

Z 69 / 3808

Luther

Zeitschrift der Luther-Gesellschaft

40. Jahrgang 1969 Heft 1

U.-E.T.C.S.
27. JUNI 1969

Gd 843

HERAUSGEBER

Professor D. Walther von Loewenich, Erlangen; Professor Dr. Bernhard Lohse, Hamburg; Professor Dr. Erwin Mülhaupt, Wuppertal unter Mitwirkung von Professor Dr. Ragnar Bring, Lund; Professor Dr. Lennart Pinomaa, Helsinki; Professor D. Regin Prenter, Aarhus; Professor D. Theodore Tappert, Philadelphia

SCHRIFTFÜHRUNG

Pastor Hans-Volker Hertrich

2 Hamburg 22, Stieglitzstraße 2, Telefon: 2 99 46 22

Verlag: Friedrich Wittig Verlag, 2 Hamburg 39, Bebelallee 11

Erscheinungsweise: 2 Hefte im Jahr

Preis des Einzelheftes 5,20 DM

Abonnementspreis für Mitglieder der Luther-Gesellschaft 8 DM

Bestellungen bei der Geschäftsführung der Luther-Gesellschaft

2 Hamburg 13, Grindelallee 7, Telefon: 45 87 42

Druck: Pergamos-Druck, Heidrich & Bender, Hamburg

LUTHER UND DAS BITTGEBET

Ein Beitrag zur Phänomenologie und Theologie des Gebets

Von Ernst Walter Schmidt

I

In seinen »Erdachten Gesprächen« bringt Paul Ernst eine Unterredung Luthers mit seinem schwerkranken Freunde und Mitkämpfer Melanchthon. »Jeder Wald«, sagt Luther, »führt sein Eigenleben: die Bäume wachsen, bilden Blattwerk, das Laub fällt ab und bildet den lockeren Waldboden, der die Feuchtigkeit festhält, so daß die Bedingungen für weiteres Wachstum gegeben sind. So lebt der Wald sich selbst und ist doch zugleich für den Menschen da: der baut seine Sägewerke, zimmert Balken, tischlert Möbel aus den Hölzern des Waldes.« »Also«, fährt Melanchthon fort, »ist der Baum jetzt kein Wesen für sich selber, sondern ein Ding, das der Mensch für seine eigenen Zwecke braucht. Wie, wenn das Verhältnis von Mensch und Gott ein ähnliches wäre? Wenn Gott nicht ein Gott wäre, der die Menschen liebt, sondern sie nur benutzt für seine Zwecke?« Luther antwortet: Wenn sich das so verhielte, wäre das eine Ursache zum Kummer? Nicht für uns selber sollen wir kämpfen und arbeiten, sondern für einen Höheren? »Ist es denn nicht«, bemerkt Luther, »das höchste Glück, das es geben kann, einen Höheren zu finden, dem man dient? Ich habe lange gesucht in meinem Leben: Ich wollte meinen Vorgesetzten dienen, und ich fand sie gedankenlos; der Kirche, und ich fand sie gemein; der Wissenschaft, und ich fand sie töricht. Nun habe ich Gott gefunden; er ist das Höchste, ihm kann ich mich ganz hingeben. Mag er mich verbrennen in seinem Ofen, ich war doch da für ihn.« »Und so wäre denn auch das Gebet«, fährt Melanchthon fort . . . »Nicht ein Fordern guter Sachen für uns«, fällt ihm Luther ins Wort, »sondern ein friedliches Aufgehen in den Willen Gottes.« »Ja«, sagt Melanchthon, »und so müßten wir den Tod betrachten, wie wir das Gebet betrachten, als das letzte freudige Aufgehen in den Willen Gottes?« Als Luther ihn beunruhigt anblickt, fährt Melanchthon fort: »Wir müssen Abschied nehmen, mein Freund. Der Arzt hat gesagt, daß ich den heutigen Tag nicht überleben werde.«

Da kniete Luther nieder am Krankenbett Melanchthons und betete: »Du darfst ihn mir nicht nehmen! Ich brauche ihn! Du mußt mich erhören. Du mußt ein Wunder tun.« Melanchthon wirft lächelnd ein: »Aber nicht mein Wille, sondern dein Wille geschehe.« Auf Luthers schroffe Bemerkung: »Was weißt du von meinem Willen?« will der Kranke, fast eingeschüchtert, Luther an seine eben gesprochenen Worte erinnern: Wir müßten für Gott arbeiten und leiden, wir gehörten ihm, auch wenn er uns in seinem Ofen verbrenne, - aber Luther unterbricht ihn fast grob: »Was habe ich selber gesagt! Ich habe

manches dumme Zeug gesagt. Wenn man mir doch nicht immer vorhalten würde, was ich schon einmal gesagt habe! Du mußt am Leben bleiben, Melanchthon, und ich will ringen mit Gott, daß er dich mir läßt, und wir wollen sehen, wer der Stärkere ist; denn Gott weiß wohl, daß er mich braucht.«

Eine bekannte Geschichte aus Luthers und Melanchthons Leben wird hier von Paul Ernst in seinen »Erdachten Gesprächen« verwertet. Bekannt ist, wie Luther, als Melanchthon in Weimar schwer erkrankte, im Gebet mit Gott um Melanchthons Leben rang, die Wiederherstellung seiner Gesundheit von Gott geradezu verlangte, in heftigen, fast drohenden Worten verlangte. Luther berichtet selbst darüber, und er berichtet beglückt, daß sein Gebet Erhörung fand.

Luther kommt in seinen Briefen und Tischreden mehrfach darauf zu sprechen: er habe den sterbenden Melanchthon, dem schon die Augen gebrochen waren, wieder »lebendig gebetet«. Voller Jubel berichtet er darüber in einem Briefe vom 2. Juli 1540 an seine Frau: Jetzt, nachdem mein Gebet erhört, Melanchthon erneut ins Leben zurückgekehrt ist, kann ich wieder essen und trinken. Die Sorge um sein Leben hat Hunger und Durst verdrängt. Essen und Trinken waren mir verleidet. Jetzt hat sich gottlob alles geändert. Ich habe wieder Appetit bekommen, so berichtet er seiner Frau, die sich um seine Gesundheit Sorgen machte, und in lustiger, derber Übertreibung schreibt er: »Ich fresse wie ein Böhme und saufe wie ein Deutscher, des sei Gott gedankt, Amen. Das kommt daher, M. Philipps [Melanchthon] ist wahrlich tot gewest und recht wie Lazarus vom Tod auferstanden. Gott der liebe Vater hört unser Gebet, das sehen und greifen wir, ohn daß wirs dennoch nicht glauben, da sage niemand Amen zu unserm schändlichen Unglauben.« (Luthers Briefe, hrsg. von R. Buchwald, Leipzig, 1918, S. 200; Luthers Werke, Berlin, 6. Bd. ed. H. Rückert, S. 414)

Böswillige katholische Propaganda hat die Worte Luthers »Ich fresse wie ein Beheme und saufe wie ein Deutscher« aus dem Zusammenhang herausgerissen und zu einer Selbstcharakteristik Luthers gemacht. So war Luther immer: ein Fresser und Säufer! - In Wirklichkeit sind die Worte Luthers ein Ausdruck derb-heller Fröhlichkeit über die Erhörung einer leidenschaftlichen Bitte. Melanchthon lebt! Das wollen wir feiern: mit Essen und Trinken und Gott loben!

Karl Holl (in »Was verstand Luther unter Religion?«, Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte I, Luther. Tübingen. 7. Aufl., S. 88) schreibt über Luthers Haltung zum Bittgebet: »Im Gegensatz zur katholischen Gewohnheit prägt er ein: Nicht die Menge der Worte tut es, auch nicht ein jämmerliches Klagen, das Gottes Mitleid wachzurufen strebt, sondern der gewaltige Affekt, der von dem Gefühl der Notwendigkeit der Sache erfüllt, sich in

die Verheißung Gottes hineinlegt und von dort her die Zuversicht der Erhöhung gewinnt. So hat er es in dem berühmten Gebet für Melanchthon betätigt. Er stand dabei ganz unter der Empfindung, daß es sich in diesem Augenblick nicht allein um Melanchthons Person, sondern um die große Sache des Evangeliums handelte. Ohne Frage hat Luther in diesem Fall nahe an ein Zwingen Gottes herangestreift. Immerhin darf man nicht übersehen, daß er nur die gewissen ›Verheißungen‹ Gottes selbst zu Hilfe nehmen wollte. Diese Bedingung nötigte ihn aber wiederum, auch an bestimmter Stelle inne zu halten. Er wurde nicht irre, sondern trug es in Ergebung, wenn ihm in anderen ähnlichen Fällen sein Gebet ›zurückfiel.«

Holl hat recht. Dank und Fürbitte sind für Luther wesentliche Inhalte des Gebets, und über allem Bitten, auch dem für die eigene Person, das Luther durchaus für berechtigt hält, steht für ihn die Bereitschaft, sich in den Willen Gottes zu ergeben. Aber Luthers leidenschaftliches Temperament streifte nicht nur, wie Holl etwas abschwächend sagt, an ein Zwingen Gottes heran, - die Überzeugung von der Macht des Gebets brachte Luther geradezu gelegentlich in die Nähe der Gebetsmagie. Heiler (»Das Gebet«, München 1920, S. 399) zitiert: »Nach dem Gebet ändert Gott seinen Rat und Vernehmen« ... »Er lässet sich lenken und unterwirft seinen Willen unserm Willen« ... »Er will seinen Willen unterlassen und unsern tun.« ... »Das Gebet hat eine Wunderkraft und Allmacht.« ... »Dasselbe zwinget Gott, daß er seinem zornigen Willen nicht nachsetzt, sondern lässet ihn brechen und tut den Willen derer, so ihn fürchten« ... »Das ist des Christen höchste Würde, sein Priestertum, daß er mit seinem Gebet vor Gott treten und Gott überwinden kann.« »Gottes mächtig zu sein, ist noch mehr, als aller Dinge mächtig zu sein.« Also: Das Gebet ändert Gottes Willen, sagt Luther geradezu. Es vermag Gott zu bezwingen, ihn zu überwinden. Im Gebet bekommt der Mensch Macht über Gott. Das Gebet vermag Gott umzustimmen. Liegt nicht in solchen Äußerungen reine Gebetsmagie vor?

Als Melanchthon im Sterben lag, trat Luther im Gebet keineswegs als ergebener Jünger Gottes auf, als ein sich demütig in den Willen Gottes Fügender, er wiederholte nicht das Gebet Jesu in Gethsemane: Herr, dein Wille geschehe! - sondern er forderte, er verlangte die Genesung seines Freundes und Mitarbeiters von Gott. Melanchthon ist mir unentbehrlich, ich brauche ihn für mein Werk, und mein Werk ist ja deines, Gott, also *mußt* du mir helfen! Du brauchst mich, wie ich Melanchthon brauche.

So steht Luther hier Gott gegenüber als ein Mensch, der fast empört ist, weil Gott ihn in solche Not bringt, in solche Verlegenheit, daß er um Melanchthons Leben bitten muß. Luther wirft, wie er selbst erzählt, Gott »den Sack vor die Füße« (Heiler, aaO S. 373). Er droht also geradezu. Du *mußt* mir helfen, Gott! Du darfst Melanchthon nicht sterben lassen! Du bist es mir

schuldig, sein Leben zu erhalten. Denn ich brauche ihn für mein Werk, und du weißt: mein Werk ist dein Werk; meine Sache ist deine Sache.

Luther stellt sich hier in Gegensatz zu dem, was er selbst so oft über die Notwendigkeit gesagt hat, sich dem göttlichen Willen vorbehaltlos zu unterwerfen. Denn hier will er sich keineswegs in Melanchthons Sterben fügen, sondern er verlangt, daß Gott seine Absicht, Melanchthon zu sich zu nehmen, ihn heimzurufen, ändere und ihn vielmehr weiter in der irdischen Welt wirken lasse. Er betet dringend, drängend, ja fast zornig - und Gott erhört sein Gebet. Luther war der Überzeugung, daß er durch sein Gebet Melanchthon dem Tode entrissen habe, daß Melanchthon diesem Gebet sein Leben verdanke.

II

Hier erhebt sich die ewige alte Frage nach dem Verhältnis von göttlicher Allmacht und menschlicher Freiheit.

Ist es nicht Anmaßung, unfrome Anmaßung, wenn der Beter glaubt, durch sein Gebet Gott umstimmen zu können? Wird Gott hier nicht allzu sehr vermenschlicht, gleicht er nicht nach solcher Vorstellung einem schwachen Vater, der auf Grund der stürmischen Bitten seiner Kinder nachgibt, etwas tut oder zuläßt, was er an sich lieber nicht getan oder zugelassen hätte?

Wie kann ein Splitterchen des universalen Seins - der Mensch ist ein winziges Teilstück des allumfassenden Seins -, wie kann ein solches Splitterchen, ein Teilstückchen Gott, den Grund alles Seins, in dem es doch lebt und webt und ist, verändern? Ist Gott nicht über Raum und Zeit, über alle räumlich-zeitlichen Kategorien, über alle Veränderungen erhaben?

Man könnte, um auf den Fall Luther / Melanchthon zurückzukommen, sagen: Wenn Melanchthon am Leben blieb, so deshalb, weil das von vornherein in Gottes Willen begründet war. Gott hat sich nicht durch Luthers Gebet umstimmen lassen, als hätte er ursprünglich Melanchthon sterben lassen wollen, dann aber auf Luthers Bitten hin davon abgesehen; nein, Gott ist keine geistig hin und her schwankende Gestalt, er wollte von vornherein Melanchthons Weiterleben. Gott lächelt über die vielen stürmischen Bitten der Menschen, vielleicht zürnt er auch hin und wieder, denn manche Bitten sind Ausdruck eines ungeheuerlichen menschlichen Egoismus; aber auf keinen Fall läßt er sich durch unsere Bitten beeinflussen. »Was er sich vorgenommen und was er haben will, das muß doch endlich kommen zu seinem Zweck und Ziel.« Unsere Bitten berühren ihn nicht. Wenn unsere Wünsche sich nicht erfüllen, hat Gott nicht etwa die Erhörung verweigert, und wenn sie sich erfüllen, hat Gott nicht, vielleicht ursprüngliche Pläne ändernd, uns erhört - Gottes Gedanken bleiben von unserem menschlichen Wollen und Denken unberührt. »So er gebet, so stehet's da«, heißt es in der Bibel. Was

aber dastehen soll, und wie es dastehen soll, das bestimmt Er allein, unbeeinflusst von unserem menschlichen Denken und Hoffen.

Und doch wollen die eben gebrachten Gedankengänge, obwohl sie logisch anscheinend unangreifbar sind, uns nicht befriedigen. Gott erscheint hier allzusehr als der unbewegte Beweger des Weltalls, wie Aristoteles ihn nannte, oder wie der Gott Spinozas, der, obwohl er von den Menschen geliebt wird, sie nicht wieder liebt, weil er über menschliches Fühlen erhaben ist. Irgendwie steht das eben über Gott Gesagte in Widerspruch zum christlichen Glauben an den »lebendigen« Gott, das heißt den aktiven, jetzt und hier wirkenden Gott, den Allwirksamen, der aber Mitarbeiter braucht und der uns Menschen zur Mitarbeiterschaft aufruft.

Gott will sich von uns helfen lassen. Gott und Mensch stehen für den christlichen Glauben in einem Verhältnis der Gegenseitigkeit. Der Mensch braucht Gott, er ist abhängig von ihm. Aber Gott braucht auch den Menschen, will ihn als Mitarbeiter haben. Gewiß, die Gegenseitigkeit, so können wir sagen, ist eine von Gott gegründete Gegenseitigkeit. Denn Gott ist es, dem wir unser Leben, unser persönliches Sein verdanken. Er will, daß wir ihm helfen; aber Er erst hat uns die Fähigkeit gegeben, die Kräfte und Gaben, daß wir ihm helfen können. - Warum er das getan hat? Wir haben nicht an seinen Ratschlüssen teilgenommen. Wir wissen uns jedenfalls, obwohl Geschöpfe Gottes, doch zugleich als freie Mitstreiter Gottes, als seine Mitarbeiter, ja Mitkämpfer in eine Welt hineingestellt, die aus dem Dunkel ins Licht, aus dem Unsäglichen ins Sagbare, aus dem Verschlossenen in Offene strebt.

Das ist christliche Überzeugung: Gott ist das Ursein, der Grund alles Seins, er ist gegenwärtig in allem, was geschieht, und doch steht er als Schöpfer seiner Welt gegenüber, er läßt seinen Menschenkindern sogar die Freiheit, ihn zu verneinen, seinem Weltgesetz der Liebe zuwider zu handeln. So ist der Mensch zugleich unfrei und frei, unfrei in seiner Geschöpflichkeit, frei als zur Liebe berufenes Gotteskind. Denn Liebe und Freiheit gehören zusammen. Liebe verträgt keinen Zwang. Wo Liebe ist, da ist freie Verehrung Gottes, freie Zuwendung zu Gott. Gott will in Freiheit angebetet werden; er ist kein Sklavenhalter, er will Menschen, die sich als freie Wesen ihm gegenüberstellen.

So ist das Verhältnis des Menschen zu Gott das der schlechthinnigen Abhängigkeit und doch zugleich das eines freien Gegenübers: auf der einen Seite der fordernde Gott, auf der andern Seite der Mensch, der sich dieser Forderung gehorsam unterwirft oder sich ihr verweigert; auf der einen Seite der liebende Gott, auf der andern der Mensch, der diese Liebe annimmt oder sie zurückstößt; auf der einen Seite der begnadigende, vergebende Gott, auf der andern der Mensch, den diese Gnade beseligt oder der sie trotzig zurückweist.

