nach Luther der Hauptgrund, „warum der Ablass immer wertloser wird“.¹ Hier wurde offensichtlich, dass es dem Papst ums Geld ging, und Luther fragt daher in der 89. These spitz: „Weil es doch dem Papst beim Ablass mehr um der Seelen Seligkeit als um das Geld zu tun ist, warum hat er denn die früher bewilligten Briefe über Ablässe aufgehoben, da sie doch ebenso wirksam sind?“²

Barmherzigkeit und Heilkauf

Berndt Hamm hat in seiner spannenden Studie über „Ablass und Reformation“ herausgearbeitet, dass im Ablass zwei Tendenzen zusammenkamen, die im späten Mittelalter die Frömmigkeit prägten.³ Zum einen ein gesteigertes Bewusstsein der Barmherzigkeit und Gnade Gottes, die letztlich über das Heil des Menschen entscheide. Ein Gedanke, der – so die Pointe von Hamm und anderen – eben kein Alleinstellungsmerkmal Luthers war, sondern

1 WA I, S. 627/Mü I, S. 336 (Luthertexte werden nach der Weimarer Ausgabe [WA] nachgewiesen und nach den Übersetzungen der Münchener Lutherausgabe, ²1938 ff. [Mü] zitiert).

2 WA I, S. 233-238 / Mü I, S. 17-26.

3 Berndt Hamm, Ablass und Reformation. Erstaunliche Kohärenzen, Tübingen 2016.

etwas, das er in monastisch-mystischen Traditionen bereits vorfand und das vielleicht zum Zeitgeist des späten Mittelalters gehörte.

Zum anderen aber passten sich Kirche und Frömmigkeit auch den neuen Wirtschaftsformen an, indem die Sprache der Religion merkantiler wurde: Bilder vom glücklichen Tausch in Bezug auf Gott verbreiteten eine Vorstellung, dass man sich sein Heil erwerben, ja sogar kaufen könne.⁴ Beide Tendenzen verbinden sich zum Beispiel in der Ablasspredigt des Johannes von Paltz, der um die Wende vom 15. zum 16. Jahrhundert wirkte: „Es lohnt sich nicht, über eine so geringe Gebühr zu sprechen, die man ausgeben muss. Mit ihr ‚kauft‘ man die Ablässe nicht, müssen doch bei einem Kauf das Geld und die Sache, die man erwirbt, von gleichem Gewicht oder Wert sein, die Ablässe aber sind unvergleichlich wertvoller als irgendwelche Gelder.“ Paltz wirbt für sein unschlagbar günstiges Angebot ganz im Stile eines Marketing-Mannes des 21. Jahrhunderts: „Welcher Mensch ist nämlich so arm, dass er nicht bei einer Kirchweih oder Fastnacht ebensoviel oder noch mehr für das Wohlbehagen seines Körpers ausgibt? In Rom muss man zwei Gulden für einen Beichtbrief geben, obwohl dieser nicht das großzügige Gnadengebot enthält wie die Beichtbriefe, die hier für den vierten Teil eines Gulden zu erwerben sind.“⁵

Luthers Kritik am Ablass hatte also wenigstens zwei Stoßrichtungen: Zum einen war er empört über den konsumierenden Umgang mit dem Ablass. Er wollte nicht, dass die Menschen den Ablassbrief kauften wie einen Laib Brot, statt sich ernsthaft um ihre Sünden zu kümmern und sich um ein Gott wohlgefälliges Leben zu bemühen. Er radikalisierte die geforderte Buße zu einer das ganze Leben bestimmenden Haltung; so in der berühmten ersten seiner 95 Thesen: „Wenn unser Herr und Meister Jesus Christus spricht: ‚Tut Buße‘ usw., so will er, dass das ganze Leben seiner Gläubigen auf Erden eine stete Buße sein soll.“

Zum anderen aber trieb er die Traditionslinie, die die Barmherzigkeit Gottes betonte, derart auf die Spitze, dass für eine wie auch immer vorgestellte Eigenleistung des Menschen kein Platz mehr blieb. Berndt Hamm spricht von einem „Quantensprung vom Minimum zum Nichts“: Es ist nicht mal ein bisschen Eigenleistung vom Menschen einzubringen, Gottes Gnade und Vergebung gibt es umsonst. Gnade ist damit kein ungleiches Tauschgeschäft zugunsten des Menschen mehr, wie es Johannes Paltz beschrieb, sondern reines Geschenk.

Dieser Gedanke gehört seither zur DNA des Protestantismus, aber er war in der historischen Situation auch eine Provokation für den Ablass-Monopolisten in Rom: Denn das Geschäft mit der Gnade war perdu, wenn sich durchsetzte, dass diese Gnade für jeden umsonst zu haben war. Dem Papst wurde von Luther die alleinige Verfügungsgewalt über die immaterielle Ressource „Erlass der Sündenstrafen“ bestritten. Das nach Maßgabe des Papsstes knappe Heilsgut war auf einmal radikal entknappt: „Ein jeder Christ,

4 Dazu Berndt Hamm, Den Himmel kaufen. Heilskommerzielle Perspektiven des 14. bis 16. Jahrhunderts, in: „Jahrbuch für biblische Theologie“, 21 (2006), S. 239-275.

5 Zit. nach: Berndt Hamm, Ablass und Reformation, a.a.O., S. 133.

der wahre Reue empfindet über seine Sünden, hat völlige Vergebung von Strafe und Schuld, die ihm auch ohne Ablassbriefe gehört. Ein jeder wahrhaftige Christ, er sei lebend oder tot, ist teilhaftig aller geistlichen Güter Christi und der Kirche durch Gottes Geschenk, auch ohne Ablassbriefe.“ (Thesen 36+37).

Von hier aus wäre es nun eigentlich auch für Luther nicht weit gewesen, ebenso die Verfügungsgewalt über die materiellen Ressourcen der Christenheit in Frage zu stellen. Denn auch die Güter der Erde gehörten nach damals geltender christlicher Lehre zuerst Gott und damit allen Menschen gemeinsam: Das Privateigentum war in der Theologie des Mittelalters (im Gegensatz zur mittelalterlichen Jurisprudenz) noch schwach begründet als letztlich sinnvollste Verwaltung der eigentlich allen zustehenden Ressourcen. Der ursprüngliche Gemeinbesitz schimmert noch durch in der Pflicht der Reichen zum Almosengeben bzw. im Recht der Armen auf die Überschüsse der Reichen.

Die Bauern, die ab 1525 den Aufstand probten, zogen denn auch die naheliegende Folgerung aus der Botschaft der Reformation, dass auch die materiellen Ressourcen allen zur Verfügung stehen sollten: So forderten sie, dass von geistlichen oder weltlichen Herren angeeignete Wälder wieder in den Besitz der „ganzen Gemeinde“ kommen sollen. Und es wird beklagt, dass „kein armer Mann Gewalt hat, das Wildbret, Geflügel oder Fisch in fließendem Wasser zu fangen, welches uns ganz unziemlich und unbrüderlich erscheint, eigennützig und dem Wort Gottes nicht gemäß“, wo Gott doch dies alles „dem Menschen zu Nutz“ hat wachsen lassen.⁶ Die Bauern wollten einen gerechteren Anteil an den Gütern der Erde. Luther bestritt ihnen bekanntlich, dass sie sich dafür auf „sein Evangelium“ berufen könnten. Luther sah in der Bauernrevolte einen Aufstand gegen die Obrigkeit und damit gegen eine sinnvolle Ordnung Gottes. Warum aber?

Der radikalen Gnade entspricht der radikal sündige Mensch

Luther war durchaus kritisch gegenüber einigen wirtschaftlichen Erscheinungsformen seiner Zeit. In seiner Schrift „Von Kaufhandlung und Wucher“ benennt er viele seiner Zeit gängige Wirtschaftspraktiken, die er kritisiert am Maßstab der Nächstenliebe.⁷ Wie vielen Theologen vor ihm waren ihm die Kaufleute eine der Sünde verdächtige Gruppe: „Erstlich haben die Kaufleute unter sich eine gemeine Regel, das ist ihr Hauptspruch und Grund aller Finanzen, dass sie sagen: ‚Ich mag meine War so teuer geben, als ich kann.‘ Das halten sie für ein Recht, da ist dem Geiz der Raum gemacht und der Hölle Tür und Fenster alle aufgetan. Was ist das anders gesagt denn so viel: Ich frage nicht nach meinem Nächsten? Hätte ich nur meinen Gewinn und Geiz

6 Die 12 Artikel der Schwäbischen Bauern von 1525, <http://stadtarchiv.memmingen.de/918.html>, Artikel 4+5.

7 Vgl. dazu Odd Langholm, Martin Luther's Doctrine on Trade and Price in Its Literary Context, in: „History of Political Economy“, 1/2009, S. 89-107.

voll, was gehet michs an, dass er zehñ Schaden meinem Nächsten tät auf einmal? [...] Denn wo das Schalksaugē und der Geizwanst hie gewahr wird, dass man seine War haben muss, oder der Käufer arm ist und seiner bedarf, da macht ers ihm nutz und teuer.“⁸ Luther empfand, das wird hier ganz deutlich, noch einen Widerspruch zwischen dem christlichen Ideal der Nächstenliebe und einer Preisfestsetzung nach Maßgabe dessen, was auf dem Markt zu erzielen ist.⁹

In derselben Schrift legt er nun dar, wie Christen eigentlich miteinander wirtschaften müssten: Sie sollten sich, wie Christus in der Bergpredigt gefordert habe, von anderen berauben lasse; sie sollten bereit sein, jedermann umsonst zu geben und etwas zu verleihen, ohne die Erwartung, es wieder zurückzuerhalten.

Aber dann fällt Luther sich quasi selber ins Wort: „Ja, mit der Weise würde kein Handel auf Erden bleiben, würde einem jeglichen das Seine genommen oder abgeborget werden und den Bösen Faulfraigen die Tür aufgetan, alles zu nehmen, zu betrügen und zu lügen, derer die Welt voll ist. Antwort: Hab ichs doch gesagt, dass Christen seltene Leute sind auf Erden. Darum ist in der Welt not ein streng, hart, weltlich Regiment, das die Bösen zwingt und dringt, nicht zu nehmen noch zu rauben und wiederzugeben, was sie borgen, auf dass die Welt nicht wüste werde, Friede untergehe und der Leute Handel und Gemeinschaft gar zunichte werde, welchs alles würde geschehen, wo man die Welt nach dem Evangelio regieren und die Bösen nicht mit Gesetzen und Gewalt treiben und zwingen sollte, zu tun und zu leiden, was recht ist.“¹⁰ Und danach folgen einige Ermahnungen, beim Kaufen und Verkaufen bestimmte Praktiken wie Monopol, Vorkauf und Kreditgeschäfte zu meiden. Diese Verbote enthalten zwar aus heutiger Perspektive noch eine gewisse Provokation, bewegen sich aber im Rahmen dessen, was unter scholastischen Theologen üblich war. Interessant aber ist der Gedankengang, wonach es eigentlich unter wahren Christen anders zugehen sollte als im normalen wirtschaftlichen Betrieb, dies aber nicht möglich sei, weil die Mehrheit der Menschen nun einmal – auch wenn sie nominell Christen sind – hoffnungslos böse sei. Aus dieser pessimistischen Anthropologie leitet sich dann Luthers Obrigkeitseinstellung ab: Die Obrigkeit muss – im Auftrag Gottes und damit die Ordnung in der Welt erhalten bleibt – mit Zwangsmitteln regieren; denn mit dem Evangelium kann man die Herzen leiten, aber nicht die äußere Welt regieren.

Zu fragen wäre, ob diese pessimistische Anthropologie eine Nebenwirkung der reformatorischen Botschaft ist: Der Rettung des Menschen allein aus Gottes Gnade entspricht logisch der radikal sündige Mensch. Gott erlöst den Menschen allein aus Gnade, weil der Mensch nichts zu seiner Erlösung dazu tun kann. Oder ist die Vorstellung, wonach der Mensch – jenseits von Gottes Gnade – unrettbar böse ist, ein Teil der spezifischen Zeitqualitat der Lutherjahre, nämlich des Übergangs vom Mittelalter zur Neuzeit?

8 WA XV, S. 294f./Mü V, S. 116.

9 Vgl. dazu Christoph Fleischmann, Eine kleine Geschichte der Gier, in: „Blätter“, 12/2010, S. 95-104.

10 WA XV, 302/Mü V, S. 123.

Luthers Obrigkeit und Machiavellis Fürst

Für Zweites spricht, dass es eine instruktive Parallele zu Luther gibt, die jedoch selten gezogen wird, weil die beiden Zeitgenossen tatsächlich nichts miteinander zu tun hatten. Wenn aber zwei Menschen zur selben Zeit unabhängig voneinander – und unter unterschiedlichsten ideologischen Voraussetzungen – zu ähnlichen Ideen kommen, könnte es sein, dass hier eine Idee „in der Luft lag“: Die Rede ist von Niccolò Machiavelli und seinem im Jahr 1513 verfassten Ratgeber für den Fürsten „Il principe“. Anders als die Fürstenratgeber vor ihm will dieser nicht beschreiben, wie man leben sollte, sondern „die Wahrheit nachprüfen, wie sie wirklich ist“. Keine Illusionen also mehr über die Moral der Herrschenden: Wer sich nach dem Sollen richte, statt danach, wie die Welt wirklich funktioniere, der stürze sich ins Verderben, statt für seine Erhaltung zu sorgen. „Denn ein Mensch, der in allen Dingen nur das Gute tun will, muss unter so vielen, die das Schlechte tun, notwendig zugrunde gehen. Daher muss ein Fürst, der sich behaupten will, imstande sein schlecht zu handeln, wenn die Notwendigkeit es erfordert.“¹¹

Nun würde man Luther unrecht tun, wenn man seine Lehre von den zwei Regimentern so verstehen würde, als sei der weltliche Herrscher vom Gebot Gottes befreit; an diesem Punkt geht Machiavelli weiter. Aber auch Luther sieht eben zwei unterschiedliche Weisen, wie Gott in der Welt regiert: einmal durch das Evangelium mit den Mitteln des Wortes, also der Überzeugung, und der Liebe; und andererseits, in weltlichen Belangen, durch die weltliche Obrigkeit mit dem Schwert und dem gesetzlichen Zwang. Und auch der davorliegende Gedanke verbindet Machiavelli mit Luther: Weil die Menschen in Machiavellis Worten „undankbar, wankelmütig, falsch, feige in Gefahren und gewinnsüchtig sind“,¹² brauchen sie eine starke Obrigkeit, damit die Ordnung der Welt nicht in Gefahr gerät. Würde man in weltlichen Belangen nach dem christlichen Ideal leben, würde man zur Beute der Bösen.

Man hat Luther dafür gelobt und tut dies wieder aus Anlass des Reformationsjubiläums, dass er mit seiner Lehre von den zwei Regimentern die Trennung von Kirche und Staat vorbereitet habe, indem er den weltlichen Bereich von religiösen Ansprüchen befreit und dem Bereich der Religion eine gewisse Eigenständigkeit gesichert habe. Doch damit tut man ihm zu viel der Ehre: Luther ging es keineswegs um eine Trennung von Kirche und Staat – das waren eigentlich erst die Ergebnisse der blutigen Religionskriege.

Hinter Luthers Lehre stand entweder eine Versöhnung mit den Verhältnissen, mit denen er sich dann doch nicht anlegen wollte (das erklärt wenigstens zum Teil seine Stellungnahmen zum Bauernkrieg), oder aber eine durchaus glaubwürdige Enttäuschung über die Möglichkeiten des Menschen. Und auch hier spielte der Ausgangspunkt seiner Auflehnung, nämlich der Zustand der katholischen Kirche, eine entscheidende Rolle: Luther wie Machiavelli hatten Päpste vor Augen, also die Anführer der Christen-

11 Niccolò Machiavelli, *Der Fürst*. Mit einem Nachwort von Horst Günther, Frankfurt a. M. 1990, Kap. XV, S. 78.

12 Machiavelli, a.a.O., Kap. XVII, S. 83.

heit, die das Ideal der damaligen Gesellschaft repräsentieren sollten, die aber – uneingedenk dieser Funktion – die Menschen nassforsch zum eigenen Vorteil betrogen und eine ungenierte Machtpolitik im Interesse der eigenen Familie verfolgten. Zudem erlebten beide Autoren in den Städten ihrer Zeit eine Wirtschaft, die ebenfalls am christlichen Ideal scheiterte: Das Zinsverbot wurde zur Makulatur, weil die Wirtschaft, aber auch die Kirche und das politische Gemeinwesen letztlich nur noch mit Kredit funktionierten. Dieser Widerspruch konnte jedoch je länger desto weniger als Fehlverhalten Einzelner abgetan werden; er wurde vielmehr für die Zeitgenossen je nach ideologischem Temperament zum Signum der sündigen, habgierigen, auf den eigenen Vorteil bedachten Welt – oder eben der Welt, „wie sie wirklich ist“.

Machiavelli spricht denn auch von „Selbsterhaltung“, ein Gedanke, der in der frühen Neuzeit Karriere machen wird: dass das Verhalten der Menschen letztlich (nur) von Eigeninteresse geleitet sei.¹³ Der Philosoph und Historiker Franz Borkenau schrieb Anfang der 1930er Jahre, dass die Antinomie zwischen Trieb und Norm im Menschenleben das Kernstück der philosophischen Problematik in der frühen Moderne gewesen sei.¹⁴ Das heißt: Der Menschen will nicht, was er soll. Seine ihm eingeschriebenen Triebe führen nicht zum sozial erwünschten Ergebnis. Das Mittelalter sei demgegenüber noch von dem Optimismus getragen gewesen, dass der Mensch auf ein Ziel, eine göttliche Bestimmung hin, angelegt sei und deswegen dieses Ziel in einer göttlichen (Sozial-)Ordnung auch erreichen könne.

Was zum Menschsein nötig ist

Wenn es stimmt, das hier eine entscheidende Bruchlinie zwischen dem Mittelalter und der Neuzeit verläuft, dann hieße das in Bezug auf Luther, dass seine Modernität gerade darin bestand, dass er die pessimistische Anthropologie der Neuzeit religiös bekräftigte. Nach Franz Borkenau leisteten die Reformatoren „die Übertragung des bei Machiavelli bloß als praktische Maxime vorhandenen moralischen Pessimismus auf das religiöse Gebiet, machen ihn dadurch prinzipiell, vernichten jede theoretische Möglichkeit eines mittelalterlichen Staatsideals, das auf den Zusammenfall von individuellem Trieb und objektiver Moral beruht, und schaffen dadurch Raum für ein modernes regimentales Staatsideal.“¹⁵ Das heißt, der Staat muss den nur zur Sünde fähigen Menschen beherrschen oder wenigstens disziplinieren; und für diesen Zweck wird der Staat vom christlichen Ideal mehr oder weniger befreit.

Diese pessimistische Anthropologie hat später eine zusätzliche Rechtfertigung im Glauben an den gemeinwohlfördernden Eigennutz in der liberalen Wirtschaftstheorie seit Adam Smith bekommen.¹⁶ Damit stand der regimen-

13 Vgl. dazu Pierre Force, *Self-Interest before Adam Smith. A Genealogy of Economic Science*, Cambridge 2003.

14 Franz Borkenau, *Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild*, Darmstadt 1980, S. XI.

15 Borkenau, a.a.O., S. 104.

16 Vgl. dazu Christoph Fleischmann, *Der grüne Papst*, in: „Blätter“, 1/2016, S. 108-110.

talen noch eine zweite Lösung zur Seite, mit dem radikal bösen Menschen umzugehen.

Die dritte Möglichkeit aber, mit Hilfe einer vernünftig und gemeinsam gestalteten Ordnung die negativen Eigenschaften des Menschen zu begrenzen und die positiven zu entfalten, wurde tendenziell als Utopie ausgegrenzt aus dem Diskurs über die jeweils aktuelle Politik. Die naheliegende ökonomische Konsequenz aus Luthers Ablasskritik wäre – und ist bis heute – ja die Frage, wer mit welchen Gründen auf die materiellen Ressourcen ein Preisschild kleben darf? Wenn Gottes Güte allen Menschen umsonst zugänglich ist, warum dann nicht auch Gottes Güter – zumindest soweit sie lebensnotwendige Bedürfnisse betreffen?

Für Berndt Hamm würde die Überführung der Gnadenlehre Luthers in eine Gesellschaftstheorie bedeuten, „dass es eine Teilhabe an allen Gütern der Gemeinschaft gibt unabhängig von meiner Leistung.“¹⁷ So gesehen liefe die lutherische Gnadenlehre auf die Förderung von Gemeineigentum oder freien Zugang zu Grundgütern hinaus – all das, was man heute unter dem Stichwort *Commons* verhandelt. Und wenn Silke Helfrich, Publizistin und *Commons*-Aktivistin, die Idee der *Commons* erklärt, dann klingt das tatsächlich wie eine ökonomische Analogie zur lutherischen Rechtfertigungslehre: „Wenn wir uns zu dieser Haltung durchringen können, dass Menschsein an sich bedeutet, dass wir teilhaben an den Ressourcen dieser Erde, die uns geschenkt worden sind, und wenn wir dann versuchen, die Ressourcen dieser Erde so gemeinschaftlich zu verwalten, dass wir es nicht abhängig machen von der Leistung des Einzelnen und dem Geldeinkommen des Einzelnen, das wäre tatsächlich ein Paradigmenwechsel. Denn da geht es um die Frage, wie wir uns zu dem Anderen verhalten und wie wir dafür sorgen können, dass alle mitkommen und niemand ausgeschlossen wird.“¹⁸ Das entspräche auch Luthers Forderung an die Kaufleute, beim Wirtschaften den anderen als Nächsten, also als bedürftigen Menschen, mitzubedenken – und gerade nicht nur als Konkurrenten oder Kunden.

Aber die Idee der *Commons* ist leider ein hervorragendes Beispiel für eine heute so übliche Ausgrenzung als weltfremde Utopie, die am vermeintlich unveränderbaren Eigennutz der Menschen scheitert. Die These, dass *Commons* zwangsläufig durch den menschlichen Egoismus ruiniert werden, wird freilich durch die Arbeiten der Nobelpreisträgerin Elinor Ostrom deutlich in Frage gestellt. Leider ist jedoch nicht zu sehen, dass das Reformationsjubiläum diesem so wichtigen Thema Auftrieb geben wird, genauso wenig wie einem bedingungslosen Grundeinkommen, was eine andere Form sein kann, die Befriedigung von Grundbedürfnissen von der jeweiligen Leistungsfähigkeit abzukoppeln. Es scheint, als habe die pessimistische Anthropologie Luthers im Protestantismus stärker gewirkt als seine zentrale Botschaft, dass Gottes Güte und Güter ein Geschenk an alle Menschen sind.

17 Berndt Hamm in der Radiosendung „Religionen“, Deutschlandradio Kultur, www.deutschlandradio.de, 16.4.2017.

18 Silke Helfrich ebenfalls in der Radiosendung „Religionen“, Deutschlandradio Kultur, www.deutschlandradio.de, 16.4.2017.