



N12<522422331 021



ubTÜBINGEN



WILH. KAPP  
Buchbinderei  
Tübingen, Hintere Grabenstr. 45  
Telef. 3287





544

Z 66/1186

# Luther

6704  
4c

37. 38 (1966. 1967)  
ohne J.

Zeitschrift der Luther-Gesellschaft

37. Jahrgang 1966 Heft 1

U. B. 108.  
24.11.1966

Gd 843

## HERAUSGEBER

Professor D. Dr. h. c. Paul Althaus, Erlangen  
und Professor D. Walther von Loewenich, Erlangen  
unter Mitwirkung von Professor Dr. Bernhard Lohse, Hamburg; Professor  
Dr. Ragnar Bring, Lund; Professor D. Reidar Hauge, Oslo; Professor D. Dr.  
Willem Jan Kooiman, Amsterdam; Professor Dr. Lennart Pinomaa, Hel-  
sinki; Professor D. Regin Prenter, Aarhus; Professor D. Theodore Tappert,  
Philadelphia

## SCHRIFTLEITUNG

Pastor Henning Stapel

2 Hamburg 55 (Blankenese), Sülldorfer Kirchenweg 189, Telefon: 86 01 29

Verlag: Friedrich Wittig Verlag, Hamburg 39, Bebelallee 11

Erscheinungsweise: 3 Hefte im Jahr

Preis des Einzelheftes 3,50 DM

Abonnementspreis für Mitglieder der Luther-Gesellschaft 8 DM

Bestellungen bei der Geschäftsführung der Luther-Gesellschaft

2 Hamburg 1, Bugenhagenstraße 21

Druck: Pergamos-Druck, Heidrich & Bender, Hamburg

# Luther

Zeitschrift der Luther-Gesellschaft

Inhalt des Jahrganges 1966

## Aufsätze

- 1 Paul Althaus  
Martin Luther und die Einheit der Kirche Christi
- 10 Walther von Loewenich  
Die Reformation und das »mündige Christentum«
- 19 Erwin Mülhaupt  
Die Bedeutung Luthers für den Pietismus
- 34 Karl-Georg Mantey  
Traditionstag der Reformation
- 49 Dank der Luther-Gesellschaft an Paul Althaus
- 50 Bernhard Lohse  
Evangelische Wahrheit und Toleranz
- 65 Joachim Rogge  
In memoriam Rudolf Hermann
- 76 Diether Hoffmann-Axthelm  
Luther und der Protestantismus - aus der Perspektive Leo Schestows
- 84 Henning Stapel  
Ein Lutherstudium für jedermann im Taschenbuch
- 87 Erwin Mülhaupt und Georg Gründler  
»Der arme Mann Luther«
- 97 Friedrich Wilhelm Kantzenbach  
Was ist »Ökumenismus« ?

- 112 Robert Stupperich  
Karl Holl als Lutherforscher
- 121 Franz Keßler  
Luther und die neuen Lieder
- 130 Robert Dollinger  
Martin Luther an den Rat der Reichsstadt Memmingen 1529
- 134 Robert Stupperich  
Dritter Internationaler Kongreß für Lutherforschung
- 136 Hans Volz / Karl-Georg Mantey  
Luthers Thesenanschlag und Reformationsfest

### *Buchbesprechungen*

- Kurt Aland (Hrsg.): Martin Luthers 95 Thesen mit den dazugehörigen  
Dokumenten aus der Geschichte der Reformation 142
- Heinrich Bornkamm (Hrsg.): Das Augsburger Bekenntnis 46
- Karin Bornkamm: Luthers Auslegungen des Galaterbriefes von 1519  
und 1531 44
- Theodor Brandt: Die Kirche im Wandel der Zeit 47
- Gerhard Ebeling: Luther. Einführung in sein Denken 42
- Albert Greiner: Martin Luther ou l'hymne à la grâce 141
- Emanuel Hirsch: Das Wesen des reformatorischen Christentums 36
- Walther von Loewenich: Die Geschichte der Kirche 47
- W. Maurer: Melanchthon-Studien 143
- Gottfried Mehnert: Ansgar, Apostel des Nordens 45
- Heinrich Reincke: Hamburg am Vorabend der Reformation 93

### *Mitteilungen des Schriftleiters*

- Zum Beschluß 48 96 144

# MARTIN LUTHER UND DIE EINHEIT DER KIRCHE CHRISTI

Von Paul Althaus

## I

Die Reformation hat zu einer Spaltung in der christlichen Kirche geführt; freilich nicht zu der ersten: die morgenländische Christenheit hat sich schon vorher von der abendländischen, römischen getrennt. Die neue Trennung im 16. Jahrhundert geschah gegen den Willen der Reformatoren. Sie wollten nicht eine Sonderkirche gründen, sondern der Erneuerung der ganzen Kirche aus dem Evangelium dienen. Luther hat sich darüber klar ausgesprochen. Wenn die Kirche entartet ist, wenn ihre Führer und Priester versagen, auch dann ist Separation durch das »Gesetz Christi« (Gal. 6, 2: »Einer trage des anderen Last«) verboten, vielmehr eben dann ist die Stunde, die Last der Kirche auf sich zu nehmen, bei ihr zu bleiben, alles zu tun, daß sie wieder gesunde und sich erneuere. Trennung? »Das sei ferne!« antwortet Luther in seiner frühen Vorlesung über den Galaterbrief (Weimarer Ausgabe 2, 605). Scharf verurteilt er den Abfall der Hussiten von der römischen Kirche: er ist unentschuldig und gottlos, wider das Gesetz Christi. Diesen Weg wollte er nicht gehen. Nicht er hat sich von der römischen Kirche getrennt, sondern sie hat ihn ausgestoßen. Erst auf Grund dessen hat er, der doch der ganzen Kirche zur Erneuerung helfen wollte, nach langem inneren Ringen sich dazu entschlossen, ein eigenes Kirchenwesen aufzurichten. Aber auch dann bekennt er sich weiter zu der Einheit der Kirche Christi und sieht sich und seine Evangelischen in ihr stehen.

Niemand weiß so von der Einheit der Kirche wie das reformatorische Christentum, wie evangelisches Denken. Das ist mit dem reformatorischen Verständnis der Kirche gegeben. Machen wir es uns an Luthers Gedanken über die Kirche klar. Kirche ist nach Luther das »Volk Gottes«, der Inbegriff, die Sammlung der Christgläubigen in aller Welt und zu allen Zeiten. »Ich glaub, daß da sei auf Erden, so weit die Welt ist, nicht mehr denn *eine* heilige, gemeine christliche Kirche, welche nichts anderes ist denn die Gemeinde oder Sammlung der Heiligen, der frommen, gläubigen Menschen auf Erden.« Den Glauben wirkt Gottes Geist in den Herzen durch die Verkündigung des Evangeliums einschließlich seiner besonderen Gestalt als Sakrament. Daß Kirche sei oder werde, dazu bedarf es nichts anderes, als daß Wort und Sakrament ausgeteilt werden und daß Gottes Geist durch sie Glauben wirke. Mehr bedarf es auch nicht dazu, daß die Kirche *eine* sei, ihre Einheit habe: die Christenheit ist eine und hat ihre Einheit, weil der eine und selbe Christus unter dem Wort und Sakrament in ihr gegenwärtig ist und im Glauben ergriffen wird.

Die Einheit der Kirche ist also eine »geistliche«, Einheit kraft des in allen lebendigen einen Heiligen Geistes, des von ihm gewirkten einen und selben Glaubens an das Evangelium. (Vgl. Luther, WA 7, 721, 1 ff.) »Das heißt nun eigentlich eine geistliche Einigkeit, von welcher die Menschen heißen eine Gemeinde der Heiligen, welche Einigkeit genug ist zu machen eine Einigkeit« (6, 293, 9). »Einigkeit« hat bei Luther den Sinn von »Einheit«. Die Kirche bedarf also zu ihrer Einheit nicht eines irdischen Hauptes, sie hat nur das Haupt im Himmel. Christus regiert sie allein. Das macht Luther in seiner Schrift »Von dem Papsttum zu Rom . . ., 1520) gegen den römischen Kirchenbegriff geltend (6, 297, 37 ff). Das Papsttum ist von Jesus Christus nicht eingesetzt, es ist »eine reine Menschendichtung und -Erfindung« (54, 239, 14), weder mit Mt. 16, 18, noch mit Joh. 21, 15 ff zu begründen - beide Stellen haben nichts mit dem Regieren der Kirche zu tun (54, 239 ff).

Weil Luther und mit ihm seine Kirche das Wesen der Kirche so versteht, hat das evangelische Verständnis der Kirche und ihrer Einheit seine große Freiheit und Weite. Weil zum Wesen der Kirche nicht mehr als das Evangelium im Wort und Sakrament und der hierdurch gewirkte Glaube an Jesus Christus gehört, weil dies genug ist, daß Kirche und daß sie eine sei, weil zu ihrem Wesen nicht eine bestimmte Gestalt heiligen Rechtes gehört, nicht ein geweihtes Priestertum, nicht eine Hierarchie mit dem unfehlbaren Lehramt an der Spitze - weil die Kirche alles dessen nicht bedarf, um Kirche zu sein, daher ist evangelisches Denken über die Kirche notwendig ökumenisch. Der römisch-katholische Begriff der Kirche setzte die Kirche Christi gleich mit der römischen Kirche: diese ist selber die una sancta des Glaubensbekenntnisses. Diese Gleichsetzung hat Luther zerbrochen auf Grund der Schrift, des Evangeliums. Es geht hier um die Freiheit Christi, sich sein Volk zu sammeln allein durch das Evangelium, ohne anderes Mittel, ohne Bedingung und Begrenzung.

Diese Weite und Freiheit im Verständnis der Kirche war für Luther nicht nur eine Theorie, sondern sie bestimmte auch seine Haltung, gerade gegenüber der römischen Kirche. Bei aller Härte des Urteils über die Kurie und das römische Kirchensystem hat Luther doch zugleich nie einen Zweifel daran gelassen, daß Gott auch in der römischen Kirche sein Volk habe, weil auch dort aller Verdunkelung und Lähmung zum Trotz das Evangelium auf dem Plan ist. Daher hat der Reformator auch nicht einfach reinen Tisch gemacht mit dem Erbe der alten und der mittelalterlichen Kirche, sondern hat es bewahrt und in Ehren gehalten, wo es dem Evangelium nicht widersprach. Er übernimmt nicht allein selbstverständlich die altkirchlichen Bekenntnisse, sondern auch viel echtes christliches Gut aus dem katholischen Gottesdienste, vieles aus der Liturgie, viele Kollekten, d. h. die Kurzgebete, Hymnen und andere Gesangstücke, deutsche Lieder des Mittelalters. Mit alledem be-



kennt er sich aller Entartung zum Trotz zur Kontinuität, zur Einheit der Kirche Christi durch die Jahrhunderte hindurch. Wir Evangelischen neigen dazu, des Reformators Stellung zum Mittelalter, zu der kirchlichen Tradition in erster Linie als kritische zu sehen; aber wir dürfen seine positive Stellung zu dem Erbe des Mittelalters nicht übersehen. Was haben für ihn neben Augustin auch Bernhard und Staupitz bedeutet, was dankt er ihnen! Er ist ohne die kirchliche Tradition, auch die mittelalterliche, nicht zu denken - und unsere evangelische Kirche auch nicht.

2

Mit der Reformation bekennen auch wir uns zu der Einheit der Kirche als Wirklichkeit; sie ist »das eine heilige Volk Gottes«, »die ganze Christenheit« (Luther), die eine Gemeinde der Christgläubigen, in der ganzen Welt, in allen Konfessionen, durch alle Zeiten hindurch, lebend von dem einen Christus, aus der einen Bibel, dem einen und selben Neuen Testament - in dem allem ein Leib, der Leib Christi.

Wir erfahren auch einiges von dieser Einheit. Schon in jedem Gottesdienste: viele Stücke in ihm sind uns mit der ganzen Christenheit oder doch mit vielen Kirchengemeinschaften gemeinsam, wie das Vaterunser, das apostolische Glaubensbekenntnis, der Gang des Kirchenjahres, die alten Reihen der Episteln und Evangelien, manche Lieder und Gebete, die Abendmahls-liturgie in ihren Hauptstücken. Jeder Gottesdienst hat dadurch ökumenischen Charakter. Die alte Kirche ist auch unser. Unsere Kirche hat nicht geschichtslos bei dem Neuen Testament wieder angefangen. Wir stehen in einer Geschichte der Kirche, die über die Reformation zurückreicht. Das lesen wir schon an unseren alten Gotteshäusern ab: wir haben sie von der mittelalterlichen Kirche übernommen, mitsamt ihren Kunstwerken, und fühlen uns in ihnen trotz allen Abstandes der Zeiten in unserem Vaterhause.

Das alles ist schon gar nicht nur »unsichtbare Kirche«, unsichtbare Kirchengemeinschaft, sondern durchaus schon reale.

Aber die »geistliche Einheit«, daß wir in Christus zusammengehören, muß auch darüber hinaus leibhaftig erscheinen - angesichts der Vielheit der Kirchengemeinschaften, der »Konfessionen«, welche durch sich selbst, durch ihr Nebeneinander die Einheit der Kirche verhüllen.

3

Wie haben wir diese Vielheit zu beurteilen? »Kirchen« - darf es diesen Plural überhaupt geben? Hebt die Pluralität der Kirchengemeinschaften die Einheit der Kirche Christi nicht doch auf?

Die Vielheit, das Nebeneinander der Konfessionen, ist nicht in jeder Hinsicht Not der Christenheit. Ohne Frage dürfen wir die Konfessionen in ihrem

Nebeneinander auch sehen als verschiedene Gestalten von Christsein in der einen Kirche, als Schwestern zusammengehörend. In der Mehrzahl von eigenprägten Gestalten erscheint auch etwas von der Fülle Jesu Christi. Daher gehört zum rechten Verständnis der Konfessionen auch die Freude aneinander, Freude, daß der andere da ist, als der *andere* da ist, Freude an seinem Anderssein, an dem Charisma der anderen Konfession. Gott gibt nicht allen die gleichen Gaben seiner Gnade. Wir empfangen auch voneinander, von dem Leben in der anderen Konfession. Hier ist auch Raum für edlen Wettstreit in der Nachfolge Christi, in dem Fruchtbarmachen seiner Gaben. Das alles hat in dem Verhältnis der Konfessionen durchaus seinen Platz.

Aber diese Sicht des Nebeneinander der Konfessionen reicht doch nicht aus. Es ist gewiß nicht nur Not, aber auch Not. Die Pluralität bedeutet nicht nur, nicht in allem Fülle Christi, sondern auch Sonderung, Spaltung. Das Nebeneinander ist trotz allem auch weithin ein schmerzliches Wiedereinander, Spaltung auch im Zentrum, im Verständnis des Evangeliums, dessen, was zum Heil nötig ist, Gegensatz im Verständnis dessen, was die Kirche ist, was zu ihrem Wesen gehört und was nicht. Zwischen den Konfessionen geschieht auch Streit, Wiedereinander der Wahrheitsansprüche, Klagen wiedereinander auf Abfall von der ganzen Reinheit oder der ganzen Fülle des Evangeliums. Auch wenn sich z. B. zwischen der römischen und der evangelischen Kirche der Gegensatz des 16. Jahrhunderts nicht in allem durchgehalten hat, er ist doch an entscheidenden Punkten bestehen geblieben und läßt sich da nicht als schwesterliches Nebeneinander individueller Gestalten des Christseins auffassen. Nein, er bleibt auch Not der Kirche Christi. Hier kommt es zu etwas anderem als zu dem edlen Wettstreit miteinander, nämlich auch zu der unedlen Konkurrenz, zum Beispiel auf den Missionsfeldern. Das bedeutet für die Sache des Christentums schwere Belastung und Ärgernis. Davon können wir nicht freudig reden wie von dem schwesterlichen Nebeneinander, sondern nur bedrückt und beschämt als von einer Schwäche und Schande der Christenheit. Es widerspricht der Einheit, die durch Jesus Christus gegeben ist, es verhüllt und bedroht sie. Sie erscheint in dem geschichtlichen Verhältnis der Konfessionen weithin nicht, sondern wird von ihm verleugnet.

Eins von Christus her und in ihm - und doch getrennt, ja, in vielem widereinander - dabei kann die Christenheit sich nicht beruhigen. Das Bekenntnis zu der fraglos vorgegebenen Einheit kann nicht bedeuten, daß wir nun mit dem jetzigen Stande der Christenheit zufrieden sind. Nein, weil wir an die Einheit glauben, können wir nicht anders als darunter leiden, daß sie so mangelhaft verwirklicht ist. Wir können und dürfen nicht anders als mit Ernst darum ringen, daß wir zusammenkommen. Es geht auch nicht an, sich dieser Aufgabe zu entziehen mit der Eschatologie, mit dem Warten auf den Tag des Herrn, der selber diese Not der Christenheit erst wenden könne.

Wir legen ja auch sonst gegenüber den großen Lebensnöten der Menschheit die Hände nicht in den Schoß, sondern ringen hier und jetzt um ihre Überwindung oder doch Linderung, obgleich wir gewiß sind, daß die volle Erlösung von ihnen erst der Tag Gottes bringen wird. Rechtes Warten und Hoffen ruft zum Handeln, zum Ringen mit den Nöten, zum Tat-Zeugnis für die ewige Hoffnung.

4

Darum ringen, daß wir zusammenkommen - wie geschieht das?

Hier trennen sich nun die Wege. Auf römisch-katholischer Seite kann man sich das Zusammenkommen zuletzt nicht anders denken denn als »Heimkehr« (obgleich man das Wort heute drüben weithin ablehnt), Heimkehr zu der Mutter, der hierarchischen römischen Kirche, Unterstellung unter die lehramtliche und kirchenrechtliche Oberhoheit des Papstes. Das wird heute sehr freundlich ausgedrückt: es setzt ernste Selbstkritik und die Bereitschaft zu evangelischen Reformen der katholischen Kirche voraus, wie das Konzil sie zeigt, es schließt auch die Anerkennung für den christlichen Reichtum der evangelischen Kirchen ein, ja, das Bekenntnis, daß die evangelische Christenheit durch die Heimkehr für die katholische Kirche große Bereicherung mit ihrem christlichen Gut bringen werde. Aber das alles ändert nichts daran, daß das Zusammenkommen *zuletzt* nicht anders wirklich werden kann denn als Rückkehr in die hierarchische Gestalt der Papstkirche.

Dazu können wir Evangelischen nur ein klares Nein sagen. Wir können das Zusammenkommen der Christenheit nicht in der römischen Weise verstehen. Denn hier wird etwas zur Einheit der Kirche gerechnet, was nach dem evangelischen Verständnis der Kirche nicht zu ihrem Wesen und daher auch nicht zu ihrer Einheit gehört, vielmehr ihr Wesen gefährdet und verfälscht. Kirchenrechtliche Einheit in einem großen Verband hat niemals zum Wesen der Kirche Christi gehört. So ist auch Jesu Wort an Petrus, wie immer man es verstehen mag, nicht auszulegen. Die Christenheit im Neuen Testament, in der Urkirche und weiter in der alten Kirche hat die Gestalt eines freien Nebeneinander in ökumenischer Gemeinschaft. Einheit und Freiheit sind hier verbunden. Im Neuen Testament ist weniger von Einheit als von Gemeinschaft die Rede. »Gemeinschaft« legt aus, was unter der Einheit konkret zu verstehen ist. Der römische Zentralismus - er bleibt das, auch wenn die Autorität des Papstes durch einen Bischofsrat kollegial ergänzt wird - läßt sich weder vor dem Neuen Testament noch vor der Alten Kirche als gültig erweisen. Die Kirche als ganze hat Petrus nie regiert - und auch die römischen Bischöfe in den ersten Jahrhunderten nicht. Das macht Luther in seinen Schriften vom Papsttum sowohl 1520 wie 1545 geltend. Er weist u. a. darauf hin, daß noch Gregor der Große es ablehnte, sich oberster Bischof

nennen zu lassen. Die Kirche hat ihr Haupt allein an Jesus Christus. Sie bedarf keines irdischen Hauptes. Das hat auch die alte Kirche noch gewußt.

So kann uns, wenn wir recht evangelisch und im Sinne der ältesten Tradition der Christenheit denken, nichts an der kirchenrechtlichen Vereinigung unter einer irdischen Oberhoheit liegen. Daher meinen wir, die Katholiken und wir Evangelischen, wenn wir miteinander um die kommende Einheit der Kirche bitten, trotz alles Gemeinsamen dabei etwas Verschiedenes. Das *Ut omnes unum sint*, »auf daß sie alle eins seien« von Joh. 17, 21 hat für uns hüben und drüben trotz allem auch einen verschiedenen Klang und Sinn. Das liegt an der Differenz im Verhältnis dessen, was die Kirche ist. In vielem anderen haben die beiden Konfessionen sich theologisch angenähert. Aber in der Lehre von der Kirche bleibt bis heute der Gegensatz, der uns trennt.

## 5

Freilich, wir wiederholen: die Einheit der Kirche Christi soll auch leibhaftig erscheinen. Sie darf nicht nur eine Idee bleiben, von der die empirische Wirklichkeit zwischen den Kirchengemeinschaften nichts weiß. Sie darf nicht nur dogmatisch behauptet, sie muß auch praktiziert werden.

Was das heißt, dafür haben in unserem Jahrhundert zuerst die nicht-römischen Kirchen ein gutes Beispiel und Modell gegeben in der sogenannten »Ökumenischen Bewegung«. Wir denken zurück an die großen Tagungen in Stockholm 1925, Lausanne 1927, Oxford und Edinburgh 1937, Amsterdam 1948, Evanston 1954, Neu-Delhi 1961: da traten Delegierte der meisten nicht-katholischen Kirchen zusammen zu gemeinsamen Beratungen und Gottesdiensten - im Bewußtsein, zusammenzugehören, miteinander und auch füreinander als Glieder an dem einen Leibe Verantwortung zu tragen. Dabei hat man die Pluralität nicht schwärmerisch übersprungen. Keine der dort vertretenen Kirchen dachte daran, die ihr anvertraute Wahrheit zu verleugnen zugunsten der Einheit. Und doch kam man zusammen: einmal, um gemeinsame Arbeit zu tun an den großen, der ganzen Christenheit gestellten Aufgaben, an den wichtigen Menschheits-Fragen und -Nöten; sodann aber auch, um miteinander zu reden und einander zu fragen, angesichts des Evangeliums nach dem unterschiedlichen Verständnis; in alledem - um mit H. Sasse zu reden - »als getrennte Brüder miteinander zu leben, getrennt durch jene Unterschiede, die sich - zumindest für unsere Zeit und die uns verfügbaren Mittel - als unüberwindlich erwiesen haben und dennoch als Brüder im Glauben an den dreieinigen Gott.« Dieses ökumenische Zusammenkommen ist etwas ganz anderes als die Zusammenfassung der ganzen Christenheit in einem umfassenden Kirchentum heiligen Rechtes.

Die römisch-katholische Kirche hat sich von der ökumenischen Bewegung der nicht-katholischen Kirchen offiziell lange ferngehalten. Sie fühlte sich

nicht als Glied am Leibe Christi, sondern als der Leib selbst. So konnte sie in der ökumenischen Bewegung nicht mittun, weil sie sich selbst als die wahre Ökumene verstand, grundsätzlich sich selbst genügend, autark. So war es offiziell. Inoffiziell freilich geschah seit langem mehr. Die Theologen von beiden Seiten kamen zusammen zu gemeinsamer Arbeit, vor allem an der Bibelauslegung. Wir lesen seither die theologischen Werke aus der anderen Kirche mit neuer Aufmerksamkeit. Auf katholischer Seite lernte man Martin Luther neu sehen und verstehen, ihn mit Respekt, ja, mit Liebe studieren. Viele Lieder der evangelischen Christenheit sind in den katholischen Gottesdienst eingezogen. Ein neues Gefühl der Zusammengehörigkeit geht, jedenfalls bei uns in Deutschland, durch das Kirchenvolk. Die Kirchen- und Katholikentage zeigen es: die Teilnehmer aus der anderen Kirche werden besonders herzlich begrüßt. Das alles hat dazu mitgeholfen, daß es nun auch zu einer neuen offiziellen Haltung gekommen ist. Die ökumenische Bewegung außerhalb der katholischen Kirche hat Eindruck gemacht und dahin gewirkt - es nahmen ja an den ökumenischen Tagungen zuletzt auch immer katholische »Beobachter« teil -, daß Rom nunmehr auch amtlich aus seiner selbstgenügsamen Abschließung gegenüber den nichtkatholischen Kirchen herauszutreten begonnen hat und Fühlung mit ihnen sucht und findet. Zu dem Konzil sind Beobachter aus den anderen Kirchengemeinschaften eingeladen - sie waren und sind viel mehr als »Beobachter«, nämlich im stillen Gesprächspartner, Mitarbeiter, auf die man hört, jedenfalls der reformfreudige Teil des Konzils. In den Verhandlungen ist die Wirkung des Evangeliums unverkennbar. Sie ist gewiß nicht allein durch den Eindruck Luthers und durch die Arbeit der in der katholischen Theologie heute so stark beachteten evangelischen Theologie vermittelt, aber *auch* auf diese Weise. Man muß von einer Spätwirkung Luthers auf katholischer Seite sprechen. Insofern nahm Luther heimlich an dem Konzil teil. Die Reformen, die das Konzil auf dem Gebiete des Gottesdienstes beschlossen hat, bekennen sich in der Sache zu Luthers Kritik an der Gestalt des Meßgottesdienstes und zu seinen Forderungen.\*

Rom sucht jetzt, wenn auch mit mancher Hemmung, nicht nur die einzelnen nicht-katholischen Christen, sondern auch die außerkatholischen Kirchengemeinschaften in ihrer Christlichkeit anzuerkennen, soweit sich das noch mit dem Absolutheitsanspruch der hierarchischen Papstkirche verträgt. An die Stelle der Starrheit, der Statik, ist eine Bewegung in Gang gekommen. Wir wissen noch nicht, wieweit die führt. Aber schon das, was wir vor Augen sehen, ist auf alle Fälle nichts Geringes.

\* Vgl. in dem Werke des Konzilstheologen Hans Küng (Tübingen) »Kirche im Konzil« (Herderbücherei 140, 2. Aufl. 1964) die Seiten 110 ff (»Evangelische Anliegen in der katholischen Liturgiereform?«).

Dieses alles zeigt uns den Weg für das künftige christliche Verhältnis der Kirchen zueinander. Ausgeschlossen ist für uns das bloße Nebeneinander, kühle Koexistenz in Gleichgültigkeit, wie sie lange bestand. Dazu können wir nicht wieder zurück, um des Evangeliums, um der Einheit der Kirche Christi willen. Aber ebensowenig können wir den römischen Weg gehen, wie ihn auch die reformfreundige katholische Theologie heute zuletzt doch als christlich unumgänglich ansieht und von uns erwartet: der Einordnung in die hierarchische Weltkirche. Der Weg, den wir gehen müssen, kann nur dieser sein: daß die Kirchen einander mit neuem Ernst begegnen und miteinander reden angesichts des Evangeliums. Einander begegnen, das heißt: einander besser kennenlernen als bisher, die Gemeinsamkeit im Glauben an Jesus Christus freudig bekennen; aber auch, sich an dem freuen, was der anderen Kirche Besonderes von Gott gegeben ist, und für das danken, was man durch das Dasein und den Dienst der anderen Kirche selber empfängt; sich dessen freuen und für das danken, was Gestalt Christi in der anderen Kirche ist. Einander begegnen heißt weiter: einander anhören, aber einander auch fragen unter dem Evangelium nach unseren Kirchentümern: was in den Kirchen ist göttlichen und was nur menschlichen Rechtes; was ist christlich unabdingbar und was nicht? Zur Begegnung gehört so auch Polemik in brüderlichem Geiste. Um die Wahrheit, wo es sein muß, streiten, das ist der großen Sache nicht unwürdig, sondern gerade würdig und ihr angemessen - es bezeugt ihre Größe und ihren Ernst. Und es läßt uns auf alle Fälle tiefer hineinwachsen in die Wahrheit des Evangeliums.

Solches Einander-Begegnen, Miteinander-Reden und Ringen angesichts des Evangeliums hat seinen Sinn schon in sich selber - als Vollzug der Gemeinschaft auch im Gegenüber, ja, auch im Streiten. Denn gerade auch in der brüderlichen Polemik ist das Entscheidende, daß wir einander nicht loslassen: wir klopfen beieinander immer neu an. Das ist schon Gemeinschaft. Wir sollten mehr von der Gemeinschaft in der Kirche sprechen als von der Wiedervereinigung. Gemeinschaft kann heute und hier wirklich werden und ist es schon. »Wiedervereinigung«, in diesem Worte steckt immer die Vorstellung von einer auch kirchenrechtlichen Integration - diese ist aber eine Utopie und wird es bleiben, solange die katholische Kirche römisch und solange die evangelische Kirche evangelisch bleibt. Wir Evangelischen werden uns zu solcher Integration nie verstehen können, weil sie die Anerkennung des unevangelischen römischen Verständnisses der Kirche voraussetzt. Es liegt nicht daran, daß die Konfessionen, die selbständigen Kirchenkörper, aufhören. »Die eine Kirche Christi kann durchaus in einer großen Vielfalt von äußeren Gestalten leben« (E. Wilkens).

Aber schon das Reden miteinander, das Hören aufeinander, das Leiden unter dem Moment der Spaltung in dem Nebeneinander, schon das Ringen um geistliche Einheit - in alledem ist die eine Kirche in diesem Äon schon Wirklichkeit, ist ein Zeichen der Einheit aufgerichtet und der Vielheit das Ärgernis der Spaltung zu einem Teil schon genommen. Die Bewegung aufeinander zu kann und wird noch weitergehen. Wir vertrauen auf die Wahrheitsmacht des Evangeliums, auf ihre die Kirchen erneuernde Kraft. Wir hoffen darauf und beten darum. Aber wir bleiben dabei nüchtern. Diese Bewegung wird auch an Grenzen stoßen, auf Hemmnisse, die kein ökumenischer Eifer in dieser unserer Geschichte beheben kann. Jede geschichtliche Gestalt steht auch unter dem Gesetz, nach dem sie angetreten ist und sich institutionell verfestigt hat. Das setzt aller Reform und Erneuerung die Grenze.

Daher bleibt die volle Verwirklichung der Einheit dem wiederkommenden Herrn, der Ewigkeit vorbehalten und bleibt Gegenstand der Hoffnung hinaus über die Grenzen unserer Geschichte. Aber niemand hat das Recht, so zu hoffen, der nicht hier auf Erden mit ganzem Ernste um die geistliche Gemeinschaft der Konfessionen in der einen Kirche Christi ringt.

Wir wissen, daß in der Christenheit also getan ist, daß alle Kirchen gleich sind, und nicht mehr denn ein einige Kirche Christi in der Welt ist, wie wir beten: ich glaube eine heilige christliche Kirche. Ursache ist diese: denn es sei eine Kirche, wo sie kann in der ganzen Welt, so hat sie kein ander Evangelium oder heilige Schrift, kein ander Taufe und Sakrament, kein andern Glauben und Geist, kein andern Christum und Gott, kein ander Vaterunser und Gebet, kein ander Hoffnung und ewiges Leben, denn wir hie in unser Kirchen zu Wittenberg haben.

LUTHER: Wider das Papsttum zu Rom, vom Teufel gestiftet, 1545. W 54, 284.

## DIE REFORMATION UND DAS »MÜNDIGE CHRISTENTUM«

Von Walther von Loewenich

Unsere Zeit ist bestimmt durch das sogenannte Mündigwerden der Welt; man spricht heute gerne und mit Betonung von der »mündigen Welt«. Die Sache ist nicht so neu, wie manche meinen. Bereits Kant definierte die Aufklärung als den »Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit«. Ernst Troeltsch (gest. 1923) hat in seinen unermüdlichen Analysen der »Moderne«, d. h. der durch die Aufklärung bestimmten Welt, immer wieder auf diesen Wandel hingewiesen. Im letzten Jahrzehnt ist diese Frage für das kirchlich-theologische Gespräch besonders durch die Überlegungen Dietrich Bonhoeffers aus seiner Gefängniszeit aktuell geworden, die unter dem Titel »Widerstand und Ergebung« veröffentlicht sind und einen großen Leserkreis gefunden haben. Worin sind die Kennzeichen dieser »mündigen Welt« zu erblicken?

Ich nenne als erstes die Autonomie der Vernunft, die übrigens nicht dasselbe ist wie die Autonomie des Menschen. Die Autonomie der Vernunft, die sich von keiner außerhalb ihrer liegenden Instanz ihre Gesetze vorschreiben läßt, beginnt sich seit der Aufklärung im allgemeinen Bewußtsein durchzusetzen. Damit ist das alte Thema »Autorität und Vernunft«, auctoritas und ratio, zugunsten der Vernunft entschieden. Lessing urteilte: Die Offenbarung bringt dem Menschen nichts anderes, als wozu er auch durch die Vernunft gelangt wäre; sie bringt es ihm nur schneller. In der Religion geht es um »ewige Vernunftwahrheiten«. Dann gilt aber weiter: »Zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von notwendigen Vernunftwahrheiten nie werden.« Die autonome Vernunft ist zugleich kritische Vernunft. Sie macht auch vor der Bibel nicht halt. Sie verbindet sich mit der kritischen Historie. Damit wendet sie sich gegen die Lehre von der Verbalinspiration, von der wörtlichen Inspiriertheit der Bibel, von der unmittelbaren Gleichsetzung von Wort Gottes und hl. Schrift. Ohne die Autonomie der Vernunft wären die moderne Wissenschaft, die Technik, ja, die moderne Welt überhaupt nicht denkbar. Die Theologie muß dem Rechnung tragen, gleichviel, wie sie das tut. Das Vaticanum I stellt fest: Ein Dissensus zwischen Glaube bzw. Glaubensinhalt und Vernunft ist nicht möglich; wo er scheinbar doch vorliegt, da befindet sich die Vernunft auf Irrwegen. Die Vernunft kann und soll dem Glauben dienen. In der katholischen Lehre spielt darum die sog. natürliche Theologie eine große Rolle. Die Kritik Kants an den Gottesbeweisen wird abgelehnt. Nach altprotestantischer Anschauung findet die Autonomie der

Vernunft ihre Grenze an der Offenbarung, wie sie uns in der Bibel entgegentritt. Die Theorie von der Verbalinspiration wird zwar heute im allgemeinen abgelehnt, aber in der Praxis hält man weitgehend an ihr fest. Eine historisch-kritische Betrachtung der Bibel, die dogmatische Konsequenzen ziehen will, stößt in diesen Kreisen auf erbitterten Widerstand. Auch im Neuprotestantismus, d. h. in dem von Aufklärung, Idealismus und moderner Historie bestimmten Protestantismus der Neuzeit, möchte man einen wirklichen Dissensus zwischen Glaube und Vernunft nicht anerkennen. Aber unter Glaube versteht man dabei nicht den überlieferten Glaubensinhalt oder das Fürwahrhalten von geschichtlichen und dogmatischen Aussagen, sondern die Gläubigkeit, die gläubige Hingabe des Herzens an Gott. Die Vernunft kann sich zwar durch keine äußere Autorität in ihrem Erkenntnisdrang begrenzen lassen; aber echte Vernunft ehrt das Geheimnis. Sie ist vernehmende Vernunft. Mit demselben Geheimnis, nicht mit einem durch dogmatische Formeln rationalisierten Geheimnis, hat es auch der Glaube zu tun. Die Vernunft kann sich gegen die Intellektualisierung des Glaubens in einem Dogma wenden, an dessen Entstehung sie ja nicht unbeteiligt war und zu dessen Kritik sie darum nicht unberechtigt ist. Gegen diese Intellektualisierung wendet sich auch der Glaube, nicht jedoch gegen intellektuelle Redlichkeit. Echter Glaube bedeutet keine Schwächung der Vernunft.

Die »mündige Welt« ist zweitens durch eine allgemeine Säkularisierung des Daseins bestimmt. Dilthey analysierte die Aufklärung als das »natürliche System«. Die Struktur des Daseins wird im Natürlichen begründet, und zwar auf allen Gebieten. In der Natur herrschen natürliche Gesetze, die auch von sog. Wundern nicht durchbrochen werden. Die Geschichte handelt nach Jacob Burckhardt vom Tun und Leiden des Menschen. Der Staat ist eine irdische Einrichtung, ein Gebilde der menschlichen Gesellschaft; die Obrigkeit ist nicht unmittelbar »von Gott« (Römer 13). Physik, Biologie und Physiologie sind Grundwissenschaften zur Erfassung des Daseins; sie sind Ausdruck des »natürlichen Systems«. Die Säkularisierung ist dem modernen Menschen ebenso selbstverständlich wie die Autonomie der Vernunft; sie hängen unauflöslich zusammen.

Man kann drittens fragen, wieweit damit zwangsläufig die moderne Welt eine »religionslose Welt« geworden ist. Bonhoeffer hat bekanntlich diese These mit großer Radikalität vertreten. Die »mündige Welt« ist demnach die Welt, die völlig auf sich selbst steht, die keines Vormundes, keines Vaters, keines Gottes mehr bedarf. Ich zitiere aus einer Aufzeichnung vom 8. Juni 1944: »Der Mensch hat gelernt, in allen wichtigen Fragen mit sich selbst fertig zu werden ohne Zuhilfenahme der ›Arbeitshypothese: Gott«. In wissenschaftlichen, künstlerischen, auch ethischen Fragen ist das eine Selbstverständlichkeit geworden; seit etwa 100 Jahren gilt das aber in zunehmendem

Maße auch für die religiösen Fragen; es zeigt sich, daß alles auch ohne ›Gott‹ geht, und zwar ebenso gut wie vorher.« Bonhoeffer meint (30. April 1944): »Wir gehen einer völlig religionslosen Zeit entgegen; die Menschen können einfach, so wie sie nun einmal sind, nicht mehr religiös sein.« Die Frage des Christen kann darum nicht lauten: »Was *muß* ich glauben?«, sondern: »Was glauben wir wirklich?« Man mag das Urteil Bonhoeffers über die Religionslosigkeit des modernen Menschen als einseitig und zu summarisch empfinden; aber gerade die Theologie und die Kirche sollten es ernst nehmen. Denn jedenfalls ist Religion, auch wo sie bejaht wird, etwas anderes geworden als in früheren »religiösen« Zeiten. Sie ist keine selbstverständliche Grundhaltung mehr, von der unser ganzes Dasein umschlossen und getragen ist. Sie muß sich gegen eine abgrundtiefe Problematik, gegen Skeptizismus und Nihilismus behaupten und kann nur noch willentlich und bewußt ergriffen und verwirklicht werden. Das heißt aber: Das Christentum in einer »mündigen Welt« muß ein »mündiges Christentum« werden. Dabei lassen wir die Frage auf sich beruhen, ob man das mündige Christentum als »Religion« bezeichnen darf. Bonhoeffer lehnt das bekanntlich aufs schärfste ab. Er geht dabei aus von dem Gegensatz zwischen christlichem Glauben und Religion, den er von Karl Barth übernommen hat. Darum fordert er die »nicht-religiöse Interpretation« der biblischen Begriffe. Natürlich ist das Christentum eine Religion besonderer Art. Aber ein absoluter Gegensatz von Christentum und Religion wäre doch nur dann zu behaupten, wenn man einen bestimmten Religionsbegriff voraussetzt, wenn man nämlich unter Religion einen selbstherrlichen, menschlichen Zugriff auf Gott versteht, was durchaus nicht von aller »Religion« gilt. Es ist aber m. E. sehr die Frage, ob nicht diese Art von Religion, nämlich Zugriff und Sicherung des Menschen, in unserer angeblich religionslosen Zeit sehr viel Anklang findet. Bereits Spengler hat als ein Charakteristikum von Spätzeiten eine Art »zweite Religiosität« herausgestellt. Je mehr das innere und äußere Leben in die Problematik und ins Schwanken gerät, desto mehr meldet sich bei vielen der davon Betroffenen ein Sekuritätsbedürfnis. Man sucht ein Gegengewicht gegen die Gefährdetheit und Rätselhaftigkeit des Daseins, indem man religiöse Sicherung anstrebt. Diese Sicherung glaubt man in dem Angebot der religiösen Gemeinschaften, der Kirchen zu finden, wobei das der römisch-katholischen Kirche verlockender erscheinen mag als das der evangelischen, die in stärkerem Maße an die religiöse Mündigkeit des einzelnen Gläubigen appelliert. Bereits 1923 war zu hören: »Es geht ein katholischer Zug durch die Welt.« Von der Entwicklung seit 1945 gilt das weithin genauso. Man spürt die Problematik einer »mündigen Welt«, die zu einer »religionslosen Welt« zu werden droht, und sucht demgegenüber erneut Schutz und Sicherung in der »Religion«.

So sieht sich reformatorisches Christentum in der Gegenwart einer dop-

pelten Front gegenüber: einer »mündigen Welt«, die zu einer religionslosen, gottlosen Welt zu werden droht, und einer pseudo-religiösen Welt, die in der »Religion« eine falsche Sicherheit sucht, die »Gott« zur Rechtfertigung der eigenen Existenz mißbraucht und damit im Grunde nicht weniger »gottlos« ist als die angeblich religionslose Welt. Dieser doppelten Front gegenüber bekennt sich reformatorischer Glaube zum »mündigen Christentum«. In einer mündig gewordenen Welt genügt kein bloßes Traditionschristentum oder Autoritätschristentum. Der Christ muß heute in der Lage sein, von seinem Glauben Rechenschaft abzulegen; er muß wissen, warum er glaubt und was er glaubt. Es gibt keinen mündigen Glauben ohne Einsicht, ohne verantwortliche Überzeugung. Der Glaube kann sich zwar durch das Zeugnis anderer stärken lassen, aber er kann letztlich seine Verantwortung nicht an andere abgeben. So hat es Luther machtvoll am Anfang seiner berühmten Invokavitpredigten von 1522 verkündigt. Darum muß sich der Glaube der Problematik stellen, die ihm in der mündigen Welt entgegentritt. Er kann hinter sie nicht zurückgehen, er kann sie nicht ignorieren, um auf diese Weise eine pseudoreligiöse Sicherheit zu erschleichen. Sie ist ja seine eigene Problematik. Ein Glaube, der sich der Anfechtung entziehen will, ist nach reformatorischer Anschauung kein echter Glaube. Das religiöse Sekuritätsbedürfnis ist das Gegenteil von echtem Glauben und echter Gottesfurcht. Darum hat der junge Luther einen leidenschaftlichen Kampf gegen die falsche Sicherheit gekämpft. »Wehe allen Propheten, die dem Volk Christi sagen: Friede, Friede, und ist doch kein Friede; aber Heil allen, die sagen: Kreuz, Kreuz, und ist doch kein Kreuz!«, so heißt es am Schluß der 95 Thesen. In der Römerbriefvorlesung erscheint die Religion des Sekuritätsbedürfnisses als die »subtilis idolatria«, als der feine Götzendienst, wie er mitten in der Christenheit im Schwange geht, wo man sich Gott nach den eigenen Wünschen und Begierden zurechtmacht und Gott nicht Gott sein läßt. Diese »Religion« ist die Ursünde wider das erste Gebot.

Wir haben bisher von »reformatorischem Christentum« geredet und dieses reformatorische Christentum mit der »mündigen Welt« konfrontiert. Wir haben dabei das reformatorische Christentum als mündiges Christentum bezeichnet. Es ist nunmehr zu fragen, inwieweit die Reformation als historisches Phänomen, als geschichtliches Ereignis im 16. Jahrhundert, etwas mit diesem »mündigen Christentum« zu tun hat. Natürlich ist die Reformation nicht auf unsere Problematik hin orientiert, die der damaligen Zeit noch fremd war. Tatsächlich aber ist die Reformation, geschichtlich gesehen, zum mindesten in ihrem Ansatz der Aufbruch zum mündigen Christentum. Bei der Beurteilung der mittelalterlichen Geistigkeit muß man sich vor ungeschichtlicher Vereinfachung hüten. Das religiöse Denken war autoritätsgebunden, aber die Vernunft, die ratio, spielte in der Scholastik eine enorme

Rolle. Je mehr sie sich entfaltete, desto stärker zeigte sie freilich, daß ihr der Beweis für die Offenbarungswahrheiten nicht gelingen konnte. Dadurch fiel praktisch das Schwergewicht in der theologischen Gewißheitsbegründung auf die Autorität der Offenbarung und des Dogmas, die sich im kirchlichen Lehramt konzentrierte. Jedenfalls war Luther philosophisch-theologisch in einem autoritätsgebundenen Denken erzogen. Zu seinem Eigenen gelangte er durch die Heilsfrage; bezeichnenderweise nicht durch theologische Spekulation, sondern im existenziellen Bezug auf die Frage nach dem gnädigen Gott. Hier ließ ihn die vorgegebene Autorität im Stich. Die Antwort der Kirche genügte ihm nicht; sie verwies ihn auf die guten Werke, auf die Sakramente, auf die Väter. Auch die hl. Schrift in der ihm dargebotenen Auslegung konnte ihm nicht helfen. Gerade letzteres muß genau beachtet werden. Und nun beginnt das angestrenzte, einsame Ringen des Mönches und jungen Theologieprofessors um den rechten Verstand der hl. Schrift. Von Stufe zu Stufe schreitet er in der Erkenntnis fort. Luther erarbeitet sich eine paulinische Theologie gegen die scholastische Theologie, eine Theologie des Kreuzes gegen die Theologie der Herrlichkeit; er gelangt zum Verständnis der geschenkten Gerechtigkeit, der *iustitia passiva*, in Römer 1, 17. Er sieht sich genötigt, in seinen Ablassthesen gegen einen kirchlichen Mißstand öffentlich aufzutreten. Er verwirft in Augsburg die Autorität der päpstlichen Dekretalien, er sagt sich in Leipzig von der lehrmäßigen Unfehlbarkeit der Konzilien los. Schritt für Schritt sehen wir ihn vorangehen auf dem Weg zu einem mündigen Christentum. Einen Höhepunkt dieser Entwicklung stellt das Wormser Bekenntnis von 1521 dar: »Es sei denn, daß ich überwunden werde durch die Zeugnisse der Schrift oder offenbare Vernunftgründe - denn ich glaube weder dem Papst noch den Konzilien allein, weil es am Tage ist, daß dieselben öfters geirrt und sich widersprochen haben -, so bin ich überwunden durch die Schriftgründe, die ich angeführt, und mein Gewissen ist gefangen in Gottes Wort. Widerrufen kann und will ich nichts; denn wider das Gewissen zu handeln, ist weder sicher noch lauter.« Was sagt dieses Bekenntnis aus über Luthers mündiges Christentum? Erstens: Die Berufung auf die hl. Schrift wird hier traditionskritisch gegen das kirchliche Lehramt, gegen die Autorität von Papst und Konzil gewandt. In dieser traditionskritischen Zuspitzung liegt das Neue des reformatorischen Schriftprinzips. Schon immer galt die Schrift als Quelle der christlichen Wahrheit; aber nie wurde sie in der Kirche kritisch gegen die eigene Lehrtradition gewandt, auch nicht bei Augustin. Im Tridentinum wurde eben diese traditionskritische Funktion der Schrift entschärft, indem ihre rechte Auslegung an das kirchliche Lehramt gebunden wurde, und im Vaticanum II ist das prinzipiell nicht anders geworden. Demgegenüber ist das reformatorische Schriftprinzip revolutionär gegen alle kirchliche Bevormundung und insofern ein entschei-

dender Schritt auf dem Weg zum mündigen Christentum. Die hl. Schrift wendet sich nicht an den unmündigen Christen, der sich ihren Sinn autoritativ dekretieren läßt, sondern an einen Christen, der sich in Mündigkeit um ihren Sinn bemüht. Darum beruft sich Luther zweitens auf das Gewissen. Er meint dabei sicherlich nicht das selbstherrliche, autonome Gewissen, sondern sein Gewissen ist »gefangen in Gottes Wort«. Aber er denkt dabei nicht an das Wort Gottes in einer autoritativen Auslegung, der man sich einfach zu unterwerfen hat, sondern an das Wort Gottes in dem Verständnis, das ihm im existenziellen Umgang mit der hl. Schrift und in angestrenghem exegetischen Bemühen als das rechte zuteil wurde. Die Berufung auf das Gewissen macht deutlich, was man den subjektiven Ansatz in der Reformation Luthers nennen kann, wobei »subjektiv« natürlich nicht mit »subjektivistisch« zu verwechseln ist. Die Berufung auf das Gewissen besagt: Ohne die Aufnahme in die existenzielle Erfahrung und die Bewährung in der eigenen Einsicht wird die hl. Schrift gar nicht im eigentlichen Sinn als »Wort Gottes« erfaßt und wirksam. Natürlich war für Luther die hl. Schrift auch »objektiv« Wort Gottes. Daran hat im 16. Jahrhundert kaum jemand gezweifelt. Es gibt auch einen Schriftpositivismus bei Luther, der auf das »Es steht geschrieben« pocht. Aber viel entscheidender ist doch die andere Linie bei Luther: Wort Gottes im eigentlichen Sinn wird mir die hl. Schrift erst dann, wenn ich sie als Wort Gottes an *mich* erfahre. Man versteht Luthers Schriftprinzip nicht, wenn man seine Schrifttheologie nicht zugleich als Erfahrungstheologie begreift, als »doctrina experimentalis«. Die Berufung auf das Gewissen, der subjektive Ansatz, ist ein Schritt zum mündigen Christentum.

Drittens: Was sollen aber die »offenbaren Vernunftgründe«, was soll die Berufung auf die »ratio evidens«? Das heißt zunächst: Die hl. Schrift muß vernünftig, d. h. methodisch richtig, nicht willkürlich, ausgelegt werden. Es ist aber noch mehr zu sagen. Bernhard Lohse hat in seinem Buch »Ratio und Fides« (1958) darauf hingewiesen, daß Luther in seinen Ablasschriften häufig die Formel »Schrift und Vernunft« gebraucht. Die Autorität der Vernunft wird dann aktuell, wenn eine klare Entscheidung durch die hl. Schrift nicht gegeben ist. In »De votis monasticis«, in der Schrift über die Mönchsgelübde, gilt das Urteil der ratio »in affirmativis« als »fallax«, »in negativis« aber als »certum«. Es folgt der für Luther erstaunliche Satz: »Was also dieser Vernunft widerstreitet, das widerstreitet sicher noch viel mehr auch Gott« (W 8, 629, 31). Die ratio evidens kann demnach als selbständiges Kriterium für die christliche Wahrheit neben der hl. Schrift betrachtet werden. Sie steht freilich nicht gleichen Ranges neben ihr, und sie dient mehr der Feststellung, was *nicht* christliche Wahrheit sein kann, als der Darlegung dessen, worin sie positiv besteht. Aber die Vernunft hat in der Theologie durchaus eine kritische Funktion. Das gilt, trotz der massenhaften Äußerungen Luthers über

die Stockblindheit der Vernunft in göttlichen Dingen. Die Berufung auf die *ratio evidens* im Wormser Bekenntnis ist ein Markstein auf dem Weg zu einem mündigen Christentum.

Das mündige Christentum der Reformation Luthers dokumentiert sich auch in seiner Anschauung vom »allgemeinen Priestertum der Gläubigen«. Luther stellt diesen neutestamentlichen Gedanken (1. Petrus 2, 9) gegen das hierarchische System der römischen Kirche. In ihm ist die Wirksamkeit der Gnade geknüpft an das Amt des Priesters, der durch seine Weihe ein »anderer Mensch« wird und einen *character indelebilis* erhält. Der geweihte Priester ist durch zweierlei vom Laien unterschieden: Er allein kann die Wandlung vollziehen, und er allein kann die vollgültige Absolution spenden. Darum ist das Heil an die priesterliche Vermittlung gebunden; insofern muß man von einem System des unmündigen Christentums sprechen. Demgegenüber sagt Luther: Durch die Taufe sind wir alle zu Priestern geweiht. Alle Christen sind »wahrhaft geistlichen Standes und ist unter ihnen kein Unterschied denn des Amtes halben allein« (W 6, 407). Das Amt ist von Christus gestiftet um der Verkündigung des Wortes willen; aber der Amtsträger ist kein Priester im Sinn eines Mittlers zwischen Gott und Mensch. Aus dem allgemeinen Priestertum folgt die »Freiheit eines Christenmenschen«; im Glauben ist der Christ unmittelbar mit Christus verbunden. Darum hat auch die Gemeinde das Recht und die Pflicht, »alle Lehre zu urteilen« (1523; W 11, 408 ff). Darum ist schließlich »einem einfachen Laien, der die Schrift anführt, mehr zu glauben als dem Papst oder einem Konzil, das die Schrift nicht anführt« (These gegen Eck; W 2, 649). In diesem Sinn kennt die Reformation Luthers kein unfehlbares kirchliches Lehramt, auch nicht in der Art unfehlbarer Synodalbeschlüsse oder unfehlbarer Bekenntnisschriften. Einzige Norm ist das Wort Gottes; es in der hl. Schrift zu finden, ist aber Sache des richtigen Verstehens, der Einsicht und der Gewissenserfahrung. Gott selbst muß mir die Erkenntnis ins Herz geben, daß er zu mir spricht; dazu genügt keine kirchliche Autorität oder geschichtliche Überlieferung. »Darum muß dir *Gott* ins Herz sagen: das ist Gottes Wort; sonst ist es unbeschlossen. Also mußt du gewiß sein bei dir selbst, ausgeschlossen alle Menschen.« »Das mußt du fühlen und bekennen in deinem Herzen; fühlst du das nicht, so gedenke nur nicht, daß du den Glauben habest« (W 10, III, 260, 8; 261, 11).

So bekennt sich die Reformation Luthers prinzipiell zu einem mündigen Christentum, in einer unerhört kühnen und revolutionären Weise. Denn was Luther in seinem subjektiven Ansatz für sich beansprucht, gilt grundsätzlich für jeden Christenmenschen. Freilich ist dieses mündige Christentum, geschichtlich gesehen, weder in der Reformation noch in der späteren Zeit voll verwirklicht worden. Luther selbst hat dieses Recht seinen Geg-

nern nicht zuerkant; sie waren für ihn »Unchristen«. Es kam zur Ausbildung des Summepiskopats und zur Praktizierung des schrecklichen Grundsatzes: Wes das Land, des die Religion. In der Orthodoxie lagerte die Herrschaft der Theologen über der Kirche; die Bekenntnisschriften wurden praktisch aus einer norma normata zur norma normans. Ein erster Vorstoß in Richtung auf ein mündiges Christentum brachte erst wieder der Pietismus; um seine Verwirklichung begann man sich ernsthaft zu bemühen, als die Welt seit der Aufklärung sich anschickte, zur »mündigen Welt« zu werden. Es war das Ziel des sog. Neuprottestantismus, aus dem subjektiven Ansatz des mündigen Christentums der Reformation die Konsequenzen zu ziehen. Das Schriftprinzip wird wieder traditionskritisch, und zwar auch gegen die eigene lehrmäßige Tradition. Die Bindung der christlichen Wahrheit an das Gewissen führt zur Erfahrungstheologie und zu der Erkenntnis von dem existenziellen Charakter der Glaubensaussagen. Der Rückgriff auf die »ratio evidens« macht klar, daß man nicht wider bessere Einsicht »glauben« kann, und gibt der ratio ihr unveräußerliches Recht in aller theologischen Arbeit, z. B. in der historisch-kritischen Forschung. Das allgemeine Priestertum der Gläubigen führt zum Gemeindeprinzip gegenüber der Überbetonung des »Amtlichen« und des Kirchenregimentlichen. Allen Reaktionen dagegen, von Vilmar bis zur Gegenwart, müssen wir Widerstand leisten; sie verstoßen gegen den Grundansatz der Reformation. Selbst die römische Kirche bemüht sich heute lebhaft um die Aufwertung des Laien, kann aber selbstverständlich das Priestertum und das hierarchische System einschließlich des päpstlichen Primats nicht preisgeben.

Freilich kann nun die ernste Frage nicht unterdrückt werden: Ist das Programm des »mündigen Christentums« nicht eine Überforderung? Mußte es nicht in der Wirklichkeit scheitern und ist es nicht gescheitert? Hat man es nicht deshalb schon im 16. Jahrhundert stillschweigend wieder begraben? Und hat es sich da, wo man es, wie im Neuprottestantismus, konsequent durchführen wollte, nicht selbst ad absurdum geführt? Hat der subjektive Ansatz nicht notwendigerweise schrankenlosen Subjektivismus, fortgesetzte Spaltung, Lehrchaos und völlige Entkirchlichung im Gefolge? Ist die Aufrechterhaltung eines positiven Christentums nicht doch an ein absolutes Dogma und irgendwie an ein unfehlbares, autoritatives Lehramt der Kirche gebunden? Und schließlich: Ist die angeblich mündig gewordene Welt wirklich so mündig, daß man ihr ein mündiges Christentum zumuten kann? Leben wir nicht stattdessen in einem Zeitalter eines höchst unmündigen Massenmenschtums? Stößt denn bei diesem Massenmenschen unser Angebot eines mündigen Christentums auch nur auf die geringste Gegenliebe? Man will sich doch nicht religiös engagieren, und eben das verlangt das mündige Christentum. Als ein Theologe, der ehrlich sein will, ist man immer wieder

erschüttert, wie wenig Verständnis man dafür findet. Viele scheuen sich offenbar nicht, in einer Art Bewußtseinsspaltung zu leben: Man bejaht die modernsten Errungenschaften in Kybernetik und Astrophysik; aber in der »Religion« soll alles beim alten bleiben, auch wenn man sie für seine Person völlig ablehnt. In der Tat: Das Programm eines mündigen Christentums ist ein hochgespanntes Ideal; die Reformation war ein Abenteuer des Geistes, über dessen Konsequenzen man sich im 16. Jahrhundert noch nicht völlig klar sein konnte. Und doch bejahen wir dieses Abenteuer des Geistes; wir müssen es bejahen, solange es uns um Wahrheit und Freiheit geht. Der Geist ist immer ein Abenteurer, und Wahrheit und Freiheit sind immer gefährlich; aber sie lassen sich nur um einen hohen Einsatz gewinnen. Das gilt auch vom mündigen Christentum. Dazu soll zum Schluß noch ein Zweifaches gesagt werden.

1. Man darf die angeblich destruktiven Wirkungen des subjektiven Ansatzes im mündigen Christentum nicht übertreiben. Trotz aller theologischen Verschiedenheiten herrscht im heutigen Protestantismus doch Übereinstimmung in dem kritischen Schriftprinzip und in der Predigt von der Rechtfertigung allein aus Gnaden. Die Kirche lebt nicht von der dogmatischen Uniformität, sondern von der Bitte um den hl. Geist. Die ökumenische Bewegung der Gegenwart ist ein eindrucksvoller Beweis für die Richtigkeit dieser These. Auch die urchristliche Gemeinde verfügte über keine einheitliche Theologie, aber Christus war in ihr lebendig.

2. Jesus selbst hat die Nachfolge in die Freiheit gestellt; das wird nirgends deutlicher als in der Versuchungsgeschichte (Matthäus 4), deren Tiefsinn uns Dostojewski in seiner »Legende vom Großinquisitor« erschlossen hat. Der kluge Geist in der Wüste hat Jesus gezeigt, wie man die Massen gewinnt: Gib ihnen Brot, laß sie das große Wunder schauen, gebrauche die Macht! Das ist der Weg zum Erfolg. Aber wer würde dadurch frömmer, wer käme näher zu Gott? Der Herr hat diesen dreifachen Weg, die Menschen für sich, für die »Religion« zu gewinnen, von sich gewiesen. Der Weg zu Gott kann nur in Freiheit und Wahrheit gegangen werden. Er kann eben damit nicht am Kreuz vorbeiführen. Nachfolge in Freiheit und Wahrheit ist Kreuzesnachfolge. Der Protestantismus muß auf dem Weg des angefochtenen Glaubens getrost und gehorsam weiterschreiten. Es ist der Weg des mündigen Christentums in einer mündigen Welt. Wir müssen ihn gehen. Gott will es, und »das Reich muß uns doch bleiben«.

# DIE BEDEUTUNG LUTHERS FÜR DEN PIETISMUS

Von Erwin Mühlaupt

Dreierlei möchte ich zum Ausdruck bringen. Erstens: die Bedeutung Luthers für den Pietismus ist nicht zu leugnen. Zweitens: die Bedeutung Luthers für den Pietismus ist nicht gering, sondern tiefgehend. Drittens: die Bedeutung Luthers für den Pietismus hätte größer und umfassender sein können und müssen.

## *I Die Bedeutung Luthers für den Pietismus ist nicht zu leugnen.*

Der erste Sinn der Formulierung des Themas ist also ein negativer. Indem ich von der Bedeutung Luthers für den Pietismus spreche, lehne ich die Auffassung ab, als ob der Pietismus im Grunde ebensowenig mit Luther und dem reformatorischen Christentum zu tun hätte als die Aufklärung. Es ist ja namentlich seit Karl Barths »Geschichte der protestantischen Theologie im 19. Jahrhundert, ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte« (1947) vielfach üblich geworden, Pietismus und Aufklärung als die beiden ungleichen Brüder, aber eben doch als Brüder anzusehen, die beide viel mehr vom modernen Geist der Revolution von unten gegen die biblische Offenbarung infiziert gewesen seien als vom reformatorischen Geist des Deus dixit, des objektiven Gottesworts. Gefühl, Erfahrung und Erlebnis spielten, so sagt man, im Pietismus eine viel zu große Rolle, genau so wie in der Aufklärung Vernunft, Natur und Geschichte, während es in der Reformation um Gott allein, um seine Ehre und Gnade, um sein Wort allein gehe. Ich will nun eine gewisse Bruderschaft gar nicht bestreiten, d. h., ich will nicht bestreiten, daß die pietistische Autonomie der Erfahrung und des Erlebnisses und die aufgeklärte Autonomie der Vernunft und Geschichte miteinander verwandt sind. Und diese Verwandtschaft kann sich durchaus auch freundlich und sympathisch ausnehmen, besonders dann, wenn die pietistische Erfahrung und die aufgeklärte Vernunft gegen sich selber kritisch werden, also dann, wenn der Pietist seinem allzu reif und heilig gewordenen Bruder, der da meint: i han mein alte Adam ersäuft em Meer, wo es am tiefschte ischt, erwidert: des han i au welle, aber der mei hot schwemme könne, und dann, wenn die autonome Vernunft sich selber kritisch untersucht, wie Immanuel Kant dies in seinen berühmten Vernunftkritiken getan hat. Ein Mann wie Jung-Stilling z. B., einer der Anfänger der Erweckungsbewegung des 19. Jahrhunderts, hat diese Verwandtschaft gespürt und Kant gegenüber selbst ausgesprochen. Ich will also die Bruderschaft der beiden nicht bestreiten; wohl aber will ich bestreiten, daß dieselbe mit Luther und mit der

Reformation nichts zu tun habe. Denn ich kann nicht übersehen und nicht für nebensächlich halten, daß Luther selbst gesagt hat: »Ich hab's oft erfahren, wie der Name Christi hilft, so daß mich so Gott will niemand davon treiben soll; diese Erfahrung macht mich der Schrift gewiß.«<sup>1</sup> Und ich kann ebenso wenig übersehen oder für nebensächlich halten, daß derselbe Luther in denkwürdiger Stunde am 18. April 1521 zu Worms gegen die drei alten Autoritäten Kaiser, Papst und Konzil die drei neuen Autoritäten aufgestellt hat: Schrift, Vernunft, Gewissen. Erfahrung oder, anders gesagt, psychologische Forschung und Methode einerseits und Vernunft und Geschichte oder historisch-kritische Forschung und Methode andererseits sind nicht umsonst und nicht ohne Einwirkung von Pietismus und Aufklärung Grundpfeiler modern-protestantischen Bewußtseins geworden, wie namentlich Walther von Loewenich in seinem Buch »Luther und der Neuprottestantismus« ausgeführt hat. Bestreiten will ich auch zweitens, daß mit der Alternative: hier Gott und sein Wort allein, dort der Mensch und seine Erfahrung und Vernunft, hier Theologie allein, dort Anthropologie allein, etwas Wesentliches und Ernsthaftes ausgesagt sei und Luther und der Pietismus und die Aufklärung deswegen voneinander zu trennen seien. Denn wenn mit der reformatorischen Theologie und Verkündigung des Wortes Gottes nicht etwas den Menschen unerhört Bewegendes und Ansprechendes und dem Menschen tief Verständliches und insofern auch ein erhebliches Stück Anthropologie verbunden gewesen wäre, dann hätte die Reformation Martin Luthers schwerlich den Erdkreis erschüttert. Und auch bei Luther selbst findet sich zwar sehr wohl die Forderung theologischer und nicht bloß philosophischer Anthropologie, aber nicht der überspitzte künstliche Gegensatz von Theologie und Anthropologie. Darum also kann es sich für mich nicht darum handeln, die Bedeutung Luthers für den Pietismus zu leugnen.

Freilich, so könnte man an dieser Stelle vielleicht einwenden, was heißt Pietismus? Ist er nicht eine ungeheuer vielschichtige Bewegung, für die man nicht so pauschal von einer Bedeutung Luthers sprechen kann? Nun, ich gebe wohl zu, es gibt in der nun bald 300 Jahre alten pietistischen Bewegung gewiß allerlei Vertreter, die sozusagen nur unbewußt, vielleicht sogar wider Willen Verbindung zu Luther haben und ihn hörbar mehr kritisieren als loben, wie z. B. die schwärmerischen Pietisten Konrad Dippel und Gottfried Arnold, auch der reformierte Jodocus von Lodenstein. Und es gibt wieder andre pietistische Vertreter, die mehr oder weniger stillschweigend über ihn hinweggehen wie Tersteegen oder ihn einen guten Mann sein lassen, aber wenig Gebrauch von ihm machen. Zu ihnen gehören im allgemeinen auch die schwäbischen Pietisten, von Johann Albrecht Bengel angefangen bis zu

1 WTi I, 196, Nr. 448.

Ludwig Hofacker. Bengel selbst hat dem einmal in einer netten sympathischen, aber doch deutlichen Weise Ausdruck gegeben, indem er schrieb: »Es gibt freilich reinere Seelen als Luther, die in der Stille leben. Aber wenn es alle so machen wollten, wie ginge es? Wenn niemand hätte rumoren wollen, so wüßten die Mystiker nicht, was Mystizismus ist, die Christen nicht, was Christentum ist, niemand, was die heilige Schrift wäre. Solche Leute braucht man . . . sie sind wie Generale, die für das Vaterland zu Feld liegen, gegen einer Braut, die im Zimmer sitzen bleibt und dem König doch lieber ist.«<sup>2</sup> Bengel fühlt sich offenbar doch mehr zu der Braut hingezogen, die im Zimmer sitzen bleibt! Aber es gibt daneben auch Pietisten, die ein ausgesprochenes, interessiertes, kenntnisreiches und positives Verhältnis zu Luther haben wie Philipp Jakob Spener, der Graf von Zinzendorf und Matthias Claudius, im Anfang, leider nur im Anfang, auch der badische Erwecktenführer Henhöfer, in einer starken Weise auch der finnische bäurische Erwecktenführer Paavo Ruotsalainen.<sup>3</sup> Aber ob nun die innere Beziehung zu Luther bei den Pietisten und pietistischen Gruppen mehr oder weniger oder gar nicht gewußt wird, es gibt keinen Pietismus, der ohne Luther denkbar wäre, keinen, bei dem man nicht, wie Martin Schmidt<sup>4</sup> schreibt, von einem »andauernden stillen Einfluß Luthers« sprechen müßte.

Worin besteht und worauf beruht dieser Einfluß oder diese Bedeutung Luthers für den Pietismus? Dies führt zum zweiten Teil meines Versuchs.

## *II Die tatsächliche Bedeutung Luthers für den Pietismus.*

Ich hebe, ohne den Anspruch zu machen, das Thema damit ganz zu erschöpfen, drei, wie mir scheint, wesentliche Gesichtspunkte hervor.

1. Die Bibel war die Kraftquelle der Reformation und die Reformation die größte Bibelbewegung in der christlichen Kirchengeschichte. Diese Bibel, die Bibel Martin Luthers, war auch die Quelle, aus der der Pietismus sein Bestes schöpfte, mit der er Tausende und aber Tausende speiste und tränkte. Und nächst der Reformation hat er zu ihrer Verbreitung extensiv und intensiv das meiste getan, wie es denn auch Philipp Jakob Speners erstes seiner berühmten sechs »Pia desideria« gewesen ist: »daß man dahin bedacht wäre, das Wort Gottes reichlicher unter uns zu bringen«.

Der Pietismus brachte die sogenannten Bibelwerke, d. h. Bibeln mit umfangreichen Erläuterungen unter die Leute. Aber der biblische Text, der zugrunde lag, war der Text Luthers. Selbst die Berleburger Bibel,<sup>5</sup> die Bibel

<sup>2</sup> Karl Hermann: Johann Albrecht Bengel, der Klosterpräzeptor von Denkendorf, 1937, S. 10.

<sup>3</sup> Vgl. Olavi Tarvainen: Paavo Ruotsalainen als lutherischer Christ. Helsinki 1944.

<sup>4</sup> RGG (Religion in Geschichte und Gegenwart), 3. Auflage, V, 372.

<sup>5</sup> Erschienen in acht Bänden in Berleburg von 1726 bis 1742.

des schwärmerischen Pietismus, wollte doch nur eine durchgesehene Bibel Luthers sein, erst recht natürlich etwa ein Bibelwerk, wie das des tapferen schwäbischen Hofpredigers Johann Reinhard Hedinger von 1701. Freilich, die Anmerkungen und Erläuterungen und Zusätze nehmen manchmal ein Ausmaß und eine inhaltliche Färbung an, bei denen man sich an Luthers Wort erinnert fühlt: »Der Zusatz verdirbts ganz und gar.«<sup>6</sup>

Vor allem aber hat der Pietismus seit der Begründung der von Cansteinischen Bibelanstalt in der Pietistenzentrale Halle anno 1710 den einfachen Bibeltext in verbilligten Ausgaben unters Volk gebracht, einmal mit Hilfe des feststehenden Drucksatzes und zweitens durch den Verzicht auf jeden Drucker- und Verlegergewinn. Man hat ausgerechnet, daß seit der Reformation bis rund 1700 eineinhalb Millionen Bibeln gedruckt worden sind. Die pietistische Initiative vermochte diese Zahl allein im 18. Jahrhundert auf vier Millionen zu steigern. Und dann kam erst noch mit dem 19. Jahrhundert die eigentliche Hochblüte der zahlreichen Bibelgesellschaften, die demselben Zweck dienten und an deren Spitze im Jahre 1812 durch den rührigen Einsatz des schwäbischen Pietisten Dr. Steinkopf die Privilegierte Württembergische Bibelanstalt trat. Die Bibelverbreitung im 19. Jahrhundert erhöhte sich dadurch von 4 auf 30 Millionen.

Aber nicht nur die pietistische Bibelverbreitung nimmt ein zentrales Anliegen Luthers mit neuer Kraft und neuem Erfolg auf, das Anliegen, das Luther in dem berühmten Schlußwort der Wartburgpostille dahin formuliert: »Laßt mein und aller Lehrer Auslegen nur ein Gerüst sein zum rechten Bau, daß wir das bloße laute Gotteswort selbst fassen, schmecken und da bleiben«<sup>7</sup> - der Pietismus steht auch insofern in genauer Verbindung mit Luther, als er auch in der theologischen Unterweisung mit Erfolg die Bibel und ihre Auslegung wieder zur Hauptaufgabe der Theologie machte. Wie die protestantische Universität des 16. Jahrhunderts durch Luthers Initiative die Schriftauslegung oder Exegese gegenüber der scholastischen Sentenzendogmatik voranstellte, so geschah es im 18. Jahrhundert gegenüber der protestantischen Dogmatik und Kontroverstheologie. Und der Vorrang einer ernsten Auslegung der heiligen Schrift vor aller andern theologischen Arbeit wird, so Gott will, allezeit ein Merkmal einer gesunden und blühenden evangelischen Kirche bleiben.

2. Die Bedeutung Luthers für den Pietismus besteht darin, daß der Pietismus das unaufgebar persönliche Moment evangelisch-christlicher Glaubensüberzeugung wirksam zur Geltung gebracht hat, das persönliche Moment,

6 Luthers Evangelienauslegung, Band IV, herausgegeben von Ed. Ellwein, 1961, S. 160.

7 W 10 I 1, 728, 19.

wie es etwa in Luthers Wort zum Ausdruck kommt: »Es ist nicht genug, daß du sagst, Luther, Petrus, Paulus haben das gesagt, sondern du mußt bei dir selbst im Gewissen Christus fühlen und ohne Wanken empfinden, daß es Gottes Wort sei, wenn auch alle Welt dagegenstritte.«<sup>8</sup> Es handelt sich hier um den unaufgebbaren protestantischen Subjektivismus und Individualismus, den Subjektivismus des »ich glaube, darum rede ich« und »ich bin ein sündiger Mensch«. Und trotz aller Entartungen und Entgleisungen, die die pietistische Spielart dieses Subjektivismus und Individualismus hervorgebracht hat, bleibt es das Verdienst des Pietismus, daß er auf seine Weise, auch durch seine Bekehrungspredigt, uns evangelischen Christen aufs neue Luthers Leitwort einschärfte: »Was hilft dirs, daß Gott Gott ist, wenn er dir nicht ein Gott ist?«<sup>9</sup> Man kann den pietistischen Ruf nach dem in diesem Sinn »lebendigen Glauben« nicht in Luthers Namen bekämpfen und das pietistische Wertlegen auf eigene fromme Erfahrung und eine »Theologia experimentalis«, wie ein Werk Gottfried Arnolds von 1714 hieß, nicht grundsätzlich als unlutherisch ablehnen und die pietistische Frage nach Kennzeichen des wahren Glaubens vor Luther nicht als deplaciert empfinden. Wenn z. B. in der neuen RGG<sup>10</sup> vom Pietismus zu lesen steht: »Der reformatorische Zentralbegriff des Glaubens erhält den kennzeichnenden Zusatz »lebendiger Glaube«, dann kann ich dies nicht begreifen, da doch die Bezeichnung des Glaubens als lebendig nun wirklich nicht ein pietistischer Zusatz, sondern Luthers eigene Ausdrucksweise in der berühmten Vorrede zum Römerbrief ist, wo es vom Glauben bekanntlich heißt, daß »er ein lebendig, schäftig, tätig Ding und immer im Tun« sei; diese Vorrede Luthers zum Römerbrief ist denn auch bekanntlich ein lutherisches Kernwort des Pietismus gewesen von Spener bis zu John Wesley. Und was die pietistische Rede von der frommen Erfahrung angeht, so kann man nicht leugnen, daß Luther selber die Erfahrung als die »Schule des heiligen Geistes« bezeichnet, »außer welcher nichts als Scheinwort und Geschwätz gelehrt wird.«<sup>11</sup> Und ob Luther die Frage nach Kennzeichen wahren Glaubens, nach Merkmalen und Beweisen des Glaubens oder, lessingisch gesagt, nach Beweisen des Geistes und der Kraft für unwichtig und unerlaubt hält oder nicht, darüber braucht man nur die bekannte von ihm selbst herausgegebene Predigt vom 17. August 1522 nachzulesen.<sup>12</sup> Persönliche Buße, persönlicher Glaube, persönliche Erfahrung, persönliche Bekehrung - es lebt und webt in all diesen pietistischen Kampf- und Schlagworten etwas von dem, was man heute den

8 W 10 II, 23, 5.

9 W 2, 137, 6.

10 RGG, 3. Auflage, V, 370.

11 Meine Evangelienauslegung Luthers I, 112.

12 Meine Evangelienauslegung Luthers III, 236 ff.

»subjektiven Ansatz« der Reformation nennt,<sup>13</sup> d. h. etwas von der Forderung persönlicher Schriftbegegnung, persönlicher Schriftauffassung und persönlicher Schriftauslegung, auch wenn dieselbe von der kirchlichen Tradition abweicht.

Auch die in solchen Zusammenhängen beim Pietismus auftauchende Kirchenkritik steht nicht in einem diametralen Gegensatz zu Luther und war außerdem beim Pietismus ebenso wie bei Luther verbunden mit einer heißen Liebe zur Bibel und zum Christus der Bibel. Es ist ja doch bei Luther nicht zu leugnen und wahrhaftig auch nicht notwendig zu leugnen, daß ein wesentliches Stück seiner reformatorischen Verkündigung darin bestand, den Begriff und die Autorität der Kirche niedriger zu hängen, d. h. von der ersten an die zweite Stelle zu setzen: »Die Kirche ist die Tochter des Worts, nicht seine Mutter«, heißt Luthers Leitwort,<sup>14</sup> oder noch deutlicher: »Verflucht in den Abgrund der Hölle hinein sei aller Gehorsam, der der Obrigkeit, Vater und Mutter, ja auch der christlichen Kirche gehorsam und dabei Gott ungehorsam ist«,<sup>15</sup> ein urprotestantisches Wort gegen allen Gehorsamsmythus.

Freilich, freilich, ich will und kann nicht bestreiten: der subjektive Ansatz bei Luther und die pietistische Subjektivität sind trotz grundsätzlicher Verwandtschaft nicht dasselbe. Wenn man an die mancherlei Blüten denkt, die die pietistische Subjektivität getrieben hat, Blüten in Form von vielen problematischen Visionen, Inspirationen, Ekstasen wie namentlich auf dem linken schwärmerischen Flügel des Pietismus, Blüten in Form von mystisch-phantastischen und gewaltsamen Bibelauslegungen entweder nach der gemäßigten Methode August Hermann Franckes oder nach der maßlosen Methode der Berleburger Bibel, Blüten in Form der barocken, ja rokokomäßig verzierten und verzärtelten Sprache Zinzendorfs, aber auch der chemischen Theologie Oetingers und der theologischen Tinkturen seines bäuerischen Schülers Joh. Michael Hahn - was ist bei alledem aus dem gesunden und ehrlichen subjektiven Ansatz Luthers geworden? Ja, wenn der Pietismus auf breiter Front der großartigen und gesund reformatorischen Losung Johann Albrecht Bengels gefolgt wäre: »te totum applica ad textum, rem totam applica ad te«, d. h. »erst die Hingabe an den Text, dann die subjektive Anwendung«. Aber gemeinpietistisch ist diese gesunde Einstellung Bengels nun wirklich nicht geworden; bei vielen hat die Applikation auf das Subjekt alles andre, auch das wirkliche Hören auf das Wort überwuchert, und bei der Offenbarung Johannes ist der gute Bengel ja doch auch selbst ein wenig in diesem Spital krank geworden.

13 Walther von Loewenich: Luther und der Neuprotestantismus, 1965, S. 316.

14 W 42, 334, 12.

15 Meine Evangelienauslegung Luthers II, 461 f.

Aufs ganze gesehen, wird man den Unterschied von Luthers subjektivem Ansatz und der pietistischen Subjektivität vielleicht in zwei Punkte zusammenfassen dürfen. Erstens: Luthers strenge und dauernde Korrelation oder sein Aufeinanderbeziehen von Wort und Geist, bei dem weder in orthodoxer Weise das Wort zum Buchstaben wird und den Geist ertötet noch in schwärmerischer Weise der Geist das Wort unwichtig macht und unter dem Schwall eigener frommer Gedanken begräbt, - diese Richtlinie Luthers »Wort ohne Geist wird kalt, Geist ohne Wort wird blind« ist vom Pietismus nicht in gleicher Ausgewogenheit und Gesundheit festgehalten worden wie von Luther selbst. Und zweitens: Luthers wunderbare Einheit von Freiheit und Bindung dem Schriftwort gegenüber, seine revolutionär geheimnisvolle Mischung von Autonomie und Theonomie, oder wie v. Loewenich es lieber ausdrückt, von Gehorsam in Freiheit und Freiheit in Gehorsam dem Schriftwort gegenüber,<sup>16</sup> hat der Pietismus nicht zu übernehmen gewagt. Darum hat er trotz aller Opposition gegen die orthodoxe Kirche alle Kernsätze des orthodoxen Dogmas, Inspirationslehre, Christologie, auf sich beruhen lassen und sich auch jeder geschichtlich vernünftigen Betrachtung und Kritik der Bibel verschlossen wie die Orthodoxie. Insofern ist die Losung Zinzendorfs »wittenbergische Theorie, hallesche Praxis« oder die Losung Hengstenbergs im 19. Jahrhundert »keine Orthodoxie ohne Pietismus, kein Pietismus ohne Orthodoxie« trotz allem gegenteiligen Schein von Anfang an im Pietismus angelegt gewesen.

3. Die Bedeutung, die Luther tatsächlich für den Pietismus hatte, besteht m. E. darin, daß der Pietismus mit seinem Willen zur Tat und seiner unübersehbaren Fülle von Werken in Schule, Äußerer und Innerer Mission eine ursprüngliche und ernsthafte Seite der Verkündigung Luthers wieder zur Geltung brachte. Das alte und neupietistische BK-Lied, das wir in unsrer Jugend mit Inbrunst sangen »Auf, lasset uns in Werken zeigen, im Glauben, der zur Tat bereit, daß wir dem größten König eigen, daß unser Leben ihm geweiht« steht nicht nur in guter Beziehung zu Philipp Jakob Speners drittem *pium desiderium*, daß es nämlich »mit dem Wissen im Christentum nicht genug sei, sondern es vielmehr in der Praxis bestehe«, sondern es liegt auch einfach auf der Linie von Luthers Gedanken. Die erste der reformatorischen Programmschriften des goldenen Jahrs der Reformation 1520 war bekanntlich der »Sermon von den guten Werken«.

Auf die Breite und Gesamtheit des reformatorischen Werks Luthers gesehen, ist aber in diesem Zusammenhang noch wichtiger die Tatsache, daß Luther vom Jahr 1521 an, als sein Werk nicht mehr nur vom Papsttum, sondern auch von allerlei protestantischen Radikalinski bedroht wurde, zeit-

<sup>16</sup> Walther von Loewenich aaO S. 345.

lebens gegen zwei Fronten kämpfte, nämlich erstens weiterhin gegen die katholische Werkheiligkeit, zweitens aber auch gegen die protestantische Faulheit, Tatenlosigkeit, Lieblosigkeit und Armut an Früchten des Glaubens. Seit 1521 heißt es bei ihm in vielen Variationen immer wieder: »Wollte Gott, die Frucht folgte den Blättern nach, ich sorge, es könnte nur bei den Blättern bleiben, denn wir reden viel vom Glauben, tun aber nichts.«<sup>17</sup> Immer wieder umschreibt er die beiden falschen Extreme und kämpft gegen sie, so in den prägnanten Worten: »Das Wort Gottes findet entweder falsche oder gar zu heilige Christen: predigt man die Werke, so geht der Glaube zugrunde, predigt man den Glauben, so will niemand etwas tun«<sup>18</sup> oder an anderer Stelle: »Es wollen entweder glaublose Werkheilige oder werklose Gläublinge werden.«<sup>19</sup> Und es ist immer Luthers Rede gewesen, daß Glaube und Liebe zusammen das Christentum ausmachen, natürlich in der paulinischen Ordnung von Galater 5, 6 (der Glaube, der in der Liebe tätig ist), wie es sein wundervolles Wort beweist: »Glaube und Liebe ist das ganze Wesen eines christlichen Menschen: der Glaube bringt den Menschen zu Gott, die Liebe bringt ihn zu den Menschen, der Glaube empfängt, die Liebe gibt, durch den Glauben läßt sich der Mensch von Gott wohltun, durch die Liebe tut er den Menschen wohl.«<sup>20</sup>

Diese Vermahnung Luthers zum Tun und zur Liebe hat der Pietismus begriffen. Und ist daraus auch hie und da Vielgeschäftigkeit und Betriebsamkeit geworden, so durfte er sich doch mit Zinzendorfs schönem Wort trösten: »Besser hundert vergebliche als keine Unternehmungen für die Ehre Christi; wer nicht eher für Christi Reich arbeiten will, als bis er mit unfehlbarem Vorteil wirken kann, der wird leichtlich zurückbleiben; diejenigen sind die bewährtesten Helden im Dienst Gottes, die in ihren Unternehmungen am öftesten angelaufen sind.«<sup>21</sup> Und ist der Pietismus bei solchem Streben nach dem Leben auch manchmal in ein falsches Heiligkeitsdenken und in ein pharisäisches Selbstbewußtsein geraten, das eine etwa bei Wesley, das andre bei so manchem schwärmerischen Propheten, so haben doch gerade die besten Lutherkenner unter ihnen, nämlich ein Spener und ein Zinzendorf das »simul peccator et justus« der reformatorischen Rechtfertigungslehre festgehalten, so Spener, wenn er vom pietistischen Vollkommenheitsstreben schrieb: »Je weiter ein frommer Christ kommt, je mehr wird er sehen, was ihm noch mangelt, und von der Einbildung der Vollkommenheit wird er

17 Meine Evangelienauslegung Luthers III, 371.

18 W 36, 469, 1.

19 W 45, 689, 2.

20 Meine Evangelienauslegung Luthers III, 277.

21 Nikolaus Ludwig von Zinzendorf: Teutscher Sokrates, 1738, S. 277.

nie weiter entfernt sein, als wenn er sich derselben am meisten befließigt«. <sup>22</sup> So entspricht es Luthers vielzitiertem Wort: *quo quisque magis pius est, eo plus sentit illam pugnam*, <sup>23</sup> d. h., je frömmere einer ist, desto mehr - nicht desto weniger - spürt er den Kampf zwischen Fleisch und Geist. Ja, Zinzendorfs bekannte Formel von der »sündhaften Heiligkeit und geheiligten Sünderart« ist durchaus eine selbständige Neuformulierung von Luthers »*simul peccator et justus*«. Wie getreu Zinzendorf in dieser Hinsicht auf Luthers Linie blieb, zeigt ja namentlich seine berühmte Auseinandersetzung mit John Wesley über diesen Punkt <sup>24</sup> anno 1741, aber ebenso deutlich auch sein bekannter guter Vers vom christlichen Sterben: »Da will ich, wenn ich zu ihm komm, nicht denken mehr an gut und fromm, sondern: da kommt ein Sünder her, der gern fürs Lösgeld selig wär.« Bei diesen Leuten kann man nicht sagen, daß die Bekehrung oder »die Wiedergeburt an die Stelle der Rechtfertigung getreten sei«; <sup>25</sup> und der finnische Bauer Ruotsalainen hat in diesem Punkt ebenfalls eine klarere Linie eingehalten als sein schwäbischer Berufsgenosse J. Mich. Hahn, wenn auch des letzteren Lied »Jesu Seelenfreund der Deinen« hoffentlich noch lange im württembergischen und badi-schen Gesangbuch bleibt.

Wenn ich an diese drei doch wohl nicht nebensächlichen Aspekte des Pietismus denke, kann ich nur von einer tiefen inneren Verbindung mit der reformatorischen Verkündigung Luthers sprechen. Insofern ist der Pietismus nicht nur tatsächlich auf dem Boden und im Raum der lutherischen Reformation gewachsen, sondern auch am Stamm und aus der Wurzel der Reformation und nicht als ein Fremdgewächs oder Unkraut auf diesem Boden. Und darum ist es auch ein kirchengeschichtliches Glück gewesen, daß die Auseinandersetzung mit dem Pietismus und der Erweckungsbewegung, Gott Lob!, im ganzen immer auf dem gemeinsamen Boden der evangelischen Kirche stattgefunden hat und, so Gott will, auch künftig stattfinden wird und daß dem Pietismus und der Erweckungsbewegung das tragische Schicksal der Täuferbewegung im 16. Jahrhundert, die man aus der evangelischen Kirche hinausgetrieben und verfermt hat, erspart geblieben ist, zum Glück des Pietismus und zum Glück der Kirche.

22 Philipp Jakob Spener: *Pia desideria*, hrsg. von Aland, 1940, S. 48, 3 ff.

23 Öfter zitiert, aber leider ohne Stellenangabe - ich selbst habe die Stelle bis heute nicht finden können - bei Gustav Aulen: *Das christliche Gottesbild*, 1930, S. 244.

24 *The Journal of the Rev. John Wesley in 4 volumes*, Band I, London-Toronto-New York 1906, S. 323 ff.

25 RGG aaO S. 370.

### III Die Bedeutung Luthers für den Pietismus hätte größer sein können.

Mit demselben Recht, mit dem man m. E. auch fernerhin von einer positiven Bedeutung Luthers für den Pietismus oder von einer tiefen Gemeinsamkeit, die ihn mit Luther verbindet, sprechen muß, mit demselben Recht darf und muß man auch sprechen von einer Bedeutung, die Luther für den Pietismus leider nicht hatte, die ihm aber doch sehr gut getan hätte und tun würde, oder, anders gesagt, von Zügen reformatorisch-lutherischen Christentums, die der Pietismus zu seinem Schaden nicht oder weithin nicht in sich aufnahm. Lassen Sie mich einige dieser Züge am Charakter und der Theologie Luthers nennen, in denen er sich vom Pietismus mehr oder weniger deutlich unterscheidet.

1. Es fehlt dem Pietismus die Weite des biblischen Horizonts Luthers. Der Pietismus hat im allgemeinen den Reichtum der biblischen Wahrheit subjektiv verkürzt entweder nur auf das, was die Bekehrung, oder nur auf das, was Blut und Wunden Jesu angeht, oder gar auf allerlei Sonderlehren, die mit dem Zentralinhalt der Bibel, nämlich Gesetz und Evangelium, nur lose oder gar nichts zu tun haben. Wie weit und reich ist demgegenüber der Horizont und die Aufgeschlossenheit Luthers für die Bibel. Ich habe mich nun bald 40 Jahre speziell mit Luthers Evangelien- und Psalmenauslegung abgegeben und sie in reichlicher Auswahl herausgegeben, ich kann nur sagen, daß ich noch nicht aufgehört habe, über die eindringende Bibelkenntnis, die Luther dabei vermittelt, über die beständige Aufmerksamkeit seines Hörens und immer neuen Hinhörens auf das Wort und dann über den Beziehungsreichtum und den Horizont seiner Schriftauslegung erstaunt zu sein. Wie einseitig, phantastisch, oft falsch gesalbt, geschwätzig und, verzeihen Sie, wie langweilig ist demgegenüber viele pietistische Auslegung; wie könnte es auch anders sein, wenn man, wie auch von Georg Konrad Rieger berichtet wird,<sup>26</sup> z. B. 1000 Predigten allein übers Matthäusevangelium hält und dabei doch nur bis Kapitel 19 kommt; das geht doch selbst noch über die berühmtesten heutigen Professoren hinaus! Einen Mann muß man freilich hier feierlich ausnehmen, Johann Albrecht Bengel, den Klosterpräzeptor von Denkendorf. Vielmehr kann ich das, was ich an dieser Stelle gegen den größten Teil der pietistischen Schriftauslegung sagen will, gar nicht besser ausdrücken, als wie es Bengel selbst gegenüber dem Grafen Zinzendorf und seinem bekannten Christomonismus getan hat. Bengel sagt, mit echt schwäbischer Benützung von Vergleichen mit dem Essen, folgendermaßen: »Wenn ich des Grafen Manier, mit den theologischen Wahrheiten umzugehen, und die Manier der

26 ADB (Allgemeine Deutsche Biographie) Band 28, 543. Georg Konrad Rieger, Stuttgart, (1687-1743) ist Zeitgenosse Johann Albrecht Bengels.

heiligen Schrift, wie sie uns die Sachen vorlegt, gegeneinander halte, so kommt mir die heilige Schrift vor, wie wenn man einem eine ordentliche Mahlzeit mit Suppen, Gemüse, Fleisch usw. vorstellt, des Grafen Manier aber, wie wenn man lauter Mark, welches freilich das Köstlichste ist, kochen und aufstellen wollte... Das menschliche Herz braucht allerlei Lehren, womit ihm aufgeholfen und es zurecht gewiesen wird, es gehört mehreres dazu als nur die einzige Lehre von Blut und Tod Jesu; man geht seinen eigenen Gedanken hierin zuviel nach, wenn man dies allein treibet.«<sup>27</sup> Wenn der Pietismus im ganzen eine solche Mahnung ernst genommen hätte, wäre seine literarische und erbauliche Produktion wahrscheinlich beträchtlich geringer, aber der reformatorische Gehalt größer gewesen. Denn die verhängnisvollste Folge der pietistischen Verkürzung des biblischen Reichtums auf einige Lieblingsgedanken war die breite Wiederaufnahme der mystisch-allegorischen Schriftauslegung oder des vorreformatorischen mehrfachen Schriftsinns namentlich durch August Hermann Francke und noch viel maßloser durch den schwärmerischen Pietismus; denn eben diese mystisch-allegorische und mehrsinnige Schriftauslegung sollte dazu dienen, auch die an sich widerstrebenden biblischen Stoffe namentlich des Alten Testaments für die Zwecke der Bekehrung und Erbauung ergiebiger zu machen. Dies ergab dann natürlich auch einen ungeheuren Reichtum, aber einen erheblich bibelfremden Reichtum an Auslegung, einen Reichtum, bei dem man, wie Bengel sagte, »den eigenen Gedanken zuviel nachging«. Demgegenüber waren und sind Martin Luthers These von der alleinigen Geltung des wörtlichen Schriftsinns, sein Leitsatz »ex historia aedificanda est fides«<sup>28</sup> und seine Achtung vor der Historie die bessere und redlichere Anweisung.

2. Der Pietismus hat infolge Überschätzung seiner eigenen Frömmigkeitspflege Sinn, Begriff und Notwendigkeit der Kirche, die da ist, wo das Evangelium rein und lauter gepredigt wird und die Sakramente nach Christi Einsetzung verwaltet werden, nicht genügend erkannt und darum zwischen der Gruppe der frommen Gesinnungsgenossen oder der »ecclesiola in ecclesia« und daneben allenfalls noch der Allianz mit Gleichgesinnten in aller Welt die dazwischenliegende Kirche, der er doch das Beste verdankte, gering geschätzt. Er fühlte sich, wie ein rheinischer Pietist einmal schrieb, den »Glaubensbrüdern« aus fremden Kirchentümern enger verbunden als den »Kirchenbrüdern« der eigenen Kirche.<sup>29</sup> Man kann es auch so ausdrücken: Daß die Kerngemeinde, die Ortsgemeinde, die Landeskirche und die Ökumene in einem gesunden Miteinander stehen müssen, aber nicht gegeneinander aus-

27 Oskar Wächter: Johann Albrecht Bengel, 1865, S. 82 f.

28 W 31 II, 242, 24.

29 So der Wetzlarer Pfarrer Egidius Günther Hellmund (1680-1749) laut RGG aaO S. 371.

gespielt werden dürfen, ist vielen Pietisten nie klar geworden, auch wenn sie sich von ihrer angestammten evangelischen Kirche nicht separierten; selbst der Ökumenismus eines August Hermann Francke ist von diesem Mangel nicht frei, auch der hochgeschätzte und originelle Gottfried Daniel Krummacher nicht, wie sein bischöflicher Nachfahr Friedrich Wilhelm Krummacher-Pommern in seinem Buch von 1935 glänzend nachgewiesen hat.<sup>30</sup> Luther hat demgegenüber die Kirche und ihre Bedeutung gewiß nicht überschätzt, sondern sie immer nur als Dienerin an Wort und Sakrament angesehen: die Kirche ist die Tochter des Worts, nicht seine Mutter! Aber er würde auch von der »ecclesiola in ecclesia«, d. h. dem pietistischen Kirchlein in der Kirche genau dasselbe und kein bißchen mehr gesagt haben, und von der Ökumene desgleichen. Die Kirche aber, ob groß oder klein, die Dienerin am Evangelium und Magd Christi zu sein bereit ist, hat Luther geliebt und unterstützt sein Leben lang: »Sie ist mir lieb, die werthe Magd und kann ihr'r nicht vergessen, viel Guts und Ehr man von ihr sagt, sie hat mein Herz besessen.« Der Pietismus aber hat diese Kirche des Worts und Sakraments zu seinem Schaden und zum Schaden der Kirche vielfach vergessen und verachtet.

3. Der Pietismus hat vielfach und in breiten Schichten den Welthorizont Luthers verloren, d. h. das Verständnis für den Wert und die Notwendigkeit des weltlichen Regiments in Staat, Volk, Rechtswesen, Politik, Wissenschaft usw. Während Luthers reformatorische Entwicklung ihn vom Totalismus und der Selbstgenügsamkeit der mittelalterlichen Kirche, die sowohl Welt als Kirche, sowohl Leib als Geist allein regieren wollte, zu seiner Zweireichlehre führte, d. h. zur Anerkennung einer relativen Eigenständigkeit und Mündigkeit des weltlichen Regiments als eines Reiches der linken Hand Gottes, als eines Reichs der Macht und des Rechts, das äußerlich Frieden schafft und den Bösen wehrt, das die Menschen auf Erden aus wilden Tieren wenigstens zu Menschen, wenn auch noch lange nicht zu Christen macht, während, sage ich, Luther von dem anmaßenden, sich selbst überschätzenden mittelalterlichen klerikalen Totalismus zu einer Anerkennung des weltlichen neben dem geistlichen Reich fortschritt, fiel der Pietismus weithin in einen neuen frommen pietistischen Totalismus und eine neue geistliche Selbstgenügsamkeit zurück, die sich für Welt, Recht, Wissenschaft, Nation, Philosophie und vieles andre einfach nicht mehr interessierte und in kleinbürgerlicher Lethargie dies alles auf sich beruhen und bestehen ließ. Valentin Ernst Löscher spricht in diesem Zusammenhang von einem »pietismus absorptivus«, d. h. einer absoluten »Einschränkung aller Dinge auf die Pietät,

30 Friedrich Wilhelm Krummacher: Gottfried Daniel Krummacher und die nieder-rheinische Erweckungsbewegung, 1935.

die alles in allem sein soll.«<sup>31</sup> Während bei Luther Glaube und Gottesfurcht Grundlage und Rückgrat aller Arbeit in Kirche und Welt, alles Denkens und Handelns wurde, wurde die Pietät oder das fromme Leben bei vielen Pietisten bald theoretisch, bald praktisch, bald beides zugleich zum Ersatz für allen Dienst in der Welt oder zum Rückzug aus der Welt, aus ihren Fragen und Problemen. Selbst bei dem im allgemeinen absolut gesund lutherischen Spener soll doch bekanntlich, laut seines berühmten fünften desideriums, bei Studenten der Theologie unter Umständen die Gottseligkeit oder Pietät derselben den Fleiß ersetzen! Bei August Hermann Francke verschwinden Dogmatik und Philosophie am Horizont oder werden von der Bekehrung verschlungen, ebenso Spiel, Vergnügen, Tanz, Theater und wie die weltlichen sogenannten Mitteldinge alle heißen, die Pietät will das alles ersetzen. Johann Arnd ruft weg von der Gesellschaft der Menschen, verliert also Luthers gesündere Auskunft aus dem Sinn: »Wenn du allzusehr die Menschen fliehst, fällst du unter die Dämonen, wiederum aber, wenn du allzusehr zu ihnen gehst, wirst du von den Säuen zertreten.«<sup>32</sup> Bei vielen extremeren Pietisten verschwindet auch die Ehe aus dem Horizont, die Pietät ersetzt auch sie, wenn's gut geht, wie z. B. bei Tersteegen, in bescheidener Innerlichkeit, wenn's schlecht geht, gib't einen grauslichen Mischmach von Erotik und frommen Theorien und Phrasen, wie bei Gichtel, Arnold, den Ellermanern und der Butlarschen Rotte. Aber es ist derselbe Verlust des Welthorizonts, dieselbe Absorbierung jedes Interesses durch die Pietät, wenn auch ein Mann wie der berühmte Schwabe Ludwig Hofacker erklärt: »Werde doch recht einseitig, schmeiß den verdammten Weltkram hinter dich und stelle dich als ein ganz überzwercher Pietist, mit dem man nichts Vernünftiges treiben kann.«<sup>33</sup>

Von da aus, d. h. von diesem weltabgewandten, weltfremden, weltverneinenden Zug her erklärt sich die auffallende Vorliebe vieler Lutherkenner unter den Pietisten, vor allem Speners und Gottfried Arnolds, für den jungen, noch stark mönchischem Denken verhafteten Luther, der hinsichtlich seines Weltverständnisses damals noch in einem zwar nicht klerikal, aber geistlich totalen Denken steckte. Luthers Wandel zu der Erkenntnis, daß die Welt und der Dienst in der Welt nicht nur Satansreich und Satansdienst, sondern auch Reich Gottes der linken Hand und ein notwendiger Gottesdienst sein könne, erfolgte erst in den Jahren nach 1519 oder nach dem Ausbruch des offenen Konflikts. Aber Luther schritt eben zu solcher Erkenntnis weiter, und die Confessio Augustana lehrte dementsprechend im Artikel 16, die

31 Valentin Ernst Löscher: Vollständiger Timotheus Verinus II, 1721, S. 41.

32 Meine Evangelienauslegung Luthers II, 862.

33 Karl Müller: die religiöse Erweckung in Württemberg am Anfang des 19. Jahrhunderts, 1925, S. 19.

christliche Vollkommenheit bestehe nicht im Verlassen von Welt, Obrigkeit und Ehe, sondern in der Beweisung von Gottesfurcht und Glauben *in* solchen Ständen. Der Pietismus im ganzen ging wieder hinter diese Linie Luthers zurück und machte das Fenster zur Welt hin wieder weithin zu.

Freilich, es gab schon immer wieder Leute und Tendenzen unter ihnen, die auf Luthers Linie blieben und seinen Welthorizont beizubehalten suchten, Spener und Francke vielleicht mehr als Zinzendorf und Bengel, dann wieder namentlich die Anfänger der sogenannten Erweckungsbewegung, nämlich Jung-Stilling und Matthias Claudius. Aber sie haben es bei ihren pietistischen Freunden damit nicht leicht gehabt, und die Erweckten des 19. Jahrhunderts sind ihnen im ganzen hierin nicht gefolgt, sondern gewissermaßen mit Bengel lieber als »Braut im Zimmer geblieben«, als daß sie sich mit der Welt befleckt hätten. Daß der Satan der bösen Welt nicht bloß draußen ist, sondern auch sehr wohl ins Brautzimmer und Kämmerlein eindringen kann, ist längst nicht allen klar genug gewesen. Wenn sie sich aber dann doch einmal mit Welt und Politik oder Kirchenpolitik einließen, ist es oft auch, infolge Mangels an Übung, recht unangenehm schiefgegangen. Nur wenige, wie etwa der alte Johann Christoph Blumhardt, haben ja im Ernst etwas davon gewußt, daß sich der Mensch zweimal bekehren muß, einmal vom natürlichen zum geistlichen Menschen und dann wieder vom geistlichen zum natürlichen.<sup>34</sup> Luther hat davon gewußt und hat tatsächlich beides am eigenen Geist und Leibe erlebt, daher seine weltoffenen Losungen: »Ein Christ ist der allerweltlichste Mensch und hat doch nichts mit der Welt zu schaffen«<sup>35</sup> und die Vermahnung: »Es wäre gar unchristlich geredet, wenn es irgendeinen Dienst Gottes (in der Welt) gäbe, den ein Christenmensch nicht tun sollte, wo doch Dienst Gottes (in Welt und Kirche) niemand so sehr ansteht als Christen.«<sup>36</sup>

Viertens endlich scheint mir Martin Luther in zwei Zügen seines Charakters den Durchschnittspietisten zu übertreffen und ein besseres Leitbild zu bieten. Beide Züge hängen m. E. mit seinem ganzen Christentumsverständnis in der Tiefe zusammen, ich meine einerseits Luthers bleibende persönliche Bescheidenheit vor Gott und den Menschen und andererseits sein bleibender Respekt vor der Majestät Gottes. Worte wie diese durchziehen Luthers Gedanken und Schriften bis an sein Lebensende: ich kann's noch nicht, ich rühme mich nicht so schnell des Geistes, ich habe mit dem Glauben kaum angefangen, ich lerne immer noch am Glaubensbekenntnis und am Katechismus, ich weiß die Zweireichelehre und die rechte Unterscheidung und Zusammenordnung von Gesetz und Evangelium immer noch nicht recht. So

34 Friedrich Zündel: Johann Christoph Blumhardt, 10. Auflage 1926, S. 258.

35 Meine Evangelienauslegung Luthers I, 181.

36 Meine Evangelienauslegung Luthers II, 114.

Luther. Wie anders, wie vermessen, wie unbelehrbar, wie hartnäckig sprechen demgegenüber nicht alle, aber viele große und natürlich noch mehr kleine Pietistenführer von ihren Erfahrungen und Gedanken, und grade die größten Phantasten sprechen oft am arrogantesten. Bei wie manchem von ihnen hätte Luther sein Wort wiederholen können: sie sprechen mit der göttlichen Majestät und von der göttlichen Majestät wie mit einem Schusterknecht!<sup>37</sup> Das zweite ist Luthers bleibender Respekt vor Gottes Gottheit und Majestät. Es ist etwas dran, wenn Martin Schmidt vom Pietismus und seinem Reden von Gott schreibt: »Die Frage nach dem neuen Menschen, der neuen Gemeinde und der neuen Welt hat die Frage nach Gott selbst verdunkelt.«<sup>38</sup> Ich möchte dies zwar nicht ganz so allgemein und grundsätzlich sagen und schreiben, aber vielfach stimmt es doch. Luthers Theologie und Verkündigung aber verbreitet demgegenüber eine reinere, klarere, redlichere Luft und Atmosphäre. Denn er durfte nicht mit Unrecht von sich sagen: »Meine Lehre ist die, daß sie Gott Gott sein läßt, darum kann sie nicht lügen; denn sie gibt Gott die Ehre und tut es von Herzen.«<sup>39</sup> Beides, sagte ich, hängt wohl innerlich miteinander zusammen, seine persönliche Bescheidenheit und sein Respekt vor der göttlichen Majestät; denn beides zusammen bildet die notwendige Gottes- und Selbsterkenntnis, aus der nicht nur nach Calvin, sondern auch nach Luther die christliche Weisheit besteht. Luther selbst sagt es in seiner Auslegung von Psalm 101, 1, den er in seiner Frühzeit übersetzte: Von Barmherzigkeit und Gericht will ich singen; später übersetzte Luther bekanntlich: Von Gnade und Recht will ich singen. Und bei der Erklärung dieser Worte macht er eben die erwähnte Zusammengehörigkeit von Selbstanklage und Gnadenglaube, von Bescheidenheit und Anerkennung von Gottes Macht und Barmherzigkeit geltend, indem er sagt: »Der Herr regiert seine Kirche und jeglichen Gerechten durch Selbsterkenntnis und Gotteserkenntnis. Denn wenn wir uns selber erkennen, dann singen wir leicht vom Gericht; wenn wir aber Gott erkennen, dann singen wir leicht von der Barmherzigkeit.«<sup>40</sup>

37 W 12, 499, 16.

38 RGG aaO S. 378.

39 Meine Psalmenauslegung Luthers II, 110.

40 Meine Psalmenauslegung Luthers III, 63.

## TRADITIONSTAG DER REFORMATION

Eine Zuschrift

von Dr. iur. Karl-Georg Mantey

Aus Bernhard Lohses prägnanter Zusammenfassung des Standes der Debatte über Luthers Thesenanschlag (Heft 3/1963, S. 132 ff) erscheinen mir folgende zwei in der Forschung unstrittige Fakten entscheidend für die Datierung der Geburt der Reformation: Luther hat

(a) am 31. Oktober 1517 die 95 Thesen an seine kirchlichen Vorgesetzten, Erzbischof Albrecht von Mainz und Bischof Hieronymus Schultz von Brandenburg, gesandt und dabei betont, er schicke ihnen die Thesen zunächst »privatim«, damit sie die Ablaßinstruktion (auf die Tetzels sich stützte), zurückzögen und dem Ablaßmißbrauch wehrten;

(b) am 13. Februar 1518 in einem Brief an seinen Brandenburger Bischof erklärt, er habe öffentlich alle (»publice omnes«), privatim aber diejenigen, die ihm als die Gelehrtesten bekannt seien, zur Disputation oder zur schriftlichen Äußerung auf gefordert (»invitans et rogans«).

Hieraus ergibt sich sine ira et studio die nüchterne, das Traditionsbewußtsein freilich enttäuschende Folgerung:

zu (a) daß am 31. Oktober 1517, dem Tag der betont privaten - heute würde man vielleicht sagen: vertraulichen - innerdienstlichen Vorlage seiner Thesen, nicht zugleich auch ein urbi et orbi zugedachter, spektakulärer Thesenanschlag und mit ihm die in der Thesenpräambel enthaltene Aufforderung zu mündlicher oder schriftlicher Disputation stattgefunden haben kann. Andernfalls müßte man Luther eine nicht nur unfaire, sondern zugleich disziplinar unbegreifliche Brüskierung seiner Vorgesetzten, d. h. etwas ganz Unvernünftiges, unterstellen.

Luther ist also mit dem Brief vom 31. Oktober 1517 Kronzeuge seines eigenen Handelns am »Reformationstag«, nämlich seiner zunächst nur auf zwei ihm übergeordneten Adressaten beschränkten Thesenbekanntgabe.

Melanchthons Angabe aus dem Jahr 1546 (also erst nach Luthers Tod), der Thesenanschlag habe (schon) am 31. Oktober 1517 stattgefunden, ist somit gegenüber Luthers brieflicher Erklärung vom 31. Oktober 1517 datenmäßig irrelevant, bleibt allerdings verwertbar für den Vorgang eines Thesenanschlags als solchen. Dieser kann also erst *nach* dem 31. Oktober 1517 stattgefunden haben. Genaueres bleibt offen; man könnte praeter propter noch hinzufügen, er müsse jedenfalls *vor* dem Brief vom 13. Februar 1518 erfolgt sein, der auf die »publice omnes«-Aufforderung zur Disputation als auf etwas Vergangenes Bezug nimmt.

Auch der 1. November 1517 (Allerheiligen), der innerhalb der Forschung zur Erörterung gestanden hat, kann als Tag des Thesenanschlags nicht in Betracht kommen; denn der Brief vom 31. Oktober 1517 könnte seine beiden Adressaten am 1. November, also nur einen Tag später, unter damaligen Beförderungsverhältnissen noch nicht erreicht haben, geschweige denn, daß Luther bis dahin eine angemessene Frist des Abwartens eingehalten haben konnte, während deren er, aus Fairness sowie der disziplinären Ordnung wegen, einer Stellungnahme seiner Vorgesetzten hätte gewärtig bleiben müssen, bevor er publice vorging.

Am traditionellen Datum des 31. Oktober 1517 für den Thesenanschlag kann also nicht festgehalten werden.

Die Modalität der Thesenpublikation, also die Befestigung an der Schloß-

kirchentür, könnte durch das »*invitans et rogans publice omnes*« im Brief vom 13. Februar 1518 an den Brandenburger Bischof als wenigstens pauschal bestätigt angesehen werden. Man kann indes Deutlicheres aus dem weiteren Brief entnehmen, den Luther (zwei Tage nach dem letztgenannten Brief) am 15. Februar 1518 an Spalatin schrieb. Lohse resigniert allerdings hinsichtlich der Verwendbarkeit dieses Briefs, in dem es heißt: »*Me ante fores invitantem et rogantem spernunt et in angulis garriunt, quod defendere se non posse vident*« (Mir, der vor den Türen einlud und aufforderte, gehen sie aus dem Weg (spernunt), reden mich aber in Winkeln tot, weil sie sehen, daß sie sich nicht verteidigen können). »*Ante fores*« (vor den Türen, nämlich der Schloßkirche) könnte zwar schlicht und etwas frei mit »öffentlich« übersetzt werden, obschon ein Einladen vor den Türen *eo ipso* »öffentlich« ist. Jedoch ist grammatisch zu beachten, daß es nicht »*pro foribus*« heißt, sondern eben »*ante fores*«; ersteres setzt den Blick von den Toren weg ins Publikum voraus, etwa wie wenn ein Herold einlädt. »*Ante fores*« dagegen drückt aus, daß der Blick sich zu den Türen hinwendet, wie das beim Anschlag der Thesen der Fall ist. - Luther, der das Lateinische oft auch innerhalb eigener deutscher Texte einfließen läßt, wenn er sich ganz unmißverständlich ausdrücken will, kann hier das »*ante fores*« wortwörtlich plastisch verwendet haben, den Thesenanschlag, historisch rückblickend, im Geist wiederholend.

Sonach könnte die Melanchthonsche Darstellung des Thesenanschlags - wenn auch nicht seine Datierung - durch die beiden Februarbriefe von 1518 als von Luther vorweg bestätigt angesehen werden. Der tatsächliche Zeitpunkt bleibt

freilich nach wie vor offen.

┌ Gegen die von Lohse geäußerte Ansicht, der Thesenanschlag an der Schloßkirchentür »stelle keine eigentliche Publikation dar«, »da die zahlreichen Pilger des Lateinischen unkundig waren und nur Fachleute die Thesen lesen konnten«, habe ich folgendes einzuwenden: Publikation bedeutet nichts anderes, als etwas »dem Publikum« (der Öffentlichkeit) zugänglich zu machen. Die zu Allerheiligen in Wittenberg erwarteten Pilger stellten aber nicht »das« Publikum (»die« Öffentlichkeit) dar. Wittenbergs Publikum war die Einwohnerschaft dieser Universitätsstadt samt ihren »Fachleuten«. Letztere konnten den des Lateinischen nicht kundigen Einwohnern den Theseninhalt jederzeit darlegen. Ein Thesenanschlag unterrichtete mithin *publice omnes*, so wie es Luther im Brief vom 13. Februar 1518 an seinen Brandenburger Bischof erklärt hat.

Ich persönlich zweifle sonach nicht, gestützt auf Melancthon, daß Luther die Thesen an das Schloßkirchentor angeschlagen hat, freilich nicht an unserm »Reformationstag«. Am 31. Oktober 1517 hatte er eben zunächst nur zwei Vorgesetzte *privatim* unterrichtet, ohne gleichzeitig auch eine unlogische Flucht in die Öffentlichkeit anzutreten. Die Thesenpublikation erfolgte offenbar erst, nachdem jene Privatinformation nicht in angemessener Frist zu einer Reaktion seiner unschlüssigen Vorgesetzten geführt hatte.

Feiern wir nun wirklich in dem traditionellen Reformationstag ein falsches Datum? Ich meine, nein. Denn tatsächlich war der 31. Oktober 1517, wenn auch nicht der Konzeptionstag, so doch der Geburtstag der Thesen, an dem sie *ex pectore et penna* des Reformators an die verantwortlichen (aber offenbar von

Bedenken und Angst gelähmten) Vorgesetzten gingen, die nun einmal nicht wie Luther das Genie zu einem Reformator hatten, dessen Kriterium stets ist, daß er, wie Kierkegaard sagt, »in der ganzen Welt allein steht, aber zugleich ausdrückt, daß Gott mehr als alle Individuen und Generalversammlungen vermag«.

Erleichtern wir Epigonen uns gegenüber der Enttäuschung, daß der Thesenanschlag nicht auf den traditionellen Reformationstag fällt, durch ein Wort des in vielen menschlichen Fragen oft uner schöpflich einsichtsvoll helfenden Goethe, der aus Kongenialität ein Bewunde-

rer Luthers sein konnte: einen »Mann, der . . . auch irrend noch immer ehrwürdig bleibt«, lautet sein berühmtes Wort über Luther (in einem Brief von 1826). Das uns hier erleichternde Wort sagte er in anderm Zusammenhang - zur Frage der Tradition - mit Bezug auf einen Kupferstich von Rom (zu Eckermann 1829): » . . . in einer dieser Straßen zum Tor herein wohnte ich, in einem Eckhaus. Man zeigt jetzt ein anderes Gebäude in Rom, wo ich gewohnt haben soll; es ist aber nicht das rechte. Aber es tut nichts; solche Dinge sind im Grunde gleichgültig, und man muß *der Tradition ihren Lauf lassen.*«

## BUCHBESPRECHUNGEN

HIRSCH, EMANUEL: Das Wesen des reformatorischen Christentums. Berlin: Walter de Gruyter 1963. VII, 270 S. 8° Ln.

»Not des Herzens und Gewissens - so heißt es im Vorwort - zwingt mir noch diese Darstellung des Wesens des reformatorischen Christentums ab«. Das Buch ist geboren aus der großen Sorge um die Zukunft des Protestantismus. Hirsch sieht die Lage der evangelischen Kirchen als sehr ernst an: auf der einen Seite sind sie bedroht »durch eine dem Papstkirchentum günstige Weltlage«, auf der anderen Seite wird durch »die verwirrte Ideologie der ökumenischen Bewegung unter den evangelischen Christen das Bewußtsein von dem unbedingten Wahrheitsrecht des reformatorischen Glaubens als des strengen Hüters ursprünglicher christlicher Lauterkeit und Reinheit untergraben.« Demgegenüber will sein Buch den evangelischen Christen

den gegenwärtigen Sinn und die Gegenwartsbedeutung der Reformation Luthers aufs Neue zum Bewußtsein bringen, und zwar mit den von ihr untrennbaren Verwahrungen und Abgrenzungen, so wie sie heute aktuell sind.

Das Buch bietet zehn ungefähr gleich lange Kapitel, die jeweils in drei Abschnitte geteilt sind. Das erste (»Der Widerstreit zwischen Evangelisch und Katholisch und die Einheit der Christenheit«, 1-24) vollzieht eine dreifache Abgrenzung: gegen eine Tendenz in der ökumenischen Bewegung, das strenge Entweder/Oder zwischen den evangelischen Kirchentümern und der »Papstkirche« zu erweichen und an der Wahrheitsfrage vorbei das reformatorische Christentum einer Wiedervereinigung mit dem »Papstkirchentum« aufzuopfern; sodann gegen eine autoritative Erneuerung des Altprotestantismus, welche die Nöte und Schwierigkeiten des reformatorischen Christentums, nämlich vor allem seines Schriftprinzips verleugnet; endlich gegen die Spielart des Neupro-

testantismus, die »Bildungsreligion«, die zwar ihr Bestes dem reformatorischen Christentum verdankt, aber für das Tiefste in Luthers Wiederentdeckung des Evangeliums, das »eigentliche Wunder der christlichen Gotteserfahrung in Glaube und Gewissen« blind ist. - Das 2. Kapitel (»Das überlehmäßige Gepräge des Grundwiderstreits zwischen evangelischem und katholischem Verständnis des christlichen Glaubens, 25-49) will zeigen, daß »der Grundgegensatz zwischen reformatorischem und altem Christentumsverständnis nur dann echt und wirklich scheidend ist, wenn er überlehmäßiges Gepräge hat«. Luther hatte einen überlehmäßigen Maßstab für den Ausdruck des Glaubens im Medium des begrifflichen Denkens. Das wird an Luthers Erklärung des zweiten Hauptstücks im Katechismus fein gezeigt. Diese Auslegung ist in der Tiefe scharf polemisch gegen das römische Christentum: »Im Verständnis des christlichen Glaubens, wie es im zweiten Hauptstück des Kleinen Katechismus ausgesprochen wird... ist der Widerspruch der Reformation gegen das Verständnis des Christentums in dem vom Papsttum regierten Teil der abendländischen Christenheit schneidend scharf enthalten.« Soweit die altprotestantischen Sätze den überlieferten historischen und dogmatischen Stoff aufnehmen, unterliegen sie neuprotestantischer Religionskritik, wobei aber zugleich die überlehmäßige Glaubenstiefe der altprotestantischen Aussagen, des reformatorischen Glaubens herauszuarbeiten und festzuhalten ist. Es zeigt sich dabei, daß die Religionskritik am alten Protestantismus gerade das wegätzt, was »dem lauterem Wesen des Evangeliums ohnehin im Letzten nicht gemäß« ist.

In den folgenden Kapiteln zeigt Hirsch

den Gegensatz der Kirchen an den einzelnen entscheidenden Punkten des christlichen Glaubens auf. Zuerst in Kapitel 3 den Gegensatz zwischen dem evangelischen Verständnis der Rechtfertigung allein aus dem Glauben und der römisch-katholischen Beichtbuße (50-74). Luther erneuert den Paulinismus, aber so, daß die Rechtfertigung allein aus dem Glauben an Christus »aus dem einen großen Augenblick des Empfangens des neuen gnadenhaften ewigkeitserfüllten Gottesverhältnisses heraus sich, ebenso wie das Erdenleben selbst, verwandelt in ein sich gleichsam lang hinziehendes, immer neu geschehendes Leben und Erleben der zum Herzen kommenden befreienden wahren Christusgerechtigkeit« (54). Zwischen der Frömmigkeit der Beichtbuße und dem Rechtfertigungsglauben besteht ein Wesensunterschied. Der Rechtfertigungsglaube ist die Lebensform der christlichen Frömmigkeit, welche die gesetzlich geregelte Beichtbuße ersetzt. Aber lebt der Neuprotestantismus noch im Rechtfertigungsglauben? Für die meisten Menschen heute bedeutet die innere Freiheit und Eigenständigkeit, um die es in diesem Glauben geht, »wohl eine Überforderung der Innerlichkeit, des Gemütes«. Und doch hängt für unsere geistige Zukunft, für die Humanität alles daran, daß die Gottesbegegnung der Rechtfertigung wieder in den Einzelnen Wirklichkeit wird. Daran liegt es, nicht aber an dem, worauf die Kirchen heute so sehr aus sind, nämlich sich zur Öffentlichkeitsmacht und Gruppenmacht umzubilden - eine Pseudomorphose für das evangelische Christentum, die zum religionsgeschichtlichen Tode des Christentums führen kann. Es davor zu retten ist heute die Aufgabe des reformatorischen Glaubens. - Im 4. Kapitel (»Die Gleichzeitigkeit des

Glaubens mit Jesus dem Gekreuzigten und das Sakrament des Altars«, 75-104) schildert und beurteilt Hirsch zunächst den katholischen Kult, das Meßopfer, im Anschluß an Luther: »alles, was zum Sakrament des Altars gehört, ist im letzten Ernst dem Glauben ans Evangelium schnurstracks zuwider«. Dem tritt nun Luthers Christusglaube gegenüber, den Hirsch auch in seinem Werden schön entfaltet. »An die Stelle des eucharistischen Christus tritt bei Luther der im Glauben und Gewissen gleichzeitig werdende Jesus«, der Jesus, wie er uns aus den Evangelien vergegenwärtigt werden kann. Das ist der bleibende Sinn von Luthers Abendmahlslehre, ihr Überlehrmäßiges, das auch für uns gilt, während das Lehrmäßige seiner Abendmahlsgedanken Fehler zeigt. Aber ist die so beschriebene Vergegenwärtigung Jesu für uns in unserer neuprotestantischen Lage überhaupt möglich, angesichts der Ergebnisse der historisch-kritischen Erforschung des Lebens Jesu? Jesus ist für uns nur in gebrochenen Strahlen sichtbar. »Kann ein solcher Jesus, den wir durch Nebel erst suchen und finden müssen, uns Träger des Heiligen werden, in welchem der Ewige selbst uns nahe ist?« (95). Hirsch sucht zu zeigen, wie trotz des Rankenwerks in den Evangelien, trotz der Schleier der Wunderberichte, der moralistisch verstandenen Bergpredigt und der Jesus fremden apokalyptischen Phantastik »Jesus auch uns Heutigen im Glauben gegenwärtig zu werden vermag«. So ist es bei Luther geschehen, obgleich ihm die historisch-kritische Fragestellung noch fehlte, indem er die Synoptiker »mit dem alles Einzelne vom Mittelpunkt her verstehenden vergeistigten Blick des vierten Evangeliums gelesen und gedeutet hat«. - Das 5. Kapitel (»Evangelische Freiheit und Papstge-

walt«, 105-132) legt dar: es geht zwischen Papsttum und Reformation »um eine in die letzten Wurzeln des Gottesverhältnisses hineinreichende Gegensätzlichkeit im Verständnis dessen, was christliche Kirche ist«. Entscheidend ist hier das reformatorische Verständnis der christlichen Freiheit, die mit der Rechtfertigung allein aus dem Glauben unlöslich zusammenhängt. Dann wird entfaltet, wie Luther mit der Papstlegende und mit Mt 16 fertig wird und wie die Petrusstelle heute auf Grund der historisch-kritischen Erkenntnisse zu verstehen ist - Hirsch bietet hier eine eigene neue Hypothese über die Entstehung des legendären Berichtes. Jesus hat eine »äußere Kirche« nicht gestiftet. Wir können den »protestantischen Subjektivismus« nicht zugunsten eines objektiv durch die Kirchenanstalt verbürgten Glaubens preisgeben. - Kapitel 6 (»Die wahre Gemeinde der Heiligen und der Heiligendienst«, 133-162) kennzeichnet zunächst den katholischen Marien- und Heiligendienst und den Sinn des reformatorischen Nein dazu: die dort entzündete Frömmigkeit »ist gerade das Widerspiel zu dem Vertrauen auf den unbegreiflichen ewigen Gott«. Das reformatorische Christentum setzt an die Stelle der Heiligengeschichten und -legenden als Erziehungsmittel »die lebendige Vergegenwärtigung der Gestalten und Geschichten der Bibel«. Das ist mit der »Gemeinde der Heiligen« gemeint. Trotz aller Scheidewände und Unterschiede werden die biblischen Gestalten und Geschichten uns gleichzeitig, gegenwärtig - das ist der Sinn des reformatorischen Umgangs mit der Bibel als Erbauungsbuch. Dabei hat ein poetisches Moment sein Recht. Luther hat im Anschluß an Paulus und den Hebräerbrief die biblischen Geschichten, vor allem des

Alten Testamentes (Abraham!) neugedichtet. Wir können diesen altprotestantischen Umgang mit der Schrift im Neuprotestantismus nicht beibehalten, sondern müssen ihn gemäß der historisch-kritischen Wahrhaftigkeit umgestalten. Es gilt, von der Schale poetischer Umdeutung zum Kern durchzudringen, der unbedingten Wirklichkeit, »an der nicht umgedichtet und umgedeutet werden darf«. - Das 7. Kapitel (»Tod und Ewigkeit«, 163-188) zeigt den Widerstreit der beiden Kirchentümer auch bei diesem Thema. Luthers Ablehnung des Fegfeuers geschieht aus den letzten Tiefen des reformatorischen Christentumsverständnisses. »Das Ewige wird, in Gnaden und in Zorn, gegenwärtiges Erleben des Herzens und Gewissens«, »Gott ist selber Himmel und Hölle«. Da ist kein Platz für die vermittelnde Vorstellung vom Fegfeuer, da gibt es keine Indifferenz, sondern nur die gegenwärtig vor uns stehende Entscheidung mit ihrem Entweder-Oder. - Das reformatorische Christentum, das den Tod als die unbedingte Grenzscheide zwischen dem Zeitlichen und dem Ewigen versteht und über das Unausssagbare schweigt, hat eine Wahlverwandschaft mit dem neuen Weltbild, durch das »die Nacht der Bildlosigkeit über uns gekommen« ist (174). Wir können das Wesentliche des großen Ewigkeitsglaubens sich nicht mehr so unbefangen in die Bilder hineinspiegeln lassen, aber wir können der Bilder auch nicht ganz entraten - nur dürfen sie »nicht die Sache selbst sein wollen«, sondern müssen »sich dem eigentlich Gemeinten dienend unterordnen«. Ein unerbittliches Entweder/Oder ist vom Evangelium nicht zu lösen, aber die Bilder der Hölle und der ewigen Verdammnis sind auszuschneiden.

Unter dem Titel »Die Vollmacht des

Geistes und das Bestehende« zeigt das 8. Kapitel (189-215) den konfessionellen Unterschied an dem Thema der christlichen Einwirkung auf das Bestehende auf, ihres Sinnes und ihrer Mittel. Die Papstkirche sieht in dem christlichen Glauben den »Bürgen und Träger einer gültigen, in festen Regeln aussprechbaren Denk- und Lebensordnung«, die Kirche gibt sich als »Hüter aller Kulturwerte des Bestehenden«. Auch protestantische Kreise neigen heute dazu, diese Art der Regelung des Bestehenden durch eine »christlich einwandfreie Denk- und Lebensordnung« nachzubilden. Aber wir dürfen diesen den Weg Roms nicht gehen, er wird uns von dem reformatorischen Verständnis des Evangeliums verwehrt. Das reformatorische Christentum ist zu der Gestalt christlicher Einwirkung auf die Kultur zurückgekehrt, die in der vorklerikalen Frühgeschichte der Kirche geschah: es war der Weg der »Umbildung der Humanität von innen her«, nicht durch ordnungsetzende kirchliche Autorität, sondern durch die Geistes- und Seelenmacht des Evangeliums, Umgestaltung von Gemüt und Gewissen von innen her. »Sämtliche Einflüsse der Reformation auf die neuere Gestaltung der Humanität gehen aus von dem Ethos der Glaubensgerechtigkeit«. Aus dieser folgen die ethisch revolutionären Sätze Luthers 1520. Das Handeln der Christen wird nicht durch ein autoritatives göttliches Gesetz und gesetzliche Ordnung geregelt: bei allem Hören auf die Weisungen der Hl. Schrift, bei aller Bedeutung christlicher Erziehung und Vorbilder bleibt die Verantwortung für das, was wir tun, doch stets bei dem durch Glaube und Geist lebendig gemachten Gewissen, in dem sich die Situation, die Vernunft und die Liebe als zur Tat be-

wegende Gewalten treffen. Allein diese reformatorische Weise der Einwirkung des Glaubens auf die Humanität, entspricht dem tiefsten Wesen des Menschlichen, nicht die Verfestigung des Christlichen in einer autoritativ begründeten gesetzlichen Ordnung.

Kapitel 9, »Die Selbstbegrenzung des reformatorischen Christentums« (216-241) geht auf Luthers Lehre von den beiden Reichen ein. Mit der Erkenntnis, daß Recht und Staat nicht im Evangelium und Christenglauben begründet sind, daß also das Reich Gottes nicht unsere ganze Daseinswirklichkeit ist, daher allem christlichen Leben eine Doppelgestalt eignet, hat Luther den Durchbruch eines rein weltlichen Staatsbegriffs in der abendländischen Kultur bewirkt und über den rechtlich-staatlichen Bereich hinaus das »neue Gefühl von der Weltlichkeit und Vernünftigkeit der alles tragenden Ordnungen und Dienste« begründet. Aber die Vernunft, der Luther die Ordnungen zuwies, hat sich dann seit Grotius in der angelsächsischen Welt gewandelt »zur selbstherrlichen, Gewalt nicht scheuenden Umgestaltung der Gesellschaft«, kraft einer säkularisierten Kreuzzugs-idee. So im Neocalvinismus bis heute. Das bedeutet die Preisgabe der reformatorischen Anschauung vom Reiche Gottes und eine dem reformatorischen Ansatz völlig entgegengesetzte Lehre. Heute besteht Gefahr, daß Luthers Lehre von diesen Gedanken überflutet wird: man verklärt naturrechtlich eine bestimmte Rechts-, Staats-, oder Gesellschaftsordnung zu der einzigen, die einem Christen möglich ist. Man bindet im Neocalvinismus das Reich Gottes an eine bestimmte Gesellschaftsordnung - eine große Gefahr für die Kirchen und die Zukunft des Christentums, vor allem des Protestantismus.

Demgegenüber hat das reformatorische Christentum heute eine »große heilige Aufgabe«: es muß einschärfen, daß es keine unbedingt und überall gültige Gesellschaftsordnung gibt, sondern jede eine individuelle und daher wandelbare und vergängliche Gestalt des irdischen Lebens ist, durchwoben von Sünde und Not. Nur in der Haltung des Einzelnen kann sich das Christliche und das Menschliche jeweils einigen und einander durchdringen, also nicht etwa in einer namens des Christentums zu fordernden Weltordnung, die der Annäherung an das Reich Christi zu dienen meint.

Am Ende des Buches steht das schöne Kapitel »Predigt, Andacht, Gebet« (242-270). Es stellt die Erneuerung des Gottesdienstes durch die Reformation dar, gesammelt um Predigt, Andacht, Gebet. Diese drei Gestalten allein hat Luther aus den vorgefundenen Formen des Gottesdienstes ausgelesen - das bedeutet den Bruch mit der römischen Messe. Fein wird über den evangelischen Prediger und sein Amt im Unterschied zu dem Priester der Papstkirche gehandelt, über die frühevang. Predigt und über ihre Veränderung durch die heutige Geisteslage: »das Herz der Predigt schlägt nicht unmittelbar in dem als göttlich vorausgesetzten Schriftwort, wie dies altevang. schlicht und einfach sich von selber machte. Es schlägt und lebt ganz in der Zwiesprache des Predigers mit dem Schriftwort, in der erst ein ewiger, göttlicher Sinn ihm und damit, so Gott will, dem Hörer erschließt«, daher ist die Stellung des Hörers zum Prediger viel freier. Zuletzt kommt zu Worten, was die gottesdienstlichen Gebete und Lieder für den persönlichen Christenstand und sein Beten an Hilfe bedeuten.

Diese Skizze kann keinen zureichenden Eindruck geben von dem konzentrierten Gedankenreichtum und der Spannweite des Buches und schon gar nicht von der Prägnanz und Kraft seiner Sprache. Es ist ein starkes und strenges Buch. Es eifert um die Reinheit evangelischen Glaubens wider alle Erweichung, alle Pseudomorphosen, alles Verhüllen des unerbittlichen Entweder/Oder. »Wer gewissensmäßig nicht in der Lage ist, die reformatorischen Grundlagen des Christentumsverständnisses ehrlich als Irrtümer aufzugeben, das heißt, Luthers Werk als eine Sünde, einen Frevel zu verwerfen, der wird zu jeder, auch der leisesten Annäherung an eine Einheit mit der Papstkirche Nein sagen müssen« (5). Die Scheidelinie gegen das römisch-katholische Kirchentum wird scharf gezogen, durch alle Kapitel hindurch. Aber zugleich wird auch die neuprotestantische Gestalt evangelischen Christentums bestimmt von der altevangelischen abgehoben.

Beiden Grenzziehungen gegenüber erheben sich Fragen. Zu der ersten: sieht Hirsch das Verhältnis von Evangelisch und Katholisch nicht zu statisch? Ist der Katholizismus heute eine so feste Größe als welche er bei Hirsch zu stehen kommt? Hirsch nennt die römische Kirche meist »die Papstkirche«. Er ist damit insofern im Recht, als auch das Konzil zeigt, daß bei aller Selbstkritik und allem Willen zur Erneuerung doch das exklusive Selbstverständnis als der - in ihrer Hierarchie verkörpert - einen wahren Kirche unerschütterter bleibt. Aber ist auch das Weitere richtig, was Hirsch als Folge des Papstdogmas versteht: »daß theologische Auseinandersetzungen mit Anhängern der Papstkirche zwecklos sind?« (106). Hier wäre doch

zu fragen: ist nicht überraschend viel in der römischen Kirche vor dem Konzil und auf ihm in Bewegung geraten? Ist nicht längst ein ernstes lebendiges Gespräch zwischen Theologen beider Kirchen im Gange? Hirsch scheint das nur mit Mißtrauen, mit dem Verdachte der Una-sancta-Leisetreterei anzusehen. Dabei ist doch das, was das Konzil an Bewegung zeigt, gewiß nicht ohne die evangelisch-katholische Fühlung geworden, auch durch das Studium Luthers, durch neue Vertiefung in die Schrift gewirkt. Für das weitere zwischenkirchliche Gespräch wird die Strenge von Hirsch uns gut tun. Wir bleiben in unseren Erwartungen für die kommende Entwicklung sehr nüchtern. Aber wir dürfen auch nicht übersehen, daß die Geschichte der katholischen Theologie und Kirche mit dem Evangelium offenbar noch nicht zu Ende, sondern, wie es scheint, eben jetzt in ein neues erregendes Stadium getreten ist.

Auch im Blick auf die Grenzziehung zwischen Alt- und Neu-Protestantismus bleiben Fragen an das Buch von Hirsch. In der Darstellung der neuprotestantischen Gestalt des evangelischen Glaubens macht sich naturgemäß die besondere Theologie, die Hirsch vertritt, geltend. Das gilt vor allem von der Christologie, nicht zuletzt von der Stellung zu Ostern (41) und allem, was theologisch damit zusammenhängt. Es ist hier nicht der Ort, den Abstand, in dem ich mich hier zu Hirsch sehe, noch einmal darzulegen. Aber angemeldet soll der Dissensus wenigstens aufs Neue sein, gerade weil ich Hirsch sonst im Verständnis des reformatorischen Christentums, auch in den »Verwahrungen«, so weit folgen kann.

Paul Althaus

GERHARD EBELING: Luther. Einführung in sein Denken. Tübingen: J. C. B. Mohr 1964. 321 Seiten.

Das erklärte Ziel dieser Einführung in Luthers Denken ist, der Luthervergessenheit unter den Gebildeten abzuweichen und die unüberholte Aktualität des durch Luther in Gang gekommenen Fragens und Denkens eindringlich herauszustellen. Ebeling schlägt zu diesem Zweck einen Weg der Darstellung ein, der abseits der üblichen Bahnen der Lutherforschung führt, die nach seinem Urteil gerade mit Schuld daran ist, daß das, was der Reformator zu sagen hat, heute weithin ungehört verhallt. Dagegen bemüht sich Ebeling, die Sache, die Luthers Denken in Bewegung hält, als etwas geltend zu machen, was jeden Menschen als Menschen angeht. Leitende Voraussetzung ist dabei, daß Luthers Verständnis von Theologie als dem »Inbegriff dessen, was über das Menschsein entscheidet, der gewißmachenden, rettenden, lebensspendenden Wahrheit« (S. 100) heute ebenso unverkürzt in Geltung steht. Dieser von Ebeling wiederholt betonte Anspruch kennzeichnet das theologische Pathos der Darstellung, dem sich auch der theologisch nicht vorgebildete Leser nicht entziehen kann, sofern er bereit ist, mit Ernst nach- und mitzudenken.

Das Buch enthält vierzehn vor Hörern aller Fakultäten der Universität Zürich gehaltene Vorlesungen, denen ein sachlich und zeitlich dazugehöriger Vortrag über »Luthers Reden von Gott« hinzugefügt wurde. Wiewohl es beim Lesen keine oder nur geringe Fachkenntnisse voraussetzt, ist es doch alles andere als eine der üblichen allgemeinverständlichen Darstellungen, denen gegenüber Vorbehalte mit Recht angebracht sind.

Der Verfasser ist durch eine Reihe spezieller Arbeiten zur Theologie Luthers als einer ihrer hervorragendsten Kenner und Interpreten in der Forschung ausgewiesen. Mit seinem Lutherartikel in der RGG zusammen bildet diese nunmehr vorgelegte Einführung den Entwurf einer neuzuschreibenden Theologie Luthers, deren Prinzipien und methodischen Forderungen von Ebeling aufgestellt worden sind und deren Ausführung man sich von ihm wünschte.

Ein Blick in das Inhaltsverzeichnis verdeutlicht das durchaus Unübliche in der Art der Darstellung. Das erste Kapitel unter der für manchen vielleicht unverständlichen und verfehlt affekte auslösenden Überschrift »Luther als Sprachereignis« enthält einen Ruf zur Sache. Ausgehend von der Tatsache, daß Luther auf dem Weg über das akademische Lehramt zum Reformator geworden ist, versucht Ebeling, in diesem Kapitel den Blick darauf zu konzentrieren, was durch Luther damals und dann auch für jede Zeit neu zu Worte gekommen ist und sich auch heute nachdrücklich zu Worte melden will. Der Titel »Sprachereignis« will das Augenmerk dessen, der sich um ein Verstehen der Geschichte müht, auf das lenken, »worauf im Umgang mit der Geschichte besonders zu achten ist« (S. 18), darauf, was ein geschichtliches Ereignis uns zu sagen hat. Im Verfolg dieser Fragestellung geht Ebeling in seiner Darstellung nicht biographisch vor und verzichtet überhaupt auf historische Details (zitierte Texte werden gleichwohl in ihrem historischen Kontext interpretiert), um das so provozierte Interesse nicht durch Anhäufung von *curiosa* abzulenken. Ebenso wenig bietet Ebeling eine systematische Übersicht über die wichtigsten Gedanken Luthers nach Hauptlehrpunkten.

Luthers Aussagen werden nicht statisch erfaßt, um solch atomisiertes Zitate-Material dann der eigenen Systematisierung auszuliefern. Ebelings Anliegen ist vielmehr einerseits bescheiden - »Ich möchte nur so weit in Luther einführen, daß es zu einer Begegnung kommt, der das Weitere zu überlassen ist« (S. 15) -, andererseits jedoch erheblich anspruchsvoller als in den üblichen Darstellungen der Theologie Luthers. Ebeling will nicht stehenbleiben bei einzelnen Tatsachen oder Gedanken, sondern zu dem Grunde vordringen, aus dem sie entspringen. Luthers Denken wird als eine Bewegung erfaßt, als ein Denk-Weg, den mitzugehen der Leser ermuntert wird.

Drei anschließende Kapitel mit Ausführungen über Person, Wort und Tat Luthers skizzieren den Rahmen, von dem aus Ebeling in Luthers Weise zu denken tiefer einzudringen versucht. Durch Markierung bestimmter Wegmarken werden die entscheidenden Anstöße, die Luthers Denken in Bewegung halten, und der durch sie bestimmte eigentümliche Stil der Denk- und Sprachbewegung herausgearbeitet. Ausgangspunkt ist die fundamentale Feststellung, daß Luthers Denken sich durchweg in antithetischer Spannung vollzieht. Polaritäten, die dennoch zueinander in Beziehungen stehen, geben die charakteristischen Strukturen ab. Die Darstellung erfolgt am Leitfaden dieses durchgängigen dualistischen Grundzuges. Die Grundpolarität ist mit der Fixierung des Ortes gegeben, wo theologisches Denken anzutreffen ist: zwischen der heiligen Schrift und der eigenen Existenz. In dem Bemühen um ein sachgemäßes Verstehen der Schrift ist zugleich ein Verstehen der eigenen Existenz intendiert. Der Text will seinen Hörer auslegen. Luther kann den

gleichen Sachverhalt auch so bestimmen: Gegenstand der Theologie ist der homo peccator und der Deus iustificans, der sündige Mensch und der rechtfertigende Gott. Gott und Mensch sind von vornherein beieinander. Sie zu unterscheiden und diese Unterscheidung als eine Bewegung verstehen zu lehren, ist Sache der Theologie.

Von diesem Ansatz aus modifizieren sich dann im einzelnen die Antithesen in kontradiktorische und konträre, in Widersprechen und trotzdem unterscheidendes Beieinander. Der Widerstreit ist das *eine* Grundthema Luthers (etwa in der Antithetik von altem und neuem Menschen, von Gesetz und Evangelium, von iustus und peccator etc.). Aus der Entfaltung dieser einen Grundpolarität ergibt sich die Art der Darstellung (in der Folge der Kapitel: »Theologie und Philosophie«, »Buchstabe und Geist«, »Gesetz und Evangelium«, »Der zweifache Gebrauch des Gesetzes«, »Person und Werk«, »Glaube und Liebe«, »Reich Christi und Reich der Welt«, »Christperson und Welperson«, »Freiheit und Unfreiheit«, »verborgener und offener Gott«). Behutsam und sachkundig führt Ebeling den Leser immer tiefer in die eigentlichen Zusammenhänge dieses Denkens ein. Als besonders eindringlich empfand der Rezensent die Kapitel über »Person und Werk« und »Glaube und Liebe«, in denen die Bestimmung des konfessionellen Gegensatzes bis zu dem Punkt vorgetrieben wird, an dem die Entscheidung unausweichlich wird, wie der Mensch sich selbst versteht und woher er seine Existenz empfängt. In dem Kapitel über »Reich Christi und Reich der Welt« wird die Zwei-Reiche-Lehre aus dem verengten Verständnis als einer ethischen Theorie befreit und als *das* Grundproblem der Dogmatik, als *die* funda-

mentaltheologische Frage aufgedeckt. Die Ausführungen über »Christperson und Welperson« schließlich geben Antwort auf die Frage, wie man in dieser Welt als Christ leben kann.

Diese knappe Charakteristik einiger ausgewählter Kapitel mag genügen, um zu zeigen, daß Ebelings Einführung in Luthers Denken den Leser auf Schritt und Tritt herausfordert. Diese Ein-Führung fordert auf, sich auf den beschriebenen Denkweg einzulassen, und fordert damit gleichzeitig zu eigener Stellungnahme heraus. So allein ist das Gespräch mit den Vätern sinnvoll. Es geht nicht darum, Luthers Aussagen einfach nachzureden, sondern, betroffen von der Sache, zu prüfen, was zur Sache gesagt werden kann und muß. Ebelings Buch zeigt, in welcher Weise Luthers Theologie unserer Gegenwart zugute kommen kann. Der Rezensent kann nur dazu ermuntern, sich auf diese Herausforderung einzulassen. Rolf Christiansen

KARIN BORNKAMM: Luthers Auslegungen des Galaterbriefes von 1519 und 1531. Ein Vergleich. Berlin: Walter de Gruyter. 1963. XV, 404 Seiten. = Arbeiten zur Kirchengeschichte, hrsg. von K. Aland, W. Eltester und H. Rückert. Band 35.

Diese Tübinger Dissertation versteht sich selbst als ein »Beitrag zur Frage nach dem Verhältnis der früheren zu den späteren Aussagen Luthers« (VII) und ist damit an einem Problem orientiert, daß in der Lutherforschung seit langem relevant und bisher noch zu keiner allgemein akzeptierten Lösung gebracht worden ist. Bereits der Pietismus hatte zwischen dem jungen und dem alten Luther unterschieden, und zwar in der

Weise, daß man den jungen, dogmatisch noch nicht domestizierten Entdecker des Evangeliums von Buße und Gnade gegen den in Lehre und Formeln versteinerten alten Luther ausspielte. Die Methode, sich wechselweise je nach theologischer Sympathie auf den einen oder anderen Luther zu berufen, ist bis heute im Schwange, ohne daß man sich hinreichend Rechenschaft gibt, ob und wie eine solche Scheidung in der Theologie Luthers möglich ist.

In der neueren Lutherforschung wurde dies Problem durch die genauere Erforschung der *initia Lutheri* Gegenstand der methodischen Überlegung. Während die Holl-Richtung beim jungen Luther bereits alle Aussagen des späteren vorgebildet, das Späte als Entfaltung des bereits früh Vorhandenen sah, konstatiert man in der übrigen Lutherforschung einen Bruch zwischen dem jungen und dem alten Luther, wobei auch dieser Bruch je nach dem Verständnis dessen, was man selbst für das eigentlich Reformatorsche hält, verschieden bestimmt wird.

Mit Spannung nimmt man daher die umfangreiche Untersuchung B.s zur Hand. Sie analysiert die beiden in sich geschlossenen Auslegungen des Galaterbriefes durch Luther von 1519 und 1531. Die Vergleichsbasis ist glücklich gewählt, doch bleibt der Vergleich so auch auf die in den beiden Kommentaren aufgeworfenen Themen beschränkt. Man wird von daher keine umfassende Klärung des anliegenden Problems erwarten dürfen, doch sind die beiden Texte gewichtig und die in ihnen verhandelten Themen zentral genug.

B. geht so vor, daß sie die Themenkreise, die Luther im Zuge seiner Auslegung selber thematisch macht, gesondert untersucht und miteinander vergleicht.

Das 1. und 5. Kapitel behandeln Luthers Auffassung vom Apostolat und sein Verständnis der Autorisierung der Evangeliumsverkündigung je von 1519 und 1531. Die deutlich vorhandenen Unterschiede in Luthers Aussagen erklären sich aus der veränderten Situation. 1519 entfaltet Luther seine Gedanken in anti-römischer, 1531 in antischwärmerischer Frontstellung. Damit sind Akzentverlagerungen gegeben. Die übrigen drei in diesen Rahmen eingefügten Kapitel behandeln den Gedankenkreis der Rechtfertigung (2), das Problem der Anfechtung und ihrer Überwindung (3) und Luthers Auffassung von Inhalt und Erfüllung des Gesetzes (4). In allen drei Kapiteln wird der Vergleich der Aussagen Luthers im Hinblick auf den Ansatz seiner theologischen Fragestellung vorgenommen. Diesen Ansatz von Luthers Denken findet B. 1519 im hermeneutischen Fragenbereich, und dieser Ansatz wird von Luther - das ist das Ergebnis aller Vergleiche - auch 1531 gewahrt, so sehr Verschiebungen festzustellen sind. Doch werden alle inhaltlichen Differenzen, Akzentverschiebungen und Entwicklungen im theologischen Denken Luthers von diesem Ursprung seiner Konzeption im hermeneutischen Fragenkreis her beurteilt und in ihrer Gewichtigkeit bemessen. B. gesteht im Vorwort zu ihrer Arbeit, daß ihre Aufmerksamkeit zunächst den theologischen Weiterbildungen und sachlichen Unterschieden gegolten habe, bei näherer Beschäftigung sich jedoch die theologische Einheitlichkeit aller Aussagen Luthers so überwältigend vorgedrängt habe, daß alle vorhandenen Differenzen ihr ein- und unterzuordnen seien.

B.s Untersuchung ist ein überzeugender Versuch, alle Aussagen Luthers von daher zu verstehen, was sie nötig und

was sie möglich macht, d. h. hinter sie zurück nach ihrem Grund und ihrer Zielrichtung zu fragen. Mit dieser Methode gelingt es ihr, die Einheitlichkeit der theologischen Gedankenwelt Luthers, soweit sie in den beiden Galaterbrief-Auslegungen zur Sprache kommt, eindrücklich nachzuweisen und ältere Urteile, die mit Brüchen, Inkonssequenzen und inhaltlichen Differenzen in der theologischen Entwicklung Luthers rechnen, zu revidieren. B. macht deutlich, daß ein sachgemäßes Verständnis Luthers nur ermöglicht wird durch intensive Auslegung kleiner Textkomplexe unter aufmerksamer Beachtung der Tradition und der jeweiligen Frontstellung, auf die hin Luther die Texte auslegt. Eine Systematisierung von Lutheraussagen aus ganz verschiedenen Zusammenhängen ohne Rücksicht auf ihren zeitlichen und theologischen Kontext verbietet sich damit von selbst.

Künftige Äußerungen zum Problem werden sich mit den Voraussetzungen beschäftigen müssen, von denen her B. den Nachweis einer einheitlichen Gedankenwelt Luthers führt (vgl. dazu die Besprechung des Buches von Ebeling). In der Erörterung des Verhältnisses von jungem und altem Luther bildet dieser Beitrag einen Markstein, an dem man nicht vorbeigehen darf.

Rolf Christiansen

GOTTFRIED MEHNERT: Ansgar, Apostel des Nordens. Das ökumenische Buch zum Ansgar-Jubiläum 1965. Kiel: Lutherische Verlagsgesellschaft. 1964. 96 Seiten mit 73 Abbildungen, einer Landkarte, einer Zeittafel und einer kurzgefaßten Vita.

Zu Ansgars 1100. Todestag, am 3. Februar 1965, ist ein Buch erschienen über den ersten Erzbischof von Hamburg, der

in Bild und Wort als der große Wegbereiter des Christentums im Norden dargestellt wird. Das Werk ist mit vielen vom Verfasser sorgfältig ausgesuchten Bildern ausgestattet, die auf die einzelnen Lebensphasen Ansgars Bezug nehmen. Dem Verlag ist für die hervorragende Wiedergabe dieser Bilder Dank abzustatten. Auf der ersten Seite befindet sich eine Landkarte über »Die Wege der Ansgarmission«. Man vermißt darauf damals schon vorhandene Ortsnamen, wie Milintorp (Meldorf), Heligonstat (Heiligenstedten) und Scanaveld (Schenefeld). Auf etwa 20 Textseiten bringt der Verfasser eine allgemeinverständliche Darstellung des Lebens und Wirkens Ansgars. Nun hätte der Verfasser sich auf die »Vita Anskarii« von Rimbert, dem bischöflichen Nachfolger Ansgars, beschränken können. Da er aber auch *andere* literarische Quellen hinzugezogen hat, muß man fragen, ob diese auch in ausreichendem Maße berücksichtigt worden sind, so u. a. die baugeschichtlichen Untersuchungen von Alfred Kamphausen über Schenefeld. - Rimbert erwähnt vier Taufkirchen im Hamburger Sprengel, ohne sie namentlich zu fixieren. Es dürften die Gaukirchen Hamburg, Schenefeld, Meldorf und Haithabu gewesen sein. Ripen wurde erst kurze Zeit später errichtet. Bei genügender Kenntnis der einschlägigen Literatur wird man trotz aller Verdienste Ansgars seine Erfolge nicht überschätzen dürfen. Bei Rimberts Vita muß das rein Historische vom Legendären geschieden werden.

Eine Mission auf breiterer Basis beginnt nördlich der Eider erst hundert Jahre später, unter der Regierung Kaiser Ottos II. mit der Taufe König Harald Blauzahns durch Poppo, von dem leider keine Vita geschrieben wurde. -

Eine gute Beigabe bildet eine Zeittafel, die eine Übersicht über Ansgars Leben bietet und die durch die zahlreichen Bildbeigaben illustriert wird. Trotz der geäußerten Fragen möchten wir diesem volkstümlichen Buch doch eine weite Verbreitung wünschen. Erwin Freytag

HEINRICH BORNKAMM (Hrsg.): Das Augsburger Bekenntnis. Hamburg: Furcht Verlag. 1965. 86 Seiten. Kartoniert.

Die Kenntnis der Confessio Augustana ist nicht nur unter »Laien«, sondern auch unter Theologen weithin erschreckend gering. Dabei ist die Confessio Augustana das grundlegende Bekenntnis der lutherischen Kirche, das auch, im Unterschied etwa zur Konkordienformel, innerhalb des Luthertums der ganzen Welt Anerkennung gefunden hat. Noch wichtiger als diese Tatsache sind selbstverständlich die theologischen Aussagen, die knapp, präzise und ohne polemische Schärfe gegenüber der katholischen Kirche die Lehre der lutherischen Kirche zusammenfassen. Aus diesem Grunde ist es sehr zu begrüßen, daß Heinrich Bornkamm eine Übersetzung der Confessio Augustana in modernes Deutsch vorlegt. Er hat dabei die Übersetzung von L. Fendt, Der Wille der Reformation im Augsburgischen Bekenntnis, 1929, häufig herangezogen, hat aber doch mit Rücksicht auf deren zahlreiche Stileigenheiten an vielen Stellen geändert. Bei der Übertragung ist hauptsächlich auf ein gutes, lesbares Deutsch geachtet worden; gelegentliche Zusätze, die dem Verständnis dienen, sind durch Klammern kenntlich gemacht.

In einer knappen Einleitung geht Bornkamm auf die historischen Zusammenhänge ein, in denen das Augsburgi-

sche Bekenntnis entstanden ist. Er schildert hier die Entwicklung vom Wormser Edikt von 1521 über die Ereignisse auf dem Speyerer Reichstag 1529 bis hin zur Situation auf dem Augsburger Reichstag 1530. Am Schluß des Bandes finden sich einige Anmerkungen zu bestimmten Stellen im Text der Confessio Augustana; sie stammen aus der Feder von Bornkamms Assistenten Dr. Kurt Victor Selge.

Bernhard Lohse

WALTHER VON LOEWENICH: Die Geschichte der Kirche. Band I: Altertum und Mittelalter. Band II: Von der Reformation zur Neuzeit. München und Hamburg: Siebenstern Taschenbuch Verlag 1964. = Siebenstern-Taschenbuch 2 und 10.

Walther von Loewenich ist den Lesern unserer Zeitschrift kein Unbekannter. Er hat sich der schwierigen Aufgabe unterzogen, in kurzer prägnanter Form eine Übersicht über die Geschichte der Kirche zu geben. Im Gegensatz zu den gebräuchlichen Kompendien bemüht sich der Erlanger Kirchenhistoriker in lebendiger, ungemein spannender Weise den Stoff darzustellen. So sind diese Taschenbücher nicht nur für Theologen interessant, sondern auch für alle diejenigen, die kirchengeschichtliches Interesse haben.

Im ersten Bande wird der Weg der Kirche vom Altertum bis ins Spätmittelalter aufgezeigt. Paulus, Marcion, Cyprian, Bonifatius, Karl der Große sind einige der Gestalten, denen er ein besonderes Kapitel gewidmet hat. Für die Leser dieser Zeitschrift wird von ganz besonderem Interesse der Band II sein, in dem der Verfasser in bewährter Art die Reformationszeit schildert. Lu-

thers Kampf gegen die damalige Kirche, gegen die Schwärmer und Erasmus von Rotterdam. Weiter werden in besonderen Abschnitten Zwingli und Calvin behandelt.

In einem straff zusammengefaßten Teil wird die Gegenreformation und der Altprotestantismus dargestellt. Dann wird die Kirche in der Neuzeit, vom Pietismus ausgehend, bis in die Gegenwart geschildert. Den Abschluß bildet eine übersichtliche Zeittafel. Beide Bücher sind fesselnd geschrieben und können allen interessierten Lesern aufwärmste empfohlen werden.

Erwin Freytag

THEODOR BRANDT: Die Kirche im Wandel der Zeit. Wuppertal: R. Brockhaus. 1963. = R. Brockhaus-Taschenbücher.

In seinem Vorwort macht der Verfasser auf die Gefahren aufmerksam, die sich bei der Abfassung einer Kirchengeschichte auftun. Man kann im Drange nach Vollständigkeit in der Fülle des Stoffes untergehen, oder man kann den anderen Weg einschlagen, indem man die großen Linien aufzeigt. Der Leser würde dann nur einige Hauptgesichtspunkte kennenlernen. Brandt hat diese beiden Wege vermieden. Er hat sich zwar um eine kurze übersichtliche Darstellung bemüht, aber doch das Wesentliche aufgezeigt. So ist dieses Buch nicht mit sonstigen gebräuchlichen Lehrbüchern zu vergleichen und will das auch nicht sein. Es will daher denjenigen dienen, die sich um eine Einführung in die Kirchengeschichte mühen. Das ist dem Verfasser auch wirklich gelungen. Daher können wir empfehlend auf dieses mit einer Zeittafel versehene Taschenbuch hinweisen.

Erwin Freytag

## ZUM BESCHLUSS

Römischer Katholizismus, evangelischer Pietismus und ein sich selbst als »mündig« begreifender Protestantismus stellen Ausprägungen christlichen Glaubens dar, die sich vor allem in der westlichen Christenheit als wirksam erweisen. So grundverschieden diese »Christentümer« voneinander sind, so hat doch ein jedes von ihnen seine ganz besondere Beziehung zu Martin Luther. Im Verhältnis römisch-katholischen Christentums zu Luther steht die Frage nach der Einheit der Kirche im Vordergrund. Das kürzlich beendete 2. Vatikanische Konzil weckte neuen Willen, aufeinander zuzugehen, miteinander zu sprechen und Einheit zu suchen. Paul Althaus legt dar, wie von Luther her ehrliche Bemühung um echte Einheit der Kirche beginnt und fortgesetzt werden kann. Die beiden folgenden Aufsätze geben die Vorträge wieder, welche ihre Verfasser auf der Hauptversammlung der Luther-Gesellschaft Ende September 1965 in Stuttgart gehalten haben. Walther von Loewenich zeigt, daß die heutigen Bestrebungen zu einem mündigen Christentum sich auf das »mündige Christentum der Reformation Luthers«, das - geschichtlich gesehen - sich bisher nie voll verwirklichen konnte, berufen dürfen. Er möchte von Luther her diejenigen, die sich um Reinheit und Bestand christlichen Glaubens sorgen, ermutigen, den »Weg mündigen Christentums in eine mündige Welt« zu bejahren. Heute schlagen vor allem Vertreter pietistischen Christentums angesichts neuen theologischen Forschens und Denkens »Alarm«. Wer wollte bestreiten, daß gerade der pietistische Teil der evangelischen Christenheit zu ihren lebendigsten und aktivsten Kräften zählt? Deshalb ist es für die evangelische Selbstbesinnung fruchtbar, daß Erwin Mülhaupt die Bedeutung Luthers für den Pietismus entfaltet.

Es war nicht beabsichtigt, aber es hat sich aus der Sache eines jeden Themas so ergeben, daß in diesem Heft die drei Präsidenten - ihr Ehrenpräsident, ihr Erster und Zweiter Präsident - zu Wort gekommen sind. So darf dieses »Drei-Präsidenten-Heft« für den gegenwärtigen Stand der Luther-Gesellschaft als repräsentativ bezeichnet werden.

H. St.

»Das sind die Kinder und Unmündigen, die da nicht reden wider Gottes Wort, die da nicht murren wider Gottes Willen, sondern wie er's mit ihnen schafft und macht, so gefällt es ihnen wohl, das sind alle die, die bei sich nicht klug noch verständig sind, mit Vernunft in Gottes Werk und Wort zu fallen.«

LUTHER: Predigt über Mt. 11, 25-30 vom 10. Februar 1527. W 23, 685.

*Am Abend des 18. Mai 1966 ist Professor D. Dr. iur. h. c. Paul Althaus DD  
im Frieden eingeschlafen*

## DANK DER LUTHER-GESELLSCHAFT AN PAUL ALTHAUS

Die Luther-Gesellschaft betrauert in tiefem Schmerz den Heimgang ihres hochverehrten Ehrenpräsidenten. Als im Jahr 1926 ihr damaliger Präsident Professor Karl Holl starb, fiel die Wahl auf den noch jugendlichen, aber bereits hoch angesehenen Professor Paul Althaus. Die Luther-Gesellschaft hätte keine bessere Wahl treffen können. Fast 40 Jahre hat Paul Althaus ihre Geschicke mit Weisheit und Tatkraft geleitet. Er hat ihr in diesem langen Zeitraum in besonderem Maße das Siegel seines Geistes aufgeprägt. Dieses Ehrenamt war ihm keine lästige Beigabe zu seinen vielen sonstigen Verpflichtungen, sondern ist ihm zu einem Herzensanliegen geworden. Der Luther-Gesellschaft gehörte seine ganze Liebe und diese Liebe wurde von der Luther-Gesellschaft dankbar und verehrungsvoll erwidert. In einer Zeit, in der es noch keine Evangelischen Akademien und ähnliche kirchliche Einrichtungen gab, war es nicht zuletzt die Luther-Gesellschaft, die sich um die Fruchtbarmachung des reformatorischen Erbes für die geistigen Probleme der Gegenwart bemühte. Unvergessen sind allen denen, die dabei sein durften, die Tagungen der dreißiger Jahre, vor allem auch die lebendige Begegnung mit Dichtern wie Rudolf Alexander Schröder, die sich zu Luthers evangelischer Botschaft bekannten und die Arbeit der Luther-Gesellschaft unterstützten. In unzähligen Vorträgen, Abhandlungen und Ansprachen hat Paul Althaus der Sache der Luther-Gesellschaft gedient. Als die Luther-Gesellschaft, wie so vieles andere, ein Opfer der politischen Verhältnisse und des zweiten Weltkrieges wurde, da hat Paul Althaus nicht geruht, sondern alle Energie und allen Wagemut darangesetzt, bis sie wieder (1953) zum Leben erstanden war. Auch als er 1964 aus Altersgründen von der Präsidentschaft zurücktrat, bewahrte er der Luther-Gesellschaft seine wärmste Anteilnahme. Paul Althaus war mehr als ihr Präsident; er verkörperte in seiner Person ihr innerstes Leben und Streben. Die Luther-Gesellschaft neigt sich in Ehrfurcht und unauslöschlicher Dankbarkeit vor dem Heimgang dieses Mannes, der ihr so unendlich viel bedeutet hat. Sie erinnert sich dabei an ein Lieblingswort Luthers aus dem 118. Psalm: »Ich werde nicht sterben, sondern leben und des Herrn Werke verkündigen.«

PROFESSOR D. WALTHER VON LOEWENICH  
Erster Präsident der Luther-Gesellschaft

# EVANGELISCHE WAHRHEIT UND TOLERANZ<sup>1</sup>

Von Bernhard Lohse

Es ist etwas anderes, Toleranz zu fordern, als Toleranz zu gewähren. Jede religiöse oder geistige Gruppe, die sich einer überwältigenden Mehrheit Andersgläubiger oder Andersdenkender gegenüber sieht, fordert verständlicherweise Toleranz zumindest für sich selbst. Aber es gibt in der Geschichte nicht wenige Beispiele dafür, daß eine solche Gruppe, wenn sie durch ihren missionarischen Erfolg oder durch eine völlige Veränderung der politischen Umstände zur Macht gelangt, dann selbst von der von ihr bis dahin verlangten Toleranz nichts mehr wissen möchte und anderen nicht gewähren will, was sie einst für sich selbst beanspruchte.

Auch die christliche Kirche macht von diesem weithin gültigen Gesetz der Geistesgeschichte zum großen Teil keine Ausnahme. In der Zeit der Christenverfolgungen in der alten Kirche haben Theologen und Bischöfe immer wieder vom Römischen Reich Toleranz gefordert, insbesondere etwa ein so scharfer Denker wie Tertullian. Aber als das Christentum unter Konstantin dem Großen zunächst geduldet und bald privilegiert wurde, hat man Heiden wie Häretikern nur verhältnismäßig kurze Zeit eine gewisse Duldung gewährt, nämlich nur solange, wie etwa ein Gleichgewicht zwischen den verschiedenen Religionen und Richtungen bestand. Schon seit der Mitte des 4. Jahrhunderts wurden Andersgläubige mehr und mehr unterdrückt, nur daß sich gegenüber der früheren heidnischen Zeit die Vorzeichen verändert hatten.

<sup>1</sup> Vortrag auf der Tagung des Landesverbandes Schleswig-Holstein des Evangelischen Bundes in Hoisbüttel bei Hamburg am 4. Januar 1966. Für den Druck ist die Vortragsform beibehalten. - An neuerer Literatur sei genannt: H. Bornkamm: Das Problem der Toleranz im 16. Jahrhundert. In: Das Jahrhundert der Reformation. Gestalten und Kräfte, 1961, S. 262 ff.; J. Lecler: Geschichte der Religionsfreiheit im Zeitalter der Reformation, 2 Bände, 1965. Für die Frage der Toleranz bei Luther müßte freilich - was bisher nicht geschehen ist - auch seine problematische Stellung zu den Juden herangezogen werden. Zu dieser Frage, doch ohne Berücksichtigung des Toleranzproblems, siehe neuerdings M. Stöhr: Luther und die Juden. In: Evangelische Theologie 20, 1960, S. 157 ff.; C. Cohen: Die Juden und Luther. In: Archiv für Reformationsgeschichte 54, 1963, S. 38 ff. Viel Material für die zeitgenössische Stellung der Humanisten zu den Juden, aber auch treffende Bemerkungen über Luther finden sich bei G. Kisch: Zasius und Reuchlin. Eine rechtsgeschichtlich-vergleichende Studie zum Toleranzproblem im 16. Jahrhundert, 1961. Für die systematischen Aspekte des Toleranzproblems siehe zuletzt E. Wolf: Toleranz nach evangelischem Verständnis. In: Peregrinatio, Band II. Studien zur reformatorischen Theologie, zum Kirchenrecht und zur Sozialethik, 1965, S. 284 ff.

In dieser Weise ist man dann im wesentlichen das ganze Mittelalter hindurch verfahren. Es war undenkbar, daß man Häretikern wie etwa Huß hätte Toleranz gewähren dürfen oder können.

Die Gründe dafür, daß man in der Geschichte so scharf zwischen der Forderung und der Gewährung von Toleranz zu unterscheiden hat, sind keineswegs nur in der menschlichen Schwachheit zu suchen. Selbstverständlich hat auch sie bei unserem Problem ihre große Bedeutung. Man ist nur zu schnell bereit, die eigenen Leiden in der Vergangenheit zu vergessen und die zur Verfügung stehenden Machtmittel auszunutzen, um sich selbst vollends durchzusetzen. Aber daneben ist doch ein anderer wichtiger Grund für die Notwendigkeit, zwischen Forderung und Gewährung von Toleranz zu unterscheiden, im Wahrheitsverständnis selbst zu suchen. Nur die Wahrheit darf das Recht haben, öffentlich vertreten zu werden; hingegen muß die Unwahrheit oder der Irrglaube um des Gehorsams gegenüber der Wahrheit willen unterdrückt und ausgerottet werden: das ist das Ethos aller derer gewesen, die mit Zwangsmitteln andere Anschauungen oder Glaubensformen unterdrückt haben. Noch heute wird diese Auffassung in Ländern wie Spanien und zum Teil auch in Südamerika von Katholiken vertreten. Und auch die Intoleranz moderner Weltanschauungen dürfte in diesem Wahrheitsverständnis ihren letzten Grund haben. Zudem ist kein Zweifel, daß auch für diejenigen Bewegungen, die Toleranz nicht nur fordern, sondern grundsätzlich auch gewähren, immer irgendwo der Punkt kommt, wo sich die Frage nach den Grenzen der Toleranz stellt. Nur wenige sind so weit gegangen, daß sie Toleranz gegebenenfalls auch um den Preis der Selbstaufgabe zu gewähren bereit waren. Nach den Erfahrungen der Weimarer Zeit und des Dritten Reiches sind wir heute besser in der Lage, das Gewicht der Frage nach den Grenzen der Toleranz zu ermessen.

Doch wäre es falsch, aus der Tatsache, daß es notwendigerweise Grenzen für die Toleranz gibt, zu schließen, daß Toleranz eben nicht zu verwirklichen ist. In der Geschichte zeigt sich jedenfalls hinsichtlich des Maßes, in dem Toleranz gewährt wurde, ein erstaunlicher Fortschritt. Der entscheidende Einschnitt für das neue Toleranzverständnis liegt im 16. Jahrhundert. Die Reformation hat zweifellos einen wesentlichen Beitrag für das neue Verständnis von Toleranz und vor allem auch für die Verwirklichung von Toleranz geliefert, obwohl daneben auch andere Bewegungen für diese Entwicklung von Einfluß gewesen sind. Nicht minder groß ist später die Bedeutung des Protestantismus für die Durchsetzung der Toleranz in vielen Ländern der Erde gewesen, obwohl auch hierbei bald andere Anschauungen mitgewirkt haben. Wir wollen zunächst das Problem der Toleranz im 16. Jahrhundert sowie den Beitrag der Reformation zur Lösung dieses Problems umreißen.

Wenn man die Frage der Toleranz im 16. Jahrhundert erörtern will, dann muß man sich zunächst vergegenwärtigen, daß das Mittelalter hinsichtlich der Toleranz einen Unterschied zwischen Unglauben, Häresie und Abfall machte. Unter bestimmten Voraussetzungen und mit wesentlichen Einschränkungen genossen die Juden im Mittelalter Toleranz. Die Frage der Toleranz für Juden wurde im Lichte der heilsgeschichtlichen Theologie gesehen. Die Juden waren ja das Gottesvolk des Alten Bundes. Als solches waren sie der Vorläufer und in manchem auch das Vorbild der Christen. Obwohl es im Mittelalter immer wieder zu Übergriffen gegen die Juden kam, die meist von der Bevölkerung ausgingen, haben die Juden doch für die damalige Zeit beachtliche Privilegien genossen. An den Judenverfolgungen des Mittelalters ist gewiß nichts zu beschönigen. Aber geistesgeschichtlich muß man feststellen, daß im Grunde die gewisse Duldung, die man den Juden widerfahren ließ, das Erstaunliche ist; denn eigentliche Toleranz war dem Mittelalter noch ganz fremd.

Was man den Juden gewährte und häufig genug nicht einhielt, das hat man im Mittelalter den Heiden grundsätzlich verweigert. Nur scheute man sich, diese Auffassung stets auch in die Praxis umzusetzen. Immerhin ist der Unterschied in der Behandlung von Juden und Heiden doch wichtig. Die Juden wurden grundsätzlich toleriert und praktisch oft verfolgt. Die Heiden wurden grundsätzlich nicht toleriert, aber praktisch meist in Ruhe gelassen, nur aus dem einen Grunde, weil es unmöglich war, alle Heiden mit Waffengewalt zum christlichen Glauben zu bringen. Immerhin werden doch nur von dieser Einstellung her Bewegungen wie die Schwertmission im Osten oder die Kreuzzüge im Orient verständlich.

Dem Irrlehrer schließlich gewährte man weder grundsätzlich noch praktisch Toleranz. Nur wo man zu gewaltsamer Unterdrückung nicht in der Lage war, sah man wenigstens fürs erste von einer Verfolgung ab. Praktiziert wurde diese Haltung freilich im Mittelalter kaum. In größerem Umfang begegnet sie zuerst in der Behandlung der durch Johann Huß ausgelösten Bewegung in Böhmen. Hier wurde dem Abendland zum ersten Mal vor Augen geführt, daß eine größere kirchliche Bewegung unabhängig von Rom zu existieren vermochte, einfach weil Kaiser und Papst nicht in der Lage waren, sich ihr gegenüber durchzusetzen. Der Grund, warum man die Ketzer unbarmherzig verfolgte, war der, daß man in der Irrlehre ein Verbrechen erblickte, das nicht geringer war als andere todeswürdige Verbrechen. Thomas von Aquin sagt einmal: »Es ist viel schwerwiegender, den Glauben zu verderben, durch den die Seele ihr Leben empfängt, als Geld zu fälschen, das dem zeitlichen Leben dient. Wenn also die Geldfälscher oder andere Verbrecher mit Recht von den weltlichen Herrschern sofort mit dem

Tode bestraft werden, wie viel mehr dürfen dann die Ketzer, wenn sie der Ketzerei überführt sind, nicht nur exkommuniziert, sondern mit Recht auch getötet werden.«<sup>2</sup>

Nach diesen Anschauungen ist man im Mittelalter im wesentlichen verfahren. Eine grundsätzlich neue Situation ergab sich erst im 16. Jahrhundert, als mit der Reformation eine Bewegung aufkam, die alle früheren Irrlehren an Umfang und Bedeutung übertraf. Die katholische Kirche hat, solange sie nur irgend konnte, die mittelalterliche Praxis gegenüber Häretikern auch auf die Reformation anzuwenden gesucht. Nur so sind die wiederholten römischen Versuche zu verstehen, eine Auslieferung Luthers zu erlangen. Wäre Luther in den Jahren nach 1517 tatsächlich an Rom ausgeliefert worden, so hätte ihn mit Sicherheit das gleiche Schicksal ereilt, das ein Jahrhundert zuvor Huß getroffen hatte. Nur von dieser mittelalterlichen Praxis und Anschauung her sind aber auch die steten katholischen Versuche zu begreifen, vom Reichstag Beschlüsse gegen die Reformation und vor allem auch die Durchführung derartiger Beschlüsse zu erlangen. Wo die römische Seite dazu in der Lage war, hat sie die Reformation mit brutaler Gewalt unterdrückt. So geschah es in den Niederlanden oder in den österreichischen Stammländern der Habsburger, aber auch in Spanien und Italien. Überall hatte es hier anfangs eine starke reformatorische Bewegung gegeben, die nur durch den Einsatz staatlicher Machtmittel beseitigt werden konnte. Noch das ganze 17. und zum Teil auch das 18. Jahrhundert hindurch hat Rom im Verein mit katholischen Herrschern eine derartige Politik betrieben.

Wie aber war die Stellung der Reformation zur Frage der Toleranz? Hier ist festzustellen, daß die Reformation weithin noch von ähnlichen Anschauungen bestimmt war, wie sie im Mittelalter und damals noch in der katholischen Kirche herrschten, nur daß wieder einmal die Vorzeichen andere waren. Zwingli hat in Zürich bekanntlich im Grunde eine Theokratie errichtet, also ein christliches Staatswesen, bei dem Obrigkeit und Kirche nicht klar voneinander unterschieden waren. Zwingli ist von daher schon früh mit der Schärfe des Schwertes gegen die Wiedertäufer vorgegangen. Allerdings war der Grund für ihn nicht mehr die mittelalterliche Anschauung, daß Häresie als solche ein todeswürdiges Verbrechen ist. Vielmehr erblickte er in der täuferischen Konzeption einer Freikirche eine Gefährdung der weltlichen Obrigkeit; vor allem wehrte er sich dagegen, daß die Täufer Gesetze der Obrigkeit verletzen, wobei diese Gesetze freilich in diesem Fall Glaubensdinge betrafen. In dieser Haltung der Täufer gegenüber der Obrigkeit sah er den ausreichenden und notwendigen Grund für eine gewaltsame Unterdrückung der täuferischen Bewegung.

<sup>2</sup> Thomas, STh II, 2 q. 11 a. 3.

Auch Calvin hat grundsätzlich noch an der gewaltsamen Unterdrückung von Ketzereien festgehalten. Immerhin ist bei ihm doch zu beobachten, daß der Bereich der strafwürdigen Ketzerei wesentlich enger gefaßt wird, als es im Mittelalter der Fall war. Nicht jede Ketzerei, sondern nur eine solche, die wirklich die letzten Grundlagen des christlichen Glaubens antastet, muß nach Calvin bestraft werden. Calvin sagt einmal: »Wo die Religion von ihren Fundamenten gerissen wird, abscheuliche Gotteslästerungen vorgebracht, Seelen durch gottlose und verpestende Lehren ins Verderben gerissen werden, schließlich wo offen der Abfall von dem einigen Gott und seiner reinen Lehre versucht wird, da muß man zum äußersten Mittel greifen, damit das tödliche Gift sich nicht weiter verbreitet.«<sup>3</sup> Dieser Grundsatz erinnert an die vorhin von Thomas zitierten Worte. Tatsächlich ähnelt Calvins Begründung der Ketzerverfolgung noch der thomistischen. Bei der Auseinandersetzung mit Servet hat Calvin diesen Grundsatz bekanntlich auch praktiziert. Allerdings war nach den damals gültigen Gesetzen für Servets Leugnung der Trinitätslehre eine andere als die Todesstrafe gar nicht möglich. Der Codex Justinianus sah für zwei kirchliche Vergehen die Todesstrafe vor, nämlich für die Leugnung der Trinität sowie für die Wiederholung der Taufe. Obwohl man wegen der Hinrichtung Servets damals vielfach mit Abscheu und Entsetzen auf Calvin blickte, hat Calvin doch auch von zahlreichen Seiten Zustimmung zu seinem Vorgehen erhalten, darunter auch von Melanchthon. Tatsächlich ist Melanchthon in seiner Einstellung zum Problem der Toleranz von Zwingli und Calvin nicht weit entfernt gewesen. Hervorhebung verdient, daß Melanchthon der weltlichen Obrigkeit die cura religionis sowie die custodia utriusque tabulae, also die Aufsicht über die Beobachtung beider Gesetzestafeln, anvertraut wissen wollte. Damit aber war grundsätzlich die Auffassung beibehalten, daß Irrlehren vom Staat wie andere strafwürdige Verbrechen zu behandeln seien.

Auf diesem Hintergrund hebt sich Luthers Auffassung charakteristisch ab, auch wenn sie kaum zu praktischen Konsequenzen führte. Für Luthers Stellung zum Problem der Toleranz ist zunächst wichtig, daß Luther scharf zwischen weltlichem und geistlichem Regiment unterschied. Von daher stellte Luther schon in seiner Schrift »An den christlichen Adel deutscher Nation« (1520) die Forderung, daß man die Ketzer mit Schriften, nicht mit Feuer überwinden solle.<sup>4</sup> Diesen Grundsatz propagierte Luther nicht nur gegenüber der alten, also der katholischen, Kirche, sondern auch gegenüber den neuen Abspaltungen von der reformatorischen Bewegung. In seinem »Brief an die Fürsten zu Sachsen von dem aufrührerischen Geist« (1524) unterscheidet Luther deutlich zwischen der Aufgabe der Obrigkeit, als welt-

3 Calvin, CR 8, 477 (Defensio orthodoxae fidei 1554).

4 Luther, W 6, 455, 21 f.

liche Autorität mit dem durch Müntzer inaugurierten Aufruhr fertig zu werden, und der geistig-geistlichen Auseinandersetzung über die Müntzerische Lehre. Er fordert hier die Fürsten auf, »aus Schuld und Pflicht ordentlicher Gewalt solchem Unfug zu wehren und dem Aufruhr zuvorzukommen«. <sup>5</sup> Aber er sagt dann doch im Blick auf die von Müntzer vertretenen Lehren als solche: »Man lasse sie nur getrost und frisch predigen, was sie können und wider wen sie wollen . . . Man lasse die Geister aufeinander platzen und treffen. Werden etliche indes verführt, wohlan, so geht's nach rechtem Kriegslauf. Wo ein Streit und Schlacht ist, da müssen etliche fallen und wund werden.« <sup>6</sup> Danach hat die Obrigkeit also nur den Aufruhr als solchen zu strafen, nicht aber die Lehren, die dahinter stehen. Mit diesen hätte allein eine geistige Auseinandersetzung stattzufinden.

Im Grunde hat Luther an dieser Auffassung auch später festgehalten. Die Unterscheidung zwischen geistlichem und weltlichem Bereich gehört derart ins Zentrum von Luthers Theologie, daß Luther sich selbst hätte untreu werden müssen, wenn er eine staatliche Verfolgung der Ketzer als Ketzer hätte fordern wollen. Zudem wußte Luther aus innerster Erfahrung, daß der Glaube sich durch keine äußeren Mittel erzwingen läßt. Spätere Vorkämpfer einer weitergehenden Toleranz wie etwa Sebastian Franck oder Sebastian Castellio haben sich deshalb mit Recht auf Luther berufen.

In einem Punkt blieb Luther freilich der mittelalterlichen Auffassung verhaftet, und dieser Punkt gewann bei ihm je länger umso mehr an Gewicht: Luther war mit dem Mittelalter der Ansicht, daß die Ketzerei die Allgemeinheit gefährdet. Gerade die Erfahrungen mit den Schwärmern im Bauernkrieg sowie später bei dem Abenteuer der Wiedertäufer in Münster haben diese Sorge bei Luther von neuem groß werden lassen. Luther hat darum später gefordert, daß die öffentliche Lehre der Ketzerei doch verboten werden müsse. Luther hat von hier aus in reformatorischen Gebieten eine Beschränkung der katholischen Lehre gefordert, war aber andererseits auch zu dem Zugeständnis bereit, daß in katholischen Territorien die reformatorische Predigt sich gewisse Beschränkungen gefallen lassen müsse. Entsprechend seiner Abneigung gegen Verfassungsfragen hat Luther sich nicht darüber ausgesprochen, welche Lösung grundsätzlich am besten sei. Vielmehr war er damit zufrieden, für den Augenblick eine tragbare Regelung zu finden; das Weitere überließ er dem Wirken des Wortes Gottes.

Freilich muß noch ein anderes hervorgehoben werden. Je älter Luther wurde, umso mehr erblickte er in dem Auftreten von Häresien oder andersgläubigen Lehren ein Zeichen des göttlichen Zornes, der eben ein Land, das andere Lehren in sich duldet, trifft. Luther hat deshalb aber - abgesehen von

<sup>5</sup> Luther, W 15, 213, 2 f.

<sup>6</sup> Luther, W 15, 218, 19 ff.

seinen äußerst scharfen Worten, die er im Alter gegen die Juden fand - keine gewaltsame Unterdrückung anderer Lehren gefordert, sondern nur die Verweigerung ihrer öffentlichen Verbreitung. Praktisch aber verwischten sich doch auch für Luther die Unterschiede zwischen einer bloßen Lehre, die von der offiziellen abweicht, und dem Aufruhr gegen die Obrigkeit. Es ist darum kein Zufall, wenn von Luther keine entscheidenden Impulse für die Verwirklichung der Toleranz ausgegangen sind, obwohl er mit seiner Differenzierung zwischen geistlichem und weltlichem Bereich eine saubere theologische Begründung für die Propagierung des Toleranzgedankens geliefert hat.

Neben Luther und zum Teil stärker als er haben im 16. Jahrhundert zwei andere Bewegungen einen Beitrag für die Verwirklichung der Toleranz geliefert, nämlich der Humanismus und das Täuferum. Was den Humanismus betrifft, so gab es hier freilich sehr verschiedene Strömungen. Erasmus hat immer wieder alles versucht, den drohenden Religionskrieg zu vermeiden. Aus diesem Grunde ermahnte er die katholische Seite zur Geduld gegenüber Luther. Andererseits forderte er die Reformatoren auf, sich zu bescheiden und auf das Urteil der zuständigen kirchlichen Instanzen zu warten. Eine grundsätzliche Toleranz kannte Erasmus nicht. Im Gegenteil, er war der Meinung, daß, wenn andere Mittel versagen sollten, man doch zur Gewalt werde greifen müssen. Es ist eine eigentümliche Mischung von Skepsis und Autoritätsgläubigkeit, die man hier wie so oft bei Erasmus findet.

Sehr viel weiter gingen andere Humanisten wie vor allem Sebastian Castellio. Nach der Hinrichtung Servets hat Castellio eine Schrift mit dem Titel »De haereticis, an sint persequendi« (1554) (Ob man die Häretiker verfolgen soll) verfaßt. Castellio lehnt die Verfolgung von Ketzern ab. Aber die Begründung für seine Toleranzforderung ist doch vergleichsweise matt: im Grunde sind für Castellio die Differenzen nicht so erheblich. Was macht es schon aus, wenn der eine dafür eintritt, daß ein Kind innerhalb von acht Tagen nach der Geburt getauft wird, wohingegen der andere die Erwachsenentaufe geübt wissen will! Die Grundlehren des christlichen Glaubens sind auch für Castellio unumstößlich, nämlich der Glaube an den Vater, an den Sohn und an den Hl. Geist, ferner die Bejahung der Gebote wahrer Frömmigkeit, wie sie in der Schrift enthalten sind. Von dieser skeptischen Einstellung her haben sich keine entscheidenden Impulse für die Verwirklichung der Toleranz ergeben. Das Problem war ja, wie man einerseits wirklich von einem echten, unbeugsamen Glauben an die Wahrheit durchdrungen sein konnte und andererseits dann doch Toleranz fordern und üben konnte.

Hier haben erst die Täufer den entscheidenden Beitrag geleistet. Die täuferische Bewegung muß man ja, wie nach der neueren Forschung feststeht, möglichst weit von einem Mann wie Müntzer abrücken. Es war das Verhängnis der Täuferbewegung im 16. Jahrhundert, daß man sie meist in der

Nachfolge des schwärmerischen Propheten Müntzer sah und deshalb auch bei ihr die Absicht vermutete, die vermeintlich oder wirklich Gottlosen auszurotten und das Reich Gottes auf Erden herzustellen. Solche Gedanken haben Männern wie Balthasar Hubmaier vollkommen ferngelegen. Sie haben hinsichtlich der Auffassung von der Obrigkeit kaum etwas anderes als Luther gesagt. Und doch ist die von Zürich ausgehende Täuferbewegung für die Trennung von Staat und Kirche, für das reine Freiwilligkeitsprinzip in der Kirche sowie für strikte Toleranz gegenüber anderen Lehranschauungen und Meinungen eingetreten. Einige Sätze aus dem »Aufruf zur Toleranz an den Straßburger Rat« (Straßburg 1534), den der Täufer Leupold Scharnslager verfaßt hat, zeigen dies deutlich: »Ich habe nicht den geringsten Zweifel, daß Ihr wißt, daß der Glaube und das Gewissen des Glaubens ohne Tyrannei, frei und ungezwungen sein sollen (Wohlgemerkt, meine Herren, ich rede nicht von der Freiheit des Fleisches und der Bosheit, sondern von der des Geistes und des Glaubens an Jesus Christus!). Wenn aber der Glaube nicht frei sein sollte, hättet Ihr dann mit der Abschaffung der Klöster, Bilder und Messen nicht wider den Kaiser und wider den Papst gehandelt und wärt Ihr dann nicht unverzüglich verpflichtet, sie wieder einzuführen? Dagegen sagt Ihr, wir hätten nicht den rechten Glauben, sondern Ihr hättet den rechten; darum würden wir mit Recht von unserem zu Eurem Glauben überlaufen. Ich antworte: Dergleichen sagt der Kaiser und Papst auch zu Euch, Ihr hättet nicht den rechten Glauben, sondern sie hätten den rechten. Und doch wollt Ihr nicht überlaufen von Eurem zu ihrem Glauben. Wohlan, warum sollten dann wir Euch weichen?«<sup>7</sup> Die sogenannten Schwärmer, für die sich heute der treffendere, aber auch nicht unproblematische Ausdruck »Der linke Flügel der Reformation« einzubürgern beginnt, haben für diese Forderung der Toleranz unsägliche Leiden auf sich genommen. Ohne diesen Einsatz wäre das hohe Gut der Freiheit und der Toleranz schwerlich breiteren Kreisen zugänglich geworden. Obwohl die Täufer sich in diesem Punkt wie auch sonst stark von Luther unterscheiden, glaube ich doch, daß sie mit der Forderung wirklicher Toleranz ein Anliegen aufgenommen haben, das sich aus Luthers Reformation und ihrer Unterscheidung zwischen geistlichem und weltlichem Bereich konsequent ergibt, das jedoch bei Luther selbst nicht zu genügender Klarheit gelangt ist.

7 Hrsg. H. Fast: Der linke Flügel der Reformation. Glaubenszeugnisse der Täufer, Spiritualisten, Schwärmer und Antitrinitarier, 1962, S. 123 f. Die Toleranzforderung begegnet in Kreisen des Täufertums bereits seit 1524.

## II

Im zweiten Teil unseres Vortrages wollen wir jetzt versuchen, in großen Zügen auf die Bedeutung des Protestantismus für die Toleranz in der Zeit seit der Mitte des 16. Jahrhunderts bis zum Aufkommen der Aufklärung einzugehen. Dieser Zeitabschnitt ist insofern für unser Thema besonders wichtig, als die Toleranzforderung in der Aufklärung eine ganz andere Gestalt gewonnen hat.

Seit der Mitte des 16. Jahrhunderts - und darin besteht das Neue - beginnt nämlich die Toleranz, geschichtswirksam zu werden. Sie ist nun nicht mehr nur eine Idee, die von Einzelnen oder auch von kleinen Gruppen vertreten wird, sondern sie setzt sich vereinzelt schon durch. Dabei ist das Bedeutsame, daß dieser Toleranzgedanke bei den verschiedensten Richtungen begegnet: er findet sich zum Teil bei Protestanten, zum Teil bei Altgläubigen, zum Teil bei Humanisten; andererseits gab es damals Intoleranz ebenfalls auf allen Seiten. Erst im späteren 16. Jahrhundert setzte sich auf der katholischen Seite die gegenreformatorische Tendenz durch und erstickte für lange Zeit die Toleranzbestrebungen, die es in der Mitte des 16. Jahrhunderts vereinzelt auch dort gegeben hatte.

Was waren die Motive für die beginnende Verwirklichung von Toleranz? Das Wichtigste war zweifellos die Unmöglichkeit, die andere Seite zu überwinden, und von daher die Notwendigkeit, mit dem konfessionellen Gegner, mochte man ihn auch noch so sehr verabscheuen, irgendwie zu leben, also der Zwang zur Koexistenz. Hier sind die Motive für den Abschluß des Augsburger Religionsfriedens zu suchen. Wenige Jahre zuvor hatte Karl V. im Schmalkaldischen Krieg (1546/47) die protestantischen Fürsten und Städte Deutschlands besiegt und ihnen im Interim eine fast vollständige Rekatholisierung aufgezwungen. Von Toleranz wollte Karl V. nichts wissen. Aber als es dann zu der Verschwörung der Fürsten gegen die übermächtige Gewalt des Kaisers kam, hatte Karl V. sich widerwillig zu den Verhandlungen verstehen müssen, die den Augsburger Religionsfrieden im Jahre 1555 herbeiführten. Der Augsburger Religionsfriede brachte nur eine begrenzte Toleranz: Duldung genossen im wesentlichen nur die Fürsten und Stände. Sie konnten die Religion ihres Territoriums bestimmen, d. h. sie durften zwischen katholischer oder augsburgischer Religion wählen. Die Untertanen hatten keine Religionsfreiheit. Ihnen wurde jedoch gegebenenfalls das Recht zugestanden, aus ihrem Gebiet auszuwandern und ohne Schädigung ihres Vermögens in ein Land ihrer Konfession überzusiedeln.

So begrenzt diese Toleranz war, so stellte sie doch gegenüber älteren Regelungen einen ungeheuren Fortschritt dar: zum ersten Mal ist hier für ein großes Land eine gewisse Duldung einer anderen als der katholischen Religion gewährt worden. Freilich, erreicht wurde diese Duldung nur durch den

machtvollen Einsatz protestantischer Fürsten. Zwinglianer, Calvinisten und Taufgesinnte waren von dieser Toleranz ausgeschlossen. Die Toleranz reichte nur so weit wie der Waffenschutz lutherischer Fürsten. Karl V. hat dieser Bestimmung innerlich nicht zustimmen können. Er hat den Augsburger Vertrag durch seinen Bruder und späteren Nachfolger, Ferdinand, ausgehandelt, der zwar ein genauso überzeugter Katholik war, aber doch die Zeichen der neuen Zeit besser verstand als sein kaiserlicher Bruder. Karl V. hat, kaum daß der Augsburger Religionsfriede unterzeichnet war, abgedankt und sich in ein spanisches Kloster zurückgezogen, um für seine Sünden Buße zu tun. Toleranz für die von ihm Jahrzehnte hindurch bekämpften Ketzler war nach seiner hohen Auffassung vom kaiserlichen Amt nicht vertretbar. So trat er lieber von der Bühne der Geschichte ab, als daß er etwas getan hätte, was er vor seinem Gewissen nicht hätte verantworten können.

Interessant ist übrigens, daß bei den Verhandlungen, die dem Augsburger Religionsfrieden vorangingen, die Pfalz und Brandenburg den Versuch unternahmen, auch den Untertanen freie Religionswahl zu gestatten. Maßgebend war bei diesem Vorstoß allerdings nicht der Wunsch nach größerer Toleranz als vielmehr die Erwägung, daß in den schon protestantischen Territorien der Katholizismus kaum noch eine Chance hätte, andererseits aber in den katholischen Gebieten der Protestantismus vielfach eine starke Bewegung war, die durch eine derartige Duldung sich weiter entwickeln könnte. Es ist kein Wunder, daß dieser Vorschlag nach einer weiter reichenden Duldung damals nicht angenommen wurde.

Aber neben dem Zwang zur Koexistenz kam doch schon im späteren 16. und vor allem im 17. Jahrhundert eine neue Geistigkeit auf, die auch für unser Problem von großer Bedeutung wurde. Während im Gebiet des Reiches durch den Augsburger Religionsfrieden eine gewisse Befriedung herbeigeführt wurde, die erst 1618 durch den Ausbruch des 30jährigen Krieges ihr Ende fand, setzten in Westeuropa und auch in Polen schwerste Auseinandersetzungen um die Vorherrschaft des Katholizismus oder des Protestantismus ein. Die neue Geistigkeit hat sich wesentlich unter dem Eindruck der furchtbaren Kämpfe in Frankreich, in den Niederlanden und in England herausgebildet. Das Nebeneinander von verschiedenen Konfessionen, die alle ausschließlich im Besitz der Wahrheit zu sein behaupten, stellte in der Tat ein ernstes Problem dar, zumal der Ausschließlichkeitsanspruch bei jeder Konfessionspartei sofort in die Politik übergriff. Hinzu kam das große Problem des Staates und des Staatsrechtes. Für mittelalterliches Denken und auch noch für die Staatsauffassung des 16. Jahrhunderts war es einfach unvorstellbar, daß in einem Staat mehrere Konfessionen gleichberechtigt nebeneinander existieren könnten. Eine neue Haltung gegenüber anderen Konfessionen mußte von daher zwangsläufig auch eine neue Staatsauffassung zur Folge

haben. Mit der neuen Staatsauffassung aber mußte ebenso zwangsläufig eine neue Rechtsauffassung verbunden sein. Und dies alles war von einer neuen philosophischen Konzeption nicht zu trennen. In der Tat betraf die neue Geistigkeit, die seit dem späten 16. Jahrhundert aufkam, alle diese Bereiche. In allen Gebieten des Geistes und des Lebens suchte man nach neuen Normen, da die bisherigen, welche die Konfessionen lieferten, versagten bzw. Europa in die Katastrophe führten. Solche Normen fand man etwa in der Vernunft oder in der nun bedingungslos geforderten Toleranz oder in dem Rekurs auf eine natürliche Religion, von der man meinte, daß sie den verschiedenen Konfessionen gemeinsam sei, oder indem man wie Hugo Grotius neue Normen des Völkerrechtes aufstellte, die ein friedliches Neben- und Miteinander verschiedener Länder und Konfessionen gewährleisten könnten.

Diese neue Einstellung findet sich schon bei dem französischen Humanisten Jean Bodin (1529-1596). Er hat u. a. das sogenannte Colloquium heptaplomeres verfaßt (siebenfältiges Gespräch), ein fingiertes Religionsgespräch, in dem Vertreter von sieben Religionen die Vorzüge und Nachteile ihrer Religion erörtern. Bezeichnenderweise treffen sie sich in der Republik Venedig. Da unterhalten sich nun ein Katholik, ein Lutheraner, ein Calvinist, ein Jude, ein zum Islam Übergetretener, ein Indifferenter und ein Vernunftgläubiger und stellen das relative Recht einer jeden Religion fest. Da die Wahrheit bei ihnen allen nur relativ vorhanden ist, müssen sie sich gegenseitig dulden. Es ist verständlich, daß diese Schrift des gelehrten Humanisten vor allem katholischerseits auf heftigsten Widerstand stieß. Sie konnte nicht gedruckt werden, wurde aber doch handschriftlich verbreitet und erregte ungeheures Aufsehen, fand aber vor allem auch insgeheim Zustimmung. Im Grunde hat Bodin schon im 16. Jahrhundert die Religionsauffassung des 18. Jahrhunderts vorweggenommen. Der Sache nach begegnen hier bereits die Gedanken von Lessings berühmter Ringparabel.

Weiter ist dann der Gedanke der Toleranz von den Vertretern der Frühaufklärung aufgenommen und propagiert worden, etwa von dem englischen Lord Herbert of Cherbury oder von einem Pierre Bayle. Er zieht sich dann durch die neuen Konzeptionen der englischen Freidenker und wird schließlich auf breiter Front von der Aufklärung Englands, Frankreichs und Deutschlands vertreten.

Aber man kann wohl mit Recht bezweifeln, ob die Vorkämpfer der religiösen Skepsis und der Aufklärung allein in der Lage gewesen wären, dem Gedanken der Toleranz zu größerer Anerkennung zu verhelfen. Jegliche Skepsis lebt ja zumeist davon, daß es andere gibt, die noch an eine Wahrheit glauben und sich an diese Wahrheit gebunden wissen; an deren Wahrheitsglauben entzündet sich die Skepsis, ihn bekämpft sie, aber mit dem Ende des Wahrheitsglaubens gerät meist auch die Skepsis selbst in eine Krise und

kann zur Philosophie des Nihilismus werden. Hier ist nun das Bedeutsame, daß der Toleranzgedanke, der im 16. Jahrhundert zunächst nur in Kreisen des linken Flügels der Reformation vertreten worden war, mit der Zeit auch in andere protestantische Richtungen vordrang und von ihnen viel nachdrücklicher und zum guten Teil auch viel früher als von der Aufklärung vertreten wurde; ferner, daß viele Protestanten des späten 16. und des 17. Jahrhunderts bereit waren, für den Gedanken der Toleranz auch schwere Leiden auf sich zu nehmen. Ohne die Opferbereitschaft zahlloser bekannter und unbekannter Protestanten hätte sich die Toleranz schwerlich durchgesetzt.

Das erste Land Europas, in dem Toleranz, freilich nur vorübergehend, verwirklicht wurde, war Polen. In Polen waren in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts die konfessionellen Auseinandersetzungen in ähnlicher Weise wie im Reich mit Kämpfen zwischen den Ständen und der Krone unlöslich verbunden. Der Adel war zu einem erheblichen Teil protestantisch, und zwar calvinistisch. Im Jahre 1573 konnte der protestantische polnische Adel die sogenannte Pax dissidentium durchsetzen. Nach dieser Pax dissidentium sollten Katholiken wie Protestanten für ewige Zeiten Frieden halten und gleiche bürgerliche Rechte genießen. Freilich hat sich diese Toleranz in Polen nicht lange halten können; nur zu bald ist auch in Polen die Gegenreformation zum Siege gekommen und hat Polen zu dem katholischen Land schlechthin gemacht, als das es auch heute noch gilt. Aber es bleibt denkwürdig, daß ähnlich wie schon bei den Verhandlungen, die dem Augsburger Religionsfrieden vorangingen, auch in Polen der Vorstoß zugunsten der Toleranz von protestantischer Seite ausgegangen ist.

Weiter ist auf den Freiheitskampf der Niederlande hinzuweisen. Als die offene Erhebung gegen Spanien begann, hatte Wilhelm von Oranien, die geistige Seele und der militärische Führer des Widerstandes, an sich das Ziel, die Niederlande zu einem freien Staatswesen zu machen, in welchem Katholiken, Lutheraner und Reformierte gleiche Rechte haben sollten. Hätte Oranien sich durchgesetzt, so wären die Niederlande der erste tolerante Staat geworden. Aber dafür war die Zeit noch nicht reif. Es ist bezeichnend auch für das Problem der Toleranz, daß Oranien die Erfahrung machte, daß die Calvinisten der Kern des Widerstandes gegen Spanien waren. Er hat sich darum schließlich selbst dem Calvinismus (1573) angeschlossen, obwohl er von Haus aus Katholik und im Grunde seiner Seele in religiöser Hinsicht eher gleichgültig oder unentschieden war. In den nördlichen Niederlanden ist daher auch der Calvinismus teilweise zur Staatsreligion geworden. Aber dort erhielten die anderen Minderheiten doch eine gewisse Toleranz, und zwar selbst die Katholiken, die ja während des Unabhängigkeitskrieges nur zu leicht als Staatsfeinde angesehen werden konnten. Auch gegenüber den Täufern übten die Niederlande im späteren 16. Jahrhundert eine vergleichs-

weise große Toleranz. Vom späten 16. bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts gab es kein anderes europäisches Land, das eine derart weit reichende Toleranz gewährte wie die Niederlande. Die Niederlande sind deswegen auch zu einem Asyl für Flüchtlinge aller Art geworden, insbesondere für die unterdrückten Minderheiten Frankreichs und Englands; zugleich aber sind die Niederlande damals der Hort der neuen Geistigkeit gewesen, die mehr und mehr Westeuropa durchdrang und schließlich in der Aufklärung kulminierte. Selbst ein Mann wie Descartes, der an sich überzeugter Katholik war oder zu sein meinte, zog es vor, in den freieren Niederlanden zu leben, wo er seine Werke ohne kirchliche Zensur veröffentlichen konnte.

Wie schwer wirkliche Toleranz zu erreichen war, zeigt freilich das Beispiel Frankreichs. In Frankreich haben die Auseinandersetzungen zwischen der Krone und der mit ihr verbundenen katholischen Kirche einerseits und den Protestanten andererseits fast zweieinhalb Jahrhunderte gedauert, nämlich von der Mitte des 16. Jahrhunderts bis zur französischen Revolution. Dieser lange Kampf hat zwar sehr verschiedene Epochen gehabt. Er war vereinzelt auch durch gewisse Toleranzbestimmungen unterbrochen, vor allem durch das Edikt von Nantes 1598, das den Protestanten eine stark begrenzte Duldung einräumte. Aber auch in der Zeit, in welcher das Edikt von Nantes in Kraft stand, gab es doch kaum ein Jahr, in dem es nicht zu Übergriffen gegen Protestanten kam. Die Aufhebung des Edikts von Nantes im Jahre 1685 durch Ludwig XIV. stellte nur das Ende einer langen Reihe von Unterdrückungsmaßnahmen dar. In keinem anderen europäischen Land hat der Protestantismus eine derart schwere und lange Leidenszeit durchmachen müssen wie in Frankreich. In Frankreich war es schließlich nicht die Forderung nach Toleranz, wie sie Männer wie Voltaire erhoben, und auch nicht die Bemühung der Protestanten selbst um Duldung, die den Sieg errangen. Vielmehr waren es erst die Verbote der Französischen Revolution, die die Toleranz im Jahre 1787 erzwangen, und erst die Französische Revolution selbst gab den Protestanten volle bürgerliche Gleichberechtigung. Gerade das Beispiel Frankreichs mag davor warnen, die Bedeutung des Protestantismus für die Durchsetzung der Toleranz zu überschätzen.

Schließlich wollen wir einen kurzen Blick auf die englische Geschichte werfen. In keinem anderen europäischen Land sind die Forderung nach religiöser Toleranz und die Erlangung größerer politischer Rechte derart eng miteinander verbunden wie in England. Auch in England ist die Forderung nach Toleranz vor allem von Kreisen des linken Flügels der Reformation vertreten worden. Die sogenannten Nonkonformisten waren mit der Form, in der die Reformation in England durchgeführt war, nicht einverstanden und wünschten die Beseitigung der katholischen Reste, die noch verblieben waren. Im späteren 16. und vor allem im 17. Jahrhundert kamen dann immer neue

Gruppen auf, die bestimmte Ideen vertraten: etwa den Gedanken, daß Staat und Kirche aufs schärfste voneinander getrennt werden müßten und deshalb jede Verfolgung von Ketzern zu verwerfen sei; oder die Erwachsenentaufe, wobei nur ganz lockere Beziehungen zu der täuferischen Bewegung auf dem Kontinent bestehen; oder die Auffassung, daß jede Gemeinde autonom sein müsse, wie sie im Kongregationalismus verwirklicht wurde. Im 17. Jahrhundert kamen dann die verschiedenen Richtungen der Independenten hinzu, die Cromwell zunächst unterstützen, dann aber von ihm tief enttäuscht waren: Männer wie die Quintomonarchisten oder die Quäker, die kategorisch jede Unterdrückung Andersgläubiger ablehnten und dafür nicht selten persönlich schwere Leiden auf sich nahmen. George Fox hat viele Jahre seines Lebens im Gefängnis zubringen müssen.

Wenn diese Gruppen in England selbst auch nur Schritt um Schritt ihre Ziele verwirklichen konnten, so ist es doch wichtig, daß sie seit dem frühen 17. Jahrhundert in den nordamerikanischen Kolonien eine gewisse Existenzberechtigung erhielten. In Gebieten wie Maryland oder Rhode Island oder vor allem Pennsylvania wurde eine Toleranz verwirklicht, die weiter reichte, als sie irgend in Europa gewährt wurde. In engster Verbindung wurden hier die Ideale größtmöglicher religiöser und politischer Toleranz und Freiheit praktiziert. Durch die Nonkonformisten in England und durch die Siedlungen in Nordamerika ist die typisch angelsächsische Form der Demokratie entstanden, die in eigenartiger Weise wesentliche Momente des christlichen Glaubens mit der Forderung der Toleranz und politischer Gleichberechtigung für alle verbunden hat. Im Vergleich mit dem Luthertum ist dabei zwischen geistlichem und weltlichem Bereich keineswegs streng geschieden. Im Gegenteil, der Gedanke des Bundes, des Covenant, schließt politische und religiöse Momente ein, ohne daß es dabei zu den schwärmerischen Konsequenzen gekommen ist, die sich in Deutschland im 16. Jahrhundert bei dem linken Flügel der Reformation zeigten.

Der Beitrag, den die verschiedenen Gruppen des linken Flügels des Protestantismus in England und Nordamerika für die Verwirklichung der Toleranz geleistet haben, kann nicht überschätzt werden. Gleich, ob man theologisch diese Gruppen bejaht oder meint, kritische Fragen stellen zu müssen: sie waren es, die in dem Streit für die Durchsetzung der Toleranz die Hauptlast getragen haben und die dabei erfolgreicher waren als der linke Flügel der kontinentalen Reformation. So groß auch der Beitrag der humanistischen Skepsis und der Aufklärung für die Verwirklichung der Toleranz gewesen ist, so dürfte doch der Beitrag der Nonkonformisten und Independenten noch beträchtlich größer gewesen sein. Sie sind es, die das angelsächsische Selbstbewußtsein, Vorkämpfer der Freiheit und der Gleichberechtigung zu sein, begründet haben, ein Selbstbewußtsein, das sich im Laufe der Zeit bei

den Angelsachsen auch auf andere Richtungen übertragen hat, einschließlich der Katholiken.

Freilich ist das nonkonformistische und independentische Ideal der Toleranz schon im späten 17. und vor allem im 18. Jahrhundert eine enge Verbindung mit dem aufklärerischen Ideal der Toleranz eingegangen. Die amerikanische Verfassung und die von ihr teilweise abhängigen europäischen Verfassungen der folgenden Jahrzehnte setzten diese Verbindung von religiöser und aufgeklärter Toleranz bereits voraus.

Wir haben aus dem sehr umfangreichen Thema nur einige wichtige Aspekte herausgreifen und im wesentlichen nur einen gewissen Gesamtüberblick über den Beitrag des Protestantismus für die Durchsetzung der Toleranz geben können. Es handelt sich bei der Frage nach der Entstehung der modernen Toleranz zweifellos um ein äußerst vielschichtiges Problem. Einseitige Antworten können der mannigfachen Verflechtung der Motive und dem auf allen Seiten begegnenden Einsatz für Toleranz nicht gerecht werden. Es wäre ungerechtfertigt und einseitig, wollte man die Bedeutung der freieren Geistigkeit, wie sie sich zuerst im 16. Jahrhundert zeigt, für unser Problem ignorieren und die Toleranz ausschließlich aus dem Protestantismus ableiten. Es wäre aber genauso einseitig und ungerechtfertigt, wollte man die moderne Toleranz allein aus dem Geist der Neuzeit ableiten und den entscheidenden Beitrag vieler protestantischer Gruppen und Richtungen außer Acht lassen. Vielmehr hängt die Durchsetzung des Toleranzgedankens mit zahlreichen und untereinander sehr verschiedenen Bewegungen zusammen. Sie ist selbst auf das engste mit der Entstehung unserer modernen Welt, die ja eine pluralistische ist, verbunden. Aber es sollte nicht vergessen werden, daß der Protestantismus nach anfänglichem Zögern die weitaus größten Opfer für die Verwirklichung der Toleranz gebracht hat.

Denn es ist ein frei Werk um den Glauben, dazu man niemand kann zwingen.

LUTHER: Von weltlicher Oberkeit. 1523. W 11, 264.

## IN MEMORIAM RUDOLF HERMANN

Von Joachim Rogge

Am 10. Juni 1962 ist Rudolf Hermann aus dem großen Kreis derer, die ihn liebten und von ihm lernten, herausgerufen worden. Bis in die letzten Wochen vor seinem Tode wirkte er in erstaunlicher geistiger Frische unter denen, die sich mit ihm »um die Bibel scharten«. Für ihn waren - das spürten ihm seine Schüler ab - die Fragen um die Heilige Schrift Lebensfragen, die zu Lebenshilfen werden sollten. »Scharung um die Bibel« - das war eine Redewendung, hinter der dem Professor für Systematische Theologie eine lebendige Wirklichkeit stand. Ihm war deutlich, daß man sich dieser Wirklichkeit nie ganz bemächtigen kann, auch was ihren denkerischen Vollzug angeht. So erkannten viele, die an seiner letzten Wirkungsstätte, der Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität zu Berlin, in seiner Nähe und angeregt durch ihn arbeiten durften, es als großen Gewinn, daß sie einen bis ins hohe Alter Fragenden vor sich hatten. Eine studentische laudatio für den verehrten Lehrer gibt davon beredtes Zeugnis (in: Gedenkheft für Professor D. Rudolf Hermann, hrsg. von Alfred Jepsen, Greifswald 1962, S. 28 f).

Der Kranz der Themen, um die sich Rudolf Hermann während seines langen Gelehrtenlebens in Breslau, Greifswald und Berlin gemüht hat, ist umfangreich. Er umfaßt u. a. viele Bereiche der Dogmengeschichte, das 19. Jahrhundert - hier besonders Schleiermacher -, die klassische deutsche Dichtung und dann immer wieder die Interpretation Luthers, weil den Forscher hier die Auslegung Heiliger Schrift in einer Fülle von Einzelentdeckungen fesselte.

Hermann hat in der Lutherforschung der letzten Jahrzehnte einen anerkannten Platz. Deshalb ist mit großem Dank aufgenommen worden, daß er sich entschlossen hatte, die sehr verstreut publizierten Ergebnisse seiner Arbeit an Luther in einem übersichtlichen Sammelband zusammenzufassen.\* Das werden nicht nur alle begrüßt haben, die seine Beiträge im Lauf von 35 Jahren verfolgen konnten, sondern besonders diejenigen aus der jüngeren Generation, denen die Aufsätze nicht mehr so leicht zugänglich waren.

Selbst wenn - was in Publikations-, Kolleg- und Seminarthemen sichtbar ist - Hermanns Arbeitsbereich bei weitem nicht durch die Lutherforschung umgrenzt ist, wird behauptet werden dürfen, daß hier sein Herz geschlagen hat. Deshalb mag es gerechtfertigt sein, daß das Gedenken an den hervorragenden Universitätslehrer in diesem Zusammenhang die Gestalt einer Rezension des vorliegenden Sammelbandes bekommt. Man spürt Hermann

\* Rudolf Hermann: Gesammelte Studien zur Theologie Luthers und der Reformation. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1960). 500 S., Leinen.

das Ringen darum ab, Luthers Gedankenwelt für die Gegenwart nicht allein verständlich, sondern auch fruchtbar zu machen. Ein Teil der Beiträge sind diesem Anliegen unmittelbar gewidmet. Dazu gehört etwa der zum 400. Todestag des Reformators - ein Jahr nach der deutschen Katastrophe - gehaltene Festvortrag in der Greifswalder Universität. Er stand unter dem Thema: »Luthers geschichtliche und theologische Bedeutung als Gegenwartsproblem« (S. 330 ff).

Nicht lange danach schrieb Hermann im ersten Jahrgang (1947) der Zeitschrift für kirchliche Mitarbeiter in den östlichen Gliedkirchen der EKID einen Aufsatz unter der Überschrift: »Das Zentrum der reformatorischen Botschaft Luthers«. (S. 384 ff) Der einleitende Satz ist nicht nur eine formale Feststellung des Verfassers, sondern gestattet einen Blick in sein Gesamtverständnis Lutherscher Theologie: »In diesem Beitrag, in dem wir uns auf das Zentrum der Reformationsbotschaft Luthers besinnen wollen, soll unsere Aufmerksamkeit ganz auf Luther gerichtet sein. Fragen wir einmal nicht zuerst nach unserer Kirche und nach ihren Bedürfnissen und Sorgen! Schauen wir auf das, was er selbst gefragt und geantwortet hat, und sehen wir zu, was er uns und unserem Volke in der so schweren Zeit, die wir durchmachen, zu sagen hat.«<sup>1</sup> Es ist keine Frage, daß hier der Systematiker auch etwas zur Methode seiner ganzen theologischen Arbeit aussagt. Hermann ist wie wenige systematische Theologen immer der Dogmen- und Theologiegeschichte verbunden gewesen und vermittelte aus diesen Disziplinen Fachkollegen und Schülern reiche Belehrung und Hilfe, um die eigene systematisch-theologische Position zu finden.

Es ist schwer möglich, den Reichtum der 21 Aufsätze, die chronologisch geordnet sind, in einer kurzen Würdigung zu skizzieren oder gar ausreichend zu referieren. Es gibt kein wichtiges Thema in Luthers Theologie, das nicht wenigstens kurz angesprochen wäre. Die Häufigkeit, in der ein Problem erörtert wird, ist bestimmend für das Gewicht, das Hermann ihm im Rahmen der Lutherschen Theologie zuerkennt. So erscheint in der Überschrift zu allein fünf Beiträgen der Begriff der Rechtfertigung, aber auch bei anderen steht er als Leitmotiv im Vorder- oder Hintergrund. Das gilt besonders für die Studien, die Hermann über Luthers Hermeneutik gemacht hat. Ein Meisterstück Hermannscher Lutherinterpretation beleuchtet die im gesamt-biblischen Zusammenhang wenig bedeutende Gestalt Simsons<sup>2</sup>. Am Ende

1 Ähnlich in die notvolle Situation der Zeit hineingesprochen ist ein Universitas-Artikel von 1946 über »die reformatorische Botschaft vom Gericht angesichts der Probleme unserer Zeit«, S. 316 ff.

2 Das Inhaltsverzeichnis hat fälschlich: Simons. Der Band enthält auch sonst eine Reihe sinnstörender Druckfehler; siehe dazu auch die Rezension von Paul Althaus in ThLZ 1962, Sp. 218 f.

der Studie erkennt der Verfasser, daß Luther auch an dieser Stelle seiner exegetischen Bemühungen von seinem Zentralanliegen nicht loskommt: »Vielleicht hätte die in der Bibel betonte Geistesgetriebenheit Simsons, und Luthers Verwandtschaftsgefühl damit, stärker in den Vordergrund gerückt werden können. Aber das hätte weiter ausgreifende und vergleichende Untersuchungen erfordert . . . Auch sie aber hätten in der Bewertung des Zentralartikels der Reformation, mit dem wir geschlossen haben, mit unseren Betrachtungen zusammentreffen müssen. Auch bei diesem Ausschnitt aus Luthers Schriftverständnis bilden Glaube und Rechtfertigung den tragenden Grund.« (S. 446)

Die rechte Zuordnung von *fides* bzw. *fiducia* und *iustificatio* sind nach Hermanns vielfältig belegter Auffassung das tragende Fundament Lutherischer Theologie. Dieser unermüdlich von vielen Seiten anvisierten Generalthese hat Hermann vor einem Menschenalter sein erstes umfangreiches Lutherbuch gewidmet, das 1930 zum ersten Mal, in 2. Auflage in der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft, Darmstadt 1960, unter dem Titel »Luthers These Gerech und Sünder zugleich« herausgekommen ist. Es gibt viele Beweise dafür, daß für Hermann vornehmlich an dieser Stelle die Abgrenzung zur römischen Kirche zu erfolgen hat. Vor allem die jüngere Generation wird dafür von Herzen dankbar sein, daß ihr ein theologischer Lehrer hier eine Zentrierung auf das Wesentliche bietet. So prägt Hermann immer von neuem - besonders deutlich in seiner Auseinandersetzung mit den Thesen von Joseph Lortz über die Reformation - feinsinnig unterscheidend die Problematik des *Sola fide* und des *Sola gratia* ein. »Wir wissen, daß der Katholizismus Gnadenreligion ist.« (. . . bis hin - wie Hermann oft sagt - zu der Maria aller Gnaden!) »Er spricht von Schöpfungsgnade, von erweckender und beistehender, von heiligmachender, von zuvorkommender, mitwirkender und nachfolgender Gnade . . . Wir machen nicht solche Einteilungen. Es scheint mir deshalb auch nicht geraten zu sein, in der evangelischen Theologie, etwa das »*Sola gratia*« einheimischer werden zu lassen, als das »*Sola fide*«. Das letztere ist und bleibt die evangelische Parole.« (S. 307) Joseph Lortz, dessen Name zeichenhaft dafür stehen mag, daß Hermann sich auch mit den Stimmen gegen Luther beschäftigt, ist ein hochbeachtlicher Aufsatz gewidmet, der vom Teil zum Ganzen vorstoßend den tiefsten Gegensatz zwischen evangelischer und katholischer Auffassung erläutert. Dieser Beitrag öffnet in besonderem Maße den Blick in Hermanns domengeschichtliche Einordnung der Reformation. Er ist eine Fundgrube zum Verständnis von Luthers Kirchenbegriff (S. 304 f), seiner Anthropologie und seiner Sakramentslehre.

Wenn man um das Zentralanliegen Luthers ständig kreist, sind Überschneidungen unvermeidlich. Sie ermüden aber nicht, sondern bewähren

ständig, daß Hermanns Thesen richtig sind. Der Leser stößt dabei vielfach auf Entdeckungen Hermanns, die Begriffe für Luther als zusammengehörig erkennen, von denen nicht ohne weiteres klar ist, daß sie so unmittelbar aufeinander bezogen sein müssen. Das gilt für den tragenden Gedanken gleich des ersten Aufsatzes. Hier werden Rechtfertigung und Gebet als einander zugeordnet beschrieben. Dabei wird eingehend dargelegt, daß eine Behandlung dieses Themas ohne Einbeziehung der Glaube-Werk-Problematik unmöglich ist. Dem trägt Hermann nun ausführlich Rechnung. Jeweils die erste These zur Zusammenfassung der drei Unterabschnitte macht die Verzahnung von Rechtfertigung, Gebet und Werk deutlich:

I, 1 »Die Notwendigkeit des Gebets in der Rechtfertigung liegt bereits darin angedeutet, daß die Grundvoraussetzungen aller Gedanken L.s über die Rechtfertigung das Anerkennen der Alleingerechtigkeit Gottes, also eine Stellungnahme zu Gott ist. (S. 41)

II, 1 Sinn und Gedanke der Buße ergibt sich aus dem Verständnis der Rechtfertigung als von Gott vollzogener Tat. Deshalb bestimmt auch das Gebet den Sinn der Buße, freilich indem es zugleich sich selbst an der Rechtfertigung als Tat Gottes normiert. (S. 42)

III, 1 Wenn das Verhältnis von Glaube und Werk nur in Form einer Korrelation auszudrücken ist, so ist die Wirklichkeit dieser Korrelation das Gebet.« (S. 43)

Dieser oftmals ausführlicher zitierte Thesenteil des Aufsatzes weist das auf, was Hermanns Schaffen auch sonst auszeichnet: es begegnen kaum »nurtheologische« Aussagen, sie sind immer zugleich ein Beitrag zur Frömmigkeitsgeschichte bzw. Frömmigkeitspraxis unserer Zeit. Gerade indem er darauf verzichtet, ständig zu Problemen der kirchenpolitischen Tagesaktualität Stellung zu nehmen, möchte er zur Bewältigung der gegenwärtigen theologischen und praktisch-kirchlichen Aufgaben die Brunnen aufgraben, die lange nicht ausgiebig genug ausgeschöpft worden sind. Luther ist für Rudolf Hermann eben nicht zuerst eine historische Größe.

Die Beziehung zwischen Reformation und Gegenwart zeigt sich in vielen Überschriften und Untertiteln wie etwa im zweiten Aufsatz: »Willensfreiheit und Gute Werke im Sinne der Reformation. (Die Stellung des Christen zu den Fragen des sittlichen Lebens)« (S. 9. 44 ff). Hierüber hat Hermann erstmals auf dem schwedisch-deutschen Theologenkongress in Uppsala 1928 vorgetragen. Indem damals lediglich der jetzt im Inhaltsverzeichnis in Parenthese beigefügte Untertitel als Thema diente, ist offensichtlich, daß der Referent darauf mit einer Lutherinterpretation zu antworten gedachte, die in der Aufsatzfassung dann auch im Haupttitel angekündigt wird.

Die besondere Erwähnung dieses Aufsatzes möchte als Beispiel dafür stehen, daß die Vielschichtigkeit der denkerischen Leistung Hermanns auch

die Religionsphilosophie seiner Zeit und der Vergangenheit mit einbezieht. Es zeugt von der Weite seines Ansatzes, wenn er in einer Anmerkung im gleichen Atemzuge der religionsphilosophischen Arbeiten *und* der Lutherstudien seines fast 90jährig verstorbenen Lehrers Carl Stange gedenkt, dem der ganze Aufsatzband übrigens als Ausdruck des Dankes für ein halbes Jahrhundert währende Anregung und Bereicherung gewidmet ist. (S. 44.5) Dankbar verbunden weiß sich Hermann in der gleichen Fußnote den dogmen- und reformationsgeschichtlichen Forschungen von R. Seeberg, Fr. Loofs und O. Scheel.

Der Inhalt des Aufsatzes hat es außer mit Luther mit dem Philosophen zu tun, der in Sachen der Willensfreiheit kritisch zu hören ist: »Wenn *einer* unsere Forderung, die Frage nach der Freiheit allererst eine ethische und dann erst eine philosophische Frage sein zu lassen, erfüllt, so ist das doch Kant! Ja, er selbst war doch einer unserer Lehrmeister für dieses ganze Vorgehen. »Ich mußte das Wissen aufgeben, um zum Glauben Platz zu bekommen« - dies sein Wort dürfen wir nicht vergessen. Zwar war das Wissen, das er aufgeben wollte, ein Wissenwollen übersinnlicher, metaphysischer Dinge mit der Vernunft. Und das Glauben, für das er Raum schaffen wollte, waren die religiösen Ideen, vor allem von Gott und Unsterblichkeit, sofern das sittliche Gewissen sie fordert. Dieser Glaubensinhalt war gewiß noch ein recht reduziertes Christentum.« (S. 47)

Wenn Rudolf Hermann nicht nur Kant, sondern auch alle anderen markanten Gestalten der Geistesgeschichte - etwa die Dichter der deutschen Klassik - in sein Denken mit einbezieht, so ist es um so höher zu veranschlagen, daß er auf die Menschheitsfragen doch fortgesetzt mit Luther antwortet. In einem anderen Aufsatz mißt Hermann ganze Partien aus der Geschichte christlicher Ethik an Luthers ethischen Gedanken (S. 126 ff). Durch das immer lebendige Fragen nach dem, was die Menschen, respektive die Philosophen, bewegt, gerät er wohl an keiner Stelle in das von der gegenwärtigen Theologie mit Recht so gefürchtete Ghetto des Monologs. Der Kantischen These »Du kannst, denn du sollst« wird von dem christlichen Denker standgehalten und ihrer Teilberechtigung nachgespürt. Hermann stellt nicht zuerst von sich aus Fragen, sondern läßt sie sich gestellt sein, nimmt sie ernst und denkt ihnen nach - oft genug bis in die nächste Kollegstunde hinein, weil er einem studentischen Anliegen nicht sofort durch vorschnelle Antwort das Gewicht nehmen will.

In Zusammenhang mit der zitierten Vortragsreihe spricht sich auch der Philosoph Hermann aus, dessen Sätze an keinem Punkt zu Lutherschem Denken in untragbarer Spannung stehen. Eine Bewältigung der Themen »Willensfreiheit und Gute Werke im Sinne der Reformation« schließt ja nicht aus, daß Denkformen entwickelt werden, die Luther noch keine be-

drängende Wirklichkeit waren. Hier kann für Hermannsches Denken über das Problem der »Zeitlichkeit des Willens und der Zeitlichkeit des Naturzusammenhangs« (S. 57) nur an seine religionsphilosophische These erinnert werden, die das von Gott gegönnte Stück Zeit in der Gesamtwirklichkeit ins Auge faßt: »Die Natur mit ihrer Regelmäßigkeit und ihren sogenannten Wiederholungen - in Wirklichkeit handelt es sich um methodisch abgeleitete, abstrakte Gleichungen des forschenden Denkens -, ist selber ein Stück Zeit in der Gesamtwirklichkeit, über der die Zeitlichkeit und Einmaligkeit nicht anders steht als über unserm eigenen Dasein! Das ist der Ausblick, zu dem uns das ›Ich (selbst) bin meine Zeit‹ schließlich führt. Alles Ding währt seine Zeit!« (S. 58) (Diesem vielzitierten Satz Hermanns wurde in einer Dissertation, Halle 1960, nachgedacht; s. in ThLZ 1961, Sp. 708 f.) Die Gesamtwirklichkeit, die Wirklichkeit des je einmaligen, unwiederholbaren Menschen mit seiner ihm eigenen Zeit ist unmittelbar auf den göttlichen Willen bezogen. Das »Ich bin« (S. 59) ist unverwechselbar auf das Du angelegt.

Und auch in solchem Zusammenhang kann Hermann das Problem der Freiheit und Unfreiheit des Menschen nur mit dem Lutherschen Satz von der völligen Unfähigkeit des Menschen zum Guten beantworten. Der Aufsatz gipfelt in der Überschrift des Schlußkapitels: »Die guten Werke sind eigentlich Gottes Werke! . . . sie lehren uns keinen *andern* Gott kennen als den, der als der Verheißer und der Erfüller dem *Glauben* sich offenbart hat.« (S. 75) Das heißt m. a. W.: Selbst die Frage der bona opera ist nicht anders zu beantworten als mit dem Hinweis auf das Sola fide.

Von dieser Warte aus behandelt Hermann die Kontroverse zwischen Karl Holl und Wilhelm Walther (S. 77 ff): »Wenn also der Sünder in Wahrheit schon jetzt gerecht heißen darf, so liegt eben an dem Einbezogensein des Glaubens alles. Der Kranke und der Arzt gehören nun zusammen, sie bilden eine Einheit, und eben an dieser Zugehörigkeit des Kranken zum Arzt hängt jenes Jetzt (jetzt-gerecht). Der Glaube rechtfertigt, indem er auf die kommende Gesundheit zugeht. Die Gesundheit kommt, so gewiß sie, bzw. jene Einheit, den Glauben an sie hervorgerufen hat.« (S. 87) »So gehört also ein verheißendes Vorausnehmen zusammen mit dem Gerechtsprechen (reputare) und bildet mit ihm den Grund - besser aber sagen wir wohl gleich: den Grund und Boden, auf dem bereits jetzt unsere Gerechtigkeit blüht und vorhanden ist.« (S. 88)

Zur Säkularfeier der Augustana hat Hermann 1930 eine theologische Würdigung dieses Bekenntnisses verfaßt. Wieder nimmt die Rechtfertigung, d. h. in diesem Falle die Exegese des vierten Artikels, den meisten Raum

3 Unter der Bezeichnung »Die Rechtfertigung und der evangelische Glaube« werden in dem umfangreichen ersten Teil eines weiteren Aufsatzes eben auch die Schätze der Rechtfertigungslehre in den Bekenntnisschriften ausgebreitet, S. 250 ff.

ein.<sup>3</sup> Hermann beginnt mit der Behauptung, daß die CA keinen »so bedeutenden Eindruck« mache, wenn man sie heute lese (S. 89). Er tut im folgenden - indem er ausführlich in den Text eingeht und unter sorgfältiger Einbeziehung der Sekundärliteratur - alles, um die Botschaft dieses folgenreichen Glaubenszeugnisses wieder zum Leuchten zu bringen. Man darf diese Studie zu dem Tiefgründigsten rechnen, was in den vergangenen Jahrzehnten zur Auslegung der CA geschrieben worden ist.

Hermanns Lutherforschung will gestaltende Kräfte freilegen. Es ist nicht nur statistisch aufschlußreich, sondern signalisiert den Wirkungsradius Hermanns, wenn man den ersten Verwendungszweck eines jeden Beitrages im Inhaltsverzeichnis bzw. laut Auskunft in den Anmerkungen verfolgt. Es sind oft bedeutende Anlässe gewählt, um »Luthers theologisches Grundanliegen« zu veranschaulichen. Die gleichlautende Überschrift trägt eine Greifswalder Universitäts-Festrede zum 450. Geburtstag Luthers. Darin und in mancher anderen Publikation macht Hermann deutliche Reserven gegen die Theologie Karl Barths und seiner Schüler geltend. Seine Stellung bezieht er auch hierfür bei Luther: »In der Theologie unserer Tage hat sich die wunderliche Streitfrage erhoben, ob der erste Artikel, der Glaube an Gott den Schöpfer, erst durch den zweiten und dritten, den Glauben an Christus und den Heiligen Geist, seine Deutung erhalte und möglich werde, oder ob er auch schon für sich etwas sei. Luther kann in der Tat so reden, als sei mit dem ersten Artikel alles gesagt. Aber das ist nicht so gemeint, als genüge zur Not der erste Artikel, sondern so, daß der Artikel von der Schöpfung bereits den ganzen Glauben fordere. Jenes volle Glauben und Trauen, was schon in elementaren Dingen und Lagen von uns gefordert ist, haben wir eben *nicht*, und können es erst in Christus wiedererhalten.« (S. 160)

Der Geschichtsbegriff kommt im nächsten Aufsatz über »Vorsehungs- und Heilsglaube bei Luther« (S. 167) zur Sprache. Hermann nimmt den Begriff aus der rein philosophischen Sphäre heraus und beschlagnahmt ihn für seine theologische Fragestellung: »Der Vorsehungsglaube verweist auf Gott und meint *ihn*. Der Glaube kann sich nicht selber meinen« (S. 169). Löst man den Providenzglauben von dem göttlichen Gegenüber und nimmt so dem Christen seine Weltüberlegenheit, dann fällt er der Philosophie oder der Weltanschauung anheim. Hermann gewinnt die Höhe des biblischen und auch Lutherschen Zeugnisses durch den schlichten Hinweis darauf, daß der Christ »den lieben Gott nur walten« läßt (S. 170). Dieser Glaube allein hält Gottes Handeln *sub contrario* aus. »Die Verborgenheit und Befremdlichkeit des Handelns und Wirkens Gottes« (S. 174) dürfen den Christen nicht schrecken. Gottes Mühlen und Gottes Hammer können nur ertragen werden »auf dem Boden des . . . Gegenüber mit Gott« (S. 175). Zu diesem Thema gehören Luthers Reden über Gottes Wundermänner und »Larven«.

Hermann hebt dazu Luthers Meinung heraus, »Gott verhülle sein Werk, um den Glauben zu üben«. (S. 187)

Mit dem Problem des göttlichen Handelns im Gegensatz beginnt eine weitere Studie, die sich unter dem Titel »Grundzüge der Theologie Luthers« als eine »Amica exegesis« zu Erich Seebergs gleichnamigem Buch versteht, das 1940 erschien (S. 195). Hermann beschränkt sich darauf, ihm wesentliche Punkte der Seebergschen Konzeption noch einmal zu profilieren.

Hermann hat es immer geliebt, die Lutherinterpretation an Einzelabschnitten aus Luthers Schriften zu vollziehen. Die Abhandlung über das Verhältnis von Rechtfertigung und Gebet hatte Römer 3 in der Römerbriefvorlesung zur Grundlage. In der Aufsatzsammlung begegnen noch eine Reihe anderer auf bestimmte Lutherschriften bezogene Studien, so Ausführungen über die Zirkulardisputation über Matthäus 19, 21 (S. 206 ff) und Erörterungen über die lex nach Luthers Antinomerthesen. Die Zirkulardisputation dokumentiert 1539 Luthers unüberbrückbaren Gegensatz zum Papsttum. Hermann weist ein übriges Mal darauf hin, daß Luther nicht die äußeren Phänomene der Papstkirche kritisiert hat, sondern das Papsttum »vom eschatologischen Gesichtspunkt, und damit zugleich von der Gestalt des Antichrists und des Teufels« her versteht. (S. 248)

Wie in manchem anderen Zusammenhang, so hält der Verfasser auch hier nicht zurück, wenn ihm Luthers Antwort in der aufgeworfenen Thematik nicht ganz zureichend erscheint. Er faßt seine Kritik über die Disputation in folgendem Satz zusammen: »Gegenüber manchen offenen Fragen im Verlauf unserer Disputation darf man sagen: theoretisch steht Luther im Ringen mit den Fragen, wie denn auch das Problem Staat und Kirche theoretisch wohl kaum ganz lösbar ist. Geht Luther theoretisch von der Ordnung des Gottesreiches und von einer vollkommenen christlichen Haltung aus, so kommt die Würdigung des Weltlichen nicht immer ganz zu seinem Recht. Es kommt bisweilen nicht ganz heraus, daß die Welt Gottes Welt ist.« (S. 249)

War zwar bisher der Kirchenbegriff in fast jeder Abhandlung mit zur Stelle, so widmet ihm Hermann nun doch einen ganzen Aufsatz, da ja überhaupt der Neuansatz des Reformators mit einem neuen, auf Grund seiner Bibelexegese gewonnenen Kirchenverständnis zu tun hat. Daß Hermann zum ersten Mal mit diesem Thema im schweren Jahr 1946 auf einem Pfarrerkursus zur Klärung der Begriffe dienen wollte, ist besonders dankenswert. Seine Ausführungen gipfeln in einer Definition, an der ihrem Verfasser sehr viel liegt: »Was nach evangelischem Verständnis die Kirche sei, drücken wir jetzt so aus, sie ist Scharung derer, die die Taufe haben, um die Bibel, und zwar unter dem Prinzip des rechtfertigenden Glaubens« (S. 349). Diese durch Jahrzehnte hindurchgetragene These hängt mit Hermanns Grund-

verständnis zusammen, daß auch die Eschatologie vornehmlich zu handeln hat von der Wirklichkeit einer Gemeinschaft mit Gott.

Es bedarf nach dem bereits Vorgetragenen keiner langen Erörterung mehr darüber, Kirche primär als »Gemeindekirche« gefaßt zu sehen, auch hier im Gegensatz zu römischem Kirchenverständnis, das anders definiert werden muß. Das heimliche Thema der ganzen Abhandlung ist die Ablehnung katholischen Denkens hinsichtlich des Priester- und Sakramentsbegriffs. Hermann will jeder Form von Institutionalismus entgehen und formuliert deshalb: »Glaubenssätze, auch solche über die Kirche, handeln von Glaubensaussagen über Gottes Selbstoffenbarung, nicht von Selbstaussagen unserer christlichen oder kirchlichen Existenz« (S. 357). Man wird solchen Sätzen zur Klärung der eigenen Position nur zustimmen können.

Wenn jetzt erst ein Beitrag über Luthers Lehre von Sünde und Rechtfertigung erscheint (S. 391 ff), dann heißt das nicht, dieses Thema sei bisher nicht verhandelt worden. Es stand bereits seit der Monographie von 1930 in der Mitte. Der nun noch einmal die Problematik aufnehmende Beitrag, erstmals 1952 in der Tübinger Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte erschienen, nimmt eine kostbare Tiefenlotung vor, die Luthers bewegendste Aussagen zur Sache erreicht: »peccator est, qui parturitur«. (S. 399) Was zur Geburt drängt, ist bereits »der an der Abkehrstellung des geschichtlichen Lebens von Gott« teilhabende sündige Mensch. Wir sind »älter als das Bewußtsein unser selbst. Und erst wenn das Bewußtsein erwacht, gibt es auch Tat und Werk« (S. 399). Mit plastischen, einprägsamen Beispielen erläutert der Verfasser das Vorgegebensein der Sünde und des Sündig-Seins, aber auch des Gerecht-Seins. Die auf Gottes Urteil basierende Rechtfertigung versteht sich ihrem Inhalt nach als persönliche Gemeinschaft mit Gott (s. oben). Hermann meint das nicht (S. 403) in »metaphysisch spekulativer Begrifflichkeit, sondern von seiten seiner (Gottes) persönlichen Zugänglichkeit her, die den Menschen zu dem macht, was er ist. Und das gilt nicht erst jenseitig, wie es denn auch nicht an einer Idee von menschlicher Natur und Übernatur orientiert ist.«

Mit dem bereits oben zitierten Gemeinschaftsbegriff überholt Luther nach Hermanns Interpretation die reformatorische Debatte über die forensische bzw. effektive Rechtfertigung (S. 425). »... wenn Gott rechtfertigt, so heißt das und so dürfen wir es ausdrücken: er stiftet Gemeinschaft zwischen ihm und uns, bzw. stellt sie wieder her. Die ›Gnade‹ bedeutet also vornehmlich weder eine Art himmlischer Qualität (gegen römisches Denken) am Menschen noch auch eigentlich den freigesprochenen Menschen selbst, sondern Gottes, in Christus ausgesprochene, Huld und Freundlichkeit. Da zeigt also Gott, wer Er ist. Und die ›Gabe‹ ist der Glaube an Christus, - den der

Mensch zwar nicht aufbringt, in dem er aber sagen darf, wer *er* ist. In dieser Gabe wird der Mensch seines Selbst erst recht inne. Und Gottes Gemeinschaft mit ihm wird dann unmittelbar auch zum Werk.«

Selbst wer Hermanns Theologie nur oberflächlich verfolgt, wird unschwer feststellen, daß ihn - abgesehen von dem Höhenflug der eben behandelten Thematik - eine Reihe von Problemen ständig beschäftigen, die zwar kaum in die Mitte der Theologie gehören, aber ebenfalls nicht ohne den Blick auf die Zentrallehre der Reformation zu lösen sind. Dazu gehören zum Beispiel die Exkommunikation und der Antinomismus. Zur Abwehr der zuletzt genannten Lehre entfaltete Luther bekanntlich aufs neue sein Gesamtverständnis von Gesetz und Evangelium. Das zeigt Hermann auf, weist aber auch bezüglich der Exkommunikation bei Luther darauf hin, daß dieses Teilproblem das Ganze angeht. Luthers Auseinandersetzung mit der römischen Theologen Erastus ist der Anlaß, diesen Fragenkomplex ausführlich zu entfalten. Hermann ist nicht in allen Konsequenzen bereit, hier Luther zu folgen, meldet aber auch erhebliche Bedenken gegen manche modernen Bestrebungen in der Kirchengleichheit an.<sup>4</sup>

Daß Hermann alles andere als die Exhumierung historischer Stoffe meint, wenn er sich zur Bewältigung der Gegenwartprobleme an Luther wendet, ist auch an seiner Behandlung der Antinomien-Theseenreihen zu erkennen. Er lehrt Luthers Verständnis von Gesetz und Evangelium als eine Menschheitsfrage begreifen. Selbst hier steht er weitab von der Gefahr für die Theologie, in eine Ghettosituation zu geraten: »Und wenn es vielleicht wirklich nicht jedermanns Sache sein mag, sein Gedanken-, Gefühls- und Willensleben hierauf (auf die Gemeinschaft Gottes mit uns) in sozusagen steter Andacht gerichtet zu halten oder es einer kirchlichen Regulierung zu unterstellen, so will ja die Gottes- und Nächstenliebe als der Sinn und Inhalt des Gesetzes Gottes ins konkrete Leben und in seine täglichen Anforderungen und Schwierigkeiten hineingenommen sein. Und sowohl die Erhöhung unseres Lebens, die damit gegeben ist, wie der tiefe Ernst der Lehre Luthers von Gesetz und Evangelium, Buße und Rechtfertigung ist das, was gerade wir in einer Zeit, die dem entfremdet ist, neu zu verankern helfen sollten.« (S. 485)

Mit einer kurzen Studie zum evangelischen Verständnis des »Assensus«, d. h. der Zustimmung zur Wahrheit der christlichen Lehre, schließt der Band ab. Hier entwickelt der Verfasser noch einmal die Breite eines Problems in Auseinandersetzung mit der Dogmen- und Theologiegeschichte. Auch von dieser Teilfrage her lenkt Hermann den Blick auf den Glauben. Die Wurzel liegt einem Blatt, einer Blüte, einer Frucht als Symptomen des

4 Auf seine Anregung geht eine Dissertation von Ruth Götze zurück: *Wie Luther Kirchengleichheit übte*, Berlin (1959).

»Zusichselber-Kommens« der Pflanze immer zu Grunde. (S. 491) »Wir wenden dieses Bild auf den Glauben selber an, und zwar auf sein Verhältnis zu dem Gott der Bibel. So kommen wir zu einem Verständnis des assensus. Gott hat das Seine getan. Er hat gehandelt und geredet. Das liegt unserem Eingehen darauf (oder Nichteingehen) voraus. Sich davon bestimmen zu lassen, ist die Funktion des assensus. Gott hat nicht geschwiegen und sich nicht in einer Sphäre der Unzugänglichkeit gehalten.«

Es ist nicht von ungefähr, daß die Mehrzahl der 21 dargebotenen Einzelthemen vor Jahren - zum Teil in schwerer Zeit - mündlich vorgetragen worden war. Man wird auch dafür zu danken haben, daß der Verfasser Orte und Gremien angegeben hat, denen im Lauf der Jahrzehnte das Vorgetragene ursprünglich zugedacht war. Dadurch wird ein wenig von der Breiten- und Tiefenwirkung sichtbar, die Rudolf Hermann in seiner Lutherforschung für die Gegenwart erzielt hat.

Niemand sollte meinen, mit diesem Kurzreferat den Reichtum, der hier zu holen ist, auch nur annähernd eingefangen zu haben. Was Hermann bietet, ist ja doch in etwa eine Gesamterfassung der Theologie Luthers, die sogar den Vorzug hat, eine vorschnelle Systematisierung schon dadurch zu vermeiden, daß eben kein paragrafisiertes System versucht wird. Vielmehr entspricht es der Denkweise Luthers selbst, wenn in einer Anzahl von zentralen Themen das Entscheidende seiner Theologie immer neu angegangen und dadurch eingepägt wird. Es gehört zu den eindrucklichsten Erlebnissen mit diesem Buch, daß sein Verfasser aus einem erstaunlichen Schatz des Einzelwissens heraus sich der ständigen Mühe von Einzelauslegungen unterzieht. Insofern bietet die Aufsatzsammlung mehr, als ein Lehrbuch je leisten könnte. Unbeschadet dessen kann der Wunsch nach einem donum super-additum nicht unterdrückt werden, das in einer zusammengefaßten Darstellung der Lutherschen Theologie bestünde, die aber keinesfalls die erfreuliche Vielfalt der Aufsatzsammlung ersetzen wird bzw. entbehrlich machen kann.

Es ist beabsichtigt, auch anderweitig geäußerten Bitten zu entsprechen und Hermanns Kollegmanuskript über die Theologie Luthers in sachgemäßer Bearbeitung zu edieren. Dieses Unternehmen darf angesichts der hier verborgenen Schätze - wie viele Hörer von einst wissen - sehr begrüßt werden.

# LUTHER UND DER PROTESTANTISMUS - AUS DER PERSPEKTIVE LEO SCHESTOWS

Von Diether Hoffmann-Axthelm

## I

Es ist anzunehmen, daß nicht sehr viele eine Kenntnis des Religionsphilosophen Leo Schestow besitzen, die aus anderer Quelle herrührt als dem knappen Abschnitt, den ihm Camus im »Mythos von Sisyphus« gewidmet hat. Schestow erscheint dort als ein christlicher Existentialist kierkegaard-scher Prägung, und figuriert damit unter der Überschrift des philosophischen Selbstmordes: als einer, der den Sprung des Glaubens getan hat angesichts der erfahrenen Absurdität.

Schestow hätte dem zugestimmt, aber sich dessen verwundert, daß dies eine Kritik sein sollte. Denn für ihn war der Sprung des Glaubens gerade erst die Befreiung des Menschen für das Absurde, er war gleichsam der Sprung in das Absurde hinein. Es war der Sprung, der ihm die Möglichkeit, das Absurde zu Worte kommen zu lassen, zusicherte und bewahrte. Und gesprungen mußte werden, galt es für Schestow doch, auszubrechen aus einer übermächtigen geistigen Überlieferung: der abendländischen Rationalität.

Der Hinweis auf Kierkegaard ist also ungenügend. Wohl hat Schestow auch über Kierkegaard geschrieben, aber auch über ihn nur, um darin sich, seine Ideen, darzustellen, darin sich, seinen Weg, zu versuchen. Ebenso schrieb er über Tolstoi, über Nietzsche, über Pascal, und ebenso über Luther. Es ließe sich also von ihm, wenn Max Frisch seinen Helden Gantenbein sagen läßt, er probiere Geschichten an wie Kleider, nun von ihm nicht anders behaupten, er probiere Existenzen an als die Kleider seiner selbst.

Eine »Wanderung durch die Seelen hindurch« pflegte Schestow mitunter seine Bemühung zu nennen, und dies in der Tat ist wohl die beste Umschreibung seines Werkes. Schestow war auch äußerlich ein Wanderer: durch die Länder, durch die Sprachen. Er lebte in Rußland, in der Schweiz, in Paris. Er schrieb russisch, veröffentlichte deutsch und französisch. In allen drei Sprachen fand er Vorgänger, Meister, Brüder im Geiste, über die er seine eigenen Gedanken dachte: in denen er sich versuchte.

Denn diese Seelenwanderung war eine Suche nach ihm selbst: nach einer Wahrheit, die so unausdrückbar wäre, so sehr verschwiegenes und dem Schweigen verbleibendes Geheimnis, daß sie vor der Promiskuität des Allgemeinen, des Offiziellen, der Lehrbarkeit, sicher wäre, eigen und also ihm zu eigen: daß sie, obwohl ein Verhältnis des Glaubens, eine Erfahrung zwischen Mensch und Gott, ihn ausdrücken könne: sein Ich, sein Selbst zu sein vermöchte.

Was ihn zu seinem unendlichen hermeneutischen Versuch nötigte, war das Bedürfnis, sich zu versichern, es gäbe dieses verschwiegene Selbst. Denn existieren konnte er es nur im absoluten Gegensatz zu dem, was ihn umgab, im Verleugnen der abendländischen Tradition. Er suchte nach einer absoluten Möglichkeit der Berufung, die er nicht abstrakt existieren konnte, sondern die er auch als Religionsphilosoph vorfinden mußte: als gelebt, als immerhin ausgesprochen. In der Bezeugtheit durch die religiöse Erfahrung war ihm Gott, der christliche Gott, wirklich, den er als die Absurdität der eigenen Existenz erfuhr und verstand aus der christlichen Lehre vom unfreien Willen, also aus Paulus, Augustin, Luther. »Athen und Jerusalem« - dieser Titel seines letztveröffentlichten Werkes umschreibt genau die Spannung, in die er sich gestellt sah. Sokrates und Augustin, heißt derselbe Gegensatz im nachfolgend zitierten Buche. Es ist die Spannung zwischen der Rationalität des Begreifens und der Irrationalität der religiösen Erfahrung, moderner ausgedrückt: zwischen der Logik der Wissenschaft und der Absurdität der menschlichen Existenz.

## II

Keiner vielleicht aus der Reihe derer, an die er sich wandte, kam ihm darum im Begreifen und Austragen dieser Spannung so nahe wie Luther. Sein Lutherbuch erwägen darum dessen Herausgeber eine »geistliche Autobiographie« zu nennen, und dies wohl mit Recht. Dieses Buch - *Sola Fide*, Luther und die Kirche - erschien posthum, und zwar erst 1957 in französischer Übersetzung.<sup>1</sup> Es stellt den dritten Teil eines umfangreichen Manuskriptes dar, das Schestow in der Schweiz zwischen 1911 und 1914 geschrieben hat, von dem er den zweiten, Tolstoi gewidmeten, Teil nach seiner Rückkehr aus Rußland und Niederlassung in Paris veröffentlichte (»*Les révélations de la mort*«, Paris 1923).

Es ist nicht die Studie eines Wissenschaftlers. Es ist der Versuch eines leidenschaftlichen Denkers, Luther gegenwärtig sein zu lassen, ihn zu nehmen in der vollen Gleichzeitigkeit mit dem Befragenden selbst: ihn als sich selbst zu verstehen. Diese äußerste Nähe und Gegenwärtigkeit des längst zum Denkmal gewordenen Luther ist das Unerhörte dieses Buches, der Neuentdeckung Luthers durch Holl und seine Schüler wie durch die Dialektische Theologie vorgreifend. Und wenn es nicht ohne Gewaltsamkeiten, ohne Entstellungen, ohne Verzerrungen abgeht, in denen zuweilen der historische Luther hinter den von Schestow gestellten zeitgenössischen Problemen zu verschwinden droht, so leitet sich auch dies von der selbstverständlichen Gleichzeitigkeit her, mit der Schestow sich zu Luther verhält.

1 Léon Chestov: *Sola Fide - Luther et l'Église*. Paris 1957. In der Sammlung »*Études d'histoire et de philosophie religieuses publiées sous les auspices de la faculté de théologie protestante de l'université de Strasbourg*«.

Dies Buch ist also keine Darlegung von Ergebnissen und Erkenntnissen, sondern es befindet sich gleichsam noch auf der Suche. Es wäre wohl am zutreffendsten zu benennen als eine Meditation: als ein weitgespanntes Meditieren nicht der Lehre, sondern der geschichtlichen Erscheinung Luthers, besser: dieses individuellen Falles aus der Geschichte des Gottesglaubens, dieser vorgelebten Existenz des Glaubens in dem vollen Sinne eines Eingehens auf das Absurde, auf die völlige Unbegreiflichkeit Gottes.

Das mag daran deutlich werden, wie Schestow sein Umkreisen des Beispiels Luther beginnt: mit dem Hinweis auf Dostojewskijs Legende vom Großinquisitor aus den »Brüdern Karamasow«. Unter Anklage stehe nicht nur die katholische Kirche, sondern der gesamte geistige Weg des Abendlandes als eines Werkes des Unglaubens, als der Summe des Vernünftigen, des Menschlichen, zusammengefaßt in der Gestalt des katholischen Hierarchen. Und die Anklage laute auf Preisgabe des Geheimnisses Christi zugunsten der Verstehbarkeiten des Antichrists, der verstehbaren, menschlichen Sprache der Vernunft. Warum, fragt Schestow, antwortete die katholische Kirche nicht auf diese furchtbare Anklage Dostojewskijs? Und er antwortet: Deshalb nicht, weil sie sie kennt: seit vier Jahrhunderten . . .

Damit ist Schestow beim Thema, seinem Thema: dem Gegensatz, ja der völligen Unversöhnlichkeit von religiöser Wahrheit und offizieller Institution. Im Protest Luthers steht für ihn also jede Kirche unter Anklage, auch die protestantische. Das impliziert, daß Luther von vornherein nicht nur gegen die katholische Kirche, sondern auch gegen seinen eigenen kirchlichen Neubau gesehen wird, so daß der Schestow zeitgenössische Protestantismus geradezu wieder als die klassische Gegenposition der kirchlichen Rationalität erscheinen kann, die sich auf Zwecke versteht und im allgemeinen Arsenal des Menschlichen ihre Mittel wählt. »Mehr noch, ich bin überzeugt, daß ein frommer Protestant, mit den bedeutendsten Schriften Luthers, z. B. De Servo Arbitrio, konfrontiert, sich mit Entsetzen abwenden würde.«<sup>2</sup>

Was Schestow unter protestantischer Theologie versteht, ist mit dem Namen Harnack umschrieben. Ihn nimmt er, und in gewissem Sinne nicht zu Unrecht, zum Zeugen seiner These. Er weiß, daß er Harnack gegen dessen eigene Meinung bei Pelagius zu suchen hat, nicht bei Augustin. Gerade die Liberalität Harnacks ist es, die ihm zum Beweis wird: der Humanismus des aufgeklärten Professors, der sich vom Fortschritt der menschlichen Bildung überzeugt zeigt. Dieses Vernünftige, dies Sokratische (verstanden im Sinne Schestows, als eine Kategorie der Ethik), diese Versöhnung der Gegensätze in die Kultur, in die Menschlichkeit hinein - das ist es, was Schestow in der protestantischen Christlichkeit seiner Zeit beisammen weiß als eben jene eigene Gerechtigkeit, die er Luther zerbrechen sieht.

<sup>2</sup> AaO 3.

Es ist dies nur wieder der Gegensatz von De Servo Arbitrio, der Protest Luthers gegen die Menschlichkeit, gegen die Liberalität des Erasmus. Weit ausholend, von Sokrates bis Spinoza Beziehungen knüpfend, zeichnet Schestow diese Front der Vernünftigkeit, in der die Menschen, in der notabene die Philosophen mit den etablierten Kirchenchristen sich einig sind. Es ist die Christlichkeit der Selbstsicherung, die das Beunruhigende, Unbegreifliche, Nichtobjektivierbare der Glaubenserfahrung hinter sich gebracht hat.

»Luther stürzte die ratio. An Stelle dieses Kontrollapparates, für die Ewigkeit verfestigt, hat sich eine andere Macht auf dem leer gewordenen Thron eingerichtet, die mehr der wandelbaren, kapriziösen voluntas ähnelt. Die göttliche Güte anzuerkennen, die nur wenige rettet, und ebenso die Gerechtigkeit dessen, der uns zu Sündern gemacht hat - dies die höchste Stufe des Glaubens. Würde man Luther entgegenhalten, eine solche Behauptung enthalte das odium occultum contra deum et eius justitiam, dieser Einspruch, so gerechtfertigt er wäre, hielte ihn nicht auf. Luther fürchtet den freien Willen nicht bei Gott, sondern er fürchtet ihn beim Menschen.

Vielleicht muß man selber die unerträgliche Unterdrückung des beschränkten Geistes und des menschlichen Despotismus erprobt haben, die sich im Katholizismus und in der zivilen Weisheit ausspricht, um sich bereit zu fühlen, dem Unbekannten sich auszuliefern ohne Rückhalt, ohne Bedingungen; um in einer Anstrengung des Glaubens alle Lichter auszulöschen, die den Weg des normalen Daseins erhellen, und sich blindlings in die ewigen Finsternisse zu stürzen . . .«<sup>3</sup>

Hier spricht unmittelbar durch die an Luther orientierte Sprache hindurch die Erfahrung Schestows, dessen also, der selber um den Eintritt rang in das Unausprechliche, das er als die Unmöglichkeit erfuhr, wie alle anderen zu sein. Er vergißt jedoch darüber keineswegs, was dies gerade für Luther bedeuten mußte, der in Kirche sein Heil gesucht hatte und dabei erkennen mußte, daß er sich in den Schoß des Antichrists geflüchtet hatte. »Dort, wo er das Reich Gottes zu finden gehofft hatte, herrschte Satan. Das war der Beginn seines Abfalles . . . Es wäre folglich ein Irrtum, über Luther zu urteilen ausgehend vom Protestantismus. Dieser hat schon seine Vergangenheit . . . , während die Krise Luthers gerade durch sein Abgeschnittensein von aller Tradition gekennzeichnet ist . . .«<sup>4</sup>

Dies ist es, was die protestantische Historisierung verfälscht. Wie könnte, fragt sich Schestow, Luther historisch werden, ohne aufzuhören, Luther zu sein? Historie zu werden, das heißt, Organisation, Lehre, Überlieferung zu werden. Luther aber, das ist für ihn die Entscheidung eines einzelnen, der gegen alle Sicherheiten und im Verzicht auf alles Verstehen sich Gott unterwirft. Und es ist nun das Erregende an den Meditationen Schestows, daß er

dies als versuchte Existenz zu begreifen und begreifbar zu machen sich bemüht: daß er nicht müde wird, die Außerordentlichkeit einer solchen Haltung klar zu machen und dieses existentielle Moment des Sprunges ins Dunkel als gegenwärtige, eigene Möglichkeit zu denken und sich - und seine Gegenwart - und uns, den Leser - daran zu messen.

Schestow weiß den Schwindel fühlbar zu machen, in den das gewohnte Denken angesichts der Unbedingtheit Luthers gerät, und er identifiziert den Glauben unnachsichtlich mit der ganzen Härte, Schwere und nachgerade Unerträglichkeit dieser Erfahrung. Unerträglichkeit zu Recht - denn wenn Luther Recht hat, ist dann nicht alles andere gerichtet? Diese Frage unermüdlich stellen zu können, das ist es, was Schestow erregend und auch wieder deprimierend zu lesen macht. Unerträglich für seine Zeit auch darin, daß er in Luthers Gottese Erfahrung den völligen Verzicht auf Vorstellung, auf Regel, auf Autorität erkennt. Was dies bedeutet, diese Unantastbarkeit Gottes gegenüber allen Mittel der Vernunft oder der kirchlichen Vermittlung, bezeichnet er darum nicht umsonst mit der Nietzsche'schen Formel des »Jenseits von Gut und Böse«. Ausdrücklich identifiziert er sie mit dem paulinischen Kernsatz des Luther'schen Bekenntnisstandes, daß der Mensch sola fide gerechtfertigt werde. Rechtfertigender Glaube wird von Schestow begriffen als das Jenseits aller menschlichen Autoritäten und Rechtfertigungen, als ein Aufenthaltsort, der nicht von dieser Welt ist, sondern wo nichts mehr bleibt als Gott und Mensch.

### III

Wer Luther derartig versteht, kann freilich schließlich auch nicht umhin, Luther gegen Luther zu stellen. Denn ein solcher Mensch taugt nicht zum Reformator, er geht vielmehr auf in der Existenzform, die er sich gewählt hat, er ist unbedingter Glaube, der von vornherein darauf verzichtet, sich zugunsten seiner Allgemeingültigkeit mit dem Weltlichen zu kompromittieren. Der Versuch, das Unaussprechliche mitzuteilen, es lehrbar, nachvollziehbar, es gültig zu machen, verzichtet also schon auf den eigentlichen Charakter dieser Wahrheit, vergewaltigt die Erfahrung.

Mit diesem Faktum, daß Luther gleichwohl zum Lehrer geworden ist, eine neue Kirche aufbaute und seinerseits wieder Tradition begründete, hat also Schestow fertig zu werden. Und er wird es auf sehr einfache Weise, indem er Luther Inkonsequenz vorwirft. Er stellt seine Bedingungen: »Der Glaube Luthers - und vielleicht jeder echte und mutige Glaube - beginnt erst dort, wo ein Mensch es wagt, die schicksalhafte Grenze des Vernünftigen und des Guten zu überschreiten. Das bedeutet, auf alle Postulate zu verzichten, nichts zu erzwingen, keine Bedingungen zu stellen, alles zu akzeptieren.«<sup>5</sup> Der Reformator Luther rechnet mit dem Gegebenen, dem Menschlichen - er fällt hinter die überschrittene Linie zurück aus dem Jenseits in die Regeln von

Gut und Böse. »Konnte Luther seinen Kampf gegen den Katholizismus unternehmen im Namen solcher verborgener und unsagbarer Offenbarungen wie derer, von denen er in seinen besten Werken geschrieben hat? Um den Kampf gegen den Katholizismus zu gewinnen, mußte er der alten Lehre eine neue entgegensetzen. . . . Luther fand sich also in folgendem Dilemma: er mußte entweder auf sein Vorhaben Verzicht leisten, oder mit den Katholiken übereins kommen, daß das Privileg, die Wahrheit zu lehren, von Gott nicht allen, sondern nur einigen wenigen Erwählten gegeben sei. Unter dieser Bedingung allein waren Kontroverse und Kampf möglich mit all dem, was das an Chancen des Gewinnens oder Verlierens mit sich brachte. Luther nahm den Kampf an - komme, was wolle . . . Einmal mehr sollte der Triumph der Wahrheit abhängen von den Fähigkeiten, der Energie und der Obstination der Kämpfenden. Weder Luther noch die Katholiken schienen darüber erstaunt.«<sup>6</sup>

Schon Schestow verweist dabei auf Melanchthon als das ideale Werkzeug, als den Ingenieur eines »Heilsmechanismus«<sup>7</sup>, als den Aristoteliker, der die lutherische Lehre möglich machte. Mit Sarkasmus redet Schestow von Luthers Katechismus. »Diese Katechismen sind in der Tat das Modell der Gattung. Es nimmt nicht Wunder, daß die seit vier Jahrhunderten in dieser alten Tradition erzogenen Protestanten sich vorteilhaft durch ihre moralischen Qualitäten unterscheiden. Aber um Katechismen zu schreiben, mußte Luther auf seine außerordentliche Erfahrung verzichten . . . Luther hört nicht auf zu wiederholen »du sollst, du sollst nicht«, und vergißt vollkommen, wie einst sich der Zorn seiner bemächtigte bei dem bloßen Gedanken an Mose und seine Gebote.«<sup>8</sup>

So kehrt sich der Protest Luthers gegen die katholische Kirche in den Augen Schestows gegen ihn selbst und die von ihm inaugurierte protestantische Nachfolgeinstitution. Es war die, in Wahrheit unmenschliche, Milde des Katholizismus, gegen die sich Luther unter der unerbittlichen Erfahrung der Härte Gottes empört hatte. »Übrigens kennt auch der Protestantismus diese Milde. Wir sahen, daß selbst Harnack, der Historiker unabhängigen Geistes, zugibt, daß der Glaube sich auf äußere Autorität stützen könne. Es wäre allzu grausam, den schwachen und einsamen Menschen zum Verzicht auf jede Grundlage, auf jede Stütze zu zwingen. Auch Harnack schwächt die »furchtbare« Wahrheit ab und macht nicht davor Halt, Luther dazu zu autorisieren, die letzte Wahrheit nicht im Himmel, sondern auf der Erde zu suchen.«<sup>9</sup>

#### IV

Es scheint nun recht einfach, Luther gegen diese Vorwürfe zu verteidigen. Aber dies sollte nicht so schnell unser Interesse sein. Denn gewiß läßt sich in ein paar Worten darauf hinweisen, daß Schestow sich einseitig am jungen

5 AaO 117. 6 AaO 135. 7 AaO 136. 8 AaO 146. 9 AaO 78 f.

Luther orientiert. Was er als Luther beschreibt, ähnelt außerdem zu sehr einer Figur aus den Romanen Tolstois, um vor den Augen eines Historikers Gnade zu finden. Weiterhin geht Schestow aus von einem religiösen Anarchismus, für den von vornherein jede kirchliche Bindung ein Verrat des Glaubens an die Welt, jeder Aussageversuch, sowie er sich als Lehre gebärdet, eine Korruption der existentiellen Wahrheit darstellt.

Die religiöse Erfahrung, die diesem Ideal individueller Gotteserfahrung entspricht, ist diejenige des Mystikers, und es darf hier nicht vergessen werden, daß Schestow Russe ist, also nur gesehen werden kann auf dem Hintergrunde der orthodoxen und insonderheit der russischen Spiritualität, deren mystischer Einschlag entscheidend ist und so Tolstoi wie Solowjew bestimmt hat, bei Berdjajew wie noch bei Paul Evdokimov hinter jeder Aussage steht. (Auch dies übrigens ist ein Grund für die Leichtigkeit der Schestow'schen Seelenwanderung.) Von daher ist einsichtig, warum der Unterschied zwischen Erfahrung und Lehre absolut gesetzt wird, was aller abendländischen theologischen Tradition widerspricht und sich von der typischen Unausagbarkeit des mystischen Erlebens herleitet. Von daher der radikale Anspruch, daß es bei der religiösen Existenz bleibe, unter Außerachtlassung der Weltlichkeit des Glaubens, zu der Lehre, Kirche, Ausagbarkeit gehören.

Dies alles muß gesagt werden, aber nur, um erkannt und im voraus hingenommen und zugegeben zu sein. Denn auch wenn dies alles zugestanden ist und abgezogen wird, so bleibt doch das Beunruhigende der Kritik Schestows erhalten und spricht unmittelbar und noch heute an (um davon zu schweigen, wie wegweisend dergleichen im Jahre 1914 war, als es, noch auf dem Höhepunkt des Liberalismus, geschrieben wurde). Daß Schestow so sehr mit sich selbst beschäftigt ist und Luther als etwas anspricht, was dieser nur zu einem, vielleicht sogar geringen, Teil war: eben dies ist es andererseits, was ihn so viel helllichtiger macht als seine theologischen Zeitgenossen, was ihn zu einer Radikalität und Schärfe treibt, der auch heute noch nicht der Stachel genommen ist. Und dies trotz der Zwischenkunft der Dialektiker. An vieles hat längst Barths Römerbrief gewöhnt, der mit Schestow erstaunlich viel gemein hat (um nur die Unbegründbarkeit, die Bodenlosigkeit des Glaubens zu nennen oder den absoluten Gegensatz, die völlige Unvermittelbarkeit von Gott und Mensch). Gleichwohl bleibt die Anklage.

Es sei, um dies zu belegen, noch ein Zitat erlaubt. »Es ist der Reformator Luther, der in den Augen der Geschichte zählt, derjenige, dessen Namen die Deutschen in goldenen Lettern an der Seite derer der großen Werkleute der germanischen Renaissance geschrieben haben. Was den anderen Aspekt des Luther'schen Denkens und der Luther'schen Erfahrung anbetrifft, so haben die Protestanten, dem wahren Luther so feind wie die Katholiken, Sorge getragen, es zu tarnen und zu verbergen.«<sup>10</sup> Man wird das grob und unge-

recht finden. Aber ist es falsch? Oder wäre es überholt? Seit Holl, Hirsch, Gogarten, Ebeling wissen wir um den wahren Luther wie kaum eine Zeit zuvor - aber hat das etwas an unserer vernünftigen, »milden« Kirchlichkeit geändert?

Gewiß nicht. Es dürfte also auch darüber Einigkeit bestehen, daß dies Faktum evangelische Kirche noch immer nicht die Zeit sich genommen und den Mut gefaßt hat, sich an dem erschütternden Ereignis zu messen, das an seinem Beginne steht. Der absolute Widerspruch zwischen beidem, wie ihn Schestow statuiert - gewiß, er ist falsch, er versteht sich darin, daß man Schestow versteht. Aber was die Anklagen, so viel sich im Detail gegen sie sagen ließe, so erregend zu lesen und letztlich so unwiderlegbar macht, ist dies, daß man gleichwohl bei allem genötigt ist zu sagen, daß er im Grunde Recht habe, auch heute noch.

Die evangelische Kirche ist mit ihrem Ursprung bis heute nicht fertig geworden - dies in der Tat ist Schestow zu konzedieren. Und heilsam ist die Kritik Schestow nicht minder, insofern sie sich gegen Luther selbst richtet, heilsam, weil sie Kritik lehrt an einem Manne, der auch nur ein Theologe war und also gewohnt, sich theologisch zu verantworten und nicht als sakrosankt verehrt zu werden. Schestows kurzer Hinweis auf das Denkmalsluthertum ist darum vielleicht auch heute, nach so vielen Denkmalsstürzen, noch immer nicht unangebracht. Beides wäre also von der Kritik Schestows her einzuüben: die Kritik an Luther selbst, sowie die andere Kritik, die nicht Luther als Autorität gegen theologische Gegner ausspielt, sondern die Radikalität seines Denkens und Widersprechens zuvorderst an sich selber zum Austrag bringt.

Es ist dabei keinen Augenblick vergessen, daß der Individualismus, die Ekzessivität des religiösen Erlebens, zu der Schestow rufen will, unsere Sache unter keinen Umständen sein können. Unser Problem ist gerade die rechte Weltlichkeit, und gerade darin fühlen wir mehr denn je auch die Nähe zu Luther selbst, der nicht zufällig statt als Ekstatiker als Reformator in die Geschichte des Glaubens einging. Aber es lohnt schon, sich fragen zu lassen, ob man dabei nicht versehentlich den falschen Weg gewählt habe, ja in der Unsicherheit der menschlichen Natur nicht gar auf den alten, kaum verlassenen Weg zurückgeraten sei.

Dies in der Tat hätte man ein Recht, uns zu fragen. Und die Autorität hierzu sollte Schestow zugebilligt werden (wie auch diese Zeilen versuchen, die Möglichkeit dazu für ihren Teil ihm zu geben). Es genügt ja nicht, theologisch über Harnack hinausgelangt zu sein. Gefragt, wie wir heute auf Schestow zu antworten denken, können wir nur in der gleichen Radikalität antworten, die Schestow von den Protestanten forderte - aber eben mit unserer eigenen, ganz der Welt und ihren Nötigungen zugewandten Antwort.

## EIN LUTHERSTUDIUM FÜR JEDERMANN IM TASCHENBUCH

Von Henning Stapel

Den Menschen der Gegenwart an Luther heranzuführen - Luther für den Menschen der Gegenwart zu erschließen, diese Aufgabe hat sich die Luther-Gesellschaft gestellt. Nicht wenige sind bereit, Luther zu begegnen. Über die Jahrhunderte hinweg fasziniert seine Gestalt auch heute. Wie wäre sonst das starke Echo im Für und Wider auf die Vergegenwärtigungen Luthers im Drama, etwa in Osbornes »Luther« oder in Ahlsens »Der arme Mann Luther« zu erklären? Und dabei ist doch Luther in beiden Dramatisierungen verzeichnet worden. Luther wirkt also auch noch durch die Verzeichnung seines Bildes hindurch! Wieviel mehr müßte dann der echte Luther uns heute ansprechen können! Dem echten Luther begegnen wir aber am besten in seinen eigenen Schriften. Luther in seinen eigenen Schriften nicht den Theologen, Wissenschaftlern und Forschern - diese studieren ihn ohnehin in den wissenschaftlichen Luther-Ausgaben - sondern jedem, der sich für ihn interessiert, nahezubringen, war immer Ziel der Luther-Gesellschaft gewesen. Aber ihrer Absicht, Lutherschriften in wissenschaftlich einwandfreien Ausgaben für jedermann anzubieten, standen technische und finanzielle Hindernisse entgegen. Inzwischen ist die Zeit des Taschenbuches angebrochen. Das Taschenbuch kann mit einem Schlage den alten Wunsch der Luther-Gesellschaft verwirklichen.

Nachdem in manchen Serien schon vereinzelt Luther-Auswahl-Bände erschienen sind, hat uns die bekannte Reihe der Siebenstern-Taschenbücher eine Neubearbeitung der schon früher erfolgreichen und beliebten Calwer Luther-Ausgabe beschert. Die Calwer Luther-Ausgabe wendet sich an alle, denen der Umgang mit den wissenschaftlichen Luther-Ausgaben, der großen Weimarer oder auch der kleineren von Clemen, zu schwierig ist. Dennoch darf sie nicht als unwissenschaftlich bezeichnet werden! Sie ist vielmehr Ergebnis einer intensiven wissenschaftlichen Beschäftigung mit Luther. Ihre Richtlinien lauten: »konzentrierte Auswahl, sprachliche Aufschließung des Textes und seine sachliche Erläuterung«. In einer Reihe von zwölf Taschenbuchbänden soll Luthers Botschaft in ihren zentralen Aussagen zur Geltung gebracht werden. Dabei soll auch die formale Vielseitigkeit seiner literarischen Hinterlassenschaft deutlich werden. Nicht zuletzt scheint die Auswahl auch seelsorgerlich abgestimmt zu sein. Sie will nicht nur Kenntnisse vermitteln, sondern auch den Glauben klären und stärken. Bei der Textgestaltung entschied man sich dafür, nicht nur die lateinischen, sondern auch die

deutschen Vorlagen in das Gegenwartsdeutsch zu übertragen. »Der ursprüngliche Wortlaut der Luthersprache - für den Kenner ein Gegenstand des Entzückens - ist für den heutigen Menschen ein Hemmnis«, heißt es in den Richtlinien. Auch der Liebhaber des Urklanges von Luthers Rede muß gestehen: auf diese Weise ist dem Menschen von heute der direkte Zugang zu Luthers Gedanken sehr gebnet. Vielleicht sucht dann auch mancher, angeregt durch diese unmittelbar verständlichen Texte, den ursprünglichen Wortlaut selber auf? Kursive Zahlen auf dem unteren Innenrand der Calwer Seiten zeigen die Seiten der Weimarer Luther-Ausgabe an und ermöglichen somit einen schnellen Vergleich der Texte.

Um die sachlichen Erläuterungen bemüht sich die Calwer Ausgabe auf verschiedene Weisen. Die Auswahl der Zusammenstellung der Schriften erfolgt nicht nach historischen, sondern nach sachlichen Gesichtspunkten. Die quellende Gedankenfülle Luthers wird durch Gliederung des Textes in viele einzelne Abschnitte mit möglichst präzisen Überschriften übersichtlich gemacht. Anmerkungen unter dem Text bringen historische und sachliche Erläuterungen. Jeder einzelnen Schrift folgt ein Nachwort, welches die entscheidenden Anliegen Luthers in dieser Schrift herausstellt und Auskunft über Zeit und Anlaß ihrer Entstehung bietet. Herausgeber der ganzen Ausgabe ist Prälat D. Wolfgang Metzger, der auch ihre Texte bearbeitet hat. Jeder Band wird mit einer Vorbemerkung eröffnet, welche die Thematik der zusammengestellten Schriften erläutert, und auch über die Herkunft der Texte Auskunft gibt.

Die zwölf Bände enthalten folgende Luther-Schriften: I. Der Große Katechismus. Die Schmalkaldischen Artikel. II. Von der Freiheit eines Christenmenschen. Fünf Schriften aus den Anfängen der Reformation. III. Auslegung des Vaterunsers. Sermon von den guten Werken. IV. Von weltlicher Obrigkeit. Schriften zur Bewährung des Christen in der Welt. V. Predigten über die Christusbotschaft. VI. Predigten über die Kirche. VII. Das schöne Confitemini. Auslegung des 1. und 118. Psalms. VIII. Von wahrer und falscher Frömmigkeit. Auslegung des 5. und 22. Psalms. IX. Das Magnifikat. Vorlesung über den 1. Johannesbrief. X. Kommentar zum Galaterbrief. XI. und XII. Luthers Leben und Werk in Selbstzeugnissen und Darstellungen von Heinrich Fausel. Ein großes Programm, das zügig abgewickelt wird. Die Bände I, II, III, IV und XI, XII sind bereits erschienen.

Der erste Band mit Luthers Großem Katechismus und den Schmalkaldischen Artikeln führt uns sofort in die Mitte des reformatorischen Werkes. Der zweite Band mit seelsorgerlich gestimmten Schriften des jungen Luther vermag so manche Klischeevorstellung vom »Glaubenshelden« zu überwinden und uns vor die Paradoxien der Aussagen Luthers zu stellen. Hier finden wir die Auslegung der sieben Bußpsalmen (1517), den »Sermon von der

Betrachtung des heiligen Leidens Christi« (1519), den »Sermon vom heiligen Sakrament der Taufe« (1519), den »Sermon vom hochwürdigen Sakrament des heiligen wahren Leibes Christi« und als krönenden Abschluß: »Von der Freiheit eines Christenmenschen« (1520). Der dritte Band vereinigt Schriften, die um das Gebet des Herzens und um den Gehorsam der Werke als Antworten des Menschen auf Gottes Gnade kreisen: »Deutsche Auslegung des Vaterunsers für den einfältigen Laien« (1519). »Eine einfältige Weise zu beten, für einen guten Freund« (1535). Gebete aus dem Kleinen Katechismus (1529). »Sermon von den guten Werken« (1520). Von besonderer Aktualität ist der vierte Band, der uns erleben läßt, wie Luther »politische und soziale Diakonie« getrieben hat. »Von weltlicher Obrigkeit. Wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei« (1523). »Ob Kriegsknechte auch im seligen Stande sein können« (1526). »Von Kaufhandel und Wucher« (1520-24). »An die Ratsherren aller Städte deutschen Landes, daß sie christliche Schulen aufrichten und halten sollen« (1524). »Daß eine christliche Versammlung oder Gemeinde Recht und Macht habe, über alle Lehre zu urteilen...« (1523). »Unterricht der Visitatoren an die Pfarrer im Kurfürstentum Sachsen« (1528). Und schließlich als wichtiges Korrektiv zur heutigen Art »politisch-soziale Diakonie« zu treiben: »Sermon von der Bereitung zum Sterben« (1519).

Die Bände XI und XII bieten eine Gabe von besonderem Wert: »D. Martin Luther. Leben und Werk« von Professor D. Heinrich Fausel. In diesem, bereits 1955 erschienenen Buch, das jetzt erweitert und auf zwei Taschenbücher verteilt wurde, davon eines als Doppelband, reiht der Verfasser unter kennzeichnenden Überschriften solche Stücke aus Luthers Schriften und Selbstzeugnissen aneinander, die von biographischem Gewicht sind. Band XI umfaßt die Jahre 1483-1521, Band XII die Jahre 1522-1546. Hinter jedem der Textstücke ist der Titel der Schrift angegeben, welcher das Zitat entstammt, das Erscheinungsjahr und die Fundstelle in der Weimarer Ausgabe. In kürzeren und längeren Abschnitten, welche die Quellenzitate einteilen, schildert Fausel Leben, Denken und Wirken Luthers, sowie die geschichtlichen Umstände, so daß sich dem Leser der zehn Luther-Textbände die Lektüre zu einem gestalteten Gesamtbild Luthers vereinigt.

Ein Lutherstudium für jedermann im Taschenbuch, eine Begegnung mit dem echten Luther ist uns mit diesen so preiswerten und schmucken Bänden, deren übersichtlicher und deutlicher Druck angenehm zu lesen ist, gegeben. Wir sollten diese Möglichkeit nutzen im Einzelstudium und in Arbeitsgemeinschaften. Was wollen wir anderes in der Luther-Gesellschaft? Den Menschen der Gegenwart an Luther selbst heranzuführen, Luther für den Menschen der Gegenwart zu erschließen, diesen guten Dienst erweist uns heute die neue Calwer Luther-Ausgabe im Siebenstern Taschenbuch Verlag.

## »DER ARME MANN LUTHER«

Vier Stimmen zu der Karfreitagssendung 1966 des Deutschen Fernsehens

Von Erwin Mülhaupt und Georg Gründler

Schon nach der Erstaufführung des rund zweistündigen Fernsehstücks des katholischen Bühnenauteurs Leopold Ahlsen, geb. 1927 in München, »Der arme Mann Luther« Anfang 1965 sind dem Deutschen Fernsehen sowie der Luther-Gesellschaft Zuschriften zugegangen, die gegen die Lutherdarstellung dieses Stücks vor Millionen von Fernsehzuschauern protestierten. Das Deutsche Fernsehen hat sich dadurch nicht abhalten lassen, das Stück in diesem Jahr 1966 noch einmal zu wiederholen und zwar am traditionell höchsten protestantischen Feiertag, nämlich am Karfreitag. Die Luther-Gesellschaft wollte sich zunächst eigentlich nicht dazu äußern, um den Anschein zu vermeiden, als ob sich hierbei eine Gesellschaft mit dem besonderen Vereinszweck Luther für ihren »Spezialheiligen« ereiferte oder als ob hier eben gewisse Lutherspezialisten eine kleinliche und engherzige Kritik an jemand trieben, der in ihr Spezialgebiet eingebrochen ist. Aber nach der angesichts der Proteste geradezu ostentativen Wiederholung an Karfreitag 1966 dürfte es vielleicht doch gerechtfertigt sein, wenigstens einigen kritischen Stimmen zur Sache in unserer Zeitschrift Gehör zu verschaffen.

1. Als erste Stimme nenne ich die von Herrn Pfarrer Hanns Leiner-Taufkirchen an der Vils (Bayern), der sich gleichzeitig direkt an das Deutsche Fernsehen wandte. Daß seine Kritik nicht eine völlige Ausnahme darstellt, mag daraus hervorgehen, daß sich eine Anzahl meiner Studenten und Assistenten an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal, die mit mir zusammen das Stück bei der Erstaufführung sahen, der Kritik Leiners durchaus anschlossen, als ich ihnen seine Ausführungen, die mir leider inzwischen abhanden gekommen sind, zu lesen gab. Sie meinten mit Leiner, daß dieses Lutherbild »weder historisch korrekt noch menschlich oder theologisch überzeugend« sei, es fehle jeder Hinweis darauf, daß Luther ein tadelloser Mönch war, ebenso jeder Hinweis auf das Versagen oder die Problematik der spätmittelalterlichen Frömmigkeit, ebenso jede Andeutung davon, daß Luther einiges Positive in seinem Leben geleistet habe, ebenso werde nicht das Geringste davon sichtbar, daß Luther Freunde und Mitarbeiter gehabt habe. Religiös und theologisch war man besonders enttäuscht, denn der »Durchbruch Luthers zum Evangelium bleibe völlig blaß«, der Ahlsensche Luther brach eigentlich überhaupt nicht zum Evangelium durch sondern nur zu Autonomie und Selbstsicherheit, nicht zufällig fehle jeder Hinweis auf Christus und darauf, daß sich Luther nicht als Genie sondern als Werkzeug Got-

tes fühlte. Auch rein menschlich sei Luthers Gestalt verzeichnet, wenn man ihn als einen halben Säufer hinstelle, der an den Zoten eines Hutten seine Freude hat, oder wenn die Verbrennung der Bannbulle so dargestellt werde, daß er diese Handlung in theatralisch triumphierendem Ton vollzogen habe. Schließlich war die Meinung dieses Kreises, daß auch schon rein künstlerisch und dramaturgisch »die Besetzung der Rolle Luthers vom Typ her falsch« sei, indem er in diesem Stück im Gegensatz zu den bekannten frühen zeitgenössischen Bildern als ein reichlich robuster Bursche erscheine; auch sei es falsch, »das Leben Luthers von der Todesstunde her aufzuschlüsseln«. - Soweit die Stimme aus Bayern und aus dem Kreis von Wuppertaler Theologiestudenten, wobei man zugunsten von Herrn Leiner in Rechnung stellen darf, daß junge Theologiestudenten und Assistenten heutzutage sonst durchaus nicht ohne weiteres mit dem Geschmack von Pfarrern in Amt und Würden übereinstimmen.

2. Entschieden positiver äußert sich die »Stimme der Gemeinde«, die bekannte Halbmonatsschrift der Bekennenden Kirche, in ihrer Nr. 4 vom 15. Februar 1965, wo sich der kaufmännische Angestellte Horst Dannenberg über Ahlsens Stück ausspricht. Positiv wird hier vermerkt: Ahlsen »treibt keinen Star- und Heldenkult, sondern zeigt uns einen Menschen, der das Risiko auf sich nimmt, aus dem Glauben heraus zu leben und zu handeln«. Anerkennend wird hervorgehoben: »Ihm gelingen Bilder von großer Eindringlichkeit und Aussagefähigkeit, hingewiesen sei auf die Szenen mit dem den Versucher spielenden Mönch, auf das römische Faschingstreiben, in das geschickt der Ablasshandel eingeblendet wird, auf das Verhör durch den Kardinal Cajetan.« Vor allem dieses Gespräch - übrigens ein durchaus unhistorisches Gespräch - mit Cajetan über die Freiheit hat es dem Rezensenten angetan. Dannenberg anerkennt offenbar die Alternative Freiheit oder Autorität, die uns Ahlsen in dem Cajetangespräch vorführt, und stellt sich entschlossen auf die Seite der Freiheit, indem er schreibt: »Hat die evangelische Kirche, haben die evangelischen Christen diese Freiheit durchgehalten? Schielt man nicht auch bei uns ständig nach der Autorität, nach verbindlichen Weisungen, die einem Nachdenken und Entscheidung abnehmen...? Möchte man sich in den Kirchenleitungen vom Wort Gottes her so beunruhigen lassen, daß alles, aber auch alles - vor allem der schöne und bequeme Weg, den man unter den Füßen hat - in Frage gestellt wird?« So kommt Dannenberg zu dem Ahlsen weithin rechtgebenden Schluß: »Der arme Mann Luther ist ein einsamer und angefochtener Mann, dem Versucher preisgegeben, traugend einzig und allein auf Gottes Wort und Verheißungen. Der arme Christ im Jahr 1965 ist kaum besser dran, er ist einsam und wird immer einsamer werden, im Stich gelassen von seiner Kirche.« - So die »Stimme der Gemeinde«. Ist es wirklich die Stimme der Gemeinde? Und besteht zwischen dieser er-

baulichen Interpretation Dannenbergs und der Aussage Ahlsens Übereinstimmung? Kann man Ahlsens Stück wirklich als eine Empfehlung evangelischer Freiheit verstehen, hinterläßt es nicht vielmehr den Eindruck der Fraglichkeit solcher Freiheit? Und von Ahlsen und Dannenberg abgesehen: kann man Luther selbst so uneingeschränkt und undifferenziert zum Patron individueller Freiheit machen? Sind bei Luther Freiheit und Dienst nicht Korrelatbegriffe, wie schon die bekannten Leitworte seiner Schrift »Von der Freiheit eines Christenmenschen« zeigen? Und ist es das Wesen lutherischer Frömmigkeit und lutherischen Christentums, daß »alles, aber auch alles in Frage gestellt wird«, auch die geschichtliche Wahrheit über Luther, auch die Bibel, vielleicht nur nicht die individuelle Entscheidung des einsamen Christen von 1965?

3. Als dritte Stimme sei ungekürzt die Auffassung von Herrn Superintendent i. R. Georg Gründler-Tübingen mitgeteilt:

»Am Karfreitag Nachmittag wurde im Deutschen Fernsehen ein Fernsehspiel wieder aufgeführt, dem wir lieber ein baldiges und restloses Vergessen gewünscht hätten. Es handelt sich um Leopold Ahlsens ›Der arme Mann Luther‹. Schon nach der Erstaufführung im vorigen Jahr empfanden es Viele als schweres Versäumnis, daß keiner der verantwortlichen Hüter und Wahrer lutherischen Erbes gegen diese grobe Irreführung tausender unkundiger Zuschauer (von der bitteren Enttäuschung der Kundigen ganz zu schweigen!) protestierte.

Nun, man sagte uns, man wolle dieser Entgleisung nicht zu viel Ehre antun: Durch eine öffentliche Auseinandersetzung würde man dies dürftige Machwerk nur über seine Bedeutung hinaus hochspielen. Stattdessen erschien unbegreiflicherweise in der weitverbreiteten Zeitschrift ›Stimme der Gemeinde‹ eine mehr als bedenkliche, kritisch-unkritische ›Würdigung‹ dieses Spieles. Und im ›Evangelischen Digest‹, der doch nach berühmtem Vorbild immer nur das jeweils Beste bringen will, wurde dem gläubigen Leser diese ›Würdigung‹ sozusagen als der Weisheit letzter Schluß vorgesetzt. (Übrigens wie die Faust aufs Auge zu den ausgezeichneten Ausführungen Hanns Liljes über das Vermächtnis Luthers passend.)

Man sieht jetzt, wohin das vornehme Schweigen der Verantwortlichen und solche unkritischen, von keiner Sachkenntnis getrüben ›Würdigungen‹ führen: ›Der arme Mann Luther‹ muß nun noch einmal auf den Fernsehschirm, und *ausgerechnet am Karfreitag Nachmittag!* Daß den Programmgestaltern für diesen Nachmittag nichts Besseres eingefallen ist, spricht nicht für ihre Urteilsfähigkeit, es sei denn, daß da Kräfte am Werk sind, die ein Interesse daran haben, daß wieder einmal ein längst korrigiertes Lutherbild zur Abwertung des heißumstrittenen Mannes der großen Masse vor Augen gestellt wird, was wir nicht glauben möchten.

Was muß sich also heute der arme Mann Luther für Mißdeutungen und Verzerrungen gefallen lassen, nachdem die evangelische Öffentlichkeit kaum die Enttäuschung überwunden hat, die ihr vor Jahren durch den mißglückten Lutherfilm amerikanischer Herkunft bereitet wurde? Da erscheint also auf dem Fernsehschirm ein derber, grober, klotzig-massiver, ja ausgesprochen rüder Mann, während doch der junge Luther der Kampffahre etwas geradezu verzehrend Asketisches an sich trägt. Leopold Ahlsen stellt ihn rein vital dar, gewiß auch vom Geistig-Vitalen her gesteigert, ja ekstatisiert und fanatisiert, dabei doch aber fast immer in rein menschlich-allzumenschlicher Steigerung erdhafter Kräfte. Da ist ja kaum je etwas vom Gottesmann und Christuszeugen zu spüren; keine Berufung, Sendung und Indienstnahme von oben. Und diesem ungeheilig-groben Revolutionär auf der einen Seite entspricht dann folgerecht im seelischen Rückschlag der bis ins Neurotische hinein von Skrupeln und Zweifeln gepeinigte, Gottes und seiner Selbst ungewisse Seelenkämpfer - auch hier wieder ganz unerlöst, aus dem bloß Erdhaften heraus ringend! Wahrhaftig beides - wie wir wissen - Verzeichnungen des geschichtlichen Mannes Luther, wie sie uns allenfalls hier und da in nicht-evangelischen Darstellungen begegnen. Luther aber war kein Mann schizoider Zerrissenheit und Zerspalteneit, sondern ein in allen Anfechtungen seines Gottes fröhlich getroster Mann siegenden Glaubens, wie es grade seine von Leopold Ahlsen unbegreiflich verzeichnete Sterbestunde erweist.

Diesem ganzen Mißverständnis Luthers entspricht auch die Darstellung, sowohl im ganzen wie in den einzelnen Zügen: Eine das zulässige bzw. gebotene Maß von Volkstümlichkeit weit überschreitende Vergrößerung, um nicht zu sagen: Trivialisierung des Mannes und des Reformators Luther, wie sie eigentlich angesichts der neueren Lutherforschung und des von daher auch auf katholischer Seite gewandelten Lutherbildes nicht möglich sein sollte. Dazu peinlichste Verzerrungen, Entstellungen, ja Geschmacklosigkeiten, nicht nur in der fast widerwärtig anmutenden und Luthers Eheschließung ins Burleske verkehrenden Hochzeitsszene, sondern auch in der Darstellung seines Bruches mit dem Papst (»Ich hass ihn«) und seiner Begegnung mit dem Humanismus und Rittertum. Peinlichkeiten über Peinlichkeiten bis hin zu dem bombastisch-pathetischen »Ich kann nicht anders« vor dem Wormser Reichstag, das dem tatsächlichen Hergang und Luthers Verhalten während dieses entscheidenden Augenblickes in keiner Weise entspricht. Man möchte nur immer fragen: Und diesem primitiven Demagogen hat Gott ein so ungeheures, die Jahrhunderte überdauerndes Werk, die Reformation seiner Kirche gelingen lassen? Da könnte man ja als evangelischer Christ beinahe Anstoß an seinem Glauben nehmen! Aber, Gott sei Dank: Dieser arme Mann Luther« ist nicht der wirkliche Luther. Der wirkliche Luther war zwar

sicher kein Heiliger, vielleicht nicht einmal ein Prophet, auf keinen Fall eine menschliche Idealgestalt. Aber er war ein auserwähltes Werkzeug Gottes, dem auch in seiner tiefen Frömmigkeit von sich aus durchaus gerecht werdend, dazu von einer Gewalt des Geistes und von einer geistlichen Kraft, die seine menschlichen Unzulänglichkeiten weit überragt und uns für das Geschenk dieses Mannes bleibend dankbar sein läßt. -

Wenn *diese* uns nun leider noch einmal auf dem Fernsehschirm vor Augen geführte, *im Tiefsten verfehlte Luthergestalt* das Lutherbild der evangelischen Christenheit heute bestimmen sollte, dann könnte man nur sagen: Armer Luther! Arme evangelische Kirche!«

4. Wenn ich diesen drei Stimmen als vierte noch die meinige hinzugesellen darf, so würde ich erstens den rein künstlerisch-formalen Wert des Stückes von Leopold Ahlsen und seine Gestaltungsfähigkeit nicht bestreiten wollen. Das rein menschlich und allgemein geschichtlich gesehene dramatische Geschehen der Reformation kommt bei Ahlsen in einer ähnlich eindrucksvollen Weise zur Darstellung, wie es vor 30 Jahren die zweibändige Lutherbiographie von Rudolf Thiel fertiggebracht hat, nur daß Rudolf Thiel beträchtlich gründlicher historisches Material verwendet hat, der eigentliche Gehalt der reformatorischen Botschaft dürfte freilich bei Ahlsen ebenso verzeichnet sein wie bei Rudolf Thiel. Auch dagegen möchte ich meinerseits keine Einwendung erheben, daß Leopold Ahlsen die Gestalt Luthers von seiner Todesstunde her zu zeichnen versucht hat, wenn nur dabei das Bild der *tatsächlichen* Todesstunde Luthers, von der wir doch ziemlich genau Bescheid wissen, nicht so völlig unberücksichtigt geblieben wäre. Der sterbende Luther mit seinem eindeutig klaren Bekenntnis zur Christusbotschaft, der mitten in einem Friedens- und Befriedungswerk zwischen den streitenden Grafen von Mansfeld sterbende Luther, der bis in den Tod hinein ehrliche, seiner menschlichen Grenzen wohl bewußte Luther - Wir sind Bettler, das ist wahr! - von diesem sterbenden Luther könnte sehr wohl ein helles Licht auf seine ganze Lebensarbeit als Reformator fallen. Nur fiele sein Bild dann wohl anders aus als bei Leopold Ahlsen.

Zweitens könnte ich mich nicht ganz der Auffassung Leiners anschließen, daß das Stück »direkt im Dienst der Gegenreformation« stehe und »der Haß gegen Luther den Autor blind mache«, auch nicht der Auffassung Gründlers, daß hier möglicherweise »wieder einmal ein längst korrigiertes Lutherbild zur Abwertung des heißumstrittenen Mannes der großen Masse vor Augen gestellt wird«. Ich würde lieber sagen: das Stück stammt von einem jungen Katholiken, der Luther gerade nicht mehr oder nicht mehr nur als Säufer, Wüstling und Rebell ansehen kann und will, sondern seinen religiösen Kampf im Kloster respektiert, sein Ringen mit fast allen führenden Geistern seiner Zeit (Erasmus, Cajetan, Karl V.) bestaunt und auch die Wurzel seines Le-

bens und Kämpfens im biblischen Glauben nicht verkennt, wie der Anfang und Schluß des Spiels zeigen. Ich möchte Ahlsen zugestehen, daß er die Korrektur des früheren katholischen Lutherbildes, wie sie etwa Joseph Lortz vornahm, sich durchaus zu eigen gemacht hat, allerdings auch keinen Schritt über die These von Joseph Lortz hinausgeht, die den Subjektivismus Luthers als die »Hälfte seiner Erkenntnis« und im Grunde als die ganze Erkenntnis Luthers bezeichnet. Denn eben dies, das Bild einer vitalen, kämpferischen, fanatischen, aber auch von schweren Zweifeln geplagten Subjektivität, ist doch wohl der Haupteindruck, den Ahlens Stück beabsichtigt und erreicht. Ob ein solches, wenn auch nicht gerade gegenreformatorisches, so doch gut katholisches Lutherbild der immerhin zur Hälfte protestantischen Bevölkerung des Heimatlandes der Reformation am Karfreitag vorgeführt werden mußte, kann man allerdings mit guten Gründen bezweifeln.

Drittens und was die Hauptaussage des Stücks angeht - der einsame Kämpfer, »der arme Mann Luther« - so ist sie in der Weise Ahlens nur möglich vermittels einer erheblichen Beschneidung und Verkürzung des wirklichen Lutherbildes der Geschichte. Die Beschneidung und Verkürzung, die Ahlsen vornimmt, besteht darin, daß er von der weltgeschichtlichen Breitenwirkung Luthers nichts sichtbar macht, weder von den zahllosen Mitarbeitern und Freunden Luthers in allen Ständen Deutschlands noch von den Weltwirkungen der Reformation Luthers im politischen, wirtschaftlichen, künstlerischen und allgemein geistigen Leben. Deckt man dies alles zu, so ist es nicht allzuschwer, den »armen Mann Luther« herauszustellen. Aber auch bei der Schilderung des Charakters Luthers nimmt Ahlsen offenkundig schwerwiegende Beschneidungen und Verkürzungen vor. Wenn Luther im Wesentlichen als der Vertreter eigenwilliger, individualistischer, wenn auch noch so vitaler und interessanter Autonomie geschildert wird, dann ist damit eben das Geheimnis dieser großen Persönlichkeit verkannt, das Geheimnis der Verknüpfung von Autonomie und Theonomie, das Geheimnis der, wie Gerhard Ebeling es in seinem neuesten Buch über Luther ausdrückt, »sehr verschiedenartigen, aber zueinander in Beziehung stehenden Polaritäten« in Luthers Wesen und Denken, das Geheimnis der fruchtbaren Spannung »Sünder und gerecht zugleich«, das Geheimnis der Spannung von Freiheit und Dienst, Selbstbewußtsein und Demut, Weltoffenheit und Weltüberlegenheit. Gewiß war Luther manche Stunde seines Lebens ein einsamer Mann, aber wenn dabei nicht gleichzeitig zur Geltung gebracht wird, was Luther selbst mit den Worten sagte »Ich bin nicht allein, sondern die Wahrheit ist mit mir«, dann ist seine Einsamkeit nicht richtig gemalt. Und gewiß fühlte sich Luther zeitlebens und gerade auch zur Todesstunde als ein »armer Mann«, als ein »Bettler«, aber eben doch in einem etwas andern Sinn, als es Ahlsen uns empfinden läßt, nämlich als ein reich beschenkter und fröhlicher Bettler.

Nur vermittels solcher Verkürzungen und Beschneidungen konnte ein Lutherstück zustande kommen, bei dem man trotz Begabung und einigem guten Willen des Autors doch sagen muß: der Mann ist euch zu groß! Bei Darbietungen über Ignatius von Loyola, Thomas Becket, Papst und Konzil bringt es das Deutsche Fernsehen recht gut, oft zu gut fertig, Sache und Personen in ihren Vielschichtigkeiten und dabei wohlwollend zu schildern, bei Luther offenbar noch nicht, obwohl es bedenken dürfte, daß für die Protestanten Deutschlands und der Welt Luther nicht irgendwer, sondern ein »Evangelist von Gottes Gnaden« ist.

## BUCHBESPRECHUNG

HEINRICH REINCKE: Hamburg am Vorabend der Reformation. Aus dem Nachlaß herausgegeben, eingeleitet und ergänzt von Erich von Lehe. = Arbeiten zur Kirchengeschichte Hamburgs, Band 8. Hamburg: Friedrich Wittig Verlag 1966. 144 S. mit 37 Abb. Leinen.

Abgesehen von den Veröffentlichungen von Wilhelm Jensen und Hans Bruhn, die sich mit der Geschichte der Geistlichen und Kandidaten befassen, ist in letzter Zeit kein Werk erschienen, das sich mit der Gesamtkirchengeschichte Hamburgs befaßt hat. Nun legt Erich von Lehe aus dem Nachlaß des 1960 verstorbenen Historikers Heinrich Reincke eine schöne kirchengeschichtliche Studie vor, die es verdient, über Hamburg hinaus Beachtung zu finden. Der Verfasser zeichnet mit kräftigen Strichen die politischen, wirtschaftlichen und besonders die kirchlichen Zustände der spätmittelalterlichen Hansestadt am Vorabend der Reformation. Hamburg war damals kleiner als Lübeck und Köln, schloß sich aber schon sehr früh der reformatorischen Bewegung an. Warum

das geschah, wird deutlich aus dieser eindrucksvoll dargestellten Studie. - Der Verfasser hatte ursprünglich die Absicht, die gesamte Geschichte Hamburgs im Zeitalter der Reformation zu schreiben. Jedoch nahm der Tod ihm die Feder aus der Hand, als er zwei Abschnitte niedergeschrieben hatte (zehn waren vorgesehen). Diese werden nunmehr der Öffentlichkeit übergeben. Der erste Teil des Werkes trägt die Überschrift »Am Vorabend der Reformation«. Er schildert anfangs die hamburgischen Zustände um die Wende zum 16. Jahrhundert. Die Geschichtsepoche vor dem Auftreten Martin Luthers gehört zu den bewegtesten Abschnitten der deutschen Geschichte. Das Leben ist gekennzeichnet durch eine große Unrast und Unsicherheit. Bestehendes wird hinweggefegt und versinkt. Es ist eine Zeit des Übergangs, in der die ganze Welt sich umkehrt, in der überall der Boden sich lockert. Die Jahrzehnte vor und um das Jahr 1500 haben sehr unterschiedliche Beurteilung erfahren. Vom Herbst des Mittelalters sprechen die einen, von Renaissance oder Wiedergeburt der Antike die andern, vom Vorabend der Reformation die dritten. Ausgehend von den wirtschaftlichen, politischen und kul-

turellen Verhältnissen leitet der Verfasser über zu den kirchlichen, religiösen und sittlichen. Kirchengeschichtlich gehörte Hamburg weder zum Bistum Lübeck noch zu Ratzeburg. Seit dem Untergange des selbständigen Erzbistums Hamburg unterstand es mit Dithmarschen, Altholstein und Stormarn dem Erzbischof von Bremen. Jedoch nahmen diese Gebiete eine ziemlich gesonderte, freie Stellung ein unter der Aufsicht des Dompropsten, der sogar als Statthalter des Bremer Oberhirten auf nordelbischen Diözesansynoden vor den Bischöfen von Lübeck, Ratzeburg und Schwerin den Vorsitz führte.

Die oberste kirchliche Verwaltungsbehörde der Stadt war das Domkapitel, das aus Gelehrten, Theologen und Juristen bestand. Die reich dotierten Stellen bildeten Versorgungspfänden für Adel und Patriziat. So kam es, daß schon unmündige Knaben mit solchen Pfänden beliehen wurden oder manch unwürdiger Pfändenjäger sich ins Kapitel einschlich. Den Vorsitz im Kollegium des Domkapitels führte der Domdekan, der zugleich das Haupt der gesamten Stadtgeistlichkeit war. Auch erster Domlektor war der jeweilige Dekan. Der nächsthöhere Würdenträger nach dem Dekan war der Scholastikus, dem das gesamte Schulwesen in der Stadt zustand. Der Scholastikus pflegte mit seinem Hamburger Amt andere schwer damit zu verbindende Aufgaben und Pfänden zu verbinden. So war der Scholastikus Heinrich Banskow, der in den Anfangsjahren der Reformation eine für das Kapitel sehr verhängnisvolle Rolle spielen sollte, gleichzeitig Propst und Administrator des Bistums Schwerin, herzoglich mecklenburgischer Rat, Pfarrer zu Eppendorf, Kaltenkirchen, Marne und Hemme. Außerdem besaß er Altarlehen in Bre-

men, Lübeck, Mecklenburg und Pommern. Seit 1516 war er päpstlicher Ablasskommissar für die bremische Erzdiözese und führte den Titel eines päpstlichen Protonotars. Solche Fälle standen nicht einzeln da.

Vom Domkapitel abhängig waren die vier Pfarrkirchen St. Petri, St. Nikolai, St. Katharinen und St. Jakobi. Sie galten als dessen Eigenkirchen. Neben den Pfarrherren gab es eine große Anzahl von Vikaren und Kommendisten. Im Jahre 1500 gab es weit über 200 Priester in der verhältnismäßig kleinen Hansestadt. Die Kleriker besaßen persönlich und sachlich die Immunität auf Grund päpstlichen Rechts und besonderer Kaiserbriefe. Dagegen opponierten viele Bürger mit stichhaltigen Argumenten. - Jede der vier städtischen Kirchengemeinden besaß ihre Patrone oder Kirchspielsherren aus den Reihen des Rates sowie ihre jährlichen Kirchenpfleger aus dem Laienstand, in Hamburg und Holstein Geschworene oder Juraten genannt. Sie hatten über das Bau- und Finanzwesen zu wachen. - Günstiger stellte sich das Verhältnis der Bürger zu den Klöstern, besonders aber zum St. Marien-Magdalenen-Kloster, das von Adolf IV. von Schauenburg gegründet worden war. - Die Franziskaner waren die Freunde des kleinen Mannes; die Dominikaner standen den führenden geistigen und wirtschaftlichen Kreisen der Stadt nahe. - Es würde den Rahmen dieser Besprechung sprengen, wenn noch ausführlicher auf die interessanten Ausführungen des Verfassers über die kirchlichen Zustände eingegangen würde: Wallfahrten, Bauwesen, Sittlichkeit usw.

Der zweite Abschnitt trägt die Überschrift »Hamburg und die reformatorische Bewegung«. Nach dem Auftreten Luthers ist die ganze Lebensstimmung

anders geworden. Vorherrschend ist vor allem das beseligende Gefühl der Befreiung von schwerem Alpdruck. Die Ängste vor dem Fegefeuer und seinen Schrecken fallen von den Menschen-seelen ab. Der Werkdienst und die Fürbitte der Heiligen, die sich zwischen Mensch und Gott gedrängt hatten, verlieren ihre verbindliche Kraft. - Fünf Wochen nach Luthers Thesenanschlag starb in Hamburg der große Gelehrte und Staatsmann Dr. Albert Krantz. Sein klares Denken umfaßte die gesamte Vergangenheit der nordelbischen Kirche von Ansgar bis in seine eigenen Tage. Er hatte sich dafür eingesetzt, die Kirche Hamburgs zur alten Einfachheit und Frömmigkeit zurückzuführen. Er war ganz verzweifelt vor der Ausweglosigkeit aller Bemühungen. Er hat die Thesen noch auf seinem Sterbebette gelesen und war bewegt. Doch sein Denken war noch zu sehr gebunden an die kirchlichen Verhältnisse.

Doch die Hamburger Studenten drängten nach Wittenberg, um Luther zu hören. - Aus Burgund, Geldern und

Utrecht kamen bald die ersten Flüchtlinge nach Bremen, Hamburg und Umgegend. Erzbischof Christoph von Bremen wendet sich in einem entrüsteten Schreiben 1523 dagegen, daß »etliche verlaufene Mönche und andere geistliche Personen, die den schändlichen und ketzerischen Irrtümern Martin Luthers nachfolgten«, sich in Hamburg sammelten und predigten. Die Flüchtlingswelle brachte auch eine Druckerpresse hervor, die evangelische Schriften druckte. 1523 wurde in Hamburg das Neue Testament in niederdeutscher Sprache gedruckt.

Reinckes Darstellung ist im wesentlichen unmittelbar aus den Quellen aufgebaut. Erich von Lehe hat die Herausgabe mit sachkundiger Hand besorgt und auch die Auswahl hervorragender Bildbeigaben getroffen. Ein Personen- und Ortsnamenregister beschließt das Werk. Der Verlag hat dieses Buch bestens ausgestattet. Dafür sei dem Verleger Dank! Unsere Leser werden vom Studium dieses Werkes reichen Gewinn haben.

Erwin Freytag-Uetersen

Es irren die, die da meinen, Christus sei ein Gesetzgeber, welcher die Sitten veredele und wie ein Sokrates vollkommene Beispiele der Tugend aufstelle. Mag er auch das äußerliche Handeln beeinflussen, so unterweist er doch zuerst den innerlichen Menschen und erneuert ihn; dann regiert er auch Leib, Hände und Füße. Denn die Werke folgen dem Glauben wie der Schatten dem Körper.

LUTHERS Vorlesung über Jesaja 52, 7-11, Scholia 1532-34. W 25, 324.

## ZUM BESCHLUSS

Als dieser Jahrgang unserer Zeitschrift mit dem Leitaufsatz von Paul Althaus »Martin Luther und die Einheit der Kirche Christi« eröffnet wurde, ahnten wir nicht, daß sein Beitrag die Abschiedsgabe des Herausgebers werden sollte. Paul Althaus hat am 18. Mai 1966 die Augen geschlossen. Unser erster Präsident Professor D. von Loewenich hat in seinem Nachruf dem Dank der Luther-Gesellschaft für alles, was Paul Althaus ihr in den vielen Jahren seines Wirkens als Präsident und Ehrenpräsident bedeutete, Ausdruck verliehen. Auch unsere Zeitschrift verdankt ihm ihr Wiedererstehen nach dem Kriege und ihr weiteres Erscheinen in der jetzigen Gestalt. Mit seinen Aufsätzen und Buchbesprechungen hat er ihr besonderen Wert verliehen. Er war gerne bereit, auch Beiträge erscheinen zu lassen, die seiner Auffassung nicht entsprachen; dennoch wahrte er immer seine Linie.

Anlässlich seines 70. Geburtstages hat ihn Professor D. Wilfried Joest im ersten Heft 1958 mit einem Aufsatz »Paul Althaus als Lutherforscher« gewürdigt. Dieser Aufsatz konnte sich nur auf das damals bekannte Werk beziehen. Paul Althaus hat weiter über Luther gearbeitet und hat uns dann mit seinen beiden Werken »Die Theologie Martin Luthers« 1962 und »Die Ethik Martin Luthers« 1965 eine Gesamtdarstellung seines Lutherverständnisses geschenkt. In einem unserer nächsten Hefte soll deshalb eine zusammenfassende Darstellung seiner Arbeit in der Luther-Gesellschaft folgen. Heute seien hier nur die Aufsätze genannt, die er seit 1953 in unserer Zeitschrift veröffentlicht hat. Luthers Wort von der Ehe, Heft 2/53. Luthers neues Wort von Christus, 2/55. Theodor Knolle zum Gedächtnis, 3/55. Luther und die Bergpredigt, 1/56. Die Reformation als Bekenntnis zu Jesus Christus, 3/56. Luthers Wort vom Ende und Ziel des Menschen, 3/57. Luthers Wort vom Ende und Ziel der Geschichte, 3/58. Luthers Wort vom Glauben, 3/60. Das Gottesgnadentum des Christenmenschen, eine Predigt, 2/61. Autorität und Freiheit in Luthers Stellung zur Heiligen Schrift, 2/62. Martin Luther und die Einheit der Kirche Christi, 1/66.

An diesen Aufsätzen wird die große Gabe von Paul Althaus sichtbar, seine wissenschaftlichen Erkenntnisse so allgemeinverständlich auszudrücken, daß die Leser weiter Kreise nicht nur an ihnen teilnehmen konnten, sondern auch in den Fragen ihres Glaubens und Lebens hilfreiche Antwort und Weisung empfangen. Möge es der Zeitschrift »Luther« geschenkt werden, in seinem Sinne fortzuwirken! H. St.

Gedenket an eure Lehrer, die euch das Wort Gottes gesagt haben; ihr Ende schauet an und folget ihrem Glauben nach. Hebräer 13, 7

## WAS IST »ÖKUMENISMUS«?

Luthers Beitrag zu einem aktuellen Thema

Von Friedrich Wilhelm Kantzenbach

### I

Das Wort »ökumenisch« und erst recht der Begriff »Ökumenismus« waren in der römisch-katholischen Kirche und Theologie vor dem II. Vatikanischen Konzil von keiner Bedeutung für das kirchliche Selbstverständnis. Zwar soll der Terminus »Ökumenismus« schon bei Tertullian vorkommen, aber er gewinnt doch erst um 1920 im Zuge der sich langsam konstituierenden organisierten Ökumenischen Bewegung öffentliche Bedeutung. Es ist von großer Bedeutung, daß auch die konservativen Bischöfe der römischen Kirche, die kaum auf Begegnungen mit anderen Kirchen zurückblicken konnten, dem Ökumenismus-Schema des II. Vatikanischen Konzils zustimmten. Sie wollten ihren Willen zum Umdenken unter Beweis stellen, dachten dabei aber wohl in erster Linie an die Ostkirchen. Wir dürfen bei aller Anerkennung der ökumenischen Öffnung des Konzils und der römisch-katholischen Kirche überhaupt nicht verschweigen, daß die Sache der Ökumenischen Bewegung bzw. des »Ökumenismus« ihren Ursprung im reformatorisch-protestantischen Denken im 19. und 20. Jahrhundert hat.

Der Begriff »ökumenisch« wurde anscheinend durch die Notwendigkeit geboten, die Idee des Katholischen ohne den ihr anhaftenden Parteisinn zum Ausdruck zu bringen. Spricht man von einem ökumenischen Denken, so geht es also um ein Interesse an christlicher Einheit und kirchlicher Einigung im weitesten Sinne des Wortes. In diesem Sinn gehören gewiß auch manche römische Katholiken zur ökumenischen Bewegung.\* Diese ökumenische Bewegung sprengt die Formen der organisierten Ökumenischen Bewegung, die ohne die Mitarbeit Roms wirken muß. Der heutigen ökumenischen Bewegung geht es um die Einheit der Kirche Jesu Christi. Diese Einheit findet ihre Begründung im Neuen Testament. Christus wollte, daß die Kirche in ihm eins sei. Die Einheit der Kirche ist um ihres Leib-Christi-Seins willen eine göttliche Tatsache. Es gibt in der Bibel nur *eine* Herde, *ein* Haus oder *ein* Volk Gottes. Die Einheit der Kirche gilt trotz Spaltungen der Kirche und gegenseitiger Versagung der kirchlichen Einheit, wie sie immer wieder in der Geschichte der Kirche wirksam geworden sind. Paulus weiß schon angesichts der Zustände in der korinthischen Gemeinde um Spaltungen und ruft schmerzerfüllt aus: Wie? Ist Christus nun zertrennt? (1 Kor 1, 13). Die Kirchenspaltung als Möglichkeit, ja vielleicht schon als Faktum, wird

\* Ich unterscheide deshalb zwischen ökumenischer Bewegung im weiten Sinn und organisierter Ökumenischer Bewegung im engeren Sinne.

vom Neuen Testament gesehen. Die Apostelgeschichte bemüht sich dagegen, ein Idealbild christlicher Gemeinde zu schildern. Das Urbild hierfür ist Pfingsten: »Sie waren alle einmütig beieinander!« Das ist das Bild einer ökumenischen Urzelle, wenn man so will. Die Wirklichkeit der urchristlichen Gemeinde zeigte Schattenseiten. Ananias und Saphira haben zweifellos die Apostel und die Gemeinde belogen. Die Geschichte der Spaltungen und Einigungsbestrebungen redet eine zu deutliche Sprache, als daß man der Vorstellung einer äußerlich unzertrennten Kirche verfallen könnte. Kann denn dann überhaupt die ökumenische Bewegung die Einheit der Kirche herstellen? Die christliche Einheit kann gewiß nie ein Produkt unserer Anstrengungen sein. Dr. William Temple (gestorben 1944), der große Inspirator der ökumenischen Bewegung, erklärte 1937 programmatisch: »Die Einheit des Reiches Gottes ist eine ewige Tatsache. Unsere Aufgabe ist es durchaus nicht, diese Einheit zu schaffen, sondern zu helfen, daß sie sich entfalte, manifestiere.«

Wenn also das ökumenische Problem das Problem der Kirchenspaltung und ihrer Heilung ist, dann kann es doch keineswegs darum gehen, eine einheitliche Kirche zu konstruieren. Nach welchem Modell wollte man das auch tun? Die gefährlichste Ketzerei liegt vielleicht heute darin, daß jemand meinen könnte, im Neuen Testament eine Modellkirche vor sich zu haben. Es gibt kein Kirchenmodell im Neuen Testament. Es ist mit dem norwegischen Bischof Berggrav zu sagen, daß wir nicht die Situation der ältesten Kirche kopieren können. Abwegig ist auch der Traum von einem Weltkirchenidyll. Alles Schwärmerisch-Romantische im Einheitsgedanken ist abzuweisen. Die ökumenische Bewegung soll die konfessionellen Unterschiede nicht einebnen oder reduzieren, sondern sie soll Mut zum geistlichen Wachstum der Kirche schenken. Dazu gehört in erster Linie die Freudigkeit, sich dem Geiste Gottes öffnen zu wollen. Die Spannung zwischen der Confessio und dem Beharren auf der erkannten Wahrheit auf der einen Seite und der Zumutung, auf den Bruder zu hören, auf der anderen Seite, ist auszuhalten. Auch der Bruder kann in Anspruch nehmen, Christus zu kennen und mit der Wahrheit Erfahrung gemacht zu haben. Die ökumenische Bewegung soll sich im Zentrum gebunden wissen, aber große Freiheit an der Peripherie und in den Formen beweisen. Die Konfession ist paradox gesagt beides: relativ und absolut. Absolut ist nur Gottes Anrede an uns in Christus, in dem Zeugnis von ihm. Nur insoweit das menschliche Wort des Bekenntnisses dieses Wort der Anrede rühmt, hat es Gewicht und Bedeutung. Die Träger der ökumenischen Bewegung beten darum, daß Christus selbst die Kirchen überwältigen möge, und sie glauben, daß es zu Gottes Plan gehört, daß die Kirche nicht nur eine sei, sondern auch eine werde. Wir wissen, daß Christus allein die Einheit der Kirche verbürgt und dem wandernden Gottesvolk schenken

kann, vielleicht erst in der eschatologischen Vollendung. Aber die ökumenische Bewegung muß nun doch auch einen Weg finden, Teilnahme und Verantwortlichkeit für die ökumenische Aufgabe hier auf Erden zu wecken. Man darf nicht sagen, daß das Zeugnis des Neuen Testaments von der Einheit der Kirche zum Beispiel im Epheserbrief nur ein Glaubensbekenntnis sei, daß also die Bemühungen um eine Annäherung der Kirche mit dem Ziel der Einheit zum Scheitern verurteilt seien, da die Einheit der Kirche nicht Gegenstand menschlicher Bemühungen ist. Wenn es auch nicht in die Hand des Menschen gegeben ist, das Hin und Her der konfessionellen Auseinandersetzungen in die Einheit der Kirche aufzulösen, so ist doch dem Menschen das Ringen um dieses Ziel aufgegeben. Er darf sich um Christi willen nicht mit der Spaltung der Kirche abfinden und diese gar als ein Merkmal der empirischen Kirche betrachten, noch darf und soll er auf seine eigene Konfession einfachhin verzichten. Die ökumenische Bewegung bekennt sich zu dem Glauben, daß auch die empirischen Kirchen, in denen wir geschichtlich stehen und gewissensmäßig stehen wollen und sollen, um ihres gemeinsamen Ursprungs in Christus willen zusammengehören. Die christozentrische, von Christus ausgehende Sicht der Kirche führt zu dieser Überzeugung. Das Ringen zwischen den Konfessionen muß nun zunächst in neuer Gesinnung geführt werden. Die Polemik alten Stils soll begraben werden. Es erscheint jetzt in der theologischen Wissenschaft und in der kirchlichen Praxis als die vordringliche Aufgabe, nach dem Gemeinbesitz der Konfessionen und Kirchen zu fragen. Es wird unter diesem Aspekt auch das Thema Christus in der Mischehe aktuell. Wir möchten groß von Christus denken und ihn als den der Kirche aus Menschen in jedem Fall überlegenen Herrn verstehen.

## II

Stellen wir die Frage, wie weit sich die ökumenische Intention auf die Reformation, auf Martin Luther selbst, zurückführen läßt. Wir könnten diese Frage zu beantworten suchen, indem wir uns mit Martin Luthers Konzilstheologie und ihren Konsequenzen für die Gegenwart beschäftigen. Wir können eine Antwort aber auch so zu geben suchen, daß wir ein wenig in Luthers Theologie von der Kirche einzudringen suchen. Diesen Weg wollen wir gehen und dabei ein Stück der Theologie Martin Luthers exakt entfalten. Wir wollen uns speziell die Frage vorlegen, was Luther unter den für die Kirche notwendigen und charakteristischen »Zeichen« (oder Notae) der Kirche verstanden hat.

Unter den Angriffen Roms war Luther genötigt, die Frage nach den Zeichen der Kirche eigens aufzugreifen, nicht nur um die Ekklesiologie an Konkretion gewinnen zu lassen, sondern auch um den Anspruch der Evangelischen apologetisch-missionarisch darzustellen. Entfaltung und apologe-

tische Tendenz können schon in den ersten einschlägigen Äußerungen aus dem Jahre 1520 nicht reinlich voneinander geschieden werden. Aber Luther arbeitet bereits jetzt geradezu klassisch den Vorrang des Evangeliums im Sinne des gepredigten Wortes in scharfer Abgrenzung von der römischen Position heraus. Ein neues Stadium der Auseinandersetzung zieht mit dem Reichstag zu Augsburg herauf. Luther muß sich jetzt gegen die Augsburger Methode wehren, die Evangelischen einfach als widerlegt gelten zu lassen. »Ich soll glauben und doch nicht wissen, was ich glauben soll, ich muß irrig heißen, aber man will nicht anzeigen, warum ich irre!« (WA 30, III, 284, 24 ff). Selbstverständlich ist der Kampf zwischen den beiden in Augsburg vertretenen Parteien zuerst ein geistliches Ringen um die Wahrheit. Aber beide Parteien wollen sich vor dem Forum des Reiches behaupten und ihren Anspruch verifizieren. Daraus ergibt sich auch eine Spannung in Luthers Argumentation. Einerseits wehrt sich Luther nach 1530 unermüdlich gegen die Verwechslung der geistlichen Wirklichkeit Kirche mit einer rein äußeren Kirche. Die wahre Kirche führt ihr Leben in der Verborgenheit. Andererseits steht auch äußerer Anspruch gegen Anspruch, so daß die öffentliche Verkündigung des Wortes Gottes und das, was aus ihr folgt, sich der Überprüfung stellen muß. Hier ist Luther nun der Überzeugung, daß der Kampf um die reine Lehre geführt werden muß und daß dieser auch etwas mit der Unterscheidung von wahrer und falscher Kirche zu tun hat. Gewiß kann die Unterscheidung zwischen wahrer und falscher Kirche nicht gegenständlich fixiert bzw. auf die Unterscheidung von zwei Konfessionskirchen aufgeteilt werden. Natürlich und vernünftig kann man die Kirche überhaupt nicht erkennen. »Die Kirche« ist und bleibt in ihrem wahren Wesen Glaubensgegenstand im strengen Sinne des Wortes. Doch muß nicht auch der Irrige oder Neutrale das wahre christliche Volk erkennen können, um sich zur Wahrheit zu wenden? Luther betont beides zu seiner Zeit. Es hängt mit des Reformators Lehre von der Klarheit und natürlichen Evidenz der Heiligen Schrift zusammen, daß er das öffentliche Zeugnis für das Evangelium und die Glaubensartikel als ein Eintreten für die Wahrheit, gegen die es kein Widersprechen geben kann, auffaßt. Ungewißheit über Grundbestandteile christlicher Lehre, z. B. in der Frage der Absolution, Beichte und Buße, ebenso Neuigkeiten der Lehre, die sich unwidersprochen breitgemacht haben, hat Luther von der Schrift und Einsetzung Christi her auch mit einem gewissen Erfolg bekämpft. Aber die nach dem Reichstag sich verschärfende Ablehnung nötigte den Reformator, sein Werk zu verteidigen. Es bilden sich jetzt schon die thematischen Schwerpunkte heraus, die in den großen Schriften von 1539 und 1541 beherrschend sind. Der Reformator wehrt sich gegen den Vorwurf, Neuigkeiten aufzubringen, indem er diesen Vorwurf an die Gegner zurückgibt. »So ist Gott und sein Wort älter denn Ihr seid, wird auch wohl

jünger und neuer sein denn wir und Ihr sind, sintemal es ist ewig, darum so soll es beide, Altes und Neues ändern und regieren und sich weder vom Neuen noch Alten ändern oder regieren lassen« (WA 30, II, 320, 30; 321, 19-22). Der zwischen den Gegnern stehende Gegensatz läßt sich damit auf die Frage Wort oder äußere Kirche zurückführen. Ohne Gottes Gebot und Befehl darf die Kirche keinen Artikel des Glaubens setzen. Sie kann es auch als Hörer der Wahrheit gar nicht tun. Meinungen der Väter sind nicht schon als Glaubensartikel zu verstehen, abgesehen davon, daß auch die Väter keine neuen Artikel aufstellen können. Eingehend befaßt sich Luther mit dem Auftrag der Kirche in den Artikeln wider die ganze Satansschule und alle Pforten der Hölle aus dem Jahre 1530. Gerade weil die echten Glaubensartikel allein Gottes Gabe sind, bleiben sie der eigenmächtigen Verfügung der Kirche gänzlich entzogen. Die Kirche kann Glaubensartikel und Gebote Gottes nur anerkennen. Darum muß es heißen: »Die Kirche Gottes hat keine Macht, irgendeinen Artikel des Glaubens aufzustellen, wie sie auch niemals einen Artikel begründet hat noch in Ewigkeit begründen wird.« Oder: »Der Satz steht fest: Wer keine Macht hat, ein zukünftiges und bleibendes Leben zu versprechen und zu geben, der kann auch keine Artikel des Glaubens begründen.« Die Gegenwart Christi und seines Wortes macht erst die Kirche zur Kirche, nicht Anspruch und usurpierte Blankovollmacht der Kirche, setzen zu können, was gar nicht Gottes Wort und Ordnung ist. Es ist nun bemerkenswert, wie Luther nicht das Kind mit dem Bade ausschüttet. Bei aller Gewißheit, selbst zur wahren Kirche zu gehören und die wahren Artikel des Glaubens für sich zu haben, bestreitet Luther doch nicht, daß in der römischen Kirche die Wahrheit Jesu Christi lebendig sein kann. Es ist weiterhin auch unter Evangelischen unbekannt, wie unbefangen Luther das Wirken des Geistes Gottes in der römischen Kirche anerkannte, wie er der Macht der Taufe, des Herrenmahls und des Wortes zutraute, Herzen von Menschen in der römischen Kirche zu überwinden. Leidenschaftlich hat sich Luther dagegen gewehrt, die Herrschaft Christi auf eine Konfessionskirche einzuziehen, wengleich er nicht leichtfertig die Hoffnung festhielt, daß auch dort, wo seelengefährdende Irrlehren trotz der Gaben Christi und neben ihrer tatsächlichen Auswirkung vertreten werden, Seelen für die Ewigkeit gerettet werden können. Verständlicherweise wurde Luthers ganzer Zorn geweckt, wenn Rom umgekehrt das Heil exklusiv an die Unterwerfung unter den Papst binden wollte. Die damals aktuellen und kontroversen Fragen bewegen uns heute nicht weniger lebhaft. Während es in der Schrift »Von den Conciliis und Kirchen« Luthers Anliegen ist, das Kirchesein der Reformation gegenüber Rom und seinem Anspruch auf alleinige Konzilshoheit zu erweisen, wehrt sich der Reformator in »Wider Hans Worst«, 1541, gegen den angemaßten Anspruch der römischen Kirche. Die Frage, wo die rechte Kir-

che sei, beantwortet Luther auch 1541 in strenger Konzentration auf das geistliche Wesen der Kirche und bei Beachtung des eschatologischen Aspekts, unter dem der Kampf zwischen Gott und dem Satan samt seinen Werkzeugen überhaupt nur verstanden werden kann. Für das Verständnis der Polemik Luthers ist dieser eschatologische Hintergrund sehr wichtig. Gottes Wort deckt allen Abfall und die Lästerungen der Gegner auf und kündigt Gottes Gericht an. Für die Neuerungen der katholischen Kirche fordert Luther den Beweis, daß sie schriftgemäß sind. Die römisch-katholische Kirche soll erweisen, daß sie Kirche Jesu Christi ist. Trotz aller Polemik bleibt sich Luther aber in dem Urteil, die Gegner seien in der einen Kirche, doch nicht von dieser Kirche, treu. Die Frage nach den Zeichen der Kirche muß im Rahmen der Erörterung des Wesens der Kirche gesehen werden. Wir können die Aussagereihe über die Notae in Luthers späten Schriften zusammen behandeln. Wenn Luther vom Erkennen der Kirche spricht, redet er durchaus im Blick auf den natürlichen Menschen. Der natürliche Mensch, also auch der Ungläubige, soll von der Kirche wissen und ihr nach außen wahrnehmbares Wesen wenigstens äußerlich erkennen. Ohne Glauben werden dem Menschen freilich diese Zeichen der Kirche zur Verhüllung der Kirche. Man kann die Instrumenta sehen, obwohl einem die geistliche Wirklichkeit der Kirche verborgen sein kann. Die Erkenntnis des natürlichen Menschen ist noch nicht die entscheidende Stufe. Das ist erst die glaubende Anerkennung. Wort und Sakrament sind gewiß die eigentlichen Wirkmittel der Kirche, ihre normativen Kriterien, ohne die es echtes Wesen der Kirche gar nicht geben könnte. Da sie aber öffentlich verkündigt bzw. gehandelt werden müssen, können und müssen Wort und Sakramente auch unter die Zeichen der Kirche gerechnet werden. Als äußere Zeichen machen sie die Kirche erkennbar. Man kann von der signifikativen Bedeutung dieser Zeichen reden. Bei jedem der von ihm aufgezählten Zeichen der Kirche zieht Luther die Konsequenz: »Wo Du nun solches Wort hörest oder siehest predigen« bzw. »wo Du nun solches Sakrament siehest . . . da habe keinen Zweifel, daß gewißlich daselbst sein muß eine rechte ecclesia sancta catholica, ein christlich heilig Volk«. (WA 50, 629, 29 f; 630, 28; 631, 26; 632, 11 ff; 633, 10 f; 641, 24 f; 642, 16 f). In der Schrift »Von den Concilliis und Kirchen« vom Jahre 1539 nennt Luther als erstes Zeichen der Kirche das heilige Gotteswort als Hauptstück und Hauptheiligtum. Was er sonst noch über die Taufe, das Abendmahl, das Amt der Schlüssel und das geistliche Amt sagt, wird dem Primat des Wortes in der Kirche zugeordnet. Alle von Luther anschaulich beschriebenen Lebensäußerungen bzw. Wahrheitszeichen der Kirche sieht er in engem funktionalen Verhältnis zu Wort und Sakrament. Im Gebet und Lobpreis, aber auch im Kreuz und Leiden, ist man als Christ immer unter dem Worte.

Erhob die römisch-katholische Kirche ihre Zeichen, das heißt konkret auch ihre Lehre von der Hierarchie, vom Papst und vom Meßopfer, zum Kriterium des wahrhaftigen Kircheseins, so stand Martin Luther mit den Seinen nicht in der Behauptung zurück: Auch wir sind Kirche, ja wir sind die Kirche, weil wir das eine reine Wort des Evangeliums und die schriftgemäße Verwaltung der Sakramente bei uns haben und kräftig werden lassen. Im 19. Jahrhundert wiederholte sich diese Konkurrenz der Ansprüche besonders deutlich in der Kontroverse um die berühmte »Symbolik« von Johann Adam Möhler (1832). Aber die evangelischen Bestreiter der römisch-katholischen Grundsätze Möhlers schütteten wieder nicht das Kind mit dem Bade aus. In ihrer kontroverstheologischen Auseinandersetzung findet sich ein gewichtiges ökumenisches Moment. Carl Immanuel Nitzsch zum Beispiel meint, daß im Blick auf die katholische Kirche keineswegs sektiererisch zu schließen wäre, daß sie wegen entstellter Sakramentsfeier das Sakrament überhaupt nicht habe. Bei Nitzsch hält sich noch der unerschütterliche reformatorische Glaube an die Kraft des sich auch gegen den Irrtum endlich durchsetzenden göttlichen Fundamentes durch. Trotz aller Zusätze durch unevangelische Dogmen oder trotz Abweichens von der schriftgemäßen Wahrheit »bist Du ein Teil der allgemeinen christlichen Kirche, sofern Du, wenn schon oft im Widerspruche mit Dir selber, vom ursprünglichen Evangelium nicht losgekommen, die vom Erlöser dargereichten Mittel der Gnade in Dir wirken und Deine Glieder beleben lässest . . . Das, was uns wider Deinen Willen gemeinsam ist, wird Dich dennoch früher oder später reformieren.« Auch in der römisch-katholischen Theologie ist die Frage nach den getrennten Brüdern im 19. Jahrhundert lebendig geblieben, doch hat man selten gewagt, über die Forderung nach einer Rückkehr der Getrennten zur Mutterkirche hinauszugehen. Eine Ausnahme stellt der Paderborner Bischof Dr. Konrad Martin dar, bei dem sich schon vor dem I. Vatikanischen Konzil im Jahr 1869 das beachtenswerte Wort findet: »Im Bekenntnis unserer Schuld, unserer gemeinsamen und sehr großen Schuld, müssen wir uns beide, Katholiken und Protestanten, zuvor begegnen.« Nur so könne es zur Wiedervereinigung, ein Begriff, den Dr. Martin wie Johann Adam Möhler dem Begriff »Rückkehr« vorzieht, kommen. Den Weg der organisierten Ökumenischen Bewegung ist die römisch-katholische Kirche bekanntlich bis jetzt nicht mitgegangen. 1928 wurde in der Enzyklika »mortalium animos« die Unvereinbarkeit der Teilnahme von Katholiken an ökumenischen Konferenzen und Tagungen mit der römischen Ekklesiologie kompromißlos herausgestellt. Rom mußte seit 1925 aber in steigendem Maße mit der Existenz der Ökumenischen Bewegung rechnen. Aber noch 1948 und 1949 lehnte die römische

Kirche die Teilnahme an ökumenischen Kongressen ab. Sie beschränkte sich auf die sorgfältige Beobachtung der Vorgänge in der Ökumene, versicherte ihr lebhaftes Interesse dafür und versprach auch die Förderung der Einheitsunternehmungen durch unablässiges Gebet. Mit dem II. Vatikanischen Konzil zeichnet sich eine ganz neue Phase der Beziehungen zwischen Rom und der Ökumenischen Bewegung ab. Rom übernimmt jetzt selbständig das ökumenische Anliegen, das auf protestantischem Boden gereift war, und schickt sich an, die Initiative der Ökumenischen Bewegung einzuholen und womöglich zu überrunden, wenn auch jedes Konkurrenzdenken von vornherein ausgeschlossen sein soll. Zu diesem Umschwung ist es nicht zuletzt auch durch den Einsatz unermüdlicher katholischer Ökumeniker gekommen. In Frankreich wirkte der Dominikanertheologe Yves Congar in diesem Sinne, in Deutschland Arnold Rademacher in Bonn und Robert Grosche in Köln. Letzterer war ein Gesprächspartner von Karl Barth. Es ist nicht zu verkennen, daß gerade Karl Barth dem ökumenischen Gespräch wichtige Impulse gegeben hat. Erst die Erneuerung der reformatorischen Theologie hat bei katholischen Theologen Anreiz zum kontroverstheologisch-ökumenischen Dialog bewirkt. 1949 wurde in der Instruktion »De motione Oecumenica« erstmals das verbindliche Lehrgespräch zwischen gleichberechtigten, theologisch geschulten Partnern zugestanden. Es wäre reizvoll, der Entwicklung des interkonfessionellen Dialogs näher nachzugehen und die Hauptakteure zu charakterisieren. Auch die »Una-Sancta-Bewegung« müßte in diesem Zusammenhang mit Nachdruck erwähnt werden.

#### IV

Das II. Vatikanische Konzil nahm mit überwältigender Mehrheit das Dekret »De Oecumenismo« an. Es ist eine Frucht der zweifellos recht tiefgehenden Selbstbesinnung der römisch-katholischen Theologie und Kirche, wie sie auch sonst im Konzil zum Vorschein kam. Die Einleitung des Dekrets erinnert an den Ausbruch der Sehnsucht nach Einheit, der besonders unter den getrennten Brüdern in der Ökumenischen Bewegung zu beobachten sei. Das Gespräch mit den in der Ökumenischen Bewegung stehenden Kirchen und Gemeinschaften wird gesucht, wobei allerdings der ökumenische Aufbruch auf die römisch-katholische Kirche hingeordnet erscheint. Es ist aber nicht daran zu zweifeln, daß die katholische Kirche selbst zunächst einmal dem Ärger der Spaltung existentiell betroffen standhalten will. Das Ökumenismus-Dekret muß im Zusammenhang mit der Konstitution über die Kirche interpretiert werden. Deshalb ist es selbstverständliche Voraussetzung, daß das Dekret sich an eine bestimmte, hierarchisch geordnete Ämterstruktur gebunden sieht und das Verhältnis der getrennten Brüder zur katholischen Kirche vom Blickpunkt der römisch-katholischen Kirche aus durchdenkt. Es finden

sich viele wertvolle Überlegungen zum geistlichen Mysterium der Einheit der Kirche und zu den geistlichen Voraussetzungen des Ökumenismus, die wir evangelischerseits nur bejahen können. Freilich ergibt sich dann aber auch ein klarer Dissensus in wesentlichen Fragen. Die getrennten Gemeinschaften befinden sich nach dem Dekret in einer größeren oder geringeren Nähe zur römischen Kirche. Die ekklesiologische Wirklichkeit der nicht-römischen Kirchen wird an der Wirklichkeit der römischen Kirche gemessen. Alle Elemente oder Güter in anderen Gemeinschaften kommen rechtens nach dem Selbstverständnis des Konzils der einzigen Kirche Christi zu. Freilich gebrauche sie der Geist Christi als Mittel des Heils. Hier wird etwas zugestanden, was die reformatorischen Theologen im Blick auf die der römischen Kirche gegebenen Heilmittel immer rückhaltlos zugegeben haben. Wir sehen hier ab von der Würdigung der orthodoxen Kirchen im Ökumenismus-Dekret und fragen nach der Stellung der Reformationskirchen. Diesen wird wegen des Fehlens des Weihesakraments »die ursprüngliche und vollständige Wirklichkeit (substantia) des eucharistischen Mysteriums« abgesprochen, auch wird ihnen nur zugestanden - offenbar wegen des Fehlens eines unfehlbaren Lehramts - in der Heiligen Schrift Gott, wie er in Christus spricht, zu *suchen* (wenngleich die Möglichkeit des Findens nicht ausgeschlossen wird). Wir sind uns darüber klar, daß das Ökumenismus-Dekret einen positiven Vorstoß zu den von Rom getrennten Kirchen unternimmt. Aber Grenzen und Schwierigkeiten dieses ökumenischen Engagements lassen sich nicht verkennen. Sie sind jetzt ehrlich beim Namen zu nennen.

## V

Die nicht-katholischen Kirchen sind nach dem Verständnis des Ökumenismus-Dekrets sozusagen Kirchen im Werden, Kirchen im Aufbau. Im Blick auf die Substanz des eucharistischen Mysteriums und die Vollkommenheit der kirchlichen Institution sind sich die katholischen Theologen der Gegenwart überraschend darin einig, daß sie nur in der römischen Kirche zu finden sind. Dennoch können sie verschiedene Konsequenzen ziehen, wenn es um die nähere Beurteilung der ekklesialen Wirklichkeit der anderen Kirchen geht. Die einen werden hier den mehr oder weniger fragmentarischen ekklesiologischen Status der anderen Kirche betonen und fordern, daß man sich diese Kirchen als Kirchen im Aufbau zur Fülle hin vorzustellen habe. Die anderen werden auch an der institutionellen Vollkommenheit der römisch-katholischen Kirche festhalten, aber die Reichtümer Christi und Gnadengaben Gottes bei den nicht-katholischen Gemeinschaften unbefangen anerkennen und sich die Frage vorlegen, was denn die Realität der souveränen Freiheit Gottes für das Selbstverständnis der römischen Kirche als der vollkommenen Institution kritisch zu bedeuten hätte. Man würde in diesem Zusammenhang

der Tatsache Rechnung tragen müssen, daß die kirchlich sakramentale Ordnung nicht ohne weiteres mit der Souveränität Christi identifiziert werden kann. Folgt man diesem Ansatz, so wäre zu prüfen, ob man sich für ihn auf die Intention des Ökumenismus-Dekrets berufen kann. Hier finden sich in den Ausführungen über »die katholischen Prinzipien des Ökumenismus« zweifellos zunächst Ausführungen, die positiv für diese Möglichkeit zu sprechen scheinen. Dann aber folgen sofort Sätze im Geist einer spezifisch römischen Ekklesiologie. Doch wird man nicht eine Alternative zwischen zwei Ansätzen konstruieren dürfen; es geht vielmehr um ein Sowohl-als-auch, das aber als solches von ekklesiologischer Bedeutung ist, nicht nur für die Würdigung der ekklesialen Wirklichkeit der anderen Kirchen, sondern auch für den ekklesiologischen Standort Roms. Diesem Problem ist neuerdings der bekannte Ökumeniker Augustinerpater Gregory Baum in einem aufschlußreichen Aufsatz näher nachgegangen. Da wir diesen Aufsatz für repräsentativ halten, möchten wir seiner Argumentation einige Bedeutung schenken (Die ekklesiale Wirklichkeit der anderen Kirchen, Concilium, 1. Jhrg., Heft 4, April 1965, 291 ff). Baum hebt zunächst hervor, daß die Aussagen der *Constitutio de Ecclesia* einen erheblichen Schritt über die Kirchenenzyklika von 1943 »*Mystici corporis*« hinaus bedeuten. Die *Constitutio* sieht ja zweifellos den Leib Christi und die katholische Kirche nicht als einfach identische Größen an, sondern als verschiedene Aspekte einer gleichen, komplexen Realität. Die transzendente Gemeinschaft der Gnade und die soziale Körperschaft der Kirche können offenbar historisch unterschiedliche Dimensionen haben, und sie sind nicht einfach ein und dasselbe, wobei freilich der Gläubige daran festhält, daß beides zwar eine einzige ekklesiale Wirklichkeit sei, die aber doch nicht in einem einzigen Begriff gefaßt oder ausgedrückt werden könne. So veranlaßt der Text der *Constitutio* das Urteil, daß die katholische Kirche die Verwirklichung der Kirche Christi auf Erden im Sinn der einzig institutionell vollkommenen Realisierung dieser Kirche darstelle. Besonders erregend ist die Aussage des Konzils, daß der katholische Gläubige der Kirche »*plene*« (voll) angehöre. Das besagt einschlußweise, »daß es außerhalb der vollen Teilnahme am Mysterium der Kirche noch andere, weniger vollkommene Arten der Teilnahme gibt« (Baum). Es ergeben sich aber auch Konsequenzen für den katholischen Christen, der den Geist verloren hat. Er ist ausgeschlossen. Es soll aber dabei nicht in Zweifel gezogen werden, daß die Kirche Christi ihre einzige institutionell vollkommene Verwirklichung tatsächlich in der katholischen Kirche finde, doch schließe diese Tatsache nicht aus, daß die Kirche Christi auch in anderen christlichen Kirchen gegenwärtig sei, und zwar in verschiedenen Graden institutioneller Vollkommenheit. Die Lehre der Kirchenkonstitution hat also nach dieser Interpretation Raum für die Einbeziehung der getrenn-

ten Kirchen in die Heilsgeschichte; es bestehen keine Bedenken, die ekklesiale Realität anderer christlicher Gemeinschaften anzuerkennen. Es fragt sich nur, ob diese Folgerungen nicht doch die katholische Lehre, daß die Kirche Christi ungeteilt und mit der Kirche Christi auf Erden identisch sei, berühren müßten. Kann man wirklich zur ontologischen Transzendenz der Kirche Zuflucht nehmen und so von der einzig institutionell vollkommenen Verwirklichung in der katholischen Kirche und den unvollkommenen Verwirklichungen dieser Kirche in anderen christlichen Gemeinden sprechen? Es ist zweifelhaft, ob diese Argumentation auf die Dauer alle katholischen Theologen überzeugt. Wird in ihr nicht doch ein Dualismus zwischen institutioneller Kirche und ontologisch transzendenter Kirche deutlich, der unannehmbar ist? Wird man sich tatsächlich damit beruhigen dürfen, die institutionelle katholische Kirche als die vollkommene Verwirklichung der Kirche zu bezeichnen, also allen Nachdruck auf die Vollkommenheit der Institution zu legen? Der Blick wendet sich fast zwangsläufig dem freien Gnadenwirken Christi zu. Zu erinnern ist an das schöne Konzilsvotum von Bischof Andrea Pangrazio: »Wir sollten daher das Zentrum hervorheben, auf das alle diese Elemente bezogen sind und ohne das sie keine Erklärung finden. Dieses Band und Zentrum ist Christus selbst, den alle Christen als Herrn der Kirche anerkennen, dem alle Christen aller Gemeinschaften zweifellos aus gläubigem Herzen dienen wollen und der in seiner Gemeinde durch seine tätige Gegenwart im Heiligen Geist so wunderbare Dinge auch bei den getrennten Gemeinschaften vollbringt, nicht auf Grund menschlicher Verdienste, sondern allein durch sein Gnadenwirken.« Kann man im Ernst die Spannung zwischen dem freien Gnadenwirken Christi und der Vollkommenheit der Institution, wie sie angeblich in der römischen Kirche gewährleistet sein soll, ertragen? Muß hier nicht weitergedacht werden?

In Ergänzung zum institutionellen Aspekt muß an die Kirche als die konkrete Gemeinschaft der Gläubigen in der örtlichen Gemeinde erinnert werden. Diese ist eben nicht nur ein Teil der universalen Kirche, sondern deren adaequate Darstellung an einem bestimmten Platz. In die Konstitution über die Kirche ist im Anschluß an die Diskussionen der zweiten Session ein Text eingefügt worden, der ausdrücklich das rechte Verständnis der örtlichen Gemeinde zum Inhalt hat. Kapitel 3 No. 26 heißt es: »Diese Kirche Christi ist wahrhaft gegenwärtig in allen rechtmäßig errichteten örtlichen Gemeinden der Gläubigen, welche ihren Hirten anhängen und im Neuen Testament auch als Kirchen bezeichnet werden. Sie stellen an ihrem Platz das neue von Gott berufene Volk im Heiligen Geist und in großer Fülle dar. In ihnen werden die Gläubigen durch die Verkündigung des Evangeliums Christi versammelt, in ihnen wird das Mysterium des Herrenmahls gefeiert, damit durch die Speise und das Blut des Herrn die Bruderschaft des Leibes voll und

ganz hergestellt werde . . . In diesen Gemeinden, auch wenn sie oft klein und arm sind, oder in der Not der Zertrennung leben, ist Christus gegenwärtig, durch dessen Kraft eine heilige, katholische und apostolische Kirche zusammengeführt wird.« - Die richtige Einschätzung der ekklesialen Realität einer christlichen Gemeinde verlangt, daß man sie nicht nur unter institutionellem Gesichtspunkt betrachtet. Gewiß, so meint der ökumenisch aufgeschlossene römische Theologe, sei die katholische Kirche die vollendete Verwirklichung der Kirche Christi, doch müsse der komplementäre Aspekt beachtet werden, »daß konkret und aktuell die Kirche Christi in einer von Rom getrennten Kirche in geringerem, in gleichem oder in höherem Maße verwirklicht sein kann, als in einer Kirche, die mit der römischen in Gemeinschaft steht« (Baum). Baum spitzt dann diese Folgerung noch zu, indem er eine christliche Gemeinde in um so wahrerem Sinne als Kirche angesehen wissen will, »je mehr sie in geistlicher Bruderschaft des Glaubens und der christlichen Liebe zu Gottes Volk und seiner Familie geworden ist«. Das freie göttliche Gnadenwirken bediene sich zwar institutioneller Elemente und Faktoren, dürfe von diesen aber niemals abhängig oder auf sie beschränkt sein. Ich habe einen besonders fortschrittlichen Interpretationsgang römisch-katholischer Exegese des Ökumenismus-Dekrets vorgeführt. Was ist evangelischerseits dazu zu sagen? Auch wir gehen von der Voraussetzung aus, daß es zwischen dem freien göttlichen Gnadenwirken und institutionellen Elementen und Faktoren Beziehungen gibt. Einem falschen Dualismus darf hier nicht das Wort geredet werden. Andererseits fragt es sich, ob die These von der vollkommenen institutionellen Verwirklichung der Kirche Christi in der römisch-katholischen Kirche aufrechterhalten werden kann. Ich möchte dies als Frage verstanden wissen, die von der Kontroverstheologie der Gegenwart ernstlich beachtet werden müßte. Es geht hier um die Frage des Amtes und um seine hierarchische Aufgliederung. Die Institution um der Gnade willen vermögen wir, recht verstanden, auch evangelischerseits zu bejahen, ja sie als Stiftung Christi zu bezeichnen. An die Formen der Institution im Laufe der Geschichte treten wir in dem Wissen um das Gesetz geschichtlichen Wachstums heran. Unseren Maßstab für das Ursprüngliche und Normative können wir dabei nicht aus der Gegenwart beziehen. Wir müssen uns um eine biblische Sicht des ekklesiologisch-ökumenischen Problems bemühen. In solcher Sicht wird auch auf das Problem der institutionellen Seite der Kirche Licht fallen und die Frage beantwortet werden können, ob die These von einer institutionellen Vollkommenheit der römisch-katholischen Kirche überzeugen kann.

Im letzten Abschnitt haben wir uns die offenen Fragen bei der Diskussion über das Ökumenismus-Dekret vergegenwärtigt. Die theologische Durchdringung der durch die Ekklesiologie und das Ökumenismusprogramm des Zweiten Vaticanum aufgeworfenen Fragen wird die Auseinandersetzung noch lange Zeit hindurch bewegen müssen, um allgemein anerkannte Ergebnisse verbindlich herausstellen zu können. Vorläufig muß man urteilen, daß das Ökumenismus-Dekret von ganz verschiedenen ökumenischen Vorstellungen her beurteilt und so in diese Konzeption eingeordnet wird. Es läßt sich auch nicht verkennen, daß sich im Dekret selbst verschiedene Denkrichtungen niedergeschlagen haben. Besonders das noch intellektualistische Verständnis der christlichen Wahrheit und Lehre statt eines ganz auf die Person Jesu Christi bezogenen Wahrheits- und Wirklichkeitsverständnisses, das sich mit der Behauptung verbindet, in der römischen Kirche sei ontologisch schon die Fülle der christlichen Wahrheit präsent, verbaut sich noch den Zugang zum Evangelium als der aller kirchlichen Wirklichkeit vorgeordneten Gabe des Herrn seiner Kirche. Mit dieser Konzeption von der »Fülle« verbindet sich dann weiterhin eine besondere Vorliebe für die alte Kirche, an der man nicht nur die Ekklesiologie einschließlich der Amtslehre orientieren wollte, sondern die man wohl auch als die Basis betrachtet, von der aus die Wiedervereinigung in der Zukunft am ehesten erwachsen könnte. Das ökumenische Wollen der Nichtkatholiken müßte dann auf die Wiedergewinnung verlorener Werte zielen, wobei nicht bestritten wird, daß die getrennten Christen selbst Werte in die Catholica einbringen würden, die dieser auch rechtens und der Substanz nach gehören. Es fragt sich allerdings, ob das Reden von Werten, von Aspekten und Teilwahrheiten der Offenbarung, die zur ganzen Fülle zusammengefaßt werden müßten, wirklich der Schrift entspricht. Wir meinen, dieses Reden wurzele in einem romantisch-organistischen Denken und verkenne die Ganzheit der einen Wahrheit und Gabe Gottes. Im Gegensatz zu einer Kirche, die das Gesetz ihres Daseins in sich selbst zu tragen vermeint und deren Idee der Katholizität noch an einem philosophischen, anthropologischen bzw. soziologischen Ganzheitsverständnis ausgerichtet ist, dürfen wir das Maß der Ganzheit, Fülle bzw. Katholizität nicht abmessen am Maß der Plurale. Nicht Entfaltung und Entwicklung, sondern Konzentration muß das Gebot der Stunde sein, da Katholizität, zugespitzt formuliert, identisch ist mit einem Wachsen zu größerer Exklusivität hin. Wenn der Ausgangs- und Endpunkt der Katholizität und Ökumenizität der Kirche Christus allein ist, dann werfen die Konzilsdokumente immer wieder die Frage auf, ob die Souveränität Christi und das Werk des Heiligen Geistes ernst genug genommen wurden, ob entsprechende Katego-

rien entwickelt wurden, die die Statik der bisherigen, von der Inkarnationstheologie bestimmten Ekklesiologie wirksam in Frage stellen. Ansätze sind gewiß vorhanden, aber sie werden nicht durchgehalten. So kommt es im Grunde doch immer wieder zu einer Apologie der kirchlichen Gemeinschaft, wie sie sich in der römischen Kirche darstellt, und zu der Forderung, sich ganz in diese kirchliche Gemeinschaft einzugliedern. - Was ist Ökumenismus? Wir spüren wohl, daß diese Frage von aktueller Bedeutung ist, daß sie aber eine offene Frage bleibt, die uns theologisch und kirchlich nicht mehr losläßt. Das Ökumenismus-Dekret des II. Vatikanischen Konzils ist trotz aller sich erhebenden Fragen ein Ereignis. Es stellt unüberhörbar die Frage nach der gemeinsamen Verantwortung der Christen für die Bezeugung der christlichen Wahrheit. Das Dekret selbst sieht Möglichkeiten für das Zusammenwirken der noch immer getrennten Christen in den Aufgaben, die uns das Naturgesetz stellt, aber weit darüber hinaus auch im gemeinsamen Christuszeugnis gegenüber der Welt. Gewiß ist es nicht auszuschließen, daß sich mit dem Bekenntnis des Christusnamens verschiedene glaubensmäßige Überzeugungen (etwa über die Kirche, das Amt oder die Eucharistie) verbinden können, Überzeugungen, die den Christen eben noch nicht gemeinsam sind. Aber der Name Christi, die gemeinsame Taufe, das eine uns gegebene Evangelium schaffen doch ein so starkes Band zwischen den Christen, daß es unverantwortlich wäre, dogmatische Bedenken so hochzuspielen, daß die Verpflichtung zum gemeinsamen Christuszeugnis eine hohle Redensart bliebe. Wir sollten alle der Macht Christi mehr zutrauen als unserem menschlich beschränkten Verständnis von seiner Person und seinen Gaben an uns. Wir der Reformation verpflichteten Christen sollten uns darauf besinnen, daß wir mit den Katholiken ein gemeinsames Erbe besitzen und daß bei allem Gegensatz der Reformation zum damaligen Katholizismus dieses gemeinsame Erbe nicht bestritten wurde. Die römisch-katholische Kirche der Gegenwart könnte uns Evangelische mit ihrem Willen zur Reformation, die freilich für uns noch in bestimmten Grenzen bleibt, die wir gern überschritten sehen würden, beschämen. Christus tut sein Werk unter allen, die von ihm leben und auf ihn als das Haupt der Kirche ihre Hoffnung setzen. In diesem Wissen bejahen wir trotz aller noch immer schmerzenden Gegensätze die Wirklichkeit eines auch die römische Kirche einbeziehenden Ökumenismus, und wir freuen uns darüber, daß die römisch-katholische Kirche sich feierlich zur Wirklichkeit eines einzigen Ökumenismus bekannt hat. Die Voraussetzungen für das ökumenische Gespräch haben sich dadurch erheblich verbessert, freilich sind die Methoden des kontroverstheologischen Dialogs jetzt zu überprüfen und erheblich zu verfeinern. Die Aufgabe des ökumenischen Dialogs ist eine große und verheißungsvolle. Ich bin sicher, daß das Anliegen der Reformation diese Aufgabe klären und vertiefen kann. Auch in so

schwierigen Fragen wie der der konfessionellen Mischehe können wir vom Christuszeugnis der Reformation hilfreiche Weisung erfahren. Christus hat seine Möglichkeiten vielleicht gerade in einer konfessionell verschiedenen Mischehe. Hier ist Christen die Möglichkeit gegeben, im gemeinsamen Herrn ihres Lebens auch geistlich zusammenzuwachsen. Wahrscheinlich werden gerade Menschen, die trotz der schmerzlichen Konfessionsverschiedenheit sich ganz aufeinander angewiesen wissen, den Wunsch verspüren, auch gemeinsame gottesdienstliche Formen für die Bezeugung des gemeinsam Erkannten und Bejahten zu finden. Wir wollen die schwierige Frage nach der Möglichkeit gottesdienstlicher Gemeinschaft zwischen reformatorischen Christen und Katholiken hier nur andeuten. Wir sind davon überzeugt, daß die Zeit reif wird, gemeinsam verantwortete Formen gottesdienstlichen Handelns zu entwickeln. Gottesdienstliche Gemeinschaft zwischen den getrennten Brüdern entbindet nicht von der Aufgabe des Dialogs. Sie kann vor allem nicht ohne weiteres an überkommene Gestaltungen des Gottesdienstes anknüpfen. In theologischen Arbeitskreisen sollte aber das Wagnis gemeinsamer Predigtvorbereitung unternommen werden, und es sollte auch erlaubt sein, die Frage nach konkreter Verwirklichung des gemeinsam Verantworteten aufzuwerfen. Gerade wir reformatorischen Christen, die wir das Handeln Gottes allem menschlichen Handeln vorordnen, sollten den Mut zu neuen Fragestellungen aufbringen und sogar, wenn es sich zwangsläufig ergibt, in Experimente einwilligen. Über den Bemühungen um eine Konkretisierung der ökumenischen Beziehung zu den römisch-katholischen Christen dürfen aber die alten Verpflichtungen gegenüber den Brüdern, die seit langem mit uns in der Ökumenischen Bewegung stehen, keineswegs vernachlässigt werden. Im Gegenteil! Damit wird ein ungeheuer großer Bereich im Raum des Ökumenismus unserer Zeit sichtbar, der unser intensives Nachdenken und unser praktisches Tun in Anspruch nimmt. Der ökumenische Dialog ist niemals einseitig zu führen. Er hat mit vielen Gesprächspartnern zu rechnen. Freilich muß das erst einexerziert werden. Um nur ein Beispiel zu nennen: Gibt es wirklich schon einen Dialog zwischen lutherischen Kirchen und Anglikanern? Der reformatorische Christ hat eine missionarische Aufgabe wahrzunehmen. Ihm geht es nicht um Proselytismus, aber um den Aufweis der Souveränität des Herrn der Kirche, dem es gefallen hat, sich an die von ihm eingesetzten Wirkmittel der Kirche zu binden. Deshalb wird reformatorische Haltung immer das *satis est* (es ist genug) der *Confessio Augustana* in zentraler, biblischer Weise im vielstimmigen Chor der Ökumene zu bezeugen haben. Wir könnten auch sagen, daß sie aus der reformatorischen Erkenntnis von der Mitte und Grenze der Rechtfertigungslehre erwächst. Denn was ist Rechtfertigung anderes als befreiende Christusgemeinschaft im Glauben?

## KARL HOLL ALS LUTHERFORSCHER

Von Robert Stupperich

Die Schwerpunkte im Forschungsbereich der Gelehrten sind nicht immer von vornherein vorgegeben. Nicht selten kommt es vor, daß erst spät aus einem zunächst fernliegenden Gebiet sich ein Schwerpunkt entwickelt, der keineswegs vorgesehen oder bewußt angesteuert war. Für den Theologen kommt hinzu, daß er sich seine Arbeitsfelder nicht unterschiedslos wählt. Da spricht meist die innere Beziehung mit. Der Kirchenhistoriker muß ein Verhältnis innerer Art zu seinem Gegenstand haben; er wird von der Sache her angesprochen und bewegt. Diese innere Inanspruchnahme ist häufig entscheidend für die Wahl eines Themas, dem sich der Forscher dann mehr und mehr verschreibt.

Karl Holl wählte sich sein Thema selbst. Schon in der Zeit, als er für die Kirchenväterkommission arbeitete, war es ihm selbstverständlich, daß er nur solche Themata zur Untersuchung auswählte, die ihm etwas bedeuteten und von denen er nicht nur eine historisch-theologische Klärung erwartete, sondern die ihn persönlich auch etwas angingen. Mit Vorliebe hat Holl sich mit Fragen befaßt, die andere beiseite ließen, bisweilen auch mit solchen, die anderen unergiebig erschienen. Auf Neuland zu kommen, war ihm eine Freude, und mit seinem bohrenden Geist hat er auch im Gestein manche Goldader gefunden und ist im dürren Lande auf sprudelnde Quellen gestoßen. Wie selbständig er dabei vorging, das haben Adolf von Harnack, Hans Lietzmann und Adolf Jülicher mit aller Deutlichkeit ausgesprochen. Seine Freunde, die über seine Arbeit geschrieben haben, waren Patristiker wie er selbst. Sie haben seine Arbeit auf diesem Felde mit Freude und Stauen verfolgt und haben mit ihm in ständigem Austausch gestanden. Auch im Rückblick haben sie seine patristische Arbeit voll gewürdigt,<sup>1</sup> während für den Lutherforscher wohl einige rühmende Worte abfielen, aber auch nicht mehr.<sup>2</sup>

Karl Holl hatte keinen leichten wissenschaftlichen Weg. Als Adolf von Harnack den jungen Tübinger Repetenten in die neugeschaffene Kirchen-

- 1 Vgl. die Nachrufe von Adolf Harnack: Karl Holl †, 1926, und Karl Holls Briefwechsel mit Adolf von Harnack, hrsg. von Heinrich Karpp, 1966, Einleitung; H. Lietzmanns Rede in der Preußischen Akademie der Wissenschaften (Holl: Gesammelte Aufsätze, Bd. 3, S. 568 ff) und A. Jülicher in: Christliche Welt 1926, Sp. 624 f.
- 2 Vgl. außer den oben genannten Schriften noch H. Stephan: Geschichte der evangelischen Theologie, 1938, S. 266 f, und Walter Elliger: 150 Jahre Berliner theologische Fakultät, 1960, S. 90.

väterkommission nach Berlin berief, war dieser Ruf für ihn auch eine gewisse Befreiung. Nach den Differenzen mit Karl von Weizsäcker<sup>3</sup> hatte Holl in Tübingen zunächst keine Aussichten. Der Ruf nach Berlin bedeutete für Holl die einzige Möglichkeit, den Weg ins akademische Amt zu nehmen. Holl konnte sich in Berlin 1896 habilitieren. Schon 1900 erhielt er von Tübingen den Ruf auf die a. o. Professur. Es könnte sein, daß diejenigen, die ihn gekannt und ungerecht behandelt gesehen hatten, nun einen Ausgleich herstellen wollten.

In Tübingen las Holl im Wintersemester 1902/03 zum erstenmal Reformationsgeschichte;<sup>4</sup> vorher hatte er Gelegenheit genommen, sich in Luther einzulesen. Es gehörte zu seiner Eigenart, daß er sich über eine geschichtliche Erscheinung erst äußerte, wenn er alle Quellen über sie kannte. Daher wird anzunehmen sein, daß er schon zu Beginn seiner Tübinger Zeit sich der Lektüre reformatorischer Schriften hingeeben hat.

Holl hatte Luther nach der Erlanger Ausgabe zu lesen begonnen. Er hatte nie eine Kartei oder eine Zitatensammlung gehabt, was er las, prägte sich seinem Gedächtnis ein, und er wußte, wo er immer die entsprechenden Aussagen zu finden hatte. In seinem Lutherbuch findet sich noch die Bemerkung, daß mit dem Fortschreiten der WA ihm manche Fundorte sich verwirrten.<sup>5</sup>

Hatte Holl in seinen sechs Tübinger Jahren reichlich Gelegenheit, sich mit Luther zu beschäftigen, so ist eine verstärkte Beschäftigung mit der Reformation erst in Berlin seit 1906 zu bemerken.<sup>6</sup> Da er mit Harnack vereinbart hatte, die neuere Abteilung des Kirchenhistorischen Seminars zu übernehmen, war es ihm zunächst sehr viel schwerer, dort heimisch zu werden als in der alten Kirchengeschichte. Es war auch im Seminar noch wenig Literatur vorhanden. Erst 1914 erreichte es Holl, daß für das Seminar eine WA angeschafft wurde. Aber je mehr er selbst an das Studium der Quellen der Reformation und der neueren Kirchengeschichte ging, um so größere Entdeckungen machte er.

Am 7. Juli 1907 schreibt Holl an Adolf Schlatter: »... man stößt überall auf das große Loch in der Reformationsgeschichte. Wenn doch nur ein Teil des Fleißes, den man jedem altchristlichen Fetzen gönnt, auf die Reformationsgeschichte verwendet würde!«<sup>7</sup> Holl isolierte die Lutherforschung keinesfalls. Wie er durch seine Vorlesungen über die Reformationsgeschichte

3 Über Karl von Weizsäcker vgl. RE<sup>3</sup> 21, 36 ff.

4 Nachdem Hegler 1902 gestorben war, wurde sein Nachfolger Karl Müller (1903).

5 Gesammelte Aufsätze I, Luther, S. 118, Anm. 2.

6 Vgl. Robert Stupperich: Die Entwicklung der Kirchengeschichte an der Friedrich-Wilhelm-Universität zu Berlin (1871-1945), Studium Berolinense, Berlin 1960, S. 13 ff.

7 Briefwechsel Karl Holl - Adolf Schlatter (unveröffentlicht).

auf Luther gewiesen war und um ihretwillen zunächst sich an das Lutherstudium machte, so war es ihm als Historiker jederzeit bewußt, daß Luther nur von dem Boden aus, auf dem er gestanden hatte, zu deuten und zu verstehen sei. Die Kenntnis der äußeren Umwelt wie der inneren Beziehungen, die Luther geprägt hatten, war ihm eine Selbstverständlichkeit. Daß er die Scholastik gründlich kannte, und zwar nicht nur Thomas, sondern die gesamte scholastische Überlieferung, war klar. Er warnte davor, eine Erscheinung wie Luther nur von diesem einen Überlieferungsstrang aus deuten zu wollen, wie es zu seiner Zeit bisweilen geschah. Von seinen patristischen Studien her hatte er sich eine Art erarbeitet, breit anzufangen, um dann zu immer engeren Kreisen zu gelangen und auf die entscheidenden Fragen zuzusteuern. Als Biograph kam er immer auf die innere Entwicklung seines Helden zu sprechen.

Karl Holl wußte den Menschen der Vergangenheit von innen her zu erfassen und zu verstehen. Ihm ging es nicht so sehr um äußere Daten als um das Werden der Überzeugung jener Männer, die Geschichte gemacht hatten. Was er als Patristiker beispielhaft an den Vätern des 4. Jahrhunderts gezeigt hatte, was ihm an den griechischen Mönchen wichtig geworden war, was er später auch an Augustin zu zeigen sich bemüht hatte, der innere Vollzug und die Entfaltung und Begründung der inneren Überzeugung waren ihm das Wichtigste an der kirchenhistorischen Darstellung. Wie sollte er bei Luther anders verfahren?

Ist es nicht für ihn und sein Vorgehen bezeichnend, daß sein erster Luther-Aufsatz, den er 1903 geschrieben hatte, »Luthers Urteile über sich selbst« betrifft? Jülicher hält diesen für einen seiner charakteristischen Aufsätze.<sup>8</sup> Die Selbsteinschätzung Luthers, aber zugleich die Auffassung von dem Entscheidenden in seinem Leben, der Rechtfertigungserfahrung und -gewißheit, fesselte Holl. Mag sein, daß er von der in Württemberg noch in der Zeit J. Tobias Becks sehr einfach und lebendig geführten Diskussion über den Sinn und das Verständnis der Rechtfertigung angeregt war. Dieses von Luther selbst als Kernpunkt seiner Theologie genannte Problem hat Holl jahrzehntelang beschäftigt. Es ist kennzeichnend für seine Art, daß er im Zusammenhang mit seiner Luther-Lektüre sich auch mit dem Fortwirken der lutherischen Gedanken befaßte, und die Geschichte der Rechtfertigungslehre im Verlauf der protestantischen Theologiegeschichte zu zeichnen unternahm. Diese Vorlesung von 1905 (2. Aufl. 1922) hatte schon deutlich gemacht, wie Holl Luthers Rechtfertigungslehre ansah und wo er ihren Nachklang im 17. und 19. Jahrhundert vernahm. Gerade an diesem Punkte war auch sein Gegensatz zu Melancthon hervorgetreten. Mit den Männern des Ausgleichs hatte Holl nichts im Sinn. Ihm ging es nicht um Gewinnung der Vielen, sondern

8 A. Jülicher, Karl Holl, in: Christliche Welt 1926, Sp. 628.

dem um die Wahrheitsfrage, wie sie ins Leben des Einzelnen eintritt, ihn fordert und zur Entscheidung führt. Schon in dieser Schrift sprach er seinen Widerspruch gegen die zeitgenössische Lutherdeutung und ihr Rechtfertigungsverständnis aus.

Als 1908 Fickers Ausgabe von Luthers Römerbriefvorlesung vorlag, auf die die Lutherforscher seit einem Jahrzehnt gewartet hatten, da war es für Holl selbstverständlich, daß er sich gleich darauf stürzte. Er nahm dies Buch in die Ferien mit, die er mit seiner Familie in Müritz in Mecklenburg verlebte. Von dort schreibt er in einem Brief an Schlatter vom 13. September 1909: »Ich habe ganz con amore Luthers Römerbriefvorlesung gelesen, ein herrliches Werk! Ich werde diesen Winter Übungen darüber halten.«<sup>9</sup> Es stand für ihn fest, daß das Ergebnis dieser intensiven Beschäftigung auch festgehalten werden sollte. In einem späteren Brief vom 3. April 1910 bestätigt er, daß er an einer Abhandlung über Luthers Rechtfertigungslehre in seiner Römerbriefvorlesung arbeite. Er, der sich schon einige Jahre zuvor mit Luthers Rechtfertigungslehre beschäftigt hatte und dem der tiefe Sinn dieser »Lehre« aufgegangen war, ihm ist sie nicht eine Lehre neben anderen, sondern das evangelium aeternum. Holl war bestürzt, wie wenig Zeitgenossen davon berührt waren. »Ich wundere mich«, so schreibt er in demselben Brief an Adolf Schlatter weiter, »daß von dieser herrlichen Vorlesung so wenig die Rede ist. *Mich hat es noch nie so gepackt, wie mit dieser Schrift.*« (Hervorhebung von R. S.) Hatte er vorher die Rechtfertigungslehre Luthers aus dem Galaterkommentar von 1519 und den reformatorischen Traktaten gekannt, so trat er jetzt in die Brunnenstube der reformatorischen Erkenntnis und war von der Ursprünglichkeit, Tiefe und Kraft des lutherischen Ausdrucks hingenommen. Zeitlebens hat Holl eine Vorliebe für diese unmittelbar Luthers Erleben widerspiegelnde Vorlesung behalten. Holl gibt seine am Text gewonnene Überzeugung von Luthers Frühentwicklung in der Weise wieder, daß er betont: »In der Zeit von 1512 bis 1517 hat Luthers schöpferische Kraft sich am gewaltigsten entfaltet, gewaltiger noch als nach der Leipziger Disputation!« Gegen Loofs und Ficker, die bei Luther um diese Zeit noch ein unsicheres Tasten sehen wollten, hob Holl mit allem Nachdruck hervor, daß Luther hier von der Rechtfertigung als Gottes Tat rede, der der sündige Mensch gewiß sein kann. Denn Gott will den Menschen umbilden durch den wirkenden Christus. Gerade diese Aussagen des Auslegers Luther hatten Holl gepackt! Weil hier Gott am Werk ist, daher erreicht der Mensch sein Ziel. »Der Mensch wird tatsächlich vor Gott gerecht.« »Rechtfertigung und Gerechtmachung gehören innerlich zusammen . . . Ein und derselbe Wille Gottes umspannt das Ganze seines Tuns am Menschen.«<sup>10</sup>

9 Briefwechsel Holl - Schlatter. 10 Gesammelte Aufsätze I, S. 122 f.

Um diese Auffassung der Rechtfertigungslehre Luthers hat Holl noch jahrelang kämpfen müssen. Seine Darstellung wurde als »Konstruktion« bezeichnet und abgetan. Aber Holl blieb dabei; denn die Römerbriefvorlesung gab ihm die Bestätigung dafür.<sup>11</sup> Die Frage der Gewißheit, die für ihn persönlich eine so große Bedeutung hatte, fand er hier in einer Weise erörtert, die ihn überzeugte. Die Gewißheit ist Pflicht des Menschen, der Gott aufs Wort glauben muß. In diesem Zusammenhang sah er Luther auf das menschliche Gewissen hinweisen. Wieder hat Holl sich mit diesem Begriff sehr eingehend beschäftigt. Er erschien ihm für Luther so zentral, daß er von Luthers »Gewissensreligion« sprechen konnte.<sup>12</sup>

Durch das Reformationsjubiläum von 1917, bei dem ihm die große Rede in der Universität zufallen mußte, sah sich Holl vor eine große Aufgabe gestellt. Ihm ging es um Luthers Gottesverständnis, und dieser Aufgabe verschrieb er sich mit seinem ganzen Wesen. An Adolf Schlatter schrieb er am 5. Mai 1917: »Ich bin augenblicklich tief in Luther versenkt und lese ihn mit brennender Begier, wie noch nie.« In voller Deutlichkeit sah er seine Aufgabe vor sich, und er drückte seine Absicht darüber klar aus: »Ich habe das Verlangen, diese Forschungen in Luther zunächst zu einem gewissen Ziele zu führen.« Diese Arbeit bezeichnete er geradezu als sein »Kriegswerk«.<sup>13</sup>

In seiner für ihn und seine Arbeitsweise so bezeichnenden Abhandlung »Was verstand Luther unter Religion?« bemüht sich Holl, von Luthers frühesten Anfängen ausgehend, seine Anlage und Neigung bereits festzustellen und die auf ihn eindringenden Kräfte zu verdeutlichen. Vor allem ging es um die »Klosterkämpfe«. Luther einen Skrupulanten zu nennen, hielt er für falsch und oberflächlich. Als das entscheidende Datum dieser inneren Nöte bezeichnete er die Erkenntnis Luthers, daß Gott durch die innere Pein und Qual ihn suche. Sein Gewissen empfand die Gottesferne und das Gottesgericht und wagte, doch an Gottes Güte und Vergebung zu glauben. Diesen Zustand sieht Holl nicht als Übertreibung an, sondern erst recht als seine wirkliche Erfahrung. Dieses Ernstnehmen Gottes nennt Luther humilitas oder humilitas fidei.<sup>14</sup>

Die Begegnung mit dem wirklichen Gott schildert Holl nicht als eine intellektuelle, philosophische Auseinandersetzung, sondern als eine Gewissensentscheidung. Luther hatte Gott als Zorn und Liebe erfahren, aber Zorn

11 »Zur Verständigung über Luthers Rechtfertigungslehre«, in Karl Holl: Kleine Schriften, hrsg. von Robert Stupperich, 1966, S. 45 ff. Vgl. auch O. Wolf: Die Haupttypen der neueren Lutherdeutung, 1938, S. 347 ff.

12 Gesammelte Aufsätze I, S. 35.

13 Briefwechsel Holl - Schlatter.

14 Vgl. Gesammelte Aufsätze I, S. 34, Anm. 4.

und Liebe stehen für ihn nicht auf gleicher Stufe. Das opus alienum wird durch das opus proprium verdrängt. Luther stellt den Zorn als Gottes Larve dar; er weiß von einem barmherzigen Zorn. Holl hat mit Nachdruck betont, daß Luther gerade diesen Zug als Gottes Ehre hervorhebt, dem Unwürdigen wohlzutun per Christum incarnatum. Gerade aus der Psalmenvorlesung weiß Holl dafür immer neue Wendungen hervorzuholen. Gott stehen alle Möglichkeiten offen, aus dem Sünder einen Gerechten zu machen. Holl hat von Luthers »Occamismus« nichts gehalten; er kann es nicht zugeben, daß Luther als letzte Auskunft für Gottes geheimnisvolles Werk seine Willkür angeben sollte. Holl hatte viel Sinn für die Prädestination und das Dunkel in Gottes Majestät. Von hier aus kann er die Pflicht des Menschen verdeutlichen. Alles Begehren, jedes Lohnverlangen wird von Luther abgewehrt. Man hat gemeint, Holl stellte Luthers Gottesvorstellung in calvinischer Weise dar, wenn er Heiligkeit und Furcht Gottes hervorhebt. Aber Holl kann nur von dort her Luthers Schuldgefühl deutlich machen. Wenn Gott den Menschen berührt (tangit), dann ist es so.<sup>15</sup> Holl leuchtet in Luthers verborgene Winkel hinein und stellt fest, daß Luther bisweilen auch Christus dem Glauben entwinden sah, wenn er Gott allein gegenüberstand. Und in wundervoller Weise hat Holl es bei Luther dargestellt, wie er »das tiefe heimliche Ja unter und über dem Nein Gottes faßt«.<sup>16</sup> Nach Luther darf der Mensch im Glauben auf Gottes Verheißung sich und sein Gewissen überwinden. Holl hat Luthers Religion ein Erleiden genannt, wie er es selbst »ein frolich leyden« nannte.

Es war nicht recht, Holl vorzuwerfen, daß bei seiner Darstellung die Beziehung zu Christus nicht voll zur Wirkung käme. Holl weiß den christologischen Bezug schon deutlich zu machen, und zwar nicht nur in einigen Anmerkungen, sondern durchgehend in seinem ganzen Werk.

Karl Holl sah es deutlich als den großen Mangel seiner Generation an, daß alle zu Individualisten geworden waren. Er hielt es für seine Aufgabe, gerade im Reformationsjahr 1917 dem deutschen Protestantismus entgegenzuhalten, daß es bei Luther anders war. Für breite Kreise schrieb er daher die Abhandlung »Luther als Erneuerer des christlichen Gemeinschaftsgedankens«.<sup>17</sup>

Ihm war es aufgegangen, daß Luthers Kirchenverständnis nicht erst beim Zusammenstoß mit der Hierarchie sich entwickelte, sondern ein Ergebnis seines Rechtfertigungsverständnisses war. In demselben Maße, wie er schon in der Psalmenvorlesung ein lebendiges Verständnis der Rechtfertigung gewann, ergab sich ihm auch der neue Kirchenbegriff. Holl stellte in diesem

<sup>15</sup> WA 39 I, 305.

<sup>16</sup> Vgl. Gesammelte Aufsätze I, S. 75, Anm. 5.

<sup>17</sup> Kleine Schriften, 1966, S. 62 ff.

Zusammenhang schon fest, daß für Luther die Kirche eine Personengemeinschaft ist, nicht so sehr Anstalt. Wo Gott durch das Evangelium, durch Christus, die Herzen trifft, da wirkt er Frucht, die sich in der Gemeinschaft äußert. Auch wenn kein äußerer Zusammenhalt wäre, Christus zieht alle zu sich und macht aus ihnen eine Einheit.

Holl unterstreicht, nachdem er den Befund des Psalmenvorlesung gesichtet hat: »Das ist ein vollkommen fertiger, in sich abgerundeter Gedanken-zusammenhang. Es ist derjenige Kirchenbegriff, den Luther zeitlebens vertreten hat.«<sup>18</sup> Was das Mittelalter zurückgestellt hatte, das war für Luther das Notwendige und eigentlich Bestimmende. Holl hebt daher auch in Luthers Kirchenbegriff das persönliche Verhältnis des Einzelnen zu Christus hervor. Nur die innerste Gemeinschaft sichert den äußeren Verband. Die unsichtbare Kirche ist das Spital, in dem Christus als barmherziger Samariter die Seinen pflegt und heilt.

Und was Holl schließlich ebenso mit Nachdruck hervorgehoben hat, das ist Luthers Verbindung von Glauben und Tun, oder anders ausgedrückt, seine Lehre von den guten Werken. Wie Luther das Wirken in höchster Schaffensfreude deutlich macht, so hat Holl auch diesen aus seiner Rechtfertigungslehre stammenden Zug nicht übersehen.

Die positiven Ansätze, die Holl schon in Luthers Psalmenvorlesung gefunden hatte, bestimmten ihn, außer der Rechtfertigungslehre und dem Kirchenbegriff insbesondere seiner Ethik nachzugehen. Daß Glauben und Leben für Luther zusammengehören, kam schon in seiner Rechtfertigungslehre zum Ausdruck. Des näheren hat sich Holl seit 1917 mit diesem Gedanken bei Luther beschäftigt. An dieser Stelle ist ihm Luthers Abstand vom Mittelalter besonders deutlich geworden. Holl bestritt die von anderen vertretene Meinung, daß Luther nur vollendet, was andere vor ihm begonnen hätten. Seinen Reformationsvortrag von 1917 hatte er mit der Gegenthese geschlossen: »Es ist etwas Neues, Größeres in ihm aufgestiegen.« Holl beschrieb Luthers Weg zur »Freudigkeit des Willens« von seinen Klosterkämpfen her. Das strenge Verständnis mancher theologischen Begriffe, das Verpflichtende des Gebots, der Gottesliebe mit ihrer Unausweichlichkeit, hatte Holl bei Luther als hervorstechenden Zug erkannt. Die Gottesbeziehung, in der Rechtfertigung gesetzt, findet ihre Fortführung im tätigen Leben, in den guten Werken. Luthers Kritik an der scholastischen Morallehre entspricht seine Gesinnungsethik. Holl arbeitet es scharf heraus, wie sehr Luther von Gottes Recht und von seinem unbegreiflichen Tun erfaßt und bestimmt war. Geht aber der Mensch auf Gott ein und handelt im Glauben, dann fallen für ihn Freiheit und Notwendigkeit zusammen. Allein der Christus-Glaube läßt ihn alles wagen. Wer diese Auffassung ethisierend

<sup>18</sup> Gesammelte Aufsätze I, S. 298 f.

nennt, verkennt ihren Grundcharakter. Noch weniger kann man sie rationalisierend nennen. Holl brauchte nur auf den Sermon von den guten Werken oder auf den Traktatus de libertate christiana zu verweisen, in denen frühere Gedanken nachklingen. Sosehr für Luther der Glaube ein Wunder ist, so sehr sieht er im Tun-können eine Gabe Gottes an den Menschen, den er wahrhaftig gemacht hat. Für innere Bindungen hatte Holl ein starkes Verständnis.

Kritische Einwände gegen sein Lutherverständnis hat Holl nie überhört. Er ist immer gleich darauf eingegangen und hat seine Auffassung in der Auseinandersetzung noch verdeutlicht. Als erfahrener Historiker hatte er einen sicheren Blick für Erscheinungen der Vergangenheit. Weder hat er Luther idealisiert noch seine Gedanken systematisiert. Holl war der Überzeugung, daß Luther wirklich ein konsequenter Denker war. Diese Auffassung hatte sich ihm bestätigt.

Fassen wir zusammen, was das Eigentümliche und Besondere an Holls Lutherarbeit war:

Wer Holl im Seminar Luther behandeln hörte, den beeindruckte zunächst die Art, wie er jede Aussage des Reformators ernst nahm und auf ihren tiefsten Kern zurückführte. Dasselbe konnte in gedruckten Schriften im gleichen Maße kaum geschehen. Aber die Begründung jeder Aussage über Luther hielt Holl für unerläßlich. Wenn das auch nichts Neues war, so hat doch Holl in der Forschung diesen Zug durchgesetzt. Es wird niemand etwas als Luthers Ansicht abgenommen, wenn diese Aussage nicht mit Luthers Wort belegt wird.

Dieser formale Zug hängt mit dem Inhaltlichen zusammen. Es nützt keine Sammlung der Lutherzitate, wenn sie nicht auf den entscheidenden Punkt des lutherischen Verstehens bezogen sind. Holls Lutherbuch ist das Muster dafür. Es ist eine Theologie Luthers oder auch eine theologische Biographie.

Seine enorme Kenntnis der patristischen und auch der scholastischen Literatur ermöglichte es ihm, den Vergleich Luthers mit seiner Umwelt und den großen Gestalten der Vergangenheit und ihrer Gedankenwelt souverän durchzuführen. Aus der Gesamttheologie Luthers konnte er die entscheidenden Punkte bestimmen, in denen Luther bei Verwendung gleicher Begriffe oft einen völlig anderen Sinn seinen Gedanken gibt.

Nach Holl ist Luthers Denken streng auf Gott bezogen. Christozentrisch wollte er es nicht nennen. Christus offenbart zwar Gottes Wesen, aber der Entscheidende ist doch immer Gott.

Am 8. Januar 1920 schrieb Holl: »Ich will meine Lutheraufsätze neu bearbeiten und noch ein paar andere dazu schreiben. Es geht furchtbar langsam. Denn ich möchte nichts in Luther hineintragen, was nicht wirklich in ihm ist, und habe doch die Empfindung, daß viel mehr in ihm ist, als was

bisher hervorgehoben wurde. Ich habe Luthers »Neubau der Sittlichkeit« einen besonderen Aufsatz gewidmet. Der hat mich am längsten aufgehalten. Er führt mich in den tiefsten Gegensatz zu Troeltsch. Aber Troeltsch, der ja nur aus zweiter Hand schöpft, ist erst nicht der eigentlich Schuldige, sondern diejenigen, die getan haben, als ob Luthers ganze Sittlichkeitslehre sich in der Lobpreisung der Berufstätigkeit erschöpft und Luther dabei erst noch meinte, daß die »Eigengesetzlichkeit« des Weltlebens dem Christen erlaubt, in der Ausübung des Berufs sein Christentum zu vergessen.«<sup>19</sup>

Holl hatte diese Arbeit 1919 in der Preußischen Akademie der Wissenschaften vorgetragen und dann in seinen Vortrag »Luther und Calvin«,<sup>20</sup> den er in demselben Jahr vor dem Berliner Pfarrerverein gehalten hat, einfließen lassen. Das ganze Jahr 1920 galt dieser Neubearbeitung seiner Lutheraufsätze. Auch einige neue Aufsätze hatte er »hinzugeschrieben«, vor allem den über Luthers Fortschritt in der Auslegungskunst, der im November 1920 in der Akademie vorgetragen wurde. Von der Sammlung dieser Aufsätze konnte er selbst sagen, daß sie »ein leidlich geschlossenes Bild von Luther« ergaben. Es war Holl nicht darum zu tun, gezeigt zu haben, daß sich teilweise eine ganz neue Thematik in der Lutherforschung ergibt, wenn man tiefer in Luthers Schriften und vor allem in seine Frühschriften eindringt. Ihm war es vor allem wichtig, eine einheitliche theologische Auffassung durchgeführt zu haben, die sich von Luthers »persönlicher Religion«, Gotteserfahrung, oder wie man es sonst nennen will, ergab. Von seinem eigenen Erleben her geht die einheitliche Linie durch sein Denken und Handeln und bestimmt nicht allein seine eigene Arbeit, sondern seine Zeit und ihre Kultur bis in die neueste Zeit hinein. »Es wird mir immer deutlicher«, schrieb Holl in seinem Brief vom 8. Januar 1920, »daß Luther den ganzen deutschen Idealismus trägt, sofern man das Sittliche und nicht das Spekulative als die Triebkraft des deutschen Idealismus ansieht, nur daß Luther etwas über ihn hinaus hat, worauf der deutsche Idealismus zu seinem Schaden verzichten zu können meinte.«<sup>21</sup>

Diese Weiterarbeit an seinen Aufsätzen hatte ihre Wirkung nicht verfehlt. »Mir selbst«, sagte er am 29. Mai 1921, »ist in den letzten Jahren Luther immer mehr ans Herz gewachsen. Ich habe gerade das Manuskript meiner Lutheraufsätze an Siebeck abgeschickt und hoffe, daß das Buch so etwa auf Weihnachten erscheinen kann.«<sup>22</sup> Holl zweifelte selbst am Erfolg des Buches. Ihm war es fraglich, »ob es gelingt, Geschmack für Luthers gesunde Speise wieder hervorzurufen«. Es muß ihm selbst daher überraschend gekommen

19 Briefwechsel Holl - Schlatter.

20 Kleine Schriften aaO, S. 67 ff.

21 Briefwechsel Holl - Schlatter.

22 Briefwechsel Holl - Schlatter.

sein, daß das Buch trotz der Schwere der Zeit und der einsetzenden Inflation im Nu vergriffen war und eine neue Auflage binnen Jahresfrist nötig wurde.

Auf Fragen, die Barths »Römerbrief« gestellt hatte, gab dieses Buch Antworten, ohne jede Dialektik, mit aller Klarheit und Bestimmtheit. Die Wirkung war stark und durchschlagend. Harnack, der selbst anders stand, stellte in seiner Gedenkrede auf Holl fest: »Von dem Lutherbuch, seiner größten Leistung, datiert die Wissenschaft und die Evangelische Kirche mit Recht eine neue Stufe in der Erkenntnis der Reformation.«<sup>23</sup> Harnack hielt mit seiner Kritik an diesem Buch und der vorgetragenen Lutherauffassung nicht zurück, um dann fortzufahren: »Dieses Lutherbuch, das mit eigener Flamme brennt, wird bleiben, solange es eine theologische Wissenschaft gibt und einen evangelischen Glauben, und sein Verfasser wird den Ruhm behalten, ein Erneuerer des Luthertums geworden zu sein.«<sup>24</sup>

23 Karl Holls Briefwechsel mit Adolf von Harnack, hrsg. von Heinrich Karpp, 1966, S. 86.

24 Ebenda, S. 87.

## LUTHER UND DIE NEUEN LIEDER

Von Franz Keßler

Seit einigen Jahren werden in christlichen Gemeinden, besonders in Jugendgottesdiensten, bei Laienspielen und sonstiger Jugendarbeit neue geistliche Lieder gesungen, die mit Melodie und Bearbeitung den Bezirken der Unterhaltungsmusik entlehnt sind. Pfarrer Günther Hegele (München) schrieb schon 1963 darüber im Deutschen Pfarrerberblatt: »In dem Bemühen um eine eigene Aussage des Glaubens in den verschiedenen Lebensbereichen, (und es muß wohl auch eine religiöse Gebrauchsmusik geben, die neben den traditionsreichen Stücken dem wandelbaren Empfinden des Menschen entspricht), entscheidet es sich, ob wir diese Bereiche sich selbst überlassen und abschreiben oder ob sich u. U. das Wunder vollzieht, daß auch die Stilmittel der heutigen Unterhaltungsmusik der Aussage des Glaubens zur Ehre Gottes dienen dürfen.«<sup>1</sup>

Aufsehenerregend waren die Ergebnisse von Preisausschreiben, mit denen die Evangelische Akademie Tutzing um solche neuen Lieder bemüht war. Sie

1 G. Hegele: Schlagereelseorge. In: Deutsches Pfarrerberblatt 1963/4, 81.

sollten »als Aussage des christlichen Glaubens in modernen Formen dem auch von Jazz und Unterhaltungsmusik beeinflussten musikalischen Resonanzvermögen der heutigen Jugend entsprechen.«<sup>2</sup> Eine gewisse Beliebtheit erlangten das »Danke«-Lied und »Weil du Ja zu mir sagst«, vor allem durch Schallplattenverbreitung (Elektrola, Philips, Cantate, Christiana u. a.) mit wirkungsvollem Arrangement.<sup>3</sup> Solche schlagerähnlichen neuen Lieder führten zu heftigen Diskussionen, bei denen sich vor allem Theologen und Kirchenmusiker mit den Problemen des »kirchlichen Jazz« und »geistlichen Schlagers« auseinandersetzen.<sup>4</sup>

Nicht nur als Einzelgesänge fanden diese Lieder Verbreitung, auch zu »gottesdienstlichen Experimenten« wurden sie verwendet. In einer Berichtsammlung »Fantasie für Gott« (hrsg. von G. Schnath im Auftrag des Deutschen Evangelischen Kirchentages) wird von »Gottesdiensten in neuer Gestalt« berichtet, wie sie in einzelnen deutschen Städten (Ottweiler 1960, Frankfurt am Main 1960, Nürnberg 1962, Mannheim 1963 und Bad Cannstadt 1964) mit teilweise sensationellem Erfolg veranstaltet wurden.<sup>5</sup> Auch werden »ungeahnte Erfolge« (nämlich volle Kirchen) einem jungen Pfarrer in der DDR bescheinigt.<sup>6</sup> Besonders wird von Gottesdiensten mit Beteiligung einer Jazzband berichtet: »Glücklicherweise bot sich in Ottweiler eine Jazzband an, die Jazz zu ihrem Vergnügen musiziert. Vibraphon, Saxophon, Gitarre, Baß und Schlagzeug waren die Instrumente. Es begann mit dem ersten Vers des 105. Psalms: »Danket dem Herrn und prediget seinen Namen; verkündigt sein Tun unter den Völkern! Singet von ihm und lobet ihn; redet

2 Fr. Hofmann: Neue geistliche Lieder. Überlegungen zu den Tutzingener Versuchen. In: Württembergische Blätter für Kirchenmusik, Stuttgart 1964/2, 35.

3 Texte und Noten beim Gustav Bosse Verlag, Regensburg.

4 Vgl. dazu J. G. Mehl: Vom Selbstmord der Kirche. In: Gottesdienst und Kirchenmusik, München 1963/5, 174 ff. M. Jenny, in: Reformatio, Zürich 1963/9, 495. W. Weinreich: Wo ist das neue Lied unserer Tage? In: Gottesdienst und Kirchenmusik, München 1964/2, 51 ff. J. G. Mehl: Singet dem Herrn ein neues Lied! In: Gottesdienst und Kirchenmusik, München 1964/3, 92 ff. Musik in der Morgenfeier, Informationsbericht über evangelische Rundfunk- und Fernseharbeit im Bereich des Hessischen Rundfunks, 1964, hrsg. von Dr. H. Gerber, Darmstadt 1965. R. A. M. Hagen: Deutsche Spirituals und Jazzmesse. In: Musik und Kirche, 1966/2, 69 ff. Jazz in der Kirche. In: Musik und Altar, Freiburg/Br. 1966/2. G. Aeschbacher: Lobet Gott in neuen Rhythmen. In: Kirchenmusikalische Nachrichten, Mitteilungsblatt des Amtes für Kirchenmusik der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau, Frankfurt/Main 1966/2, 3 ff.

5 Fantasie für Gott, mit Beiträgen von G. Schnath, H. H. Knipping, M. Ohly, G. Watkinson, Chr. Bausch, H. Hofmann und K. Rommel, hrsg. von G. Schnath, Stuttgart 1965.

6 G. Watkinson: Die Kirche und das neue Lied. In: Fantasie für Gott, 80.

von allen seinen Wundern! Ein Studienrat des Aufbaugymnasiums in Ottweiler, der von dem Vorhaben erfuhr, war begeistert und sang auf den Text des Psalms eine einfache Melodie. Diese Melodie übte ein kleiner Chor ein, und die Jazzband begleitete mit ihren Instrumenten und improvisierte in den Zwischenspielen.«<sup>7</sup> Das Fazit aus solchen Versuchen beschreibt Schnath folgendermaßen: »Zweifellos: die Sensation stand im Mittelpunkt und blieb es auch im nachfolgenden Gespräch. Von begeisterter Zustimmung bis zu härtester Kritik waren die Stimmen verteilt. »So könnte ein Gottesdienst der Urgemeinde ausgesehen haben, »hier war die Kirche für mich eine Heimat, »hier konnte ich mitdenken und mitbeten« - waren die Stimmen der einen. »Hier wird der gottesdienstliche Raum entweiht, »junge Menschen haben dem Pfarrer nicht ins Wort zu fallen, »hier waren Leute, die ihren Kaugummi nicht aus dem Mund nahmen und beim Hinausgehen ihre Zigarette bereits im Windfang der Kirchentüre ansteckten« - war die Meinung der anderen.«<sup>8</sup> Die Illustrierte »Kristall« berichtet: »Hat jetzt 'n Pastor 'nen Dreh gefunden, wie er die Jugend in die Kirche kriegt - mit Jazz! Er hat Jazz spielen lassen und die Jugendlichen sind gekommen, na endlich! Und jetzt glauben sie an Gott . . . oder meinen Sie nicht?«<sup>9</sup>

»Ausgerechnet diese »sexy-music«, das Billigste vom Billigen, spannt die Kirche nun vor ihre Botschaft. Dialektische Theologie (»Weil du ja zu mir sagst!«) als Coniferieware, die Kirche als Soft-Ice-Läddli! Wer hätte sich das gedacht? Spannt etwa gar die Vergnügungsindustrie die Kirche vor ihren Wagen? Wer benutzt eigentlich wen?« fragt der Schweizer G. Aeschbacher.<sup>10</sup> Stadtjugendpfarrer D. Trautwein (Frankfurt) stellt die Gegenfrage: »Das Modern Jazz Quartett hat Variationen über das alte englische Weihnachtslied »God rest you merry, gentlemen« . . . gespielt . . . Warum sollten sie [diese Klänge und Rhythmen] vom Dienst der »guten Nachricht: Gottes ausgeschlossen sein? Warum sollten Musiker, deren Dienst in der Gemeinde bisher nicht gefragt und begehrt war, weiterhin ausgeschlossen werden von der Partnerschaft im evangelischen Botendienst? Etwa deshalb, weil ihre Musik auch in die Beine fahren und gar Assoziationen zur Atmosphäre der Bars und der Jazzkeller heraufbeschwören kann? . . . Welche Assoziationen mußten und müssen die Hörer einer geistlichen Kantate von Johann Sebastian Bach empfinden, die zuvor zur gleichen Musik einen sehr weltlichen Text in sich aufgenommen haben? Warum hatte ein Martin Luther keine Angst vor möglichen schlimmen Assoziationen, als er schrieb und singen ließ: »Nun freut euch, lieben Christengemein und laßt uns fröhlich *springen!*«.<sup>11</sup>

7 G. Schnath: Berichte von den Anfängen. In: Fantasie für Gott, 13.

8 Ders. aaO 13. 9 Ders. aaO 24. 10 AaO 4 f.

11 D. Trautwein: Musik in der Morgengebet. In: Informationsbericht, 23 f.

Gerne beruft man sich bei den neuen Experimenten auf Luther. »Luther ist immer noch - oder schon wieder - aktuell«, schreibt G. Schnath in der Einleitung seines Buches »Fantasie für Gott«,<sup>12</sup> Er zitiert Luthers Vorrede zur Deutschen Messe und meint, nur die »Szenerie« habe gewechselt, man wolle mit den gottesdienstlichen Experimenten gleich ihm »reizen zum Glauben«.

Ohne Zweifel war es ein besonderes Anliegen Luthers, die Beliebtheit der Liedweisen des Volkes für die Ausbreitung des Glaubens mitzuverwenden. Er schreibt: »Wie werden sie bestehen, wenn Christus sagen wird, daß der Kinder Singen und Tanzen auf den Gassen ihm lieber sei, denn all ihr Geheule und Gemurre in ihren Kirchen?«<sup>13</sup> Wie H. J. Moser nachweist, hat Luther selbst zu den Texten seiner Lieder außer geistlichen Melodievorlagen gelegentlich auch Volksliedentlehnungen verwendet.<sup>14</sup> Auf der anderen Seite ist es aber gerade Luther selbst, der vor der Meinung warnt, jede beliebige Weise zu singen sei dem Lobpreis Gottes angemessen, wenn die Musik nur recht erfreue und ergreife: »Cantare domino non semper est laetari et gaudere, immo canticum novum est canticum crucis.«<sup>15</sup> (Dem Herrn singen ist nicht immer freuen und fröhlich sein, vielmehr ist das neue Lied das Lied vom Kreuz.) Vielleicht liegt Luthers Aktualität heute gerade darin, daß er sich nicht vorschnell in eine Gruppe der Neuerer einreihen läßt - ebenso wenig wie in eine der Traditionalisten. Mit dem Hinweis auf das Kreuz stellt Luther selbst alle vorschnelle Parteilichkeit (pro und contra) in Frage. »Aber die Summa sei die, daß es ja alles geschehe, daß das Wort im Schwange gehe und nicht wiederum ein Loren und Dohnen draus werde.«<sup>16</sup>

Luther weiß um die Macht der Musik: »Da sie allein nach der Theologie das kann, was sonst nur die Theologie vermag, nämlich das Gemüt ruhig und fröhlich machen, zum offenbaren Zeugnis, daß der Teufel, der Urheber der traurigen Sorgen und unruhigen Gedanken, vor der Stimme der Musik fast ebenso flieht, wie vor dem Wort der Theologie.«<sup>17</sup> Die Musik selbst ist es, die den Teufel fliehen läßt. Darin kommt sie dem Wort der Theologie nahe. Gerade weil die Musik solch Unerhörtes vermag, wollen wir uns Luther zuwenden, der dies erkannt hat, und sehen, was er über die Musik sagt, damit »das Wort im Schwange gehe«: »Daß also solcher schöner Schmuck der Musica in rechtem Brauch ihrem lieben Schöpfer und seinen Christen diene, daß er gelobt und geehret, wir aber durch sein heiliges Wort, mit süßem

12 AaO 5. 13 WA 23, 600, 1-3.

14 Vgl. dazu H. J. Moser: Die Melodien der Lutherlieder. In: Welt des Gesangsbuchs, Heft 4, Leipzig und Hamburg o. J.

15 WA 2, 333, 25 f.

16 WA 12, 37, 27 f.

17 WABr 5, 639, 13-17. Original lateinisch.

Gesang ins Herz getrieben gebessert und gestärkt werden im Glauben. Das helfe uns Gott der Vater mit Sohn und heiliger Geist. Amen.«<sup>18</sup>

Luther sagt: »Ich wollt von Herzen gern diese schöne und künstliche Gabe Gottes, die freie Kunst der Musica, hoch loben und preisen; so befinde ich, daß dieselbige also viel und großen Nutzen hat, und also eine herrliche und edle Kunst ist, daß ich nicht weiß, wo ich dieselbe zu loben anfahren oder aufhören soll.«<sup>19</sup> »Der schönsten und herrlichsten Gaben Gottes eine ist die Musica, der ist der Satan feind, damit man viel Anfechtung und böse Gedanken vertreibt.«<sup>20</sup> Weil die Musik in solch ausgezeichnete Weise Gabe Gottes ist, handelt derjenige verantwortungslos, der sie als bloße Form abtut oder sie gar von vorneherein mißachtet. »Wer die Musicam verachtet, wie denn alle Schwärmer tun, mit denen bin ich nicht zufrieden.«<sup>21</sup> Nach Luther gehört die Musik ganz selbstverständlich zu unserem Geschaffensein, da wir nämlich immer schon von Musik umfaßt und durchdrungen sind. »Erstlichen aber, wenn man die Sache recht betrachtet, so befindet man, daß diese Kunst von Anfang der Welt allen und jeglichen Kreaturen von Gott gegeben; denn da ist nichten nichts in der Welt, das nicht ein Schall und Laut von sich gebe . . . Was soll ich aber sagen von des Menschen Stimme, gegen welcher alle anderen Gesänge, Klang und Laute gar nicht zu rechnen sind? Denn dieselbige hat Gott mit einer solchen Musica begnadet, daß auch in dem einigen seine überschwengliche und unbegreifliche Güte und Weisheit nicht kann noch mag verstanden werden.«<sup>22</sup> So weist die Musik über sich selbst hinaus auf Gott den Unbegreiflichen.

Nun ist es aber der Mensch, der musiziert, ebenso wie der Mensch Gott lobt und preist. »Dem Menschen aber ist allein, vor den anderen Creaturen, die Stimme mit der Rede gegeben, daß er sollt können und wissen, Gott mit Gesängen und Worten zugleich zu loben, nämlich mit dem hellen, klingenden Predigen und Rühmen von Gottes Gnade, darinnen schöne Wort und lieblicher Klang zugleich würde gehöret.«<sup>23</sup> Ebenso wie das Wort und mit dem Wort ist nach Luther die Musik Äußerung des Glaubens. »Wer solches mit Ernst glaubet, der kanns nicht lassen, er muß fröhlich und mit Lust davon singen und sagen.«<sup>24</sup> So umfaßt die Musik den ganzen Menschen; sie bleibt nicht »auf die Hervorbringung von Empfindungen, Stimmungen und Gefühlen beschränkt.«<sup>25</sup>

Die Heilige Schrift bezeugt nun, daß der Mensch ganz und in allen seinen

18 WA 11, 224, 16 f. Original lateinisch. 19 WA 50, 368, 16-21.

20 WAT1 1, 490, 6 f. 21 WAT1 6, 348, 18-20. 22 WA 50, 369, 20 ff.

23 WA 50, 372, 16-20. 24 WA 35, 477, 8 f.

25 O. Söhngen: Musik und Theologie. In: Kirchenmusik in ökumenischer Schau, Bericht vom 2. Internationalen Kongreß für Kirchenmusik in Bern 1962, Bern 1964, 18.

Äußerungen der Sünde verfallen ist. Alles, was der Mensch tut, auch sein Musizieren, ist mit der Sünde verstrickt. Ist nicht auch die Musik gemeint, wenn es 1. Johannes 2, 15-17 heißt: »Habt nicht lieb die Welt noch was in der Welt ist. So jemand die Welt liebhat, in dem ist nicht die Liebe des Vaters. Denn alles, was in der Welt ist, des Fleisches Lust und der Augen Lust und hoffärtiges Leben, ist nicht vom Vater, sondern von der Welt. Und die Welt vergeht mit ihrer Lust; wer aber den Willen Gottes tut, der bleibt in Ewigkeit.«? Mit »Welt« und »Fleischeslust« ist hier die Sünde gemeint. Bei Jakobus 1, 15 steht: »Danach, wenn die Lust empfangen hat, gebietet sie die Sünde; die Sünde aber, wenn sie vollendet ist, gebietet sie den Tod.« Ganz anderer Art aber ist die »Lust«, von der Luther in dem Wort spricht: »Wer solches mit Ernst glaubet, der kanns nicht lassen, er muß fröhlich und mit *Lust* davon singen und sagen.«<sup>26</sup> »Denn dem bösen Geist ist nicht wohl dabei, wo man Gottes Wort im rechten Glauben singet oder prediget. Er ist ein Geist der Traurigkeit und kann nicht bleiben, wo ein Herz . . . fröhlich ist.«<sup>27</sup> Fleischeslust und Lust aus dem Glauben sind durch und durch voneinander geschieden - durch den Glauben. So stehen auch die musikalischen Stilmittel unter dem neuen Leben schenkenden Ruf Christi: »Tut Buße, denn das Himmelreich ist nahe herbeigekommen!« (Matthäus 3, 2) Um dieses Evangelium geht es Luther. In den Ablaßthesen formuliert er: »1. Wenn unser Herr und Meister Jesus Christus sagt: ›Tut Buße‹ usw., so will er, daß das *ganze* Leben seiner Gläubigen auf Erden eine stete Buße sein soll . . . 3. Jedoch will er auch nicht nur verstanden haben die innerliche Buße; ja, die innerliche Buße ist nichtig und keine Buße, wenn sie nicht äußerlich allerlei Ertötung des Fleisches bewirkt . . . 62. Der wahre Schatz der Kirche aber ist das heilige Evangelium der Herrlichkeit und Gnade Gottes. 63. Dieser Schatz ist aber natürlich sehr verhaßt; denn er macht, daß die Ersten die Letzten werden.«<sup>28</sup>

»Auf ein neu Wunderwerk gehört ein *neues Lied*, Dank und Predigt, das ist aber das neue Wunderwerk Gottes, daß er durch seinen lieben Sohn . . . uns . . . erlöset hat, das heißt ein *neues Lied*, nämlich das heilige Evangelium, singen und Gott dafür danken.«<sup>29</sup> Nun erst ist fröhliche Musik möglich, da das Gesetz in Christus überwunden ist. »Denn dem bösen Geist ist nicht wohl dabei, wo man Gottes Wort im rechten Glauben singet oder prediget. Er ist ein Geist der Traurigkeit und kann nicht bleiben, wo ein Herz . . . fröhlich ist.«<sup>30</sup> »Daß *lex iram operatur*, sieht man an dem wohl, daß Görg Planck [Organist von Zeitz] . . . alles besser schlägt, was er von sich selbst

26 WA 35, 477, 8 f. 27 WA 54, 34, 2.

28 WA 1, 233, 10 f; 14 f; 236, 22 f; 24. Original lateinisch.

29 WA 48, 85, 2-6.

30 WA 54, 34, 2.

schlägt, denn was er ändern zu Gefallen schlagen muß und das kommt ex lege . . . Wo lex ist, da ist Unlust, wo gratia ist, da ist Lust.«<sup>31</sup>

Neu ist solches Lied aber nicht deshalb, weil es »modern« ist, sondern weil es vermag, »das heilige Evangelion, so itzt von Gottes Gnaden wieder aufgangen ist, zu treiben und in Schwank zu bringen, daß wir auch uns möchten rühmen, wie Moses in seim Gesang tut, Exo. 15., daß Christus unser Lob und Gesang sei und nichts wissen sollen zu singen noch zu sagen, denn Jesum Christum, unsern Heiland, wie Paulus sagt 1. Kor. 2.«<sup>32</sup> Weil Christus neues Leben schenkt, ist auch alles Musizieren neu. »Singen heiß ich . . . ein jegliche Predigt oder öffentlich Bekenntnis, dadurch vor der Welt frei gerühmt wird Gottes Werk, Rat, Gnade, Hülfe, Trost, Sieg und Heil etc. Denn solch Singen meinert der heilige Geist, wo hin und wieder im Psalter und in der Schrift von Singen, Liedern, Psalmen gesagt wird.«<sup>33</sup>

So können auch Lieder unserer Zeit alt (und damit ungeeignet) sein: »Cantica vetera sunt omnes turpes et scurriles et carnales et mundiales cantilenae, etiam si hodie primum cantentur et componantur. Cantica autem nova sunt omnes psalmi, cantica honesta, sancta, pia et spiritualia, etiam si a tempore primi hominis fuissent . . . Sic cantica nostrae aetatis sunt certe vetustissima, cum tamen sint novissima secundum tempus.«<sup>34</sup> (Alte Lieder sind alle häßlichen, possenhaften, fleischlichen und weltlichen Gesänge, auch wenn sie heute zum erstenmal gesungen und komponiert sind. Neue Lieder aber sind alle Psalmen, alle ehrbaren, heiligen, frommen und geistlichen Gesänge, auch wenn sie aus der Zeit des ersten Menschen herkommen . . . So sind die Lieder unserer Zeit gewiß ganz alte Lieder, auch wenn sie der Zeit nach ganz neu sind.)

Auch ältere Lieder aus früheren Zeiten können also noch heute rechtes Christus-Zeugnis sein. Im Babstschcn Gesangbuch (1545) steht zu lesen: »Nun folgen etliche geistliche Lieder, von frommen Christen gemacht, so vor unserer Zeit gewesen sind. Diese alten Lieder, die hernach folgen, haben wir auch mit aufgerafft, zum Zeugnis etlicher frommen Christen, so vor uns gewest sind in dem großen Finsternis der falschen Lehre. Auf daß man ja sehen möge, wie dennoch allezeit Leute gewesen sind, die Christum recht erkannt haben . . .«<sup>35</sup> In diesem Sinn fragt Luther sogar noch hinter die lateinische Gregorianik zurück nach der Musik der griechisch und hebräisch sprechenden Urchristen: »Und wenn ichs vermöcht, und die griechische und hebräische Sprache wäre uns so gemein [= bekannt] als die lateinische und hätte so viel feiner Musica und Gesangs als die lateinische hat, so sollte man ein

31 WATi 5, 122, 26 ff; 123, 4.

32 WA 35, 474, 13-17.

33 WA 31 I, 141, 22 ff.

34 WA 3, 182, 33 ff. 35 Vgl. Faksimile-Ausgabe.

Sonntag um den andern in allen vier Sprachen: deutsch, lateinisch, griechisch, hebräisch Messe halten, singen und lesen.«<sup>36</sup>

Wäre es nicht Torheit, das so verstandene neue Lied aufzugeben und dem unangemessenen alten anzuhängen, da doch das neue Lied »allein nach der Theologie das kann, was sonst nur die Theologie vermag, nämlich das Gemüt ruhig und fröhlich machen«?<sup>37</sup> »Wer eben dazu [zum neuen Lied] keine Lust noch Liebe hat, und durch solch lieblich Wunderwerk nicht bewegt wird, das muß wahrlich ein grober Klotz sein, der nicht wert ist, daß er solch liebliche Musica, sondern das wüste wilde Eselgeschrei des Chorals oder der Hunde und Säue Gesang und Musica höre.«<sup>38</sup> Luther erkennt die Gefahr des alten Liedes als »Eselgeschrei und der Hunde und Säue Gesang«. »Singen ist eine feine, edle Kunst und Übung. Es hat nichts mit der Welt zu tun und geschieht nicht auf dem Markt der [irdischen] Händel.«<sup>39</sup> »Denn wo nicht Evangelion ist, da ists unmöglich, daß Gott erkennet werde. So muß es auch unmöglich sein, daß da sollt Gottes Lieb und Lob sein . . . Was fragt Gott nach solchem Fastnachtspiel und Gauklerwerk?«<sup>40</sup> So ist das neue Lied alles andere als billige Unterhaltungsmusik: »Et iussit, ut ludimagister cum suis musicis ad alterum diem invitaretur, nam in turba musica non haberet locum: Nam venter non habet aures.«<sup>41</sup> (Und er ordnete an, daß der Spielmeister mit seinen Musikanten auf den folgenden Tag eingeladen werde; in dem Getümmel habe die Musik keinen Platz: denn der Bauch hat keine Ohren). Luther ermahnt immer wieder zum rechten Musizieren und Singen des *neuen* Liedes. »So will nun St. Paulus das Wort Gottes so gemein und reichlich wohnend haben unter den Christen, daß man allenthalben davon sage, singe und dichte; und doch das alles also, daß es mit Verstand und geistlicher Frucht zugehe, und bei jedermann lieb und wert sei, und aus Herzensgrund dem Herren also zu Lobe und Dank gesungen werde.«<sup>42</sup>

Luther geht es dabei ganz besonders um die Jugend. Er weiß, in welcher Gefahr sie schwebt. Im Vorwort zum Wittenberger Gesangbuch (1524) schreibt er: »Demnach hab ich auch, sampt etlichen andern, zum guten Anfang und Ursach zu geben denen, die es besser vermögen, etliche geistliche Lieder zusammen gebracht, das heilige Evangelion, so itzt von Gottes Gnaden wieder aufgangen ist, zu treiben und in Schwank zu bringen, daß wir auch uns möchten rühmen, wie Moses in seim Gesang tut, Exo. 15., daß Christus unser Lob und Gesang sei und nichts wissen sollen zu singen noch zu sagen, denn Jesum Christum, unsern Heiland, wie Paulus sagt 1. Kor. 2.

36 WA 19, 74, 5-9.

37 WABr 5, 639, 14 f. Original lateinisch.

38 WA 50, 373, 14-17.

39 WATi 2, 33, 24 ff. Original teilweise lateinisch. 40 WA 10 I, 2, 81, 10-17.

41 WATi 4, 167, 39 - 168, 2. 42 WA 17 II, 122, 9 ff.

Und sind dazu auch in vier Stimmen bracht, nicht aus anderer Ursach, denn daß ich gerne wollte, die Jugend, die doch sonst soll und muß in der Musica und anderen rechten Künsten erzogen werden, etwas hätte, damit sie der Buhllieder und fleischlichen Gesänge los werde und an derselben Statt etwas Heilsames lernete und also das Gute mit Lust, wie den Jungen gebührt, einginge.«<sup>43</sup>

Eindringlich mahnt Luther, daß wir ein Lied singen, das in seiner Ganzheit, sowohl hinsichtlich des Textes als auch der Melodie, ein neues Lied aus dem Heiligen Geist ist. Es ist ihm ein Greuel, wenn man einer Melodie einen fremden Text unterschiebt, der gar nicht zu ihr paßt. Was dabei herauskommt, ist ein »Nachahmen, wie die Affen tun.«<sup>44</sup> Das neue Lied läßt sich nicht »machen«, auch nicht mit neuen Stilmitteln. Es kommt aus dem Heiligen Geist: »Spiritus sanctus (der heilige Geist) hats ihm eingegeben, qui composuit haec canticum (der diesen Gesang komponiert hat).«<sup>45</sup> Römer 8, 8-9 heißt es: »Die aber fleischlich sind, können Gott nicht gefallen. Ihr aber seid nicht fleischlich, sondern geistlich, wenn anders Gottes Geist in euch wohnt.« Nicht nur der Text, auch die Melodie unseres Singens steht unter diesem Wort des Neuen Testaments. Genau das hat Luther erkannt: »Also sollen auch hie die Lieder also geschickt sein, daß sie Gunst und Gnade haben bei jedermann, der sie höret, daß nicht faule, lahme und unzüchtige Wort oder sonst ungeschickt Ding sei, das weder schmeckt noch reucht, weder Kraft noch Saft hat. Es sollen reiche, liebliche süße Lieder sein, die jedermann gerne höret. Das heißt eigentlich in der Gnaden gesungen, auf hebräisch, wie St. Paulus redet. Der Art sind auch die Psalmen und Lobgesänge in der Schrift, da gut Ding innen, und mit feinen Worten gesungen wird. Ein Theils Lieder haben die allerfeinsten Wort, aber sind weltlich und fleischlich; wiederum etliche haben gut Ding für sich, aber so mit ungeschickten Worten, daß der beides weder Gunst noch Gnade hat.«<sup>46</sup>

Ist das neue Lied, von dem Luther spricht, identisch mit den »neuen Liedern«, die heute solches Aufsehen erregen? Diese Frage sollten wir nicht außer Acht lassen. Sind Musiker nur »Partner im evangelischen Botendienst«? Sollen sie nicht vielmehr durch ihr Musizieren selbst dem Evangelium dienen und ein *neues* Lied anstimmen, das die Welt nicht kennt? Was hilft ein Lied, »das weder schmeckt noch reucht, weder Kraft noch Saft hat?«. Haben unsere neuen Lieder diese Kraft, daß es heißen könnte: »Dem bösen Geist ist nicht wohl dabei?« »Wir müssen uns gegenseitig fragen und in Frage stellen lassen.«<sup>47</sup> Luther sagt: »Darum muß diese freudevolle Kraft

43 WA 35, 474 f.

44 WA 18, 123, 24.

45 WA 46, 315, 12.

46 WA 17 II, 121, 28 ff. 47 D. Trautwein, aaO 24.

Christi nicht bloß mit kurzen Worten und einfacher Sprache, sondern mit Psalmen und hellklingendem Gesang . . . gefeiert werden, damit wir umso mehr dazu angespornt werden, dieses Leben zu verachten und den Tod zu lieben, weil die Musik selbst die ihr eigentümliche Kraft hat, die Gemüter zu beleben und anzufeuern.«<sup>48</sup> Deshalb: »Singet dem Herrn ein neues Lied; singet dem Herrn alle Welt! Singet dem Herrn und lobet seinen Namen; verkündiget von Tag zu Tage sein Heil! Erzählet unter den Heiden seine Ehre, unter allen Völkern seine Wunder! Denn der Herr ist groß und hoch zu loben, wunderbar über alle Götter.« (Psalm 96, 1-4)

## MARTIN LUTHER AN DEN RAT DER REICHSSSTADT MEMMINGEN 1529

Text und Erläuterungen eines Luther-Briefes

Von Robert Dollinger

### *Der Brieftext, unsrer Schreibweise angeglichen*

Gnad und Friede in Christo. Ehrbare, fürsichtige, liebe Herren! Es hat mich Johannes Smaltz, eur Verwandter, so bei uns allhie im Studio gehalten wird, durch E(ure) E(hrbarkeit) gebeten um diese Schrift an E. E., nachdem Gott eure löbliche Stadt gnädiglich beraten hat mit seinem heiligen Evangelio, E. E. zu vermahnen, daß sie treulich dabei halten und sich vor den irrigen Geistern fleißig behüten wollen. Wiewohl ich mich nun wohl versehen, daß Gott, so bei euch solch sein Werk angefangen, auch wohl ohne mit und ohne mein Vermahnen E. E. darin behalten und bewahren werde, so hab ich doch genannten Johann Smaltz's Bitten nicht mögen verachten, dazu auch mich nicht enthalten, meinen Willen und Dienst E. E. zu erzeugen, denn es fürwahr, als jetzt in der Welt steht, meine höchste Freude ist, zu hören, wo eine Stadt das göttliche Wort rein und fleißig bei sich hat; derhalben auch mein herzliches Bitten ist zu Gott, dem Vater aller Elenden, daß er euch samt allen, so sein liebes Wort haben, wolle durch seinen Geist stärken und bewahren wider alle Rottengeister und, wie man sie billig nennet, tolln Heiligen, so der Teufel jetzt allenthalben aussendet, auf daß E. E. samt euren Untertanen in seinem Wort rein, tätig, fruchtbar und unsträflich erfunden werdet auf seinen Tag und Zukunft. Amen. Bitte auch, E. E. woll-

48 WA 5, 89, 19 ff. Original lateinisch.

ten uns helfen dazu tun mit fleißigem Gebet und stetigem Aufsehen, daß wir allesamt einträchtig im Glauben und still im Frieden bleiben mögen. Dazu gebe Christus, unser Herr und Heiland, seinen Segen und Gnade. Amen. Wollet mir solche Schrift gänzlich zugute halten und E. E. gedachten Johann Smaltz lassen befohlen sein, als der sich fürwahr redlich stellet und durch Gottes Gnade ein teurer Mann werden soll zu Trost und Besserung vieler Leute. Amen. Gottes Gnade sei mit E. E. zu seligem Regiment. Amen. Zu Wittenberg Sonnabends nach S. Pauli Bekehrung 1529.

### *Zum Verständnis des Briefes*

Er ist ein Zeuge dafür, wie Luthers Briefe einfach und doch vielsagend sind. Einfach ist der Anlaß des Schreibens. Aus Memmingen stammt der Wittenberger Student Johann Smaltz. Er studierte die evangelische Heilslehre in den Hörsälen Luthers und Melanchthons und zwar auf Veranlassung seiner Vaterstadt. Sicher handelt es sich um ein Stipendium, dessen Auszahlung der Reformator anmahnt. Solche Mahnschreiben sind keine Seltenheit. Wir kennen sie auch von Regensburg. Dreimal in drei Jahren hat Luther im Interesse seines Schützlings geschrieben, »der sich fürwahr redlich stellt und durch Gottes Gnade ein teurer Mann werden soll zu Trost und Besserung vieler Leute. Amen«. Smaltz hat nicht enttäuscht. Er kam als evangelischer Pfarrer nach Bebenhausen (bei Tübingen) und Blaubeuren. Er bleibt also im schwäbischen Stammesgebiet, in dem Memmingen ja auch liegt. Wir werden erwägen: Der Professor, der mit wenig Ferien im Jahr seine Studenten betreut, der Kirchenführer, der Fürsten, Freiherren und Städte berät, der Kämpfer für das Evangelium in vorderster Front und im Kreuzfeuer zahlreicher Gegner, er hat Zeit für einen unbekanntem Studenten und seine wirtschaftlichen Sorgen. Er ist sich nicht zu vornehm, einem jungen Manne gefällig zu sein.

»Gnade und Frieden in Christo.« Mit einem Eingangswunsch nach Art des Lieblingsapostels Paulus beginnt Luther. Er wendet sich an die »ehrbaren, fürsichtigen, lieben Herren« der freien Stadt. Das ist die gängige Höflichkeitsanrede. Die verantwortlichen Männer zu Regensburg nannte er »ehrsame, weise, liebe Herren«.

Geschrieben ist der Brief am Samstag nach Pauli Bekehrung. Das war 1529 der 30. Januar. Im verhältnismäßig ruhigen Jahr 1528 hat Luther sich viel mit dem Aufbau einer evangelischen Schule beschäftigt. Im Zusammenhang damit war es ihm um eine kurze Zusammenfassung der Heilslehre zu tun. Dies geschah im großen und kleinen Katechismus. Sie konnten der Abwehr andersartiger Lehrmeinungen dienen. Dies Bemühen ist auch im Schreiben an die entfernte Stadt deutlich zu erkennen, wenn es von »irrigen Geistern«, von »Rottengeistern und, wie man sie billig nennt, tollen Heiligen, so der

Teufel jetzt allenthalben aussendet«, spricht. Was sind das für Leute? Nicht Gottlose, sondern Gottgläubige, die jedoch das Evangelium auf die Seite setzen oder meistern wollen, denen Selbstvertrauen, eigne Weisheit und Logik wichtiger ist als die demütige Haltung der Gottesfurcht. Sie wollen sich von der reinen Wahrheit Gottes nicht richten (= verurteilen und aufrichten) lassen. Oder sie mißbrauchen die Bibel, indem sie eine Lehre, z. B. die vom nahen Weltende, herausgreifen und so tun, als sei sie die einzige oder wichtigste in der Bibel. Irrige Geister wollen das Reich Gottes in der Gegenwart vorwegnehmen. Im »Königreich Zion« zu Münster (1535) wurde eine Möglichkeit des Liebesgebotes Jesu in ein Polizeigesetz gewandelt und so die Gemeinschaft der Güter durchgeführt. Was aber einige Leute in innerem Verstehen aus freien Stücken tun, kann nicht Gegenstand des bürgerlichen Gesetzes werden. Man hat mit Hilfe des mißdeuteten Evangeliums eine neue Gesellschaftsordnung diktiert, welche aus der christlichen Freiheit, die die Bindung an Gott voraussetzt, ein gesellschaftliches Zwangssystem gemacht hat. Doch auch abgesehen von diesem Mißbrauch ist das Evangelium kein Mittel für weltliche Glückseligkeit und bürgerlichen Wohlstand. Aus bitterer Erfahrung mit Sektenleuten, welche Verwirrung in die Gemeinde trugen, kam Luther zu einer freudigeren Bejahung des Staates mit seinen heilsamen Ordnungen.

Darum wünscht er auch der Reichsstadt ein gutes, ein »seliges Regiment«. Was ist das? Doch wohl eine Regierung, die nicht tyrannisch losfährt, sondern die Seele und der Seele Heil bei ihren Maßnahmen bedenkt. Sie soll nicht die Bergpredigt zu einem öffentlichen Gesetz machen, aber ermessen, daß der Mensch keine Ware, daß der Arme wie der Begüterte Gottes Ebenbild ist. Solche Obrigkeit wird mit einem dem Evangelium untertanen Elternhaus zusammenwirken, um der Jugend zu einem christlichen Start zu verhelfen.

Denn wir Christen haben daran zu denken, daß wir »rein und unsträflich erfunden werden auf seinen Tag und Zukunft«. Auf den Tag Christi soll unser Leben ausgerichtet sein. Daß Christus »kommen wird zu richten die Lebendigen und die Toten«, mutet das heutige Geschlecht fremd an. Der moderne Mensch hat sich der Gottesfurcht entschlagen. Er glaubt an eine unpersönliche Macht, welcher er keine Rechenschaft schuldig ist. Er denkt ans Schicksal und zittert vor ihm. Im scharfen Gegensatz dazu ist Luther aufs kommende Gericht eingestellt. Von Anbeginn an hat christliche Frömmigkeit lebhaft mit der Entscheidung gerechnet, die Wert und Unwert des Menschen treffen wird.

Wir werden durch die Todestatsache an sich (mit Tolstoi), durch seelisches und körperliches Grauen vor dem Versinken ins Nichts erschreckt. Diese kreatürliche Angst kannte Luther natürlich auch. »Ich habe schrecklich den

letzten Tag gefürchtet, dennoch wollte ich aus innerstem Herzen gerettet werden.« Hinter seiner Angst stand das Gericht. Noch viele Generationen nach ihm haben das Erschauern vor dem Gericht gekannt und noch im 19. Jahrhundert lag es im hellen Bewußtsein der deutschen Dichtung. Goethes Faust z. B. äußert nicht den leisesten Zweifel daran. Luther ist davon ausgegangen, daß ein göttliches Gericht den Menschen in dieser und jener Welt erreicht. Seine Seelenkämpfe im Kloster, seine innere Entwicklung ist nur von daher verständlich. Es handelt sich nicht um abwegige Skrupel eines krankhaften Gemütes. Der Mensch als Kreatur erfährt in sich Gottes Gericht schon jetzt und wird dadurch zur Selbsteinkehr veranlaßt.

Wenn der Reformator in dieser Weise wünscht, ermahnt und hofft, tut er es nicht als besser wissender Schulmeister, sondern als Bruder. Das Evangelium vermittelt göttliche Weisheit ohne Unterschied des Standes, ohne Ansehen der Person. Luther ist bescheiden. »Wiewohl ich mich nun versehe, daß Gott, so bei euch solch sein Werk angefangen, auch wohl ohne mich und mein Vermahnen E. E. drinnen behalten.« Im Unterschied von Papst und Bischöfen, die ihre Vermittlung für heilsnotwendig halten, ist Luther mäßig in seiner Selbsteinschätzung. Die Arbeit, die er tut, ist Dienst. So ist es sein Wille. Je mehr er helfen kann, desto schöner erfüllt sich sein Leben. Das »Ohne mich« dagegen als Ausdruck der Trägheit und Flucht vor Verantwortung kennt er nicht.

Der Mensch ohne Christus ist *incurvatus in se*, in sich verkrummt. So dreht er sich um sein eignes Ich und wird dessen Sklave. Er denkt an sich, sorgt für sich, als wäre er auf Erden am wichtigsten. Die Befreiung von Selbstsucht und Eigendienst geschieht durch Christus, und Christus weist uns gleich zum Bruder.

Wie Luther frei von übersteigertem Selbstbewußtsein war, zeigt auch sein Ersuchen um Fürbitte. »Bitte auch E. E. wollte uns helfen dazu tun mit fleißigem Gebet und stetigem Aufsehen, daß wir allesamt einträchtig glauben und still im Frieden bleiben mögen.«

Das wiederholte Amen im Schreiben erinnert an dessen eigentliche Meinung: Das ist gewißlich wahr, oder: Das walte Gott.

## DRITTER INTERNATIONALER KONGRESS FÜR LUTHERFORSCHUNG

Von Robert Stupperich

Nach sechsjähriger Unterbrechung - der 2. Kongreß hatte im August 1960 in Münster (Westfalen) stattgefunden - trat der 3. Kongreß für Lutherforschung vom 11. bis 16. August 1966 in Järvenpää (Finnland) zusammen. Er unterschied sich in mancher Hinsicht von den beiden früheren. Die Beteiligung war etwa die gleiche wie früher. Auffallend groß war der Anteil der jungen Generation sowohl aus den USA als auch aus Europa. Nur wenige der Beteiligten hatten an beiden früheren Kongressen teilgenommen. Erstmals nahmen katholische Lutherforscher an der Veranstaltung teil und traten bisweilen auffallend in Erscheinung. Wie auf dem Kongreß gesagt wurde, waren hier ebenso die Erben Luthers wie auch seine Gegner vertreten. Skandinavier, Deutsche und Amerikaner waren etwa gleich stark beteiligt.

Als der Kongreß am Abend des 11. August durch seinen Präsidenten, Professor Lennart Pinomaa (Helsinki), eröffnet wurde, sprach zuerst Erzbischof Simojoki für die Lutherische Kirche Finnlands und zugleich für den Lutherischen Weltbund, der die Veranstaltung ermöglicht hatte. Es folgte der Festvortrag von Gordon Rupp (Manchester) über »Das gegenwärtige Lutherbild«, wie es sich in den wichtigsten Erscheinungen der Luther-Literatur abzeichnet. Das Programm trug insofern der Problematik der Lutherforschung der Gegenwart Rechnung, als es auf bestimmte historische wie auch systematische Feststellungen einging. Im Unterschied zu früheren Kongressen wurde die Behandlung der Probleme nicht nur im Vortrag und in der Diskussion, sondern auch im Kolloquium und Seminar aufgenommen. Letzteres konnte nicht in allem vorbereitet werden und mußte teilweise extemporiert werden.

Ohne den chronologischen Verlauf festzuhalten, soll im folgenden zuerst über die historische, dann über die systematische Problematik berichtet werden. Das wichtige und noch immer nicht befriedigend untersuchte Thema »Luther und die Mystik« wurde von Heiko A. Oberman (Tübingen) erörtert und damit ein Beitrag zum Thema Spätmittelalter und Reformation geliefert. Dabei wurde die Welt anschaulich gemacht, in die der werdende Theologe Luther eintrat, mit deren Autoritäten er rechnen und mit denen er sich auseinandersetzen mußte. Es handelte sich hier nicht nur um historische Aspekte (Bernhard von Clairvaux, Bonaventura, Tauler und Gerson), sondern auch um sachliche Probleme, die für Luthers Entwicklung relevant wurden. An einigen Begriffen, wie raptus und gemitus, suchte Oberman die

Erfahrungen Luthers zu erhellen. Von der älteren Forschung her gab zu diesem Thema B. Hägglund (Lund) einige Ergänzungen, während der katholische Theologe E. Iserloh (Münster) die bekannten Sachverhalte breiter aufrollte, den mystischen Zug in der Theologie Luthers kräftiger betonte und auf die augustinische Linie zurückbog.

In einem »geschlossenen« Seminar wurde die in den letzten Jahren viel diskutierte Frage nach Luthers reformatorischer Entdeckung anhand von Texten behandelt und die neuesten Veröffentlichungen kritisch geprüft. Die Mehrheit der beteiligten Forscher sprach sich für die Frühdatierung aus, ohne daß eine völlige Einhelligkeit erzielt werden konnte.

In dem gleichzeitig tagenden Kolloquium über das Problem der Heiligung in Luthers Auseinandersetzung mit den Schwärmern wurde wieder die Frage aufgenommen, warum Luther die Schwärmer ablehnen mußte, die teilweise von den gleichen »mystischen« Voraussetzungen ausgingen wie er. Die Einführung bot Wilfried Joest nach der Schrift »Wider die himmlischen Propheten«, während George Williams (Cambridge, USA) die Position der Schwärmer an der Haltung von Hans Denck, Rinck, Hubmaier und Melchior Hoffmann deutlich zu machen suchte. Dieses Kolloquium ist nicht recht in Gang gekommen, da das Thema nicht schärfer präzisiert war.

Wie das Thema der Heiligung im allgemeinen, so war auch das Kirchenverständnis Luthers schon auf dem 1. Kongreß in Aarhus zur Sprache gekommen. Dieselben Redner, die dort den Kirchenbegriff behandelten, sprachen jetzt über Luthers Auffassung von der Kontinuität der Kirche. W. Maurer hielt sich dabei an die Genesis-Vorlesung und entwickelte seine Sicht der wahren und der falschen Kirche. Jaroslav Pelikan (Chikago) dagegen befaßte sich mit der Schrift »De instituendis ministris« (1523), deren Voraussetzungen er nach tschechischen Quellen zu klären suchte. In diesem Falle ist die Kontinuität der Kirche mehr von den rechtlichen Gegebenheiten aus erörtert worden. So speziell diese Untersuchungen waren, boten sie doch sehr aufschlußreiche Ergebnisse.

Soweit ist über historische Fragen berichtet, die von Kirchenhistorikern erörtert wurden. Das letzte große Thema, »Das Problem des Natürlichen bei Luther«, bot den Systematikern die Möglichkeit, ihre Auffassung zur Geltung zu bringen. Gustaf Wingren (Lund) verstand dieses Thema in der Weise, daß er Luthers Schöpfungslehre darlegte, um weiter die Stellung des Menschen in der Welt zu kennzeichnen. Dabei wurde die Frage des Gesetzes und der guten Werke einbezogen. W. Lazareth (Philadelphia) widmete sich ausschließlich der Frage der bürgerlichen Gerechtigkeit und des natürlichen Gesetzes bei Luther. Schließlich ging G. Ebeling auf die theologische Bedeutung des Natürlichen bei Luther ein, wobei er bei Thomas von Aquin anknüpfte und Luther mit ihm konfrontierte.

Die Diskussion zwischen Wingren und Ebeling, in die u. a. auch W. von Loewenich eingriff, war von besonderem Interesse. Die Redner waren sich darin einig, daß nicht immer die eigentliche Intention Luthers zur Geltung gekommen ist, sondern manchmal auch »Zufälliges«. Sie waren auch darin einig, daß sie sich nicht mit der Wiederholung der Ansichten des 16. Jahrhunderts begnügen könnten, obwohl auch dieses bisweilen nötig sei. Die Auswahl historischer Themen erfolgte immer vom Bedürfnis der Gegenwart aus. Die gegenwärtige Fragestellung bedinge auch ihre Weiterführung.

Die Theologie Luthers erwies sich bei diesem Kongreß wieder als eine Büchse der Pandora. Darin liegt ihre Bedeutung auch für die Gegenwart. Diese Feststellung führt zur Einsicht, daß die Fortführung dieser Kongresse für die Forschung nicht nur bedeutsam, sondern geradezu notwendig ist.

Der Kongreß fand abseits von der Großstadt, in der Ruhe der finnischen Landschaft statt. Die Mitglieder hatten die Möglichkeit, am Sonntag das Leben der finnischen lutherischen Kirche, ihre Bautätigkeit und ihre Geistlichkeit kennenzulernen und hatten vor allem reichlich Gelegenheit, in persönlichen Austausch zu treten.

#### LUTHERS THESENANSCHLAG UND REFORMATIONSFEST

Die Ansicht des katholischen Kirchenhistorikers Erwin Iserloh, Luthers Thesenanschlag habe nicht stattgefunden, hat nicht nur wissenschaftliche Auseinandersetzungen ausgelöst, sondern hat vor allem Nichttheologen und evangelische Gemeindeglieder erregt. Im Bewußtsein vieler Protestanten bilden das Datum des 31. Oktobers, Luthers Thesenanschlag und das Reformationsfest eine Einheit. In ihrer Vorstellung lebt die Gestalt des Reformators, der beim Thesenanschlag mit dem Hammer an das Portal der Schloßkirche zu Wittenberg pocht. Noch der amerikanische Lutherfilm konnte sich diese Pose nicht entgehen lassen. Wenn nun dieses Bild

unhistorisch ist, dann - man mag theologisch einwenden, was man will - ist das Reformationsfest für nicht wenige Protestanten tödlich »entmythologisiert«. Für das Empfinden des Volkes muß Tat, Datum und Sache eine Einheit bilden, sonst schwindet die Symbolkraft dahin. So ist es zu erklären, daß die fachwissenschaftliche Diskussion über die Historizität des Thesenanschlages die Gemüter erregt, obwohl das eigentliche Anliegen der Reformation dadurch überhaupt nicht betroffen wird. So hat auch Professor Dr. Bernhard Lohses Aufsatz in Heft 3/1963 »Der Stand der Debatte über Luthers Thesenanschlag« reges Echo in unserer Leserschaft gefunden. Unserem heimgegangenen Ehrenpräsidenten, Professor D. Dr. h. c. Althaus, schien die Zuschrift von Herrn Dr. iur.

Karl-Georg Mantey mit dem Titel »Traditionstag der Reformation« beachtenswert zu sein, weil ihr Verfasser den 31. Oktober als traditionellen Reformationstag festzuhalten sich bemüht, auch wenn nach seiner Auffassung das eigentliche Datum des Thesenanschlages nicht einwandfrei festgestellt werden könne. Seine Zuschrift veröffentlichten wir im ersten Heft dieses Jahrganges. Um seinem Festhalten am 31. Oktober als Reformationstag Nachdruck zu verleihen, hatte Dr. Mantey in seiner Zuschrift alle die Gründe rekapituliert, die ihm die Historizität des 31. Oktobers als Tag des Thesenanschlages zweifelhaft erscheinen lassen. Nicht zweifelhaft aber ist dieses Datum als Tag der brieflichen Übermittlung der Thesen an Erzbischof Albrecht von Mainz und Magdeburg, den päpstlichen Kommissar für den Petersablaß, und das genüge, um den 31. Oktober als Reformationstag zu begehen. Weniger diese Schlußfolgerung für das protestantische Reformationsgedenken als vielmehr die von Dr. Mantey angeführten Quelleninterpretationen und Beweisführungen haben die Kritik eines so bekannten Kenners der ganzen Materie, wie des um die Weimarer Lutherausgabe verdienten Reformationforschers Dr. phil. Hans Volz hervorgerufen. Wir veröffentlichen seine Entgegnung, deren Einzelheiten und Quellennachweise von unseren Lesern gewiß dankbar begrüßt werden. Dann haben wir Dr. Mantey gebeten, mit einem kurzen Schlußwort diese Diskussion zu beenden.

D. DR. PHIL. HANS VOLZ: »Traditionstag der Reformation« - Unter dieser Überschrift hat Karl-Georg Mantey in Heft 1/1966 (S. 34-36) dieser Zeitschrift eine »Zuschrift« über den Thesenanschlag

Martin Luthers veröffentlicht, die wegen ihrer sachlichen Irrtümer und falschen Quelleninterpretationen nicht unwidersprochen bleiben soll:

Will man Luthers Vorgehen in der Abblaßfrage historisch richtig verstehen, so darf man unter keinen Umständen den Gesichtspunkt außer acht lassen, daß er dabei einen doppelten Weg beschritt.

1. Angesichts der großen Mißstände bei der Abblaßverkündung wandte sich Luther aus seelsorgerlichem Verantwortungsbewußtsein mit einem lateinischen Brief vom 31. Oktober 1517 an Erzbischof Albrecht von Mainz und Magdeburg als den päpstlichen Kommissar für den St. Petersablaß und bat ihn inständig, die von ihm scharf kritisierte, theologisch anstößige Abblaßinstruktion (er kannte nur die für die Kirchenprovinz Magdeburg bestimmte, in Leipzig von Melchior Lotther dem Älteren gedruckte »Instruktio summaria«), aus der die Mißstände resultierten, alsbald zurückzuziehen und durch eine bessere zu ersetzen. Davon, daß er dem Kirchenfürsten zugleich seine 95 Thesen zum Zwecke der Genehmigung oder auch nur zur Stellungnahme vorgelegt hätte, kann aber überhaupt keine Rede sein; denn Luther erwähnt sie am Schluß seines Briefes nur ganz beiläufig in einer Nachschrift. Der Zweck ihrer Übersendung bestand vielmehr lediglich darin, daß sie - ebenso wie der gleichzeitig mitgeschickte »Tractatus de indulgentiis« (WA Bd. 1, S. 65-69 = WA Briefe Bd. 12, S. 5-9 Nr. 4212a) - nur als Material dienen und seine theologische Auffassung der Abblaßfrage näher erläutern sollten. Infolgedessen ist es ganz abwegig, in einem der Briefabsendung zeitlich nahen Termin des Thesenanschlages »eine nicht nur unfaire, son-

dern zugleich disziplinar unbegreifliche Brüsquierung seiner Vorgesetzten, d. h. etwas ganz Unvernünftiges« oder »eine unlogische Flucht in die Öffentlichkeit« zu erblicken. Daß die Abschiedung seines Briefes und der Thesenanschlag aber andererseits auch nicht zeitlich völlig zusammenfallen, wie es bei einem Anschlag am 31. Oktober geschehen wäre, beweist Luthers (undatiertes) lateinisches Schreiben an den ihm befreundeten kursächsischen Geheimsekretär Georg Spalatin, der sich offenbar darüber beklagt hatte, daß ihm die Thesen nicht sogleich zugegangen seien; auf diesen Vorwurf antwortete nämlich Luther: »Ich wollte nicht, daß die Thesen früher in die Hände des . . . Kurfürsten oder irgendeines Angehörigen des Hofes kämen, als bis diejenigen, die da glaubten, daß sie in ihnen gerügt würden, sie in Händen hätten, damit sie nicht etwa meinten, ich hätte sie entweder auf Befehl oder mit Zustimmung (»favore«) des Fürsten gegen den Magdeburger Bischof veröffentlicht (»editas«)« (WA Briefe Bd. 1, S. 118, 9-12). Für diese Absicht genügte aber bereits die Differenz auch nur eines Tages zwischen Briefabsendung und Thesenanschlag; denn Albrechts Residenz im Erzstift Magdeburg - die Moritzburg in Halle -, wo Luther offenbar den Kirchenfürsten vermutete, da sein Brief zunächst tatsächlich in die Hände der Magdeburger Räte gelangte, lag nur ca. 60 km von Wittenberg entfernt, war also bei der damaligen täglichen Durchschnittsgeschwindigkeit eines Fußgängers von etwa 50 km durchaus in der angegebenen Zeit erreichbar (daß Albrecht damals in Aschaffenburg weilte, konnte Luther nicht wissen). Daher spricht neben Luthers beiden Zeugnissen für den 1. November (vgl. dazu H. Volz:

Martin Luthers Thesenanschlag und dessen Vorgeschichte [Weimar 1959], S. 28-37) - auch diese Erwägung dafür, daß der Thesenanschlag an jenem Tage stattfand. Eine weitere Verschiebung des Anschlages kam aber für Luther offenbar nicht in Frage, weil er anscheinend absichtlich - ähnlich wie sein Fakultätskollege Andreas Karlstadt es ein halbes Jahr zuvor tat - gerade einen der höchsten Festtage des Wittenberger Allerheiligenstiftes: den (mit einer großen Reliquienausstellung verbundenen) Allerheiligentag (1. November) für diesen Akt ausgewählt hatte. Wenn er nach eigener Aussage gleichzeitig mit seinem Schreiben an Albrecht auch noch einen (verschollenen) Brief an den Brandenburger Bischof Hieronymus Scultetus, der in dem rund 50 km von Wittenberg entfernten Schloß zu Ziesar residierte, richtete, so tat er es keineswegs aus dem Grunde, weil er von ihm ein persönliches selbständiges Vorgehen gegen die groben Mißstände bei der Ablaßverkündung erhoffte - zu einem solchen Schritte war dieser auch gar nicht befugt, da das gesamte Ablaßwesen der Einflußnahme der ordentlichen Kirchenobrigkeit entzogen war -, sondern er bat Hieronymus, dessen Bistum zur Magdeburger Kirchenprovinz gehörte, als seinen »Ordinarius« vermutlich nur darum, bei Albrecht seine Bitte um Ersetzung der Instruktion zu unterstützen.

2. Zwar parallel mit dem Ersuchen an Albrecht, aber völlig unabhängig davon lief Luthers ernsthaftes Bestreben, in seiner Eigenschaft als Doktor der Theologie und ordentlicher Theologieprofessor in einer rein wissenschaftlichen Auseinandersetzung - in einer (außerhalb des Universitätsbetriebes abzuhaltenen) Disputation oder auch auf schriftlichem Wege - eine theologische Klärung

der bisher noch von keinem Papst autoritativ entschiedenen Fragen, die mit dem Ablass zusammenhängen, zu erzielen. Griff er dabei, um eine solche Disputation, die eine entsprechende vorherige Regelung der technischen Einzelheiten durch die eventuellen Teilnehmer erforderte, herbeizuführen, zu dem für solche Zwecke damals durchaus üblichen Thesenanschlag an die Kirchentür (als das »Schwarze Brett« der Universität), so stellte dieser Akt - gegen Erwin Iserloh - keine »Szene« dar und war auch in keiner Weise »spektakulär« (Mantey), sondern entsprach durchaus dem damaligen Gelehrtenbrauch; über den Anschlag berichten daher die Zeitgenossen, weil gar nichts Auffälliges an ihm haftete und er zudem auch nicht zum gewünschten Ziele führte, verständlicherweise überhaupt nicht. Wenn Luther dann am 13. Februar 1518 rückschauend äußert, er habe »öffentlich alle, privatim aber diejenigen, die er als die Gelehrtesten kannte, . . . eingeladen und gebeten« (WA Briefe Bd. 1, S. 138, 17-19), so kann der hier verwandte Ausdruck: »publice« wohl kaum etwas anderes als den Thesenanschlag, dessen Faktum zwei katholische Kirchenhistoriker - Erwin Iserloh und neuerdings auch Clemens Honselmann - bestreiten, bedeuten. Daß diese »öffentliche« Einladung sich jedoch nicht an ein breites Publikum richtete, unter dem Mantey in völliger Verkenntnis der historischen Situation »die Einwohnerschaft dieser Universitätsstadt [Wittenberg] samt ihren Fachleuten« verstehen möchte, beweist unzweifelhaft Luthers einige Wochen später erfolgte Äußerung, in der er als Teilnehmer an einer derartigen Disputation nur »wenige bei und um uns herum Wohnende« - d. h. also allein Fachgelehrte - bezeichnet (»paucis apud et circum nos habi-

tantibus« [WA Briefe Bd. 1, S. 152, 8 f; vgl auch WA Bd. 1, S. 311, 19 f und 528, 24 f 38]).

Die den Thesenanschlag überhaupt nicht betreffende Lutherbriefstelle vom 15. Februar 1518 (»Me ante fores invitantem . . .« [WA Briefe Bd. 1, S. 146, 91]) hat als vermeintlich entscheidendes Argument zuerst P. Meinhold, dem nunmehr Mantey folgt, in die Debatte geworfen (»Christ und Welt« Nr. 31 vom 3. August 1962 und »Welt am Sonntag« Nr. 33 vom 19. August 1962). Aber sowohl Iserloh (»Christ und Welt« Nr. 38 vom 28. September 1962) wie auch ich selbst (Jahrbuch der Hessischen Kirchengeschichtlichen Vereinigung Bd. 13 [1962], S. 219 Anm. 124) haben bereits damals eindeutig eine solche Fehlinterpretation dieser Lutherstelle zurückgewiesen und dargetan, daß es sich hier um eine Antithese handelt und bei dem Ausdruck: »ante fores« nur eine metaphorische Bezeichnung für »Öffentlichkeit« im Gegensatz zu: »in angulis« = »im Verborgenen« vorliegt.

Zum Ganzen vgl. außer meinem oben zitierten Buche von 1959 auch die knappe Zusammenfassung meiner Beurteilung der ganzen Frage in der Zeitschrift »Geschichte in Wissenschaft und Unterricht« Bd. 16 (1965), S. 682-686.

DR. IUR. KARL-GEORG MANTEY: Zu 1. Mein Dissens mit Volz betrifft das Datum des 1. November 1517. - Wenn Luther den Anti-Ablassantrag samt Thesen seinem kurfürstlichen Erzbischof, als päpstlichem Ablasskommissar, am 31. Oktober sandte, konnte er nicht zugleich oder anderntags die Thesen publizieren, die Bestandteil und de facto Rechtfertigung seines Antrags waren. Daß er sie dem Fürsten nicht ausdrücklich »zur Stellungnahme vorlegte«, war selbstver-

ständig: der Nachgeordnete kann nicht dem Übergeordneten etwas »zur Stellungnahme« vorlegen; er reicht einen begründeten Antrag ein und wartet die Entscheidung ab. (Gegebenenfalls kann er nach angemessener Frist erinnern.) Verletzung dieses Modus ist seit je in jeder Hierarchie disziplinwidrig. Von Abwegigkeit dieser Auffassung kann nicht die Rede sein. In der Tat hat Luther bei der späteren Vorlage der Erläuterungen (resoluciones) zu den Thesen an den Brandenburger Bischof geduldig dessen verzögerte Entscheidung abgewartet (wie sein Brief vom 5. März 1518 an Scheurl ergibt: »Episcopus . . . tam diu me retardat«).

Die von Volz in seine Argumentation eingebaute Annahme, daß die »damalige tägliche Durchschnittsreisegeschwindigkeit eines Fußgängers etwa 50 km« gewesen sei, ist unrealistisch.

Daß Luther »absichtlich gerade einen der höchsten Festtage, den mit großer Reliquienausstellung verbundenen Allerheiligentag (1. November) ausgewählt« habe, widerspricht dem Brief an Scheurl: »non fuit consilium . . . eas (die Thesen) evulgari«. Die Bekanntgabe ausgerechnet im Festandrang aber wäre ein »evulgari« in Potenz gewesen. (S. auch zu 2.)

Zu 2. Volz meint, die Schloßkirkentür habe die Funktion des »Schwarzen Bretts« gehabt, daher habe der Thesenanschlag nicht die Einwohnerschaft betroffen, sondern nur wenige Fachgelehrte. Volz übersieht die Universitätsstatuten, die vorschrieben, »disputationes . . . in scholis et ecclesiarum (!) valuis intimare«, also z. B. auch an der Stadtkirche, was »munus bidellorum«

(Sache der Pedelle) gewesen wäre. Somit wurden von Disputationsthesen faktisch alle Kirchgänger (damals wohl ungefähr identisch mit der Einwohnerschaft) betroffen, die gewohnt waren, an den Portalen kirchliche Nachrichten zu lesen, und Lateinisches sich von Lateinern (die es damals gegen heute reichlich gab) übersetzen lassen konnten.

Facit: Wen wird der Versuch, den Thesenanschlag auf den 1. November 1517 zu datieren, überzeugen? Welcher (mir nicht erkennbaren) wissenschaftlichen Bereicherung der Versuch auch hatte dienen sollen, für die große protestantische Laienschaft war er uner-sprißlich. Gleichviel aber, ob es gelänge, den von Melancthon bejahten Thesenanschlag einwandfrei zu datieren, der 31. Oktober 1517 mit der entscheidenden Tat der Thesenherausgabe wird als eins der bedeutendsten Daten der abend-ländischen Geschichte immerwährendes Symbol bleiben, an dem niemand rüt-teln kann.

Soweit Kritik und Erwiderung von D. Dr. Volz und Dr. Mantey. Obwohl die Auffassungen über das Datum des Thesenanschlages verschieden bleiben, wollen wir die Aussprache über diese schwierige Detailfrage jetzt nicht fortführen. Die wissenschaftlichen Auseinandersetzungen gehen weiter. Wir beenden diese Auseinandersetzung mit Dank an beide Wortführer und im gemeinsamen dankbaren Gedenken der Reformation, zu deren Gelingen die erstaunlich schnelle und weite Verbreitung der 95 Thesen Luthers ganz wesentlich beigetragen hat.

H. St.

## BUCHBESPRECHUNGEN

ALBERT GREINER: Martin Luther ou l'hymne à la grâce. In: La recherche de l'Absolu. Collection dirigée par G.-H. de Radkowski. Paris: Librairie Plon. 1966. 192 Seiten.

Hans Leube hat in seinem Buch »Deutschland-Bild und Luther-Auffassung in Frankreich« (1941) gezeigt, wie sehr die Beurteilung Luthers in Frankreich bis in unsere Gegenwart hinein unter dem Gefühl der Fremdheit des deutschen Wesens gelitten hat. Es fehlt bis heute nicht an Stimmen, die in Luther einen deutschen Nationalisten, einen Antieuropäer sehen und eine Linie ziehen, die von ihm über Friedrich den Großen und Bismarck zu Hitler führt. Auch den Evangelischen in Frankreich steht im allgemeinen Calvin näher als Luther. Erst in unserer unmittelbaren Gegenwart beginnt sich eine Wendung abzuzeichnen. In diesem Zusammenhang verdient das neue Buch von A. Greiner unsere besondere Beachtung. In ihm tritt uns ein Lutherbild entgegen, das von allen Vorurteilen und Verzeichnungen völlig frei ist. Greiner ist zu dieser Aufgabe in besonderem Maße prädisponiert. Seine Familie stammt aus dem Elsaß. Seine Muttersprache ist ein elegantes Französisch, aber er spricht auch fließend deutsch. Er hat nicht nur Theologie, sondern auch Germanistik studiert. Und schließlich: Greiner ist französischer Lutheraner, nicht Calvinist. Er ist z. Zt. Bischof der lutherischen Kirche in Frankreich und pflegt ökumenische Kontakte. Er ist Mitarbeiter an der auf zehn Bände geplanten französischen Lutherausgabe und hat im Zusammenhang damit schon früher eine kleinere Lutherbiographie veröffentlicht.

Das hier angezeigte neue Buch ist in einer Reihe erschienen, in der u. a. Arbeiten über Kafka, Dostojewskij, van Gogh und Rilke vorliegen. Es ist außerordentlich gewandt und lesbar geschrieben. Greiner gibt ein geistiges Porträt des Reformators, indem er ihn in vier Kapiteln mit seinem Vater, mit Gott, mit dem damaligen Geschehen und mit Luther selbst konfrontiert (1. Face au Père. 2. Face à Dieu. 3. Face aux événements et aux hommes. 4. Face à lui-même). Dabei kommt Luther selbst in geschickt ausgewählten Zitaten reichlich zu Wort. Greiners Deutung führt in die Tiefe von Luthers Persönlichkeit und seines Ringens um Gott. Auch ein deutscher Leser, der des Französischen einigermaßen mächtig ist, wird von der Lektüre reichen Gewinn haben.

Es gehört zu den erregenden Momenten unserer Gegenwart, daß Luther heute in einem Maße Gegenstand des ökumenischen Interesses geworden ist, wie das in den ganzen voraufliegenden Jahrhunderten noch nie der Fall war. Im angelsächsischen Raum beginnt Luther erst heute eine geistige Macht zu werden. Die katholische Theologie öffnet sich in breiter Front seinem religiösen Anliegen. In diesem Zusammenhang muß auch das Buch von Greiner gewürdigt werden. Vielleicht ist es mehr als ein Zufall, daß Greiner in einer graphologischen Analyse Ähnlichkeiten zwischen Luther und Johannes XXIII. feststellen zu können glaubt. Die Luther-Gesellschaft, die der weltweiten Wirkung Luthers in unserer Gegenwart dienen möchte, kann an dieser Veröffentlichung eines französischen Lutheraners nicht vorübergehen, sondern wird sie mit Dank und großer Freude begrüßen.

Walther von Loewenich

Martin Luthers 95 Thesen mit den dazugehörigen Dokumenten aus der Geschichte der Reformation, hrsg. von KURT ALAND. Hamburg: Furche Verlag. 1965. 123 Seiten. Kartoniert.

Die Debatte über den Thesenanschlag ist noch immer nicht zur Ruhe gekommen. Aland, der vor einigen Jahren gegenüber Volz' Vorschlag, als Datum des Thesenanschlags den 1. November 1517 anzunehmen, mit Nachdruck am 31. Oktober 1517 festgehalten hat und der sich auch verschiedentlich gegen Iserlohs Bestreitung der Tatsächlichkeit des Thesenanschlags ausgesprochen hat, möchte mit dieser neuen Publikation breiteren Kreisen eine Einführung in die Auseinandersetzung geben und zugleich auch eine Kenntnismahme der wichtigsten Quellentstücke ermöglichen. Aus diesem Grund steht die Mitteilung zahlreicher Dokumente in Übersetzung im Mittelpunkt dieses Bändchens.

Zunächst unterrichtet Aland in einer Einleitung über die Situation des Jahres 1517, über Luthers Vorgehen gegen das Ablasswesen und die erstaunliche, für Luther selbst überraschende Breitenwirkung, die seine Thesen fanden. Auch geht Aland auf Luthers spätere Rückblicke auf den Beginn der Reformation ein und sucht sie für die Frage des Thesenanschlags auszuwerten. Bekanntlich hat Luther selbst niemals etwas von einem Anschlag der Thesen gesagt; erst bei Melanchthon findet sich kurz nach Luthers Tod ein Bericht darüber.

Der Hauptteil enthält dann die wichtigsten Texte in Übersetzung. So wird Luthers Vorrede zu Band I der lateinischen Schriften der Wittenberger Gesamtausgabe von 1545 abgedruckt, in der sich ein wichtiger, in der Forschung

freilich häufig umstrittener Rückblick über seine eigene theologische Entwicklung und den Hergang des Ablassstreites findet; es folgt u. a. jenes Zeugnis Melanchthons über den Thesenanschlag, das in der Vorrede zu Band II von Luthers lateinischen Werken von 1546 steht. Weiter werden die 95 Thesen sowie Luthers Sermon von Ablass und Gnade (1518) mitgeteilt. Sodann bringt Aland den Text zahlreicher Luther-Briefe, die auf den Ablassstreit Bezug nehmen. Schließlich folgen Luthers Rückblicke in seinen Tischreden sowie andere Rückblicke, etwa in einer späteren Ausgabe der 95 Thesen.

Die Auswahl der Texte ist gut getroffen. Es fehlt eigentlich nichts, was für die Bildung eines eigenen Urteils bei der Auseinandersetzung über Luthers Thesenanschlag von Wichtigkeit ist. Da die Diskussion in der Öffentlichkeit z. T. ein unsachliches Echo gefunden hat, ist diese Auswahl der Texte sehr zu begrüßen.

Am Schluß des Bandes setzt Aland sich auf 20 Seiten in Anmerkungen mit der Forschung auseinander oder gibt Erläuterungen zu bestimmten Begriffen oder Aussagen in den mitgeteilten Texten. Aland tritt mit Nachdruck für die Tatsächlichkeit des Thesenanschlags ein. Auch gegen die von Honselmann vorgebrachten neuen Einwände gegen die Tatsächlichkeit des Thesenanschlags nimmt er noch kurz Stellung. Im übrigen kündigt Aland eine Übersicht über den Gang der Gesamtdebatte sowie über die Resultate der gegenwärtigen Diskussion an, die in der Zeitschrift für Kirchengeschichte erscheinen soll.

So sehr ich Aland darin zustimmen möchte, daß die Einwände gegen die Historizität des Thesenanschlags nicht

wirklich stichhaltig sind, so möchte ich doch andererseits (siehe meinen Beitrag »Der Stand der Debatte über Luthers Thesenanschlag« in: »Luther« 34, 1963, S. 132 ff) nach wie vor darauf hinweisen, daß die Bezeugung des Thesenanschlags äußerst schmal ist. Da sich in Melanchthons Vorrede, die vom Thesenanschlag spricht, nachweislich eine ganze Anzahl von Fehlern bei den Angaben über Luthers Frühzeit finden - Melanchthon ist ja erst im Herbst 1518 nach Wittenberg gekommen! -, so schiene mir eine etwas geringere Schärfe gegenüber Iserlohs These angebracht.

Bernhard Lohse

W. MAURER: Melanchthon-Studien. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn. 1964. 163 S. Kart. = Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 181.

Dem langsam wachsenden Interesse an der Gestalt Philipp Melanchthons kommt diese Zusammenfassung einiger bereits früher an verschiedenen Stellen erschienener Arbeiten über diesen bedeutendsten Mitarbeiter Luthers in schöner Weise entgegen. Weit gespannt ist der Bogen, der die sorgfältig eindringende Einzeluntersuchung geschickt mit der ausgreifenden Darstellung größerer Zusammenhänge zu verbinden weiß. Maurer zeichnet Melanchthon als Laienchristen (S. 9 ff) und als Humanisten (S. 20 ff), wobei ausdrücklich gerade auch die von

Anfang an bestehenden Grenzen seiner Bindung an Erasmus von Rotterdam aufgezeigt werden. Daneben steht die Studie über den Einfluß Augustins auf Melanchthons theologische Entwicklung (S. 67 ff), die die Bedeutung des Kirchenvaters für jene Anfänge aber vielleicht doch etwas zu sehr betont, dann aber die wichtige Arbeit über Melanchthons Verständnis der *lex spiritualis* bis zum Jahre 1521 (S. 103 ff). Das lebenslange, auffällig intensive Verhältnis Melanchthons zur Astrologie wird im Zusammenhang seiner Stellung zu den Naturwissenschaften seiner Zeit entwickelt (S. 39 ff) und schließlich wird der Entwurf der *Loci* von 1521 in eindrücklicher Weise in das Spannungsfeld der großen Auseinandersetzung zwischen Luther und Erasmus hineinversetzt (S. 137 ff).

Es zeigt sich, daß die Gestalt des jungen Melanchthon in allen diesen Aufsätzen betont im Vordergrund steht. Die Nachzeichnung seiner Anfänge, die diese frühe Theologie als einen durchaus eigenen, dabei aber höchst komplexen Entwurf aus reformatorischen *und* humanistischen Gedanken darstellt, ist das in allen Arbeiten umkreiste und somit mehr oder minder vorherrschende Thema. Spannend geschrieben, auch da, wo bekanntes Material nur neu gruppiert wird, immer anregend, selbst da, wo man einzelne Akzente anders setzen möchte, kann man diesem Band nur eine möglichst weite Verbreitung wünschen.

Martin Greschat

## ZUM BESCHLUSS

In diesem Jahre, da unser Ehrenpräsident Professor D. Paul Althaus heimging, gedenken wir auch seines Vorgängers Professor D. Karl Holl. Dieser bedeutende Lutherforscher hat durch seine wissenschaftliche Arbeit und durch sein unermüdeliches Wirken, Verständnis für und Liebe zu Luther zu wecken, jene theologische Neubesinnung mit ausgelöst, die als »Luther-Renaissance« gekennzeichnet wird. Der Luther-Gesellschaft, deren Präsident er war, galt seine Liebe. Am 15. Mai dieses Jahres gedachten wir der 100. Wiederkehr seines Geburtstages und bald darauf am 23. Mai dachten wir daran, daß er vor vierzig Jahren - 1926 - heimggerufen worden war. Wir danken Professor D. Dr. Stupperich, der als einer seiner Schüler ihm in der Luther- und Reformationsforschung folgt, für die so lebendige Charakteristik, die er uns von Karl Holl als Lutherforscher entworfen hat.

Seit Abschluß des II. Vatikanischen Konzils in Rom scheint man weniger von der Ökumene als vielmehr von »Ökumenismus« zu sprechen. Als Deutsche haben wir ja mit so manchem »Ismus«, sei es Nationalismus, sei es Sozialismus, unsere eigenen Erfahrungen. Hier nüchtern zu bleiben und die Sache, um die es eigentlich geht, nicht aus den Augen zu verlieren, dazu kann uns gerade Luther anleiten, der immer die »ganze Christenheit auf Erden« im Blick hatte. Uns in der Beschäftigung mit der offenen Frage »Was ist Ökumenismus?« auf Luther zu weisen, war die Absicht des Vortrages von Professor Dr. Kantzenbach, den er anläßlich der Vorstandssitzung der Luther-Gesellschaft am 10. Oktober in Würzburg gehalten hat. Mit diesem Vortrag haben wir das vorliegende Heft eröffnet.

Nicht minder als die Aufgabe ökumenischer Begegnung bewegt die Frage nach dem neuen christlichen Lied unsere Gemeinden. Mit Rudólf Alexander Schröder, Jochen Klepper und anderen innerlich verwandten Dichtern schien ein neues Singen in der evangelischen Christenheit deutscher Zunge anheben zu wollen. Aber hat unser Volk sich diese Lieder zu eigen gemacht, war es dazu fähig, waren diese Lieder dazu angetan? Ganz anderes christliches »Liedgut« wurde »aktuell« und wird uns heute als »das neue Lied« empfohlen. Auch Luther wird zum Befürworter dieser Art neuen Singens bemüht. In welchem Sinne Luther wirklich vom »neuen Lied« und »neuen Singen« spricht, zeigt uns der Erlanger Universitätsmusikdirektor Dr. Franz Keßler mit seinem Aufsatz »Luther und die neuen Lieder«.

Es war Karl Holls große Gabe, durch wissenschaftliches Forschen und Verstehen Luther im geistigen Ringen der neuen Zeit klärend und weisend vernehmlich zu machen. »Aus Luthers Zeit für unsere Zeit«, so lautet eine Titelseite im Luther-Jahrbuch 1920/21. Dem möchten wir auch mit diesem Heft unserer Zeitschrift dienen.

2 66/4186