»Jeder ist so, wie Gott ihn geschaffen hat, und oft noch viel schlimmer«, sagt Sancho Pansa, der behäbige, naiv-realistische Diener des hageren, närrischen Idealisten Don Quichote, und gibt damit dem volkstümlichen Pessimismus Ausdruck, der Überzeugung, daß der Mensch selbst die göttliche Schöpfung verdorben hat, daß er von seiner Freiheit einen nichtsnutzigen Gebrauch gemacht hat. Es ist das Rätsel des Bösen, das der dicke Sancho Pansa hier einfach zur Kenntnis nimmt. »Der Mensch ist noch schlimmer, als Gott ihn geschaffen hat«, er braucht seine Freiheit dazu, die göttliche Schöpfung zu verbösern. Sancho fühlt sich in seinem Urteil durchaus als Christ. Er behauptet, daß er »über seiner Seele vier Finger dick altchristlichen Speck sitzen« habe. Die Welt steht unter der Herrschaft der Torheit. »Stultorum infinitus est numerus«, heißt es im »Don Quijote«. Die Zahl der Toren ist unendlich. Torheit und Bosheit herrschen in der Welt. Das Böse aber setzt Freiheit und Verantwortlichkeit voraus. Der christliche Glaube bekennt die Allwirksamkeit Gottes und bekennt sich doch zugleich zur Freiheit und Verantwortlichkeit des Menschen.

Das ist für eine allein auf naturwissenschaftlichen Grundsätzen ruhende Weltanschauung etwas Unmögliches. Die Naturwissenschaft kennt keine Freiheit, kennt nur die unumkehrbare Folge von Ursache und Wirkung. Auch die sogenannte Freiheit im atomaren und subatomaren Geschehen hebt die Kausalitätsgesetze nicht auf. In der Wissenschaft herrscht die Notwendigkeit, herrscht strenge Determination. Der Glaube dagegen weiß von Freiheit und Verantwortlichkeit zu reden, er weiß von einem Gegenüber von Gott und Mensch.

Echter Glaube steht durchaus nicht gegen die Wissenschaft, er behauptet aber, daß die Wissenschaft nur Teilaspekte eines Weltbildes liefert. Wir können geradezu sagen: Die Wissenschaft denkt monistisch, der Glaube dagegen dualistisch. Auch der Glaube weiß, daß die Welt eine Einheit ist, die in Gott, dem alleinigen, ihren Grund hat. Aber der Glaube weiß auch um die Gespaltenheit der geschaffenen Welt, er vertritt einen Monismus als Ursprung und Ziel allen Seins, aber einen Monismus, der die tatsächliche Spaltung der Welt, die Gottentfremdung des Menschen sieht und zu überwinden sucht, der Glaube ist also ein Monismus, der den Dualismus in sich schließt. Der Glaube weiß nicht nur um die Wirklichkeit des Schicksals, sondern auch um die Wirklichkeit der Freiheit. Der Mensch ist abhängig, schicksalsgebunden und doch zugleich frei: das erfährt er in seinem sittlichen Handeln, das erfährt er aber auch als Erkennender: denn *jedes* Erkennen, schon das rein kausale, diskursive Erkennen ist ein Akt der Freiheit, ist Auswahl, Einordnung, Verknüpfung vorgegebener anorganischer, organischer, psychischer Elemente.

Wir können auch so formulieren: Wo nur die Kausalitäts- und die Sub-

stanzkategorie das Denken bestimmt, haben wir wissenschaftliches Erkennen im strengen Sinne des Wortes. Wo neben der Kausalität auch die Teleologie das Denken bestimmt, haben wir religiöses, »gläubiges« Erkennen.*

Wir behaupten: Nur das religiöse Erkennen wird der Weite und Tiefe des Seins wirklich gerecht. Die Wissenschaft kann nicht das Weltall als Ganzes umspannen, da sie, den Anschauungen von Raum und Zeit verhaftet, an die Kausalitätskategorie, an die Gesetze von Ursache und Wirkung gebunden ist, also sich mit der Welt der räumlich-zeitlichen Erscheinungen zu befassen hat, niemals aber imstande ist, über das Woher und Wohin, über den Sinn des Weltganzen Aussagen zu machen.

Hier kann nur der Glaube etwas aussagen. Auch er schließt Denken und Wissen nicht aus, aber es handelt sich um ein Denken, das um die Sinnfrage der Wirklichkeit kreist. Die Sinnfrage des Lebens kann nicht von der Wissenschaft, sondern nur vom Glauben beantwortet werden. Nur vom Glauben! Denn auch der Atheismus, der einen Sinn des Weltalls überhaupt bestreitet, ist ein Glaube, wenn auch ein negativer Glaube. Auch der Atheist *weiß* nichts vom Nichtsein Gottes, er *glaubt*, daß kein Gott sei.

Der Christ hat keinen negativen, sondern einen positiven Glauben und ist der Überzeugung, daß nicht die Negation, sondern die Position der Wahrheit entspricht, die Wahrheit enthält. Das ist die Überzeugung auch aller tieferen Denker gewesen. Auch wenn sie die kirchliche Fassung des Glaubens, die kirchliche Dogmatik ablehnten, ihr Denken war dennoch dem Weltall,

* Allerdings ist die Wirklichkeit komplizierter, als es nach der eben gegebenen, etwas vereinfachenden Zeichnung erscheint. Wir bemerkten schon, daß auch das wissenschaftliche Denken, das, kantisch gesprochen, der Erscheinungswelt und ihrer Bewältigung gilt, auf der Tatsache der Freiheit ruht. Und umgekehrt: Auch die Wissenschaft, so sehr sie primär kausal denkt (die Biologie z. B. wird die Entstehung neuer Arten viel lieber auf ungezählte zufällige, beliebige Mutationen vorhandener Keime als auf planvolles Entwicklungsstreben in der Natur zurückzuführen suchen), ist doch ebenfalls genötigt, vor allem in der Frage der Art der Lebenserhaltung, der Leistungsfunktionen, des Aufbaus und der Anordnung der einzelnen Organe, der Eigenart der Farbgebung etwa des Federkleides mancher Vögel zweckgerichtete Handlungen anzunehmen. Denken wir allein an die Vollkommenheit der Organe, mit denen fliegende oder schwimmende Wesen ausgerüstet sind. Biologen (wie Adolf Portmann in »Neue Wege der Biologie«, München 1960, S. 153) sprechen von »gezielten« Entwicklungen. Allerdings beziehen sich diese Ziele stets auf Einzelfunktionen, nicht auf den Weltgrund als solchen. Aber es erhebt sich hier die Frage, ob man Ziele im einzelnen annehmen kann, sie aber im Ganzen des Weltalls verneinen, also einen Sinn der Welt bestreiten darf. Doch das zu entscheiden, ist nicht Sache der Naturwissenschaft, sondern der Naturphilosophie. Hier wird philosophisches, naturphilosophisches, religionsphilosophisches Gebiet betreten.

dem Weltgrund, dem Ursein gegenüber positiv, es war gläubiges Denken und es endete in einer einen Weltsinn bejahenden Metaphysik, das heißt in einer Lehre von einem letztlich guten, einem göttlichen Sinn der Welt. Das gilt von Plato und Aristoteles, den größten griechischen Denkern, das gilt von dem großen Chinesen Laotse, das gilt von den bedeutenden indischen Denkern Shankara und Ramanuja, das gilt von dem Franzosen Pascal, von den Deutschen Leibniz, Kant, Fichte, Schelling, Hegel. Sie alle vertraten keinen starren Monismus, der das menschliche Ich völlig in Gott untergehen läßt (am nächsten kommt einem solchen extrem monistisch gerichteten Denken von den eben Genannten der Inder Shankara); sie vertraten aber auch keinen extremen Dualismus, der Gott und die Welt völlig auseinanderreißt und damit den Menschen sozusagen zum Gegengott macht, zu einem Gott gegenüber völlig selbständigen Wesen, sondern sie wußten um beides: gottmenschliche Einheit und gottmenschliches Getrenntsein; sie wußten um die Antinomie und doch zugleich um die Zusammengehörigkeit von Schicksal und Freiheit. Auch die bedeutendsten Theologen, die die Alleinwirksamkeit Gottes mit besonderer Entschiedenheit betonen, Augustinus, Luther, Calvin, bei denen der Schicksalsbegriff, die Verfügung Gottes über den Menschen die größte Rolle spielt, denken doch nie daran, die Fähigkeit des Menschen zu freier Entscheidung für oder gegen Gott aufzuheben; auch sie machen den Menschen für sein Schicksal mitverantwortlich.

Der Mensch, so heißt es in Paul Ernsts »Erdachten Gesprächen«, von denen wir ausgingen, ist primär nicht »Denker, sondern Leider und Handler«, Leidender und Handelnder. Wäre er nur Denker, so wäre er Monist, aber als Leidender und Handelnder bekennt er sich zu einer gespaltenen Welt, zu einem Gegenüber von Gott und Welt, Gott und Mensch, zu einer dualistischen Struktur der Welt. »Vom Standpunkt Gottes aus ist alles bedingt«, nämlich gottbedingt, durch Gott bedingt, von Gott auferlegtes Schicksal. »Vom Standpunkt des Menschen ist alles frei«, bedingt durch das freie menschliche Wünschen und Wollen, das doch wiederum in der göttlichen Freiheit seinen Grund hat, »denn das, was wir als unentrinnbares Schicksal auffassen, können wir uns ja nicht anders denken, als daß es Gottes freie Tat ist.«

III

Gott kann, je nach dem Standpunkt des Betrachters, als höchste Unfreiheit oder als höchste Freiheit angesehen werden. Unfrei wäre Gott von einem abstrakt monistischen Denken aus, das, Gott unerlaubterweise dem Kausalitätsgesetze unterwerfend, in ihm die erste Ursache sähe, aus der nun in strenger Abfolge die einzelnen Phasen der Weltentwicklung sich bilden, - Gott das schlechthin notwendige, das Weltgeschehen bedingende, aber von

ihm innerlich unberührte Wesen. Das christliche Denken dagegen bekennt sich zu Gott als der höchsten Freiheit, zu einem Gott, der auch als Schicksals-spendender Augenblick für Augenblick frei bestimmt, an seinen Geschöpfen lebendigen Anteil nimmt, nahe bei den Leidenden wohnt und nur die »Gesetze« kennt, die er sich selber gibt.

Gottes Allwirksamkeit und des Menschen Schicksalsbedingtheit: Von der göttlichen Allwirksamkeit aus gesehen, ist alles menschliche Handeln bedingt, ist Schicksal. Von der menschlichen Existenz, vom menschlichen Selbstbewußtsein aus gesehen, ist alles Handeln verantwortungsvoll und somit frei. Der Mensch weiß, daß er sich Gott gegenüber nicht mit menschlichen Bedingtheiten, Charakterschwächen, Milieueinflüssen usw. entschuldigen kann. Ja, man kann geradezu sagen: Gott haßt alle Unfreiheit, und so will er auch freie Wesen als sein Gegenüber. Vielleicht ist ihm mancher Atheist, der, empört über die Gemeinheiten des Lebens, sich von Gott lossagt, lieber als die vielen aus der großen Heerschar der Konformisten. So freut sich Gott auch des stürmischen Beters, und so hat er wohl auch in seiner Güte Luther gewähren lassen, als dieser ihm, bildlich gesprochen, die Bibel vor die Füße warf und Melanchthons Genesung geradezu forderte. Allerdings hat Luther in seiner praktischen Frömmigkeit, im Gebet, die Grenzen überschritten, die er als Prediger, als theologischer Denker dem Glauben stets gesetzt hat; denn Glaube war für ihn immer Gehorsam, Unterwerfung unter den allmächtigen Gotteswillen und zugleich ein fröhliches Vertrauen auf die göttliche Gnade, die alles zum Guten führen werde. Auf jeden Fall war Glaube für ihn die Bereitschaft, auch dunkle Wege, Kreuzeswege zu gehen, wenn Gott so wolle, ja sogar in Gottes Namen zur Hölle zu fahren, wenn Gott so bestimme. So abhängig ist der Mensch von Gott, so unfrei, so ganz und gar auf Gott angewiesen. Weil wir ganz und gar durch Gott bedingt sind, ist es töricht, sich gegen Gott empören zu wollen. Luther, der 1522 »eine treue Vermahnung zu allen Christen« erließ, »sich zu hüten vor Aufruhr und Empörung«, und in dieser Schrift sagte: »Aufruhr hat keine Vernunft und geht gemeiniglich mehr über die Unschuldigen, denn über die Schuldigen. Darum ist auch kein Aufruhr recht, wie rechte Sache er immer haben mag« - Luther, der jede gewaltsame Erhebung gegen geistliche und weltliche Regierungen verwarf, lehnte erst recht jede Empörung gegen Gott als Blasphemie ab. Glaube ist ein sich Einfügen in den göttlichen Willen.

So Luther als Theologe, als christlicher Denker. Aber als Beter, in seiner praktischen Frömmigkeit hat er mehr als einmal die von ihm selbst gezogenen Grenzen überschritten, so damals, als er um Melanchthons Leben rang oder in seinem Gebet für den erkrankten Kurfürsten Johann, wo er zu Gott spricht: »Laß uns doch dir nicht die Schlüssel vor die Füße werfen, denn so wir zuletzt zornig über dich werden, dir deine Ehre und Zinsgüter

nicht geben, wo willst du denn bleiben?» - ein Gebet von primitiver, naiver Leidenschaft, das dann allerdings sogleich in Gedanken völliger Ergebung umschlägt: »Ach, lieber Herr, wir sind dein, mache es, wie du willst, allein gib Geduld!« (Heiler, aaO S. 373 f)

Luther war eben ein leidenschaftlicher Mensch, ein Mensch mit seinem Widerspruch. - Gewaltvoller Aufstand ist meist vom Übel, aber es können doch Fälle eintreten, in denen ein Aufruhr notwendig ist und heilsame Folgen haben kann, - das kann gegen Luthers Auffassung, die den Aufruhr überhaupt ablehnt, eingewandt werden.

So kann auch der Beter, der in seiner Leidenschaft die Gott schuldige Ehrfurcht außer acht läßt und in fast heidnisch-aufdringlicher Weise sich an Gott wendet, dennoch, wenn auch nicht gerade Gottes Lob, so doch Gottes Verzeihung erhalten. Gott liebt die heißen, brennenden Seelen; nur die lauen Naturen sind ihm, wie die Offenbarung Johannis sagt, zuwider, so daß er sie ausspeien möchte aus seinem Munde (Offenbarung 3, 16).

Was schert mich meine Theologie, sagt Luther nach Paul Ernst, als er um Melanchthons Leben kämpft. Die ist jetzt dummes Zeug. Ergebung hin, Ergebung her! Ich habe manches gesagt in meinem Leben und wünsche nicht, daß man mich auf jedes Wort, das ich einmal sprach, festlegt. Jetzt geht es nicht um Ergebung in Deinen Willen, Gott, jetzt verlange ich vielmehr, daß Du mir meinen Mitarbeiter nicht sterben läßt, sondern ihn am Leben erhältst. Ich brauche Melanchthon für mein Werk; und Du brauchst mich, denn ich führe Rom gegenüber Deine Sache, also mußt Du mir helfen. -

Paul Ernst hat in seinen »Erdachten Gesprächen« neben manchem Treffenden viel Seltsames behauptet. So wunderbarlich viele Gedankengänge sind - das Gespräch zwischen Luther und Melanchthon und Luthers Verhalten im Gebet wird hier der Wirklichkeit entsprechend nachgezeichnet.

Luthers Wirklichkeitsbild ist dynamisch, seine Gottesvorstellung ist nicht die des aristotelischen unbewegten Bewegers, sondern die eines die Welt, die Menschen bestürmenden Kämpfers, eines Fürsten mit wirklicher Herrschermacht, eines Meisters, der unermüdlich seine Welten baut und Helfer, Mitarbeiter sucht.

Gott will von den Menschen mit Bitten bestürmt werden. Wir sollen unsere Not, die uns »drückt und auf dem Halse liegt, ... frisch vor Gott tragen und ausschütten«, sollen bittend vor Gott unseren Mantel ausbreiten, damit er viel in ihn hineinwerfen kann (Heiler, aaO S. 360). »Bittet, so wird euch gegeben«, sagt Jesus. »Bittet inbrünstig, suchet unermüdlich, so werdet ihr finden; klopfet immer wieder an, so wird euch aufgetan.« »Solch unverschämt Gebet, das fest anhält und sich nicht läßt abschrecken, ihn anzuschreien, gefällt Gott wohl«, behauptet Luther (Heiler, aaO S. 377). Er kann sich dabei auf Jesus berufen und seine Gleichnisse von dem auf-

dringlich bittenden Freund (Lukas 11, 5 ff) und von der den Richter mit Bitten bestürmenden Witwe (Lukas 18, 1 ff).

Freiheit und Schicksalsbedingtheit, beides ist kennzeichnend für die menschliche Wirklichkeit. Freiheit und Schicksal scheinen sich auszuschließen, sie gehören aber in Wahrheit zusammen. Die Gottheit, das Ursein, umspannt alle Gegensätze, umgreift sie, noch besser gesagt, transzendiert sie, stellt sie in unirdische Bereiche hinein. In der Welt der Transzendenz, der reinen Welt Gottes, sind Freiheit und Schicksal identisch, sowohl von Gott wie vom Menschen aus gesehen: Gott ist als der Unbedingte, der Freie zugleich Schicksalsspender, und der Mensch ist als Schicksalsempfänger doch zugleich freier, verantwortlicher Schöpfer seiner Taten. In der irdisch-sichtbaren Welt dagegen, der endlichen Welt, der Welt unserer kampf-durchwühlten, leiderfüllten Gegenwart, bestehen die Gegensätzlichkeiten in unabschleifbarer Schärfe weiter, die Schicksalsunterworfenheit, die eine menschliche Freiheit nicht anerkennt, und die Freiheit des menschlichen Handelns, die den Menschen für seine Taten verantwortlich macht und daher von einer bloßen Schicksalsbedingtheit nichts wissen will.

Solche Gegensätze sind für die dualistische Struktur der Wirklichkeit kennzeichnend, sie lassen sich nicht überbrücken, harmonisieren, und so wird auch die Frage nach der Berechtigung des Bittgebets, die Frage, wie weit es zulässig sei, ohne daß dabei die Grenzen der Ehrfurcht vor Gott überschritten werden und wie es mit der Erhörung und Nichterhörung durch Gott stehe, eine immer wieder neu sich einstellende und immer von Fall zu Fall verschieden zu beantwortende Frage bleiben.

Auf jeden Fall: Das Bittgebet ist berechtigt. Darauf weist das Christuswort hin: Bittet, so wird euch gegeben. Wir haben das Recht, in dieser gespaltenen Welt alles, was wir auf dem Herzen haben, vor Gott zu bringen, auch wenn unser Herz vielleicht allzu voll von irdischen Wünschen und Hoffnungen ist, und so gewiß im Gebet vor allem der Dank die hervorragendste Stelle einnehmen soll, so gewiß das Bittgebet sich zuerst und zunächst auf geistige Güter und Gaben, auf die Bitte für andere erstrecken soll, auch irdisch-leibliche Güter können zum Gegenstand unserer Bitte gemacht werden, und selbst wenn wir hier in unserer menschlichen Ichbezogenheit allzu weit gehen sollten, nun, Gott wird dafür sorgen, daß unsere Wünsche den Himmel nicht erstürmen werden, er wird allzu dreistem Bitten ein Nein entgegenhalten; aber auf jeden Fall wird ihm ein stürmisches, leidenschaftliches Gebet lieber sein als laues, konventionelles, zum bloßen Plappern gewordenes Bitten.

So stürmisch und stark war Luthers Gebet. Seinem Gebet waren magische Vorstellungen fremd. Magie sucht die Gottheit zu beherrschen, in den eigenen Dienst zu zwingen. Luther aber wußte um die völlige Abhängigkeit des

Menschen von Gott. Sein Gebet kam, auch wo es einmal Gott zwingende Formen anzunehmen schien, nie aus einer magischen Grundhaltung, sondern aus einem stürmisch bewegten Temperament, aus der Leidenschaft einer an Gott gebundenen Seele.

Das Gebet ist ein Dialog des Menschen mit Gott, des endlichen mit dem unendlichen Geist. Und da auch der endliche Geist gottbedingt ist - denn Gott ist der alles Bedingende - so ist das Gebet Aussprache des Bedingten mit dem Bedingenden und somit eine Auseinandersetzung in Gott selbst.

Wir sehen uns in diesen Gedanken bestätigt, wenn wir bei Paul Tillich (»Die Frage nach dem Unbedingten«, Ges. Werke Bd. V, Stuttgart 1964, S. 181 f) lesen: »In jedem wahren Gebet ist Gott beides: der, zu dem wir beten, und der, der durch uns betet. Denn nur der Geist Gottes schafft das rechte Gebet . . . Gott steht in Wechselbeziehung zum Menschen; aber er tut das nur als der, der sie zugleich transzendiert (ins Unirdische erhebt) und beide Seiten der Wechselbeziehung (das menschliche Ich und das göttliche Du, das menschliche Bitten und das göttliche Hören) umfaßt. Er antwortet, aber er antwortet auf das, was sein eigenes Handeln durch unsere endliche Freiheit hindurch bewirkt. Er kann nie zum bloßen Gegenstand werden. Das ist die Grenze des Ich-Du-Verhältnisses.« Tillich will sagen: Wenn im religiösen Verhältnis das menschliche Ich und das göttliche Du sich gegenüberstehen, so bedeutet das nicht, daß Gott zu einem bloßen Objekt für uns wird. Gott ist nicht ein Objekt neben vielen anderen Objekten, er ist vielmehr, paradox gesprochen, das unendliche Ich, das absolute Subjekt, das sich selbst bestimmende, alle Einzelichs, alle einzelnen Subjekte in sich fassende Ursein. So kann man sagen: Nicht Gott wird für das menschliche Ich zum Objekt, sondern er, der Urschöpfer, macht die Menschen einerseits zu eigenständigen Ichs, zu Subjekten, zugleich aber zu Objekten, über die er verfügt, während er selbst als das Ursein jenseits aller Ich-Du-Spaltungen bleibt und darum niemals zu einem Objekt für andere werden kann. Der Mensch ist Objekt, Gegenstand für Gott, aber Gott ist nicht Objekt für den Menschen. Im rechten Gebet ist das menschliche Sprechen zugleich gottbegeistertes, von Gottes Geist getragenes Reden.

Das eben Gesagte bestätigt wiederum Luther in seiner plastischen Sprache. Im Gebet reden wir mit Gott, redet aber auch Gott mit uns. Es ist herrlich, »daß sich die hohe Majestät im Himmel gegen uns arme Würmlein so herunterläßt, daß wir dürfen gegen ihn den Mund auftun und er uns gerne zuhört. Aber dies ist viel herrlicher und köstlicher, daß er mit uns redet und wir ihm zuhören . . . Da predigt der heilige Geist selber. Und seiner Predigt ein Wort ist weit besser denn unserer Gebete tausend.« (Heiler, aaO S. 231). Luther betont, er habe im Gebet durch das Hören auf Gottes Geistmitteilung oft mehr gelernt als durch fleißige Lektüre.

LUTHERS STELLUNG ZU DEN JUDEN

Vortrag vom 9. November 1968 in Luthers Taufkirche St. Petri und Pauli zu Eisleben am Vorabend seines 485. Geburtstages und aus Anlaß des 30. Jahrestages der Kristallnacht

Von Joachim Rogge

Wenn wir uns wichtigen Themen der Kirchengeschichte zuwenden, dann geschieht das nicht mit dem Zwecke der Selbstbestätigung und auch nicht mit dem Ziel des Aufweises einer lückenlosen Erfolgsskala. Die Kirche Jesu Christi hat es nicht nötig, die Richtigkeit ihres Weges nachzuweisen und von der vermeintlichen »Siegessäle« ihrer Geschichte her zu behaupten, daß sie schon von dorthin werbende Kraft hätte. Die Geschichte der Kirche ist voller seltsamer Mischungen von Gehorsam und Ungehorsam gegenüber dem Worte Gottes. Dabei sind die Gewichte meist nicht so verteilt, daß der eine nur der Gehorsame, der andere nur der Ungehorsame gewesen ist. Darum haben wir es uns abzugewöhnen, unkritisch von »Helden des Christentums« oder des Glaubens zu reden. Auch Luther ist kein Glaubensheld. Was ihm an guten Erkenntnissen Heiliger Schrift geschenkt worden ist, ist eben *Geschenk* und weist über ihn hinaus auf den Geber aller dieser ungewöhnlichen großen Gaben der Schriftauslegung. *Insofern* Luther der Wegweiser in die Schrift und in die Mitte des Wortes Gottes gewesen ist, sind wir hier beieinander am Vorabend der Wiederkehr seines Geburtstages.

Damit ist eine wichtige Einführung in unser Thema gegeben. *Insofern* Luther ein begnadeter Ausleger des Wortes Gottes war, hören wir auf ihn, lassen wir uns von ihm fortgesetzt zum eigenen Verständnis der Schrift anregen, vielleicht auch aufregen. Das noch sichtbare Werk der Reformation, das fortgesetzt werden muß, ist ohne Luther nicht denkbar. Er gab den Anstoß, aber das heißt nicht, daß er deshalb als »Reformator« bezeichnet werden muß, weil er immer der rechte Schriftausleger war. Hier hat aus historisch-kritischen Gründen das zweimal so pointiert genannte »Insofern« seine Bedeutung. Luther hat nicht die Irrtumslosigkeit des Papstes und der Konzilien angezweifelt, um sich selbst für alle Zeiten als unfehlbarer Lehrer der Kirche an ihre Stelle zu setzen, obwohl er über Richtigkeit und Unrichtigkeit seiner Schriftinterpretation gegenüber anderen, die anders lehrten, ein festes, häufig nicht beeinflussbares Urteil hatte. Die Auseinandersetzung

mit anderen Reformatoren - besonders mit Zwingli - ist dafür ein deutliches Beispiel. Aber es geht nicht nur um die richtige Schriftauslegung, wenn von Erkenntnissen heutiger Theologie Fragen an den Reformator zu stellen sind. Luther hat sich - vornehmlich in den dreißiger und vierziger Jahren - hinsichtlich der Einschätzung mancher Theologen nicht immer genau orientieren lassen. Daraus resultierte manch schwieriges, bisweilen sogar anfechtbares Urteil. Luther war ein Mensch mit seinen Widersprüchen, mit seinen Anfechtungen, mit seinen - auch anderen gegenüber zugegebenen - Schwachheiten. Die überlieferten Tischreden sind ein Zeichen dafür. Luther war sich seines Weges durchaus nicht immer sicher. Er hat sich oftmals gefragt, ob er denn als der einzelne recht haben und so viele andere, ja eine ganze große durch die Jahrhunderte gehende Kirche, unrecht haben sollte. Nach einer langen »evangelischen« Tradition der Heroisierung Luthers ist es wichtig, hinter und in allem den Menschen Luther zu entdecken, der oft genug an seinem Reformationswerk verzweifelt ist und sogar an bedeutender Stelle zum Ausdruck brachte, die Menschen nicht zu haben, um rechte Gemeinde zu bauen.

Wir nennen Luther den Reformator - er selbst hat sich nie als solcher bezeichnet. Er hat sich »Reformation« niemals planmäßig vorgenommen. Unter seinen Händen, zu seinem Erstaunen, wurde Reformation als Gabe Gottes. Luthers Schriften stehen in unseren Kirchen nicht *neben* der Schrift in Geltung. Das ist ganz im Sinne Luthers so; denn er hat gemeint, man solle alle seine Bücher verbrennen, die weiter nichts beabsichtigt hätten, als zur Schrift zu führen. Das heißt doch wohl nichts anderes, als daß Luther damit rechnete, daß seine ganze Arbeit an der Schrift zu prüfen sei. Einen anderen Maßstab gab und gibt es weder damals noch heute.

Von solcher durch Luther selbst nahegelegten Warte aus kommt man mit Selbstverständlichkeit darauf, daß Luthers Schriften nicht alle den gleichen Rang haben und nicht mit der gleichen Vollmacht geschrieben sind. Luther wurde oft bezeichnet als »der Prophet der Deutschen«. Damit sollte das Hervorragende seines Lebenswerkes markiert sein. Aber auch die Propheten hatten ihre Stunde. Nicht ihr ganzes Leben stand in der Vollmacht prophetischer Rede für das Gottesvolk.

So hat es schlechterdings gar nichts zu tun mit einer Geringerschätzung des Reformators, wenn entsprechend dem einzigen Kriterium für seine Lebensleistung unter den Worten und Schriften Luthers je und dann differenziert wird. In diesem Sinne ist es durchaus eine ernstzunehmende Frage, ob man nicht Luther bisweilen auch *gegen Luther* in Anspruch nehmen darf. Mitreformatoren - etwa Johann Agricola - haben das mit mehr oder weniger Berechtigung zu Luthers Lebzeiten auch getan. Die Zeiten, in denen zur Größe eines Menschen eine lückenlose Bestandsaufnahme aller Richtig-

keiten in seinen Handlungs- und Denkweisen gehörte - für die Berechtigung des Nachruhms bei den Nachgeborenen -, sind vorbei. Heutige Lutherforschung hat keinesfalls als Grundvoraussetzung die Unantastbarkeit der Größe und vermeintlichen Fehlerlosigkeit in Leben und Lehre Luthers; sie muß hindurch durch die Tiefen seiner Fehlentscheidungen und Vorläufigkeiten. Das von Luther inaugurierte Schriftprinzip der Reformation ist von ihm selbst nicht immer durchgehalten worden.

1 Der im Thema gegebene Sachbezug

Die obige Einleitung führt unmittelbar zu dem Thema, um das es uns am heutigen Tage aus doppeltem Anlaß geht. Man kann es nicht einfach abhandeln, ohne selbst zutiefst getroffen und betroffen zu sein. Etwa 6 Millionen Juden - ein Drittel der Judenheit in der Welt - sind zum großen Teil von Menschen, die sich Christen nannten, im Namen einer diabolischen Ideologie in den Jahren 1933-1945 umgebracht worden. Wir dürfen angesichts dessen Luthers Stellung zu den Juden nicht lediglich als ein interessantes Thema ansehen, über das wir uns unverbindlich belehren lassen könnten. Wir leben in unserer Zeit mit den Nöten unserer Zeit und mit den Hypothesen aus unserer Vergangenheit. Vor 30 Jahren, am 9. November 1938, brannten 191 Synagogen und nicht gezählte Thorarollen, die den Juden heilig sind. Die jüdische Gemeinde in unserem Land weist uns anläßlich des 30. Jahrestages dieser Geschehnisse auf die Zeit hin, als »die Orgie der Bestialität den Tod zur Gnade erhob und Millionen jüdischer Menschen dem Verderben entgegensahen« (aus einem Einladungsschreiben zum 9. November 1968). Hängt das zeitliche Zusammenfallen von zwei Gedenktagen auch mit Sachbezügen zusammen? Menschen leben auch dann mit ihrer Vergangenheit, wenn sie sie nicht wahrhaben wollen. Sie muß bewältigt werden, und das geschieht nicht dadurch, daß man die Augen verschließt oder sich die Ohren zuhält. Beides war den jüdischen Mitmenschen in unserem Land auch nicht möglich, als Menschen aus dem Mutterland der Reformation sie in die Todeslager abtransportierten.

Der soeben angesprochene Sachbezug ist sehr schnell hergestellt worden, als am 29. April 1946 der Herausgeber des antijüdischen Propagandablattes »Der Stürmer«, der Nationalsozialist Julius Streicher, an seiner Stelle Martin Luther vor die Schranken des Nürnberger Gerichtshofes holen wollte. Der Reformator habe viel Schärferes über die Juden gesagt als er und mindestens ebenso Deutliches über die Endlösung der Judenfrage gefordert, wie es in den Pamphleten seiner politischen Agitation zu lesen war. War das eine die Wahrheit verkehrende Zweckargumentation?

Man müßte hier in der Information viel weiter ausholen und den Leidens-

weg der Juden im sogenannten christlichen Abendland ansprechen. Die Judenpogrome gehen durch die Jahrtausende. In Alexandria wurden im Altertum schon Zehntausende von Juden ums Leben gebracht. Im Mittelalter wurden - so in Südfrankreich - ganze jüdische Gemeinden ausgerottet. Die Juden wurden ins Ghetto gedrängt, räumlich, geistig, beruflich. Ein großer Vorwurf war, wenn Christen die Exekutoren waren, immer mit dabei: Die Juden haben den Herrn Jesus Christus gekreuzigt! Ihr Leidensweg durch die Jahrhunderte sei die Strafe dafür. Die Christenheit wähnte sich im Recht, wenn sie die Heilandsmörder verfolgte. Es gab in der Zeit des späten Mittelalters - in dem Jahrhundert vor Luther - immer wieder auch einmal Perioden der Toleranz, in denen die Juden, die bekanntlich in den Zünften keine Aufnahme fanden und auch sonst berufsmäßig vielfältig blockiert wurden, wohlhabend, ja sogar durch ihre Geldgeschäfte, die ihnen erlaubt waren, reich werden konnten. Über die Soziologie der Juden im Mittelalter muß die christliche Kirche noch viel mehr als bisher zur Kenntnis nehmen.

Der Humanismus hatte zwar zur Zeit Luthers und davor, aus wissenschaftlichen Gründen, eine freundlichere Haltung zu den Juden, aber das schlug auf die Dauer nicht zu Buche. Die Leidenszeit hielt an.

Welche Position hatte Luther in diesem allen? Die evangelische Kirche hat seine Stellungnahme wenig oder nie als Thema in den Vordergrund geholt. Nur einzelne, etwa der kaiserliche Hofprediger Adolf Stoecker, haben Luther direkt und öffentlich für ihre antisemitische Agitation in Anspruch genommen. Und dann gab es eine Zeit - nach 1933 -, in der Luthers Schriften gegen die Juden zum Waffenarsenal gegen alles Jüdische gemacht wurden. Ungezählt vielen Menschen im Nachkriegsdeutschland tut das Volk der Juden zuerst einmal leid! Das ist eine verständliche gute Regung der Herzen, die wichtig ist, aber allein nicht ausreicht. Wir haben uns intensiv zu fragen, was das Gottesvolk der Juden eigentlich war und ist. Können und dürfen wir hier auf Luther hören?

2 Luthers letzte Predigt

Wenn man in Eisleben über das harte Thema »Luther und die Juden« zu handeln hat, dann liegt es nahe, mit Luthers letzter Predigt einzusetzen, die er hier am 15. Februar 1546 gehalten hat. Dieser Predigt über Mt 11, 25 ff schließt er wenige Tage vor seinem Tode eine Ermahnung an, und diese gilt dem Judenproblem. Die »vermanung wider die Juden« (WA 51, 195, 1 ff) beginnt genau mit dem, worum es bei der Charakterisierung von Luthers Stellung zu den Juden generell geht: »So wil ich euch hiemit gesegnen und gebeten haben, das jr vleissig bey dem Wort bleibet, das euch ewre Prediger und Pfarherr von der gnaden Gottes getrewlich leren...« (4 ff) Er will

weder ein völkisches noch ein rassisches noch ein soziologisches Problem aufwerfen, sondern ein bibeltheologisches. Das wollte weder Streicher noch wollten es so deutlich die Deutschen Christen in den Jahren nach 1933, Luther ist in seinem Ansatz frei von rassistisch-ideologisierenden Prämissen. Wenn man ihn zur Sache hört, hört man den Theologen. Hat er hier geirrt, so ist dieser Fehler dem Theologen unterlaufen.

Luther warnt vor allen Weisen und Klüglingen, die die Lehre des Evangeliums verachten (7). Er meint, die Juden taten großen Schaden. In Tischreden und in der großen Schrift von 1543 äußert er sich über seine Erfahrungen eingehender. Trotz allem meint er in seinen letzten Lebenstagen: »Nu wollen wir Christlich mit jnen handeln und bieten jnen erstlich den Christlichen glauben an, das sie den Messiam wollen annemen . . .« (10 f) Luthers wichtigstes Anliegen in dieser Sache ist - spätestens seit 1523 nachweisbar - das christliche Angebot, die Juden möchten sich zum Messias bekehren und sich taufen lassen. Dort, wo die Taufe nicht geschieht, sollen die Christen die Juden »nicht leiden« (16 f). Seit seiner ersten größeren Judenschrift von 1523 gehört in die Mitte des Denkens Luthers über die Judenfrage die Evangeliumsverkündigung mit dem Ziel der Taufe. Aber seine Enttäuschung ist groß: Die Juden bekehren sich nicht zu dem Christus als dem Sohne Gottes. Er hatte vernommen, daß in Böhmen die Juden sogar erfolgreich missionierten, das heißt, es hatten sich Christen beschneiden lassen. Das war für Luther Christuslästerung, die er nicht ertragen wollte und konnte. Luther will den, so sagt er in seiner Predigtvermahnung, der seinen »HErrn Christum schendet, lestert und verflucht«, nicht bei sich leiden (22 f). Aus demselben Grund sollen die weltlichen Herren die Juden auch nicht leiden und sie vertreiben. Kriterium bleibt durchgängig die Bekehrung der Juden zum Christentum: »Wo sie sich aber bekeren, jren Wucher lassen und Christum annemen, so wollen wir sie gerne, als unser Brüder halten« (25 ff). Aus diesem einzigen Kriterium wird ersichtlich, daß Luther nicht ohne weiteres für die Haltung späterer Antisemiten heranzuziehen ist, die aus rassistischen Gründen zwischen getauften und ungetauften Juden keinen Unterschied machten.

Luther hat gewissermaßen einen gleichbleibenden Katalog, der seiner Argumentation trotz aller Schwankungen zu Grunde liegt, wenn er über die vielbeschriebene Schuld der Juden handelt. So sei Christus von ihnen »ein Hurenkind« (30) gescholten worden, die Christen seien »Wechselbelge oder mahlkelber« (31) genannt worden. Und Luther ist kurz vor seinem Ende noch davon überzeugt, daß die Juden zu militanter Mission übergehen würden, wenn sie es nur könnten. Sie hätten pharmazeutische Mittel, die

langsam zum Tode ihrer Gegner führten. Der Reformator ist hier ganz und gar ein Kind seiner Zeit, indem er die dunkle Kunst besonders den Juden anlastet. Er fährt fort: »Noch wollen wir die Christliche liebe an jnen uben und vor sie bitten, das sie sich bekeren, den HErrn annemen, den sie vor uns billich ehren solten . . .« (39 ff) Wer die Ehre Christi im alten Gottesvolk verweigere, sei »ein verböster Jude« (196, 1).

3 Luthers Schrift »Von den Juden und ihren Lügen« (1543)

Die vielen, im Referat zum Teil wiedergegebenen Stereotypen im Wortschatz Luthers sind schwerlich nur zurückzuführen auf seine physische Schwäche, von der er am Schluß der Predigt über Mt 11, 25 ff spricht (194, 36); hier lagen Verfestigungen vor, die er mit ins Grab genommen hat und deren Präzisierung in Luthers großer Judenschrift von 1543 erfolgt ist. Gerade sie wurde in besonderem Maße zur Waffenkammer des vielgestaltigen Antisemitismus.

Die Stellungnahme zum Judentum war kein Nebenthema im Leben Luthers. Es gibt eine ganze Anzahl von Schriften und anderweitigen Äußerungen in Predigten und Tischreden. Offenbar bestand im Jahre 1936 ein Interesse daran, die Druckschriften Luthers zur Judenfrage gesammelt, bearbeitet und kommentiert für breitere Leserkreise herauszugeben (Martin Luther: Ausgewählte Werke. Hrsg. von H. H. Borchardt und Georg Merz. Ergänzungsreihe dritter Band: Schriften wider Juden und Türken, hrsg. von W. Holsten, München 1936²).

Die Schrift von 1543 ist ziemlich umfangreich. Wie bei fast allen literarischen Arbeiten des Reformators handelt es sich auch hier um eine Gelegenheitschrift, die aus der Situation, in diesem Falle besonders aus den Informationen heraus, die Luther erhalten hatte, entstanden ist. Jahrelang trug er sich mit dem Gedanken einer gründlichen Auseinandersetzung. 1543 geschah sie. Er hatte auf seine Schrift »Wider die Sabbather« (1538) eine jüdische Gegenschrift erhalten, in der ihn falsche Bibelauslegung am meisten erregte. So meinte er, seinen Christen gegenüber eine Warnung vor den Juden und ihren Lügen ausgehen lassen zu müssen. Er will dem »giftigen furnemen« (WA 53, 417, 7) der Juden widerstehen und die Christen auffordern, sich nicht narren zu lassen. Er will mit den Juden weder zanken (21) noch von ihnen lernen, »wie sie die Schrift deuten oder verstehen« (21 f). Er rechnet wohl auch nicht mehr damit, die Juden wirkungsvoll anreden oder gar bekehren zu können. Das sei unmöglich. Luther ist an der Judenmission verzweifelt. In diesem Stadium richtet er sein Wort ausschließlich an die Christen. Die Juden seien »hart und schlegefaul« (unempfindlich gegen Schläge, störrig; 418, 1 und Anm. 1) geworden. Trotz dieser Angaben bleibt Luther jedoch

bei dem, was er in der Judenfrage immer vorgehabt hat: Er will etliche grobe Torheiten in dem Glauben der Juden und in ihrer Schriftauslegung behandeln, »weil sie so giftig *unsern Glauben* lestern«* (419, 16 ff). Gerät das für einen Juden zur Besserung, daß er sich schäme, um so besser.

In Verfolg seines Hauptanliegens, falsche und richtige Bibelexegese einander gegenüberzustellen, trachtet Luther in seitenlangen Passagen, den Juden ihre Auslegung des Alten Testaments zu entwenden. Aber immerhin: Er will nicht *mit* den Juden, sondern *von* den Juden und ihrem Tun reden (419, 19). Die Einzelheiten des exegetischen Materials, das Luther hier beibringt, bedürfen besonderer Prüfung. Hier können nur einige Sachhinweise gegeben werden. So geht es um Esau und Jakob, um Ismael und Abraham, um David und Elia. Hier werden große Teile einer heilsgeschichtlichen Theologie abgehandelt als Vorweiser auf Christus und nicht gegen Christus, wie sie die Juden verstehen. Luther ist es dabei um die Mitte der Christologie zu tun, die er entdeckt und der Christenheit neu eingeschärft hatte, die aber die Juden nicht anerkannten. So war das Herzstück der Theologie thematisch, wenn Luther sich gegen die Juden wandte. Gegenüber dem Pochen auf die Beschneidung zitiert Luther die wahre Bedeutung von Beschneidung schon in den Prophetenzeugnissen, wie etwa bei Jer 4, 4: »Beschneidet euch dem HERRN, und thut weg die Vorhaut ewers Hertzen, jr Menner Juda und Bürger zu Jerusalem . . .« (431, 4 ff) Jeremia hat gerade dem beschnittenen Volk Gottes gesagt, daß es sich auf die rechte, gottwohlgefällige Weise beschneiden müsse, nämlich in der Zucht ihrer Gottes Wort gehorsamen Herzen. Das Israel nach dem Fleisch hat den Ruf Gottes nicht gehört; das macht die Katastrophe des Volkes Gottes aus. So wird auch 1543 das Volk Israel von Luther nicht aus rassistischen, ethnischen Gründen angegriffen. Es wird vielmehr zum Paradigma - unbeschadet der Tatsache seines einstigen Erwähltseins - für ein Volk des Ungehorsams. Im Grunde konnte Luther so über jedes Gott aus der Schule gelaufene Volk sprechen und ihm den Gotteszorn ankündigen. Eben weil es prinzipiell um Ungehorsam geht, kann Luther Israel mit den Papisten vergleichen: »Und wenn ich meine Papisten nicht hette erfahren, So were mirs ungleublich gewest, das auff Erden so böse Leute sein solten, die öffentlicher, [Anm. 4: offenkundiger] erkanter warheit, das ist Gott selbs ins Angesicht, wissentlich solten widerstreben. Denn ich solchen verstockten mut in keines Menschen Hertz, Sondern allein in des Teufels hertz, mich hette versehen. Aber nu verwunder ich mich nicht, weder der Türcken noch der Jüden blindheit, hertigkeit, bosheit, Weil ich solchs mus sehen in den aller heiligsten Vetern der Kirchen, Bapst, Cardinal, Bisschoven.« (449, 22 ff)

* Hervorhebung vom Verfasser.

Türken, Juden und Papisten haben das eine gemeinsam: Den konstruktiven Ungehorsam gegen Gottes offenbares Wort! Daß die »verdampfte(n) Rabinen« (449, 16) nun auch noch in der Verdrehung des klaren Gotteswortes das ihre getan - und zwar im christlichen Abendland teilweise mit Erfolg getan - hatten, erboste den Streiter für die göttliche Wahrheit. Weil sie so hartnäckig ihren gekreuzigten König lästerten (534, 30) und weiter lästern, ist von den »verböseten Juden« nichts mehr zu erhoffen (535, 1).

So kommt Luther von seiner exegetischen Position her, in die mehr unbeußt als bewußt vieles von zeitgenössischem Antisemitismus eingeflossen sein mag, zu Forderungen, die in ihrer Grausamkeit durch die Jahrhunderte gingen und nach 1933 auf uns alle beschämende Weise in die Tat umgesetzt worden sind: Zuerst fordert der Reformator, die Synagogen zu verbrennen (536, 23), und zwar mit Feuer, Schwefel und Pech. Zum zweiten empfiehlt er, daß man den Juden »alle jre Bücher neme, Betbücher, Thalmudisten, auch die gantze Bibel, und nicht ein blat liesse« (29 f). Zum dritten verbietet er den öffentlichen Gottesdienst und jegliche Lehrveranstaltungen bei Verlust von Leib und Leben. Zum vierten sollten sie den Namen Gottes nicht mehr nennen dürfen. »Wer Gottes Wort 1500 iar höret und jmer spricht: Ich wils nicht wissen, dem wird sein unwissenheit freilich eine schlechte entschuldigung, Das ist: ein siebenfeltige schuld verdienen.« (537, 26 ff) Der Glaube der Juden sei nicht allein falsch, sie seien gewiß »mit allen Teufeln besessen«. »Christus, unser lieber HErr, bekere sie barmhertziglich und erhalte uns in seiner erkenntnis, welche das ewige Leben ist, fest und unbeweglich.« (552, 36 ff)

Damit schließt Luther seine Schrift, deren vier drastische Hauptforderungen dann auch bald von den weltlichen Regenten - nicht selten zu ihrer Bereicherung - in die Tat umgesetzt worden sind. Zumindest ist in gewissen Gebieten durch Vertreibung ganzer Gemeinden die Judenfrage für Jahrzehnte entschieden worden. Luther lebte in seinen letzten Lebensjahren in einem judenfreien Land.

4 Luthers Schrift »Daß Jesus Christus ein geborner Jude sei« (1523)

Es ist viel Kontroverses darüber geschrieben worden, ob der Reformator im Laufe seines Lebens seine Sicht der Juden geändert habe. Je weiter wir in die Frühzeit der Theologie Luthers zurückgehen, um so freundlicher werden nämlich die Urteile. Es ist richtig, daß seit 1523, seit seiner Schrift »Daß Jesus Christus ein geborner Jude sei«, die Äußerungen sich immer mehr verschärft haben. 1523 und davor war das anders. Man muß demnach nicht nur, wenn man den Namen Luthers mit dem Judenproblem zusammen nennt, ganz allgemein schon differenzieren, man muß es auch noch innerhalb der

einzelnen Phasen des Lebenswerkes und der Erfahrungen Luthers. Es gibt zwar nur wenige Äußerungen vor 1514 über die Juden von Luther, aber sie sind freundlich, und er hat sehr wahrscheinlich in den Streitigkeiten der Humanisten mit antijüdischen Dominikanern, die der Verbrennung von klassischem Judentum das Wort redeten, auf seiten der Humanisten gestanden.

Wenn 1523 die freundliche Anrede an die Juden einen Höhepunkt erreichte und leider gleichzeitig einen Kulminationspunkt, so stellt sich die Frage, ob sich Luther geändert habe in seinen Auffassungen zur vorliegenden Sache. Vor einer Antwort empfiehlt es sich, auf das zu hören, was 1523 gesagt worden ist.

Um hier zu verstehen, kann man nur von dem einen ausgehen, was durchgängig sichtbar ist: Luther rechnete in diesen Jahren damit, daß die Juden sich zu Christus bekehrten, daß sie sich der Botschaft von der Liebe Gottes in Christus zu den Menschen, dem Evangelium, öffneten. So ist auch für die Jahre der werdenden Reformation als Luthers Meinung zu erweisen, daß keine völkisch-rassistischen Schranken ihn von der Liebe zu den Juden trennten, sondern nur die Nichtannahme des Heils in Christus.

Auch im Jahre 1523 handelt es sich um eine Gelegenheitsschrift. Luther war verleumdet worden, er solle gepredigt haben, Maria, die Mutter Gottes, sei keine Jungfrau gewesen und geblieben. Das ist eine Frage, der wir hier nicht nachzugehen brauchen. Luthers Gegnerschaft ist hier erheblich pointierter gegen die Päpster gerichtet als gegen die Juden. Die Stellung der Papstkirche zu den Juden wird hart attackiert: »Denn unsere narren die Bepste, Bischoff, Sophisten und Munche, die groben esels kopffe, haben bis her also mit den Juden gefaren, das, wer eyn gutter Christ were geweßen, hette wol mocht eyn Jude werden.« (WA II, 314, 28) Er fährt fort: »Und wenn ich eyn Jude gewesen were und hette solche tolpell und knebel gesehen den Christen glauben regirn und leren, so were ich ehe eyn saw worden denn eyn Christen.« (31 ff) Wie stark Luther der Papstkirche die negative Haltung der Juden anlastet, geht aus folgendem hervor: ». . . sie haben mit den Juden gehandelt als weren es hunde und nicht menschen, haben nichts mehr kund thun denn sie schelten und yhr gutt nehmen, wenn man sie getaufft hat, keyn Christlich lere noch leben hat man yhn beweyset, sondern nur der Bepsterey unnd muncherey untherworffen.« (315, 3 ff) Das heißt: Die Papstkirche ist den Juden das Evangelium schuldig geblieben. So ist die Situation für Luthers Beurteilung 1523. Er ist auf der ganzen Linie in diesem Stadium der Auffassung, durch eine klare Evangeliums predigt die Juden für die christliche Botschaft gewinnen zu können. Sie seien der Schrift ja bisher gar nicht konfrontiert worden und hätten deshalb keine Christen werden können. Er habe es von frommen getauften Juden gehört, daß, »wenn sie nicht bey unser

tzeyt das Euangelion gehort hetten« (10 f), sie ihr Leben lang Juden »unter dem Christen mantel« geblieben wären. »Denn sie bekennen, das sie noch nie nichts von Christo gehort haben bey yhren teuffern und meystern.« Angesichts eines derartigen Befundes, daß sich die Romkirche zwischen die Juden und das Euangelium geschoben und den Weg verbaut habe, ist nun der Grundtenor der Lutherschrift eine einzige große Erwartung: »Ich hoff, wenn man mit den Juden freuntlich handelt und aus der heyiligen schrift sie seuberlich unterweyßet, es sollten yhr viel rechte Christen werden und widder tzu yhrer vetter, der Propheten und Patriarchen glauben tretten, davon sie nur weytter geschreckt werden, wenn man yhr ding furwirfft und ßo gar nichts will seyn lassen und handelt nur mit hohmut und verachtung gegen sie. Wenn die Apostel, die auch Juden waren, also hetten mit uns heyden gehandelt, wie wyr heyden mit den Juden, es were nie keyn Christen unter den heyden worden. Haben sie denn mit uns heyden so bruderlich gehandelt, so sollen wyr widderumb bruderlich mit den Juden handeln, ob wyr etlich bekeren mochten, denn wyr sind auch selb noch nicht alle hynan, schweyg denn hyn uber.« (14 ff)

Auch 1523 redet Luther vom Euangelium von Abraham bis auf David und von David bis auf Christus (325, 25 ff). Er will zeigen, daß der jetzige Glaube der Juden und ihr Harren auf die Zukunft des Messias unrecht seien. All diese Fragen waren auch 1543 thematisch. David ist in den Psalmen 2, 71 und 88 ein ewiger Stuhl verheißen. Demgegenüber müssen die Juden bekennen, daß »yhr scepter itzt nichts ist von funfftzehnhundert jarn her . . .« (326, 29 f) Auch diesen Gedanken mit der Jahresangabe fanden wir 1543 wieder. Die folgenden Seiten zeigen Luthers Bemühen, allen Juden Jesus Christus als den vor Augen zu malen, in dem und durch den die David gegebenen Verheißungen erfüllt sind.

Aber man darf das alte Israel nicht mit Gewalt treiben! Luther kritisiert das evangelisch und soziologisch nicht vertretbare Ghetto, in dem sich die Juden im ausgehenden Mittelalter befinden: »... das man yhn verbeutt, untter uns tzu erbeytten, hantieren und andere menschliche gemeynschafft tzu haben, da mit man sie tzu wuchern treybt, wie sollt sie das bessern?« (336, 27 ff) Man muß den Juden einfach helfen und »nicht des Bapsts, sonder Christlicher liebe gesetz an yhn uben und sie freuntlich annehmen, mit lassen werben und erbeytten, da mit sie ursach und raum gewynnen, bey und umb uns tzu seyn, unser Christlich lere und leben tzu horen und sehen. Ob ettliche hallstarrig sind, was ligt dran? sind wyr doch auch nicht alle gutte Christen.« (336, 30 ff)

Wer hier vordergründig hört, meint vielleicht, der Schrift von 1523 ein ganz anderes Gefälle zu entnehmen als derjenigen im Jahre 1543. Jedoch ist das Insistieren auf den christologischen Schriftbeweis in beiden Druck-

schriften gleich stark, bis in einzelne Formulierungen hinein. Die theologische Grundposition hat sich, was die Auslegung des Alten Testaments angeht, kaum geändert, nur ist Luther immer mehr der Gedanke geschwunden, daß es lediglich Schuld der Papisten war, die den Juden die evangelische Klarsicht vernebelt hatte. Dieses und die Erfahrung von Missionserfolgen der Juden und ihre mancherorts führende Rolle haben ihn dann verleitet, sich wieder in den Irrtum seiner Zeit zurückzugeben und das zu fordern, was damals in vielen Zeugnissen nachweisbar war, nämlich die Ausmerzung des jüdischen Elements aus der Menschengemeinschaft.

Was hier zu bedauern ist, ist die hermeneutische Verkürzung der christologischen Interpretation des Alten Testaments auf Kosten der Hörbereitschaft auf die ganze Schrift, die die Bruderschaft aller Menschen als Wirkung des Kreuzestodes Christi und seiner Auferstehung einschließt. Das Leiden des Apostels Paulus an seinem Volk und für sein Volk hat 1543 bei Luther keine Entsprechung erfahren. Seine Enttäuschung darüber, daß die Juden auch nach echter Konfrontation mit dem Evangelium dieses ablehnten - von Ausnahmen abgesehen -, hat Luther in der Paulusexegese an diesem Punkt die Sicht verstellt.

Dabei bleibt voll in Kraft, daß er bei der Behandlung der Judenfrage Schriftausleger und nichts als Schriftausleger sein *wollte*. Das ist gegen alle diejenigen zu sagen, die ihn vor den Wagen ihres radikalen rassistisch oder ethnisch bestimmten Fanatismus zu spannen gedachten oder gedenken. Die Erben der Reformation dürfen sich allerdings die Kritik an dem Theologen Luther nicht ersparen, der meinte, Gottes Geduld als durch die Juden überstrapaziert ansehen zu müssen. Der Bibelausleger Luther, der uns das Evangelium neu aufgeschlossen hat, ist nicht der unfehlbare Lehrer aller Zeiten, er war es in der aufgeworfenen Frage auch nicht für seine eigene Zeit. Sein Schriftverständnis war an dieser Stelle nicht umfassend genug, um einbeziehen zu können, was Römer 11, 32 gerade in Reflexion über Israel nach dem Fleisch geschrieben steht: Gott hat alle beschlossen unter den Unglauben, auf daß er sich aller erbarme. In Gottes Erbarmen durch Jesus Christus gehören die jüdischen Brüder mit hinein. Ihr Leid durch die Jahrtausende bewegt uns tief. Unser Verhalten ihnen gegenüber haben wir nicht abzulesen an Verhaltensweisen des 16. oder eines anderen Jahrhunderts. So sehr wir Luthers Reden und Handeln als verschieden akzentuiert entdecken und seinem Votum von 1523 zuneigen und Äußerungen von 1543 äußerst beschwerlich finden mögen, so sehr haben wir uns - im Sinne Luthers! - letztlich nicht an ihn, sondern an die Heilige Schrift zu halten und uns von dort rektifizieren zu lassen, uns und andere. Auf diese Weise könnten wir für unsere schuldbeladene Generation nach den Erfahrungen unsäglichen Leidens der jüdischen Mitmenschen zu der Einsicht kommen, auf jede schnelle Mission mit

dem Ziel eindeutiger Bekehrung zu verzichten. Zwischen dem Evangelium und den Juden stehen unüberschaubare Berge von Schuld, die die Christen gegenüber den Juden aufgehäuft haben. Wie kann es jetzt so einfach gelingen, den Juden die Liebe Gottes in Christus zu bezeugen, ohne daß jüdische Menschen anklagen und fragen, ob die Christen in vergangenen Jahrhunderten und Jahrzehnten Gefäße solcher Liebe waren!?

Gott schenke uns das richtige schriftgehorsame Wort und ebensolche Tat, damit die Juden nicht gehindert werden zu erkennen, daß Jesus Christus die gestaltgewordene Liebe Gottes für alle Menschen ist.

Literaturhinweise

- HANS J. GAMM: Judentumskunde. Eine Einführung. Frankfurt (Main) 1962⁴. - K. KUPISCH: Das Volk der Geschichte. Die Randbemerkungen zur Geschichte der Judenfrage. Berlin 1960. - M. LUTHER: Ausgewählte Werke. Herausgegeben von H. H. Borchardt und G. Merz, Erg. Reihe: III. Band. München 1936². = Schriften wider Juden und Türken. Bearbeitet von W. Holsten. - W. D. MARSCH und K. THIEME (Hrsg.): Christen und Juden. Ihr Gegenüber vom Apostelkonzil bis heute. Mainz und Göttingen 1961. - W. MAURER: Kirche und Synagoge. Motive und Formen der Auseinandersetzung der Kirche mit dem Judentum im Laufe der Geschichte. Stuttgart 1953. - K. MEIER: Zur Interpretation von Luthers Judenschriften. In: Vierhundertfünfzig Jahre lutherische Reformation 1517-1967. Festschrift für Franz Lau zum 60. Geburtstag. Berlin 1967, S. 233 ff. - H. G. SCHROTH: Luther und die Juden. In: Kirche im Angriff, 12. Jahrgang (1936), Heft 5. Dresden und Leipzig 1936, S. 161 ff. - MARTIN STÖHR: Luther und die Juden. In: Evangelische Theologie, 20. Jahrgang (1960), München 1960, S. 157 ff.

FRAGEN AN LUTHERS TISCH

Zitiert nach den Tischreden der WA

Von Theodor Brandt

Es ging lebhaft zu an Luthers Tisch. Nicht nur, daß er selbst aussprach, was ihn gerade bewegte oder woran er aus seiner Vergangenheit erinnert wurde. An Aussagen über Menschen und Ereignisse, über theologische, politische und aus dem täglichen Leben erwachsene Fragen war kein Mangel. Aber Luther sprach nicht allein. Er liebte das Gespräch. Seine Schüler schrieben nicht nur seine oft längeren Auseinandersetzungen auf. Sie haben auch selbst Fragen gestellt oder die von anderen an Luther gerichteten mit Namensnennung aufgezeichnet, ob es nun Justus Jonas, Melancthon oder Frau Käthe war oder irgend ein Gast, der gerade im Hause weilte.

Bei diesen Fragen bekommen wir ein gutes Bild von dem, was damals im Licht der reformatorischen Erkenntnis diesen oft wechselnden Kreis der Tischgäste beschäftigte. Es sind Fragen um die Bibel, um ihr rechtes Verständnis. Es geht aber auch um sehr persönliche Dinge, um die Anfechtung des Glaubens und wie er sich in den einzelnen Situationen des Lebens zu bewähren habe.

Wie Luther darauf geantwortet hat, ist in höchst eindrucksvoller Weise charakteristisch. Es erinnert an seine Briefe wie an seine Predigten. Die Seelsorge wird ihm immer das eigentliche Anliegen sein. Er sieht auf den tiefsten Grund der Fragen und bleibt, oft überraschend, nicht bei einer nur allgemeinen und darum letztlich unbefriedigenden Behandlung stehen. Er hat den Menschen vor sich, dem er in seiner ihm selbst vielleicht unbewußten inneren Not helfen möchte.

I Fragen um die Bibel

(1) *Gegen die »spekulativen Theologen!«*

Beginnen wir mit dem, was sich im Verständnis der Bibel an unverständenen Stellen zum Wort meldet:

Mit der Verfluchung des Tages seiner Geburt in Jeremia 20, 14 kommt Veit Dietrich nicht zurecht. Wird hier nicht eine Ungeduld des Propheten offenbar, die geradezu Sünde ist? Luther antwortet kühn: Man muß unsern Herrn Gott zu Zeiten mit solchen Worten aufwecken; er hört sonst nicht. Hat nicht Christus selbst gerufen: Wie lange soll ich euch ertragen? (Mark 9, 19) Und hat Mose nicht unserm Herrgott die Schlüssel vor die Füße geworfen: Habe ich dieses Volk gezeugt? (4 Mose 11, 12) Und habe nicht auch ich geklagt: Hätte ich doch diese Sache (der Reformation) nie angefangen!

Aber nun fährt er fort: Diese Verurteilung der Ungeduld ist das Kennzeichen eines »spekulativen Theologen«. Da geht man noch mit seinen Gedanken zu Rate. Wer in die Praxis kommt, sieht die Sache anders an. Ein wirklicher Prediger zu sein, ist ein großes Ding. »Und wenn es unser Herr Gott nit selbst treybt, so wird nichts daraus. Es muß ein großer Geist sein, den Leuten an Leib und Seele dienen und dennoch schwerste Gefahren und höchsten Undank darob zu leiden.« Luther erinnert an Petrus, den Jesus fragt: Liebst du mich? aber gleich darauf hinzufügt: Weide meine Schafe! Als wolle er sagen: Willst du ein rechter Pastor sein, so kann es nur die Liebe tun, mit der du mich liebst. Sonst ist es unmöglich. Denn wer will den Undank leiden, sein Geld, Gesundheit verstudieren und sich danach in höchste Gefahren begeben? Es ist aber von Nöten, daß du mich lieb hast.

In welche seelsorgerliche Tiefe führt dies Wort aus den natürlichen Gedanken in die Wirklichkeit des Lebens vor Gott. Da steht Christus neben Jeremias als wahrer Mensch und wieder Petrus vor dem Herrn, in dessen Frage nach der Liebe die ganze Vergebung für den Verleugner liegt. Diese Liebe allein vermag die Leiden des Hirtenamtes zu tragen.

I 228 1532

(2) Die Einheit der Schrift

Wie kann Paulus aus einer dem Einzelnen geltenden Zusage Gottes eine allen verheißende Aussage machen? Abraham ist durch den Glauben gerechtfertigt - also auch wir?

Luthers Antwort weist zunächst darauf hin, daß Röm 4, 3 und Gal 3, 6 nicht um Abrahams willen geschrieben sind. Paulus ist der Meinung, daß alle Propheten aus der besonderen Verkündigung eine allgemeine (universale) Botschaft bringen: »Alle Historien und Beispiele sind allgemeingültig.« Verschieden sind die Berufungen, aber es ist ein Gott und ein Glaube (Eph 4, 5). Darum haben Abraham und David den selben Glauben.

Luther übersieht nicht die Eigentümlichkeit der jeweiligen Situation, in der Gott mit einem Menschen redet und handelt. Aber eben in diesem einmaligen Geschehen offenbart Gott sein unveränderliches, aller Welt zugewandtes Wesen. In dieser Sicht wird deutlich, was Heilsgeschichte ist. Hier wird eine Kontinuität offenbar, die nicht einfach menschliche Tradition ist. Sie ist von Gott her begründet und darum nicht von unserm Fallen und wieder Aufstehen abhängig.

I 373 1532

(3) Brauchen wir die Vernunft zur Schriftauslegung?

Gewiß hilft Sprachkenntnis und wissenschaftliche Methode zum besseren Reden und Lehren. Dennoch - Erasmus beweist das - kann auch eine gute

Waffe zum Mord mißbraucht werden. Wenn die Vernunft nicht vom heiligen Geist erleuchtet ist, verfällt sie, je verständiger und klüger sie ist, der Hoffart. Sie ist vom Teufel besessen. Es gibt eben »eine Zunge vor und nach dem Glauben. Eine Sprache, soweit sie Sprache ist, hilft dem Glauben noch nicht. Und dennoch dient sie ihm, wenn das Herz erleuchtet ist.«

Es gibt also keine voraussetzungslose Arbeit an der Heiligen Schrift. Eine Vernunft, die nicht unter dem Gehorsam Christi steht (2 Kor 10, 5), vermag das Zeugnis der Offenbarung nicht zu erkennen. Hier liegt der tiefste Graben im Ringen der theologischen Auseinandersetzungen aller Zeiten.

I 439 1532

(4) *So spricht der Herr!*

Hat Gott wirklich so persönlich mit den Propheten geredet, daß sie sich dessen rühmen, d. h. sich darauf in Gewißheit berufen können?

Sie waren die heiligsten und geistlichsten Menschen, die über die göttlichen Dinge nachsannen und sie betrachteten. Gott hat in ihrem Gewissen mit ihnen geredet. Darum sind es die gewissensten Weissagungen gewesen, weil es ihnen durch göttliche Eingebung offenbart wurde.

Luther sieht den Zusammenhang eines Lebens mit Gott in der Heiligung und dem Eingreifen göttlicher Offenbarung im Gewissen seiner Boten. Nur so kommt es zur Gewißheit: So spricht der Herr! Darum ist das Reden der Propheten ein Müssen. (Jer 20, 9; Paulus in 1 Kor 9, 16)

I 745 1532-1535

(5) *Zum Schöpfungsbericht*

Auf die Frage, warum Gott die Fliegen und unzählige andere Übel geschaffen habe, die dem Menschen und anderen Geschöpfen so viel schaden, da es gegen das Wort wäre, das man in der Genesis liest: Gott sieht, daß alles sehr gut wäre (1 Mose 1, 31), antwortet er:

»Was von Gott geschaffen worden ist, ist in sich gut, und wenn wir in der Unschuld Adams geblieben wären, hätten wir mit den Ottern und Schlangen gespielt wie mit freundlichen Hündlein und Kätzchen. Aber nach der Versetzung und dem Fall Adams ist uns alles beschwerlich und schädlich geworden und dies wegen des Fluchs. So hat Gott gesagt: Die Erde wird dir Dornen hervorbringen. Das Pronomen »dir« verdirbt alles; die Kraft ist ihnen allen entzogen, daß sie uns nicht mehr dienen sollen.«

I 867 1532-1535

(6) *Abrahams Opfergang*

Man hört Luthers Sprache, wenn er im Blick auf das 1 Mose 22 Berichtete ausruft:

»Lieber Herr Gott, wie soll sich ein Herzpochen erhoben haben, da Abraham seinen einigen allerliebsten Sohn Isaac hat sollen töten! O, wie wird ihm der Gang so sauer angekommen sein! Er wird der Sara nichts davon gesagt haben.«

Käthe antwortet hierauf: »Ich kann mich nicht überzeugen, daß Gott so Grausames von jemand verlangt, daß er von jemand begehren sollte, sein Kind zu erwürgen.«

Luther: »Kannst du denn das glauben, daß es Gottes Wille gewesen ist, daß sein eingeborener Sohn gekreuzigt würde, wiewohl doch nichts Kostbareres und Teureres im Himmel und auf Erden gewesen ist? - Die Vernunft würde sagen und urteilen, Gott habe sich milder und väterlicher gegenüber Caiphas, Pilato, Hannas und die übrigen erwiesen, als gegen seinen eingeborenen und geliebtesten Sohn Jesus Christus.«

Luther versteht Käthes Frage, weil er sie selbst kennt und nur durch Christi Kreuz gelöst sieht.

I 1033 1532-1535

(7) *Die Gegenwart Christi im Abendmahl*

Wie ist das »gegeben wird« beim Abendmahl zu verstehen? Ist es auf die Darbietung der Elemente zu beziehen oder auf Christi Opfertod am Kreuz?

Obwohl Luther den Ton auf den Empfang beim Abendmahl legt, kann er das »für euch« auch vom Sterben Jesu bekennen, »weil Christus heißt heute und gestern« (Hebr 13, 8): »Ich bin's, der ich's tue,« sagt er, »und kein anderer«.

Es liegt Luther alles daran, das Abendmahl nicht zu einer bloßen Erinnerung an den Kreuzestod zu machen. Um die Gegenwart Christi geht es ihm. Dennoch ist es ihm bewußt, daß in dem »für euch gegeben« die bleibende Begründung des Opfers Christi liegt.

I 649 1533

(8) *Das Wort »ist«*

Wenn sie mir können gewiß machen, daß das Wort »ist« das gleiche sei an dieser Stelle, was es »bedeutet«, so will ich daran (yhn) glauben. Sie haben nicht meine Anfechtungen, das Sakrament betreffend, die ich gehabt habe.

(Luther weist dann auf Anfechtungen hin, die er in der Anfangszeit mit Carlstadt hatte).

Als dabei der Böhme (Ignatz Perknowsky) sagte, er zweifle bis jetzt an der Taufe, sagte er freundlich (placide): Ihr seid auf dem Grad nicht gewesen, da ihr zum ersten herkamt, da ihr jetzt drauf seid. Harret weiter, laßt unserm Herrgott Zeit, laßt die Bäume zuvor blühen, ehe sie Frucht bringen. Was bin ich gewesen? Ich habe die Heiligen angebetet, die nie geboren wor-

den sind. Es ist noch nicht Zeit. Übrigens würde ich schon sagen: Warte ab, und du wirst sehen, was Gottes Wort ist und vermag.

Wie geduldig und zart redet Luther hier, weil er von seinen eigenen Anfechtungen und Erfahrungen weiß. Welch ein Vertrauen auf das Wort selbst, das »ist«, d. h. wirkt!

I 515 1533

(9) *Gethsemane*

Wie konnten die Evangelisten das Gebet Jesu im Garten Gethsemane aufschreiben, da sie doch nicht alle anwesend waren und jene drei, die zugegen waren, geschlafen haben?

Luther: »Meint ihr nicht, daß Christus ihnen das nach der Auferstehung erzählt hat, als er vierzig Tage bei ihnen weilte?«

Ein anderer: Wie konnten die Apostel schlafen, wenn Sorgen den Schlaf verhindern?

Luther: »O, die Jünger haben nicht sonderliche Sorgen gehabt. Sie haben ein Mitleid gehabt, da sie sahen, daß er sich so gestellt hat. Aber der Schlaf überwog.«

Beispiel: Ein Kranker kann nicht schlafen, aber die bei ihm sind, können es.

»Keines Menschen Herz kann ergründen, was das für ein Leiden gewesen sei, daß er blutigen Schweiß schwitzt. Das sind nostra peccata (unsre Sünden), die er getragen hat!

Besonders die zweite Antwort ist ganz seelsorgerlich.

(10) *Meine Gerechtigkeit*

Käthe Luther stellt die grundlegende Frage: Wie kann sich David auf seine Gerechtigkeit berufen in Psalm 18, 21-25? Sie erhält die Antwort: »Käthe, dir hab' ich kein Leid getan. Aber gegen unsern Herrn Gott kann ich das nicht sagen. Den Leuten gegenüber haben wir recht. Das Geringere ist gemeint, nicht das Höhere.«

Wie ist das in Zusammenhang mit der Frage zu verstehen? Luther fährt fort: »David bittet gegen seine Feinde nicht im Blick auf seine Person« von seiner Sünde weiß er sonst viel zu sagen! - »sondern im Angesicht seines Amtes«, das sie schmähen. Und nur in dieser Beziehung weist er Gott gegenüber auf die Gerechtigkeit und Reinheit seiner Hände, im Augenblick, da er ihnen Böses wünscht und Gott um Vergeltung bittet.

Luther hat damit im Grunde das getroffen, was Artur Weiser im Psalmenkommentar ähnlich auslegt. »Es handelt sich nicht um ein Unschuldsbekenntnis, das in pharisäischer Selbstgerechtigkeit Gott die eigenen Verdienste vorrechnet, sondern um das Glaubensbekenntnis zur Bundestreue Gottes, die der erfahren darf, der im Gehorsam gegen seine Gebote ihm die Treue hält.

Daß dies überhaupt möglich ist, ist nicht das Verdienst des Menschen, sondern Geschenk der Gnade Gottes, der für das Gottesvolk den Bund und seine Ordnung gestiftet hat.« »An der Korrektheit und Legalität seiner Haltung den Satzungen des Bundes gegenüber läßt der König keinen Zweifel aufkommen.«

I 396 1532

(11) *Simson und Caesar*

Haben nicht beide die gleiche Kraft in leiblicher und geistiger Macht erwiesen? So mag es aussehen. Aber Simson wird durch den heiligen Geist zum Gehorsam in Gottes Dienst bewegt. Gewiß wirkt dieser Geist auch bei den Heiden: »das tut Gott auch«. »Aber es ist keine heiligende Bewegung.«

Und dann fährt Luther fort: »Ich wundre mich oft über das Beispiel Simsons. Es muß eine starke Vergebung der Sünden bei ihm gewesen sein. Menschliche Kräfte haben das nicht vermocht, was er getan hat.«

So ist also auch die Weltgeschichte nicht einfach dem Ungeist, dem Teufel, ausgeliefert. Gott handelt in allem. Wo aber Vergebung der Sünden - auch in Simsons törichtem Leben - dabei ist, geschieht Heiligung und ein Wirken, das zur Ehre Gottes diensam wird.

I 473 1533

(12) *Christi Weisheit*

Auf die Frage, warum Christus sofort dem Jairus gefolgt sei, nicht dem Königlichen, d. h. warum er die einen schneller erhört, die anderen langsamer, ebenso, warum er den einen scheinbar härter, den andern milder gegenüber gewesen sei, antwortete Luther:

»Weil er nicht duldet, durch menschliche Weisheit regiert zu werden. Er will Herr sein und sich solches vorbehalten haben. Er will sich nicht von menschlicher Weisheit regieren lassen.«

Um Luk 8, 41 ff und Joh 4, 47 geht es. Die königliche Freiheit Jesu Christi, des Herrn, darf menschliche Weisheit nicht beurteilen.

I 760 1532-1535

II Fragen des Glaubens

(1) *Warum nicht alle durch Christus selig werden*

Warum bleibt denn die Mehrzahl der Menschen gottlos? Das ist eine unauflösbare Frage. Sie kann und darf nur durch angestrenktes Studium gelöst werden. Die einzig mögliche Antwort kann nur lauten: Gott hat seinen eingeborenen Sohn dahingegeben. Das ist das Zeichen seiner Liebe und nicht

seines Hasses. Sein Wille ist es, daß niemand verloren werde. Alle Fragen, die immer wieder nach dem »teuflichen Warum« auf die nicht zum Glauben Kommenden gehen, kann Luther nur im Blick auf den Gekreuzigten und die dort kund gewordene Liebe Gottes beantworten. Wir kommen aus den Prädestinationszweifeln nicht anders heraus. Was wäre das auch für ein jämmerlicher Gott, der uns über sein Tun Rechenschaft geben müßte.

»Wer bist du denn, daß du mit Gott rechten willst?« (Röm 9, 20)

I 1018 1532-1535

(2) *Der Jünger Angst*

Waren denn die Jünger wirklich in Lebensgefahr nach der Kreuzigung ihres Herrn? Wir hören doch nichts von einer Verfolgung in den Tagen bis Pfingsten? Warum sitzen sie dann hinter verschlossenen Türen?

Luther erklärt diese Angst ganz einfach mit der Furcht, es möchte ihnen genau so ergehen wie ihrem Herrn. Er fügt aber hinzu, wie gering der Glaube an seine Auferstehung noch war. Das zeigen die Emmausjünger. Es schien doch alles aus zu sein. Es müßte doch erst die Verheißung des heiligen Geistes an ihnen erfüllt werden. Ohne die »Kraft aus der Höhe« waren sie machtlos. Joh 20, 22 und Luk 24, 49

Der Reformator lebt in der biblischen Geschichte. Sie ist ihm näher als den ihn Fragenden. Er verschweigt nicht den Kleinglauben der Apostel, aber er weiß auch, was es um den »Harnisch« ist, mit dem man »alle Schüsse aufhalten« kann.

I 1416 1532

(3) *Gesetz und Evangelium*

Es war wohl der Pfarrer Calixt in Pollersdorf (jetzt Apollendsdorf bei Wittenberg), der der Sorge Ausdruck gab, die Leute würden durch die Gnadenpredigt je länger je ärger denn zuvor. Luther antwortet: »Dennoch muß man die Gnade predigen, weil Christus das geheißen hat. Und wenn man schon lange predigt, so wissen dennoch die Leute nichts davon in Todesnöten. Es ist Gottes Ehre, die Gnade zu predigen. Ob wir nun die Leute böser machen, so kann man Gottes Wort nicht auslassen. Aber wir behandeln aufs treueste auch den Dekalog, der muß an seinem Ort und oft auch getrieben werden.«

Auch hier steht für Luther das Evangelium vor dem Gesetz. Wir dürfen nicht auf den Mißerfolg unsrer Predigt sehen. Das Wort, das ganze Wort, muß es ausrichten. Die Frage nach dem Verhältnis von Gesetz und Evangelium bleibt aber offen.

IV 5150 1540

(4) *Gesetz oder Evangelium predigen?*

Wird das Evangelium nicht mißbraucht, wenn man die Gesetzespredigt dem Volke vorenthält? Aber, so sagen andere, man nehme doch nicht Rücksicht auf das Volk und halte sich allein an Christi Befehl, die Güte des Vaters durch das Evangelium zu verkündigen!

Der Doktor antwortet: »Man soll's und kann es in keine bestimmte Regel fassen. Es hat's Christus selbst nach seiner Gelegenheit gepredigt. Drum, wie der locus oder Text gibt, so nehme man es, Gesetz und Evangelium, dann muß man beides haben. Alles aufs Evangelium allein beziehen, ist nicht recht; auch stets allein das Gesetz predigen, tut's auch nicht. Es gibt die Schrift selber, wenn man sie ordentlich hält.«

Luthers Antwort ist geistlich klar und hilfreich. Wie aber Gesetz und Evangelium eine Einheit und ebenso eine Zweiheit sind, ist ihm im Ringen um diese Fragen nicht verborgen geblieben in seiner Arbeit am Wort.

V 5269 1540

(5a) *Gesetz und heiliger Geist*

Kann das Gesetz ohne den heiligen Geist dem Menschen die Sünde offenbaren? Ist Römer 3, 20 nicht so zu verstehen? Aber, so entgegnet ein anderer, wie viele vernehmen das Gesetz, ohne ihrer Sünde inne zu werden.

Luther gibt beiden recht. Auf jeden Fall offenbart das Gesetz die Sünde, nur daß es den einen nicht ins Herz trifft, während es die andern zu dem von Herzen gesprochenen Bekenntnis treibt: »Ach, das gehet mich an; da hab ich Unrecht getan wider Gott.«

Die Wahrheit liegt aber nicht in unserm davon Betroffenwerden. Wir können es hören und doch nicht hören. Darum wird es wie das Evangelium den einen ein Geruch zum Tode, den andern zum Leben. (2 Kor 2, 16)

II 2013 1531

(5b) *Gesetz und Evangelium unterscheiden*

Luther fragt Johann Schlaginhausen: Wie seht ihr so sauer?« Johann antwortete: »Ah, lieber Herr Doktor, ich kam in Gedanken, die werden mir so sauer, und kann doch nichts ausrichten. Ich kann das Gesetz nicht vom Evangelium unterscheiden.«

Der Doktor antwortete: »Ja, lieber Meister Hans, wenn ihr das könnt, so seid ihr Doktor! - Und stund auf und nahm sein Baret ab und sagte: Wenn ihr das könnt, so will ich zu euch sagen: Lieber Herr Doktor Johann, ihr seid gelehrt. Paulus und ich habens noch nie dahin können bringen. Paulus ward gesagt, da er seines Stachels gern wär los geworden: Es genügt dir meine Gnade (2 Kor 12, 9). Du hast mein Wort und Befehl, daran halte dich, laß dir daran genügen. Denn wenn uns unser Herr Gott einen starken, un-

wankelbaren Glauben gäbe, so würden wir stolz, verachteten ihn wohl zuletzt und kutzleten (schmeichelten) und selbst damit. Gibt er dann die Erkenntnis des Gesetzes, so verzagen wir und werden blöde, wissen im Himmel und auf Erden nicht zu bleiben. Darum ist das beste, daß Gott also mit uns spielt und wir unsre Armut, Elend erkennen und an den Mann, der Christus heißt, uns hängen; der wird's wohl recht machen, was wir unrecht gemacht haben.«

»Da sagte ich zuletzt: Herr Doktor, dann ist's besser, daß ich ein Taugeichts (nebulonem) und ein Sünder bleibe.« Der Doktor: »damit du gerechtfertigt werdest in deinen Worten und siegest, wenn du gerichtet wirst.« (Ps 51, 6 Vulgata)

Klar weist Luther eine logische Trennung von Gesetz und Evangelium ab. Sie würde uns stolz machen und über den Dingen stehen lassen. Hier gilt es vielmehr, unter dem Gericht des Gesetzes, als Sünder überführt, zu Christus fliehen. Denn in beidem handelt der eine Gott an uns.

II 1557 1532

(6) *Rechtfertigung und Menschenwille*

Wenn der heilige Geist bei den Widerstrebenden nicht tätig ist, dann ist er es doch bei denen, die willens sind. So wirkt also doch der Wille beim Glauben mit!

Luther: »Mit nichten! Der Wille ist nicht tätig, sondern er ist nur ein sachlicher Grund (causa materialis): wobei der heilige Geist auch bei den Widerstrebenden handelt wie bei Paulus. Hernach aber handelt er im Willen des Widerstrebenden und dann bewirkt er den Willen, ihm zuzustimmen.«

Hier wendet sich Luther, wie auch sonst in diesen Jahren, gegen den Synergismus, der dem Menschen doch wieder zur Mitwirkung bei der Entstehung des Glaubens verhelfen soll. Jesus kommt es auf unsern Willen, auf das Ja an. Es ist aber der vom heiligen Geist Überwundene, willig gemachte Wille und nicht unser freier Wille, das uns die Gnade der Rechtfertigung schenkt.

V 5189 1540

(7) *Von der Macht und der Überwindung des Zweifels*

In Luthers Haus war Ignatz Perknowsky (genannt Hennikus als Kosename von Ignatz) zu Gast, ein böhmischer Edelmann. Er stellt die Frage, warum wir dem Teufel mit seinem Schrecken mehr glauben als dem Trost, den Christus schenkt. Luthers Antwort: Weil wir eher dazu geschickt sind, zu verzweifeln als zu hoffen. Denn unser Hoffen kommt vom heiligen Geist, unser Verzweifeln aus unserer Natur. »Darum hat er's verboten bei der

höchsten Pein.« Wir glauben eher an die Strafe als an die Belohnung. So sagt es uns die Vernunft oder des Menschen Geist. »Hoffen und Glauben ist etwas anderes denn dünken und spekulieren.« »Die Vernunft sieht den Tod vor sich; daß sie davor nicht soll erschrecken, das kann sie nicht. Und ebenso daß Gott seinen Sohn hingab und soll mich so lieb haben, davon können wir nicht überredet werden, daß wir sagen: Du hast deinen Sohn nicht umsonst kreuzigen lassen. Das geht über die Vernunft.«

So gibt es nur einen einzigen Weg, um uns vor der Verzweiflung zu retten, in die uns der Teufel mit unserem vernunftgebundenen Naturwesen bringt: daß wir der Liebe Gottes in seinem Sohn am Kreuz glauben. Unser Spekulieren kann uns nicht retten.

I 388 1532

(8) *Nachtgedanken*

Ich (Johann Schlaginhausen) fragte den Herrn Doktor: »Lieber Herr Doktor, wie geht es zu, daß einem so böses Ding einfällt, wenn einer zu nachts was höret rumpeln oder wenn einer sonst in Nöten ist, daß gemeinlich das Allerböseste einem einfällt?«

Doktor Martinus antwortet: »Das macht der Teufel. Da stiehlt man, da raubt man, da mordet man. Darum kann einer nichts Gutes denken. Wenn wir aber fein christlich lebten, so würde einem etwas Gutes einfallen.«

Luther nimmt das »Rumpeln« ernst. Er vertieft es mit dem Hinweis auf die zweite Tafel des Gesetzes. Hier vollzieht sich der Kampf, bei dem Satan uns zu Fall bringen will. Das kann nur ein »christlich Leben«, d. h. ein Leben mit Christus überwinden. Da fallen uns gute Gedanken ein.

II 1837 (1532-1535) vgl. I 1109 und II 2703

(9) *Hilfe in Anfechtung*

Man sieht ihn richtig vor sich, den von Luther Gefragten: »Was sinnt ihr, die ihr da sitzt? Seid doch fröhlich!« Der aber antwortet: »Ach, lieber Herr Doktor, ich wollte gern vergnügt (libenter) sein, aber ich kann nicht; ich werde von mancherlei und schweren Anfechtungen gehemmt.« »Was sind das denn für Anfechtungen?« fragt Luther. »Ach, ich kanns leider nicht klagen, wie ich sie fühle«, lautet die Antwort.

Nun setzt in längerer Ausführung die Seelsorge ein.

»Eure und aller Menschen und meine Anfechtungen sind im Glaubensbekenntnis beschlossen« (in symbolo). Entweder werdet ihr am ersten Artikel versucht: Ich glaube an Gott den Vater. Oder glaubt ihr nicht, daß der Vater euer Schöpfer ist? Oder, zum zweiten, glaubt ihr nicht, daß er euer

Vater sei? oder zum dritten, glaubt ihr nicht, daß er uns zugeneigt ist? Wenn er der Schöpfer ist, dann hat er Geschöpfe. Wenn er der Vater ist, dann hat er Söhne. Wenn er allmächtig ist, dann kann er mir geneigt sein.

Der zweite Artikel: Ich glaube an Jesum Christum etc, gelitten . . . Wenn ich an Jesus glaube, er sei der für mich hingegebene Sohn Gottes, gelitten und auferweckt, was fehlt mir dann noch?

Der dritte Artikel: Ich glaube an den heiligen Geist, eine heilige allgemeine Kirche, Vergebung der Sünden; da fehlet es mir am meisten, und bin mir auch feind.

In welchem Artikel ist eure Versuchung? Das ist's, womit mich Satan angreift: Werdet ihr wohl Gottes Kinder sein? Nicht viel Weise, Gerechte . . . Das ist meine Anfechtung, sagte der Doktor.

Aber der Fragesteller ist noch nicht zufrieden: »So oft ich über Gott und Christus nachdenke, überkommt es mich in meinem Sinn: Du bist ein Sünder, also zürnt Gott, so wird dein Gebet nichtig sein.«

Luther: »Darf ich denn nicht bitten, bis ich fromm werde, wen will ich dann bitten? Wenn euch also der Satan einflüstert: Du bist ein Sünder, Gott erhört die Sünder nicht, entgegne kühn und sprich: Eben weil ich ein Sünder bin, bete ich, und ich weiß, die Gebete der Angefochtenen sind wirksam vor Gott. Wir aber haben die Ruhe des Geistes lieber nicht aus der Gnade, sondern von uns selber. Warum wollte uns denn Gott gnädig sein, wenn wir die Sünde nicht fühlten und anerkannten? Wenn aber die rechten Knoten da sind, spricht Gott: da kann ich helfen.«

Von den drei Artikeln des Glaubens geht Luther aus. An ihnen entstehen unsre Zweifel, namentlich am dritten. Hier schaltet er sich persönlich ein, denn er weiß um die Anfechtung. Wird dabei die Sünde als das entscheidende Hindernis offenbar, dann gilt es erst recht zu beten und das große Vorrecht wahrzunehmen, als Sünder um Gnade bitten zu dürfen. Gerade darum ist es uns erlaubt, sich zu freuen und fröhlich zu sein.

»Herr Doktor, gab ich zur Antwort, ich kann nicht glauben, wie alle Traurigkeit vom Teufel komme. Das Gesetz macht das Gewissen traurig, aber das Gesetz ist doch gut. Wenn das Gesetz von Gott kommt, das Traurigkeit und Furcht bewirkt, dann stammt also die Traurigkeit nicht vom Satan.«

Da antwortet nun der Doktor mit der Paulusstelle aus Gal 3, 19: »Das Gesetz ist wegen der Übertretungen geschaffen worden. Die Leute wollen nicht fromm werden, spricht Gott; so muß ich den Teufel an sie schicken, der sie plagt mit dem Gesetz. - Darum, lieber Turtsoide (in Trübsal Versetzter?), seid getrost! Halt am Wort Gottes, laßt uns beten, Gott anrufen, daß wir verharren in dem und bei dem lieben Jesu Christo, so wollen wir uns fröhlich sehen bald am jüngsten Tage. Amen.«

Wie tief, herzlich und geduldig geht Luther auf die immer neuen Einwände ein. Es ist ja sein eigenes Erleben, das ihm in diesen Fragen vor Augen steht. Darum kann er nicht nur auf die Glaubensartikel hinweisen. Er ruft dazu auf, im Gebet und am Wort durch die Traurigkeit durchzubrechen, bis hin zur Freude am jüngsten Tag.

II 1492 1532

(10) *Des Glaubens Kampf*

Justus Jonas wundert sich über das Bekenntnis des Paulus: Die Krone der Gerechtigkeit ist mir beigelegt (2 Tim 4, 8). Er könne das nicht glauben.

Luthers Antwort: Paulus hat das nicht deswegen so fest glauben können, weil er sich gewaltig hoch fühlte: »Ich kann auch nicht alles glauben, was ich lehre, fügt er hinzu, wiewohl das Volk meint, ich glaube alles vollkommen. Es wäre auch nicht zu ertragen, daß ich allen Geboten Gottes nachkomme, so würde nämlich die Gottheit Gottes geschmälert. Er käme um seine Gottheit. Das Herrengebet und der Artikel von der Vergebung der Sünden würde abgebrochen.«

An Mose zeigt Luther, daß der Glaube nicht ohne Furcht und Zittern ist. »So schafft und vollbringt immer der schwache Glaube dennoch Großes bei den Wundern Gottes.«

Die Hilfe für Justus Jonas liegt darin, daß Luther den schwärmerischen Perfektionismus ablehnt. Auch bei Paulus ist der Glaube frei von Sicherheit und voll von Anfechtung. Und dennoch, bei aller Unvollkommenheit, der Krone der Gerechtigkeit in der Vergebung gewiß.

I 1021 (1532-1535) vgl. II 1812 und 2658

(11) *Kraft in der Schwachheit*

»Da fragt einer: Warum gibt uns Gott nicht vollkommene Erkenntnis?« Luthers Antwort lautet: Wenn es einer gar (ganz) glauben könnte, so könnte er vor Freuden weder essen noch trinken oder sonst etwas tun. Gott will die Kirche erhalten bis an den jüngsten Tag, daß sie nicht untergehe.«

Im Zusammenhang damit steht die auf Römer 8, 26 sich beziehende Aussage.

»Unser Glaube ist schwach und ist dennoch mächtig, weil da ist ein klein Geistlin (ein Eckstein) im Herzen, das heißt das unaussprechliche Seufzen und der heilige Geist dazu, der es versteht. Die tun es.«

Gott gibt uns nicht die vollkommene Erkenntnis. Wir könnten sie nicht ertragen. Aber er entläßt uns nicht aus der Schwachheit und zugleich Kraft des Glaubens, weil der heilige Geist bis ans Ende der Welt, dem jüngsten Tag, das Seufzen in uns nach der Vollkommenheit erhält.

I 425 1532

(12) *Das Nein zum Papst*

»Wir würden dem Papst und den Bischöfen gern gehorchen, sie nehmen aber unsern Gehorsam nicht an, sie begehren aber dies, daß wir Christus verleugnen, Gott für einen Lügner erklären und das Evangelium als Irrlehre (Häresie) bezeichnen. Ich habe im ersten Gebot und in der Taufe gelobt, daß ich wolle an ihm halten und fest glauben. In allen Anfechtungen wird die Taufe und das höchste Gelübde erneuert. Sonst hätten mich die Anfechtungen vernichtet.«

Dies antwortet Luther auf den Einwand von Justus Jonas: »Wie kann euch Satan so anfechten, da ihr doch unseres Herrn Gottes Sache führt, wie eure Schriften zeugen?«

Die Einsamkeit Luthers wird aus dieser Frage deutlich. Kennen denn seine Freunde die Tiefe der Anfechtung nicht?

I 909 1532-1535

(13) *Hat Satan göttliche Erlaubnis?*

»Kann der Teufel eine ihm (von Gott) erlaubte oder anvertraute Gewalt für sich in Anspruch nehmen?« Das fragt Luther den Justus Jonas wegen Hiob 2, 6: Siehe er ist in deiner Hand, aber schone sein Leben. Und dennoch sagt er auch: Recke deine Hand aus (1, 11) und taste an alles, was er tut. Diese Frage blieb unbesprochen.

Nach einem früher datierten Gespräch (1531) verneint Luther die Erlaubnis zunächst: »O weh, nein! Er (der Teufel) benutzt keine anvertraute Gewalt, potz mores, nein! Sondern unser Herr Gott wehrt ihm nicht und sieht durch die Finger, gleich als wenn ein großer Herr seine Scheune anstecken läßt und wehret dem nicht, sondern sieht durch die Finger. Also tut Gott auch mit dem Teufel.« »Aber hat Gott dem Satan nicht doch die Gewalt über Hiob gegeben?« Darauf Luther: Eine zugelassene und erlaubte Gewalt, als wollte er sagen: »Wohlan, ich will dir einmal eins zugeben und gestatten, aber an seinem Leben tue ihm nichts.«

Luther wehrt sich dagegen, dem Teufel eine von Gott anvertraute Gewalt zuzuschreiben. Er kann es nur im Sinn einer ausnahmsweisen Zulassung verstehen. In einer Prüfung Hiobs wird von Gott aus ein mehr passives als aktives Verhalten sichtbar.

II 1252 1531; IV 4155 1538

(14) *Den Teufel kennen lernen*

Ein Ansinnen, das Luther durchaus ernst nimmt. Er gibt den Rat, den Dekalog vorzunehmen. An jedem einzelnen Gebot legt er dem Fragenden aus, wie hinter der darin aufgezeigten Sünde der Teufel steht. Sein Bild wird uns dabei völlig deutlich.

Luther spekuliert nicht. Er sucht nicht theoretisch zu beweisen, daß es einen Teufel gibt. Am Widerstand meines Herzens lerne ich den kennen, der mit aller List versucht, mich von Gott zu trennen.

I 1010 (1532 erste Hälfte)

(15) *Des Teufels Sorge*

Jemand fragte, ob der Teufel schon Strafen fühle?

Luther: »Es ist ihm nicht anzusehen, denn er ist noch mutwillig und fröhlich, wie man sieht. Aber ich halte (dafür), daß das seine große Sorge sei und Strafe, daß er sich nicht rächen kann, daß er Christum, Wort, Sakramente, Absolution muß bleiben lassen. Denn das ist auch eine Strafe, daß sich einer nicht rächen kann, wie man sieht an den Weibern, daß sie oft krank darüber werden, wenn sie sich nicht rächen können.«

Luthers Psychologie ist großartig. Auf diesen Gedanken von der vergeblichen Rache des Teufels kommt man nicht leicht.

V 5592 1543 (Kaspar Heydenreichs Nachschrift)

(16) *Vergebliche Wege*

Der aus Nürnberg stammende Jurist Mauser klagt dem Doktor Martinus sein Leid: »Es will nirgend hinaus, wo wir hin wollen.« Da bekommt er die Antwort: »Warum habt ihr euren Willen Gott übergeben und betet täglich: Dein Wille geschehe wie im Himmel also auch auf Erden?«

Luther hilft nicht mit einer allgemeinen Lebensweisheit, sondern zentral und praktisch zugleich mit der dritten Bitte.

II 1510 1532

(17) *Beichtgeheimnis*

Jemand fragte: »Herr Doktor, wenn ein Pfarrer eine Frau losspricht, die ihr Kind getötet hat, und die Sache durch andere bekannt wird, muß auch der Pfarrer, der darüber befragt wird, beim Richter Zeugnis ablegen?«

»Keineswegs, sagte der Doktor. Denn man muß kirchliches und weltliches Forum unterscheiden. Jenes ist nicht mir sondern Christus bekannt worden. Was Christus verheimlicht, muß ich auch verheimlichen und schlicht sagen, daß ich nichts gehört hätte. Wenn Christus etwas gehört habe, möge er es selbst sagen. Ich wollt aber zu dem Weib heimlich bei der Absolution sagen: Du Hure, tu es nimmer weiter.«

Luther schützt das Beichtgeheimnis. Daß er in diesem Fall sagt, nichts gehört zu haben, kann nur mit dem Gegensatz: nicht ich, sondern Christus - verstanden werden.

IV 5178 1540 (Joh. Mathesius)

(18) *Heilig sein!*

Luther: »Als ich einmal meine Frau fragte, ob sie glaube, heilig zu sein, gab sie nach langem Nachdenken zur Antwort: Wie kann ich heilig sein - eine so große Sünderin?«

Luther fährt fort: »So weit hat also der Papst unsere ganze Natur verderbt, dessen Lehre sogar das Innerste (medullas) in Besitz nimmt, damit wir Christus nicht mit unversehrten Ohren als den Retter hören, unsere Gerechtigkeit und Heiligkeit sehen. Und erstaunlich ist es, daß wir glauben getauft zu sein, ja daß wir Christen sind, und nicht zu glauben, daß wir heilig sind. Denn in der Taufe sind unsre Sünden verdammt und werden wir mit der Gerechtigkeit Christi beschenkt, und wir glauben nicht, daß wir Heiligen zurückgestoßen (verachtet) sind. Soweit wir Menschen sind, soweit sind wir Sünder. Aber weil wir getauft sind und glauben, sind wir durch Christus heilig.«

»So antwortete er der Gattin.«

Einzig der Blick auf Christus bewahrt vor selbstgemachter Heiligkeit. Luther weiß um die Not, die immer wieder die moralische Heiligkeit an die Stelle der im Glauben geschenkten, in der Taufe uns zugesprochenen setzt.

III 2933 1533

III Vom Gottesdienst

(1) *Der wahre Gottesdienst*

Auf eine Frage nach dem Gott wohlgefälligen Gottesdienst. Luther: »Gehorchet, höret - das heißt (und ist) der größte Gottesdienst. Sonst ist alles nichts, was wir tun, was wir wollen. Er hat es im Himmel viel schöner und besser, als wir es machen können. Sonst hätte ihm auch Saul gefallen (1 Sam 15, 22), aber er sagt: Dein Gottesdienst reizt mich nur zum Zorn. Und dennoch war es ein schöner Gottesdienst. So an anderer Stelle: Gottesdienst und Opfer habe ich nicht gewollt, wohl aber, daß man mir gehorcht (Ps 40, 7), vgl. Jer 7, 23. So sagen die Soldaten im Krieg: Gehorsam ist Sieg.«

Luther ist gewiß nicht gegen den liturgisch reichen Gottesdienst. Er sieht aber, gemeinsam mit den prophetischen Stimmen des Alten Bundes, wie der Mensch sich am äußeren Glanz des Kultus genügen läßt. Er erinnert an Samuels Wort an Saul: Gehorsam ist besser denn Opfer.

I 493 1533

(2) *Messehören?*

Doktor Crucigers Frau Elisabeth fragte, was ein frommer Mensch und Christ zu tun habe, wenn er in einem papistischen Gotteshaus sähe, daß Mes-

sen gefeiert oder das Sakrament des Leibes und Blutes von einem Priester vollzogen werde.

Luthers Antwort: »Liebe Els, nimm nur den Pfaffen nicht vom Altar, löscht auch die Kerzen nicht aus! Wenn ich in ihrem Gotteshaus bei der Verrichtung des Sakraments wäre, würde ich gleich wie die andern die Hände erheben, würde es zur Verehrung des Sakraments anbeten, weil das wahrhaftige Sakrament bei ihm gegenwärtig ist, weil Wesensmomente gegenwärtig sind. Und besonders die Hohe Messe bei den Päpstlichen ist recht, denn ein Priester weiht sie, und außerdem ist dabei auch die Zustimmung der anwesenden Gemeinde. So ist es nicht bei der Privatmesse, die keine ist, und man weiß nicht, ob ein Priester weiht und ob dort die Zustimmung der Gemeinde und ein öffentliches Bekenntnis stattfindet. Naemann, der Syrer, ging mit Erlaubnis des Elisa hinein (in den Tempel Rimmons 2 Kön 5) mit seinem König und zur Verehrung der Götzen. Und der heilige Sebastian wollte seinen Glauben nicht bekennen, wenn er nicht danach gefragt würde. So kannst du wohl bei ihren Heiligtümern anwesend sein, nur daß du nicht im Geist mit ihrer Gottlosigkeit übereinstimmst.«

Ein Wort aus einer großen Freiheit und zugleich in einer Klarheit des Gegensatzes. Die Gegenwart Christi im Sakrament streitet Luther den Römischen nicht ab.

I 803 1532-1535

(3) *Abendmahlsnot*

Von vielen zusammen mit angesehenen Bürgern befragt, ob es ihnen, da sie wissen, es sei nicht recht, nur mit einem Element (Brot) zu kommunizieren, es dennoch mit gutem Gewissen erlaubt sei, da sie von den Tyrannen dazu gezwungen würden?

Luther fragte, ob sie es sicher wüßten und mit festem Gewissen glaubten, daß Christus beiderlei Gestalt befohlen habe? Dann müsse man es auch mit beiderlei Gestalt feiern. - »Nur soll es nicht wider das Gewissen gehandelt werden! (Apg 5, 29). Dann ist es schon besser, daß man sich überhaupt davon fernhält.«

Ob den Fragenden, die unter dem Zwang des Fürsten stehen, diese Antwort genügt? Luther weist sie jedenfalls auf das gute Gewissen und auf das Bekenntnis, das in einem Fernbleiben zum Ausdruck kommt. Die Entscheidung sieht er im Befehl Christi, der Brot und Wein den Seinen darreicht. Im Beginn der Reformation hat aber Luther im Gegensatz zu Karlstadt davor gewarnt, die noch Schwankenden dazu zu zwingen. Sie würden mit der Zeit schon von selber zum vollen Gebrauch der Gabe Christi den Weg finden.

I 804 1532-1535

IV Mancherlei Fragen

(1) *Harte Rede*

Von einem jungen Fürsten gefragt, warum er (Luther) so heftig (leidenschaftlich) schriebe, sagte er:

»Unser Herr Gott muß vor einem guten Platzregen einen Donner lassen hergehen, danach fein melich (sanft) lassen regnen, so feuchtet es durch. Ebenso, eine Weidenrute kann ich mit einem Messer zerschneiden, zu einer harten Eiche muß man Beil und Keil haben und kann sie dennoch kaum spalten.«

Der Übergang von Leidenschaft zur Sanftmut ist beachtlich. Die Identität von Gottes Pädagogik mit Luthers Verhalten ist ihm gewiß. Luther entschuldigt seinen »Grobianismus« nicht. Er hätte die Propheten auf seiner Seite.

I 397 1532

(2) *Komödien sehen?*

D. Johannes Cellarius fragt, ob man Komödien spielen dürfe.

Luthers Antwort: »Ja, um der Knaben in der Schule willen zur Übung in der lateinischen Sprache; weiter weil man darin lerne, wie sich ein jeglicher in seinem Stand halten soll und wie sich Eltern und Kinder in Beziehung auf den künftigen Ehestand und im Gehorsam verhalten sollen. Auch die schlimmen Dinge (Zoten, Buhlerei) bringt doch auch die Bibel.«

In großer Freiheit, im Verständnis für die Jugend zeigt Luther, daß man das wirkliche Leben kennenlernen müsse, allerdings um daraus für einen rechten Ehestand zu lernen - auch aus dem schlechten Beispiel.

I 867 (1532-1535)

(3) *Tiere im Himmelreich?*

Vielleicht war es einer der beiden Weller, der Luther fragte, ob im ewigen Reich Hunde und andere Tiere zu finden seien.

Luther weist, die Frage ernst nehmend, auf App 3, 21 hin: Die Wiederherstellung des Alls, aller Dinge. Himmel und Erde wird verwandelt werden. 2 Petr 3, 13. Eine neue Erde und einen neuen Himmel wird Gott schaffen. Jes 65, 17.

Gott wird alles in allem sein. 1 Kor 15, 28

Welche Liebe zu den Geschöpfen!

Keine spiritualisierte Welt.

Luther wußte vom Seufzen der Kreatur. Röm 8, 19 ff

II 1444 1532

(4) *Werden Wiedertäufer selig?*

»Werden die von König Ferdinand getöteten mit Standhaftigkeit gestorbenen Wiedertäufer selig?« fragte Petrus Weller.

Luthers Antwort: »Wir urteilen nach dem Evangelium. Wer diesem nicht glaubt, kann nicht selig werden. So müssen wir gewiß sein, daß sie irren. Aber Gott kann außerhalb der vorgeschriebenen Regel handeln. Wir wahrlich können nicht anders urteilen.«

Strenge und Weite verbindet hier Luther. Gott steht das letzte Urteil zu.

II 1444 1532

(5) *Was ist größer?*

Luther wurde gefragt, ob es größer sei, die Gegner zu bekämpfen oder zu ermahnen, die Schwachen zu lehren und aufzurichten.

Er antwortete: »Beides ist sehr gut und notwendig, wiewohl es größer ist, die Kleinmütigen zu trösten. Die Schwachen selbst werden von dem Kampf auch erbaut. Beides ist ein Geschenk Gottes, der im Lehren lehrt und im Ermahnen ermahnt« (Röm 12, 7).

Sieht Luther auch die Notwendigkeit des Kämpfens, so vergißt er doch nicht den wichtigeren Dienst an den Schwachen. Das hat er in seiner Predigt und Seelsorge erwiesen.

II 2391 a und b 1.-2. Januar 1532

(6) *Tyrannenmord*

Ob es erlaubt ist, einen Tyrannen zu töten, der gegen Recht und Gebot nach Belieben alles Böse vollbringt?

Luther: »Einem Privatmann ist das nicht erlaubt; das 5. Gebot verbietet das: Du sollst nicht töten.

Im übrigen, wenn ich einen bei meinem Weib oder der Tochter ergriffe, könnte ich ihn töten, auch wenn er kein Tyrann wäre.

Ebenso, wenn er jenem das Weib, diesem die Tochter, einem andern Acker und Güter, einem andern Haus und Vermögen wegnähme und die Bürger, die seine Gewalt und Tyrannei nicht mehr tragen könnten, gemeinsam sich verschwören, dann wäre es ihnen erlaubt, ihn zu töten.«

Luther trennt hier die private Sphäre von der öffentlichen. Dazu rechnet er nicht die Kirche, sondern die Kommune. Der Kirche bleibt das 5. Gebot verpflichtend. Aber Notrecht lehnt er nicht einfach ab.

I 1126 bis 1535

(7) *Geben*

Jemand fragte den Doktor: »Wenn einer ausgesuchte Goldstücke oder irgend einen andern Schatz besäße, den er nicht verausgeben würde, und einer wie-

derum von ihm bäte, ihm solches zu geben, ob er noch mit gutem Gewissen jenem das verweigern könne und sagen: Ich habe kein Geld.«

Luther weist auf 1 Joh 3, 17 hin; dann aber auf Matth 5, 42: Gib dem, der dich bittet. Dennoch nicht jedwedem, sondern dem wirklich Bedürftigen.

Dem, der es nicht nötig hat - oder ein Verschwender ist, kann ich mit gutem Gewissen sagen: Ich habe kein Geld bei mir, das ich ausgeben will oder kann. Ich muß auch an Weib und Kinder denken.«

Nüchtern, - zwei Bibelworte, die sich gegenseitig ergänzen.

Luther gab viel - plädiert aber hier auch für die Vernunft.

I 1037 1532-1535

(8) *Affectus erga Christum*

Es vermag und kann keiner den affectus (die innere Bewegung) ausreden, den einer gegen Christus hat, wenn er von ihm reden will, was oder wer er sei.

Darauf sagte der Doktor: Ich kann meinen affectus nicht ausreden; wie wollte ich denn die hohen (Affekte) von Christo ausreden?

Christus ist mehr, als menschliches Bewegtsein von ihm aussagt, d. h. meine Liebe zu ihm bleibt immer hinter der seinen zurück.

II 1536 1532

BUCHBESPRECHUNGEN

HARVEY COX: *Der Christ als Rebell. Oder: Streitreden wider die Trägheit.* Aus dem Amerikanischen übersetzt von A. Oesterle. 2. Auflage. Kassel: J. G. Oncken 1968. 95 S. und 1 Abb.

Wir wünschen diesem Buch aufgeschlossene, engagierte, kritische Leser. Als solche, die sich ernsthaft um das rechte Verständnis des christlichen Auftrags heute bemühen, die mit dem Autor unter der Last des Gewordenen leiden, die in kirchlichen Selbsterhaltungsbestrebungen nur eine Verhüllung der Niederlage sehen, die etwas wissen von der gefährlichen Macht religiöser Selbsttäuschung, die die Versuchungen des Pastorenstandes kennen, die oft auf die Zweifelhafteigkeit des offiziell-kirchlichen wie des zur Konvention und Tradition gewordenen Christentums gestoßen sind, haben wir Cox' Schrift gelesen mit der Aufmerksamkeit, die uns gegeben ist, aber auch mit der kritischen Reserve, die teils in uns, teils in dem Gelesenen gründet.

Man wird verstehen, wenn wir nun beides sagen: Wir wünschen diesem Buch viele Leser, denen es die Sterilität des amtlichen, aber auch ihres persönlichen Christentums aufdeckt; und wir wünschen ihm ebenso viele Leser, die nicht nur die Therapie des Verfassers ablehnen, sondern sie letztlich im Gegensatz zu seinen eigenen Erkenntnissen stehen sehen.

Unter den Lesern, welchen die Lektüre uneingeschränkt von Nutzen ist, sehen wir ernsthafte Christen wie indifferente Steuerzahler, nominelle Glieder, sofern sie übereinstimmen in der Trägheit, die anzuprangern Cox nicht müde wird (so vor allem S. 24 ff u. v. a.): ihnen ist alles recht, was sich mit christ-

lichem Vorzeichen zu erkennen gibt, sie gehören aufgrund der Geographie ihrer Geburt einer Konfession an, ihr »automatischer« Christenstand erhebt sie der verantwortlichen Glaubensentscheidung, sie gebrauchen ihn als Medikament für seelische Verzweiflung, als Duden zur Bezeichnung ihrer jeweiligen Weltanschauung. Für sie ist Christsein ein Motto über ihrer je nach Stimmung gewählten Lebensweise und darum zuletzt auch eine begehrte Trosthilfe für den unbegehrten Sterbefall. »Der Christ als Rebell« könnte immerhin nicht wenige solcher Usurpatoren veranlassen, nun doch etwas aufrichtiger und konsequenter zu werden, nämlich: ein so verstandenes Christentum als Selbstbetrug über Bord zu werfen. Solche Wirkung, der freilich eine schwere Anfechtung vorangehen wird, sollte der Autor nicht geringerschätzen.

Aber wir wünschen dem Buch auch Kritiker. Nicht überhebliche, die jubeln, wenn sie auf exegetische Einseitigkeiten (an denen es nicht fehlt) oder auf historische Irrtümer (an denen es auch nicht fehlt) treffen, sondern Kritiker, die Cox' Anliegen so begreifen, daß ihnen über der Frage nach dem rebellischen Christen, seinem Einsatz für die Gleichheit der Rassen, den Aufstieg der Entwicklungsländer, für Frieden, Versöhnung, Freiheit und Hoffnung (S. 38 ff) schließlich auch die Frage nach dem Heiligen Geist wichtig wird, so wichtig, daß ihnen darüber die Feststellung der Trägheit, des Hochmuts, der Vorurteile, der Unfähigkeit zur Entscheidung, der mangelnden sozialen und kulturellen Verantwortung, der Ablehnung von Menschenwürde und schließlich des Bedürfnisses, sich von fremden Richtlinien bestimmen zu lassen (vgl. S. 32 f) - zu einer Angelegenheit von zweitrangiger Bedeutung

wird. Hier ist die Ursache zu der grundsätzlichen Absage, die wir Cox erteilen müssen. Er hat recht: Gehorsam und Pünktlichkeit retten die Humanität und das Christentum sowenig wie andere Tugenden. Andernfalls wäre es in der Tat so, wie Cox S. 25 hervorhebt: daß Eichmann als ordentlicher Mensch, Martin Luther King aber als Gesetzesbrecher bezeichnet werden müßte.

Aber was setzt Cox an die Stelle? Möge er das Evangelium reduzieren auf die naheliegende, schöne, vereinfachende Formel: Gott hat für die Welt geredet, und indem Gott redet, handelt er (S. 35). Aber er suggeriere uns nicht, Gottesdienst und Sakrament müßten um ihres erwiesenen Mißerfolgs willen zugunsten des politischen und sozialrevolutionären Engagements verschwinden (so S. 55 ff). Die Kirche besteht auch heute noch im Wort Gottes und im Glauben. Schuld und Tod sind zu reale Grausamkeiten, als daß sie durch soziales und revolutionäres Handeln kompensiert würden. Wir hören gern auf Bonhoeffer und seine Gedanken zum religionslosen Christentum. Aber wir halten es für richtig, den Gegensatz zwischen Welt und Kirche nicht aufzuheben. Wir sind mit Cox einig darin, daß Christen im Beruf wichtiger sind als Berufschristen, sowenig wir meinen, daß man auf letztere verzichten kann (dies verlangt Vf. S. 89). Wir hören gern auf Martin Luther King und seine Bestrebungen, die Rassen-gleichheit herzustellen. Wir können aber nicht umhin, Bonhoeffer wie King am Maßstab der Schrift zu messen. Dann kommen wir zu dem Ergebnis: Gott ist mehr als ein politischer Revolutionär, nur weil er Israel aus Ägyptenland geführt hat (S. 17, 73). Und der Schauplatz des Handelns Gottes ist nicht nur die Welt in Aufruhr (S. 10, 20 u. a.). Jesus

Christus ist noch ein anderer als der Infragesteller aller institutionalisierten Autorität, nur weil seine Verkündigung frei war von herkömmlichen Riten und er an die Führer des zeitgenössischen Judentums seine Fragen hatte (S. 43, 85). Mit Jahrhunderten der Kirchengeschichte geht Cox indirekt ins Gericht, nur um die Christen einseitig auf ihr sozialrevolutionäres Engagement festzulegen und ihnen die Konkurrenz mit den verschiedenen politischen Aktionsgruppen unserer Zeit zuzumuten.

Sympathisch berührt an seinem Entwurf, daß Cox sich nicht mit dem Gewand des Reformators umgibt. Auch sitzt er nicht unter einer Trauerweide außerhalb des Christentums. Daß er unter dessen gegenwärtiger Gestalt leidet, nehmen wir ihm ab. Wir können unsere Hand nicht an seinen Pflug legen, aber wir wünschen, daß viele seine Verlegenheit teilen und mit ihm ihre Zelte abbrechen.

Hans-Volker Hertrich

VOLKMAR HERTRICH 1908-1958. Ein diakonischer Bischof. Herausgegeben von Hans-Volker Hertrich. In: Schriften für Diakonie und Gemeindebildung, hrsg. von Kirchenrat Dr. Christian Berg und Pastor Gerhard Noske. Bd. IX. Berlin: Lettner-Verlag 1968. 276 S., 17 Abb.

Volkmar Hertrich war als Nachfolger von Bischof D. Knolle von 1955 bis zu seinem tragischen tödlichen Unfall am 14. September 1958 zweiter Präsident der Luther-Gesellschaft. Als solcher hatte er noch im Luther-Jahrbuch 1958 Paul Althaus die Glückwünsche der Luther-Gesellschaft zum 70. Geburtstag ausgesprochen. Im 3. Heft dieser Zeitschrift (1958) mußte nun Paul Althaus dem Heimgegangenen einen Nachruf

widmen. Es heißt hier u. a.: »Die Luther-Gesellschaft dankt Bischof Hertrich, daß er nach dem Tode von D. Knolle trotz der Fülle seiner Ämter und Aufgaben ihrer Bitte, das Erbe seines Vorgängers auch in ihrer Arbeit anzutreten, sich nicht versagte. In den zwei Jahren, die er uns gehörte, hat er uns seine Liebe zur Sache, seine Tatkraft, seinen Einfluß geschenkt. Wir hatten noch viel von ihm erhofft.«

Im Sinne dieses Nachrufes möge der kurze Hinweis auf das oben genannte Buch verstanden werden. Das besondere Interesse unserer Mitglieder dürfte hier wohl »Das Bild des Vaters« finden, gezeichnet von seinem Sohn Hans-Volker Hertrich, der durch seine Arbeit der Luther-Gesellschaft ebenfalls aufs engste verbunden ist (S. 13-59). Was hat Volkmar Hertrich in den nicht ganz 50 Jahren seines Lebens alles geleistet! Sein Weg führt ihn zunächst zur alttestamentlichen Wissenschaft. Durch den Kirchenkampf verlor er seine Kieler Dozentur. Er konnte seine wissenschaftliche Arbeit in Bethel fortsetzen, zugleich in der für ihn charakteristischen Verbindung mit praktischer Tätigkeit. In Bethel vollzog sich die entscheidende Hinwendung zum Diakonischen, der Hertrich auch in seinen folgenden Ämtern als Leiter des Burckhardthauses in Berlin, als Hauptpastor und Rektor der Kirchlichen Hochschule und schließlich als Bischof in Hamburg und in seinen zahlreichen »Nebenämtern« treu blieb. Theologie war für ihn nie eine abstrakte Wissenschaft, sondern dienende Funktion; eben darin erfüllte sich für ihn ihr wissenschaftlicher Auftrag, den er als solchen selbstverständlich ernst nahm. Es ist wohl nicht zu viel behauptet, wenn man ihn damit in den Spuren unseres Reformators sieht und wenn man auch von

daher sein tätiges Interesse an der Luther-Gesellschaft versteht. Neben der Biographie und verschiedenen Nachrufen bringt der Band eine Reihe von Aufsätzen, Ansprachen und Predigten des Heimgegangenen, auf die im einzelnen einzugehen ich mir versagen muß. Über Luther sagen sie nichts direkt aus; aber die Art, wie hier ein Mann der Kirche und Diakonie von Wesen und Aufgabe des Glaubens spricht, läßt das Verwurzelsein in reformatorischer Frömmigkeit erkennen. Eine willkommene Bereicherung des Bandes sind die beigegebenen Fotos. Walther von Loewenich

ALFRED ADAM: Lehrbuch der Dogmengeschichte, Band 2: Mittelalter und Reformationszeit. Gütersloh 1968. 430 S.

Es ist unsre Aufgabe, von Grund und Sinn unsres Glaubens uns und andern Rechenschaft zu geben. Da nun Gott die Menschen nicht aus Leichtmetall nach Schablonen stanzt, sondern Individuen schafft, werden die begrifflichen Aussagen des Glaubens verschieden sein. Reiht man diese Aussagen mit wechselseitigem Bezug aneinander, erhält man eine Geschichte des christlichen Glaubens, eine Dogmengeschichte. Es leuchtet ein, daß sie nicht uniform ausfallen kann. Darum verdient das neue Unternehmen Adams, des bekannten Kirchenhistorikers an der kirchlichen Hochschule zu Bethel, Aufmerksamkeit. Es ist zunächst Studenten zudedacht. Daher ist die Darstellung des Stoffes streng in Abschnitte gegliedert. Gerade diese Einteilung ermöglicht auch dem Nichtfachmann einen leichteren Zugang zur Sache. In seinem 2. Band führt der Verfasser den Leser durch Mittelalter und Reformationszeit. Er erfährt, wie die lateinische Kirche die Gnadenmittel dogmati-

sierte und wie das Heil durch Rückgriff auf die Bibel im 16. Jahrhundert neu gefaßt wurde. Das Mittelalter entwickelte die Buße durch die Beichtbuße hindurch zum Sakrament. Gleichzeitig geschah die Fortbildung des Ablasses, an dem die Reformation sich entzünden sollte. Das Altarsakrament wurde mit der Wandlungslehre bereichert und nach einigem Schwanken die Siebenzahl der Sakramente festgesetzt. Das geschah in der geistigen Bewegung, die als Früh- und Hochscholastik bekannt ist. In gewaltigen Systemen wurden noch heute eindrucksvolle geistige Gebäude aufgeführt. Die Meinung von der Denkmöglichkeit und schließlich Denknötwendigkeit der christlichen Lehre ist ihnen gemeinsam. Hier lag wiederum eine Stelle, an der reformatorischer Protest erfolgen mußte. Die Offenbarung des Ewigen, die Gottmenschheit Christi, die Rechtfertigung des Sünders sind nicht Angelegenheiten menschlicher Vernunft. Andererseits ist die Kirche keine Heilsanstalt, bei deren Betreten der Verstand draußen bleiben müßte. Die Männer der Reformation rückten die Lehre von Christus, vom Heiligen Geist, von Gesetz und Evangelium auf den rechten Platz und faßten vor Kaiser und Reich die neu gewonnenen Erkenntnisse in

Konfessionen zusammen, deren Geltung weiter dauert.

Außer Luther werden Melancthon, Zwingli, Calvin, Bucer, Osiander, Brenz behandelt. Öfter glücken dem Verfasser treffende Hinweise. Die Anschauung Gregors I. von der Kirche als dem Gottesstaat wurde Ausgangspunkt für den »Stellvertreter Christic. Benedikts XII. Lehrentscheidungen über Fegfeuerstrafen und -zeit lösen die biblische Eschatologie auf. Anselms Sünden- und Bernhards Gnadenlehre hätten das mittelalterliche System aus den Angeln gehoben, wenn sie nicht in den Anfängen steckengeblieben wären. Meister Eckart hat über Rechtfertigung reformatorisch klingende Äußerungen getan. Von Luther, dem eine bedingungslose Freiheit der Schriftforschung unbekannt ist, können wir lernen, daß einem tyrannischen Regiment das Zeugnis für die göttliche Wahrheit gefährlicher ist als jede gewaltsame Erhebung. - Der Verfasser gibt nicht nur einen systematischen Überblick über die Gedankenwelt der behandelten Männer, er tut es anhand ihres Schrifttums, das, zeitlich angeführt, eine Entwicklung des betreffenden Autors erkennen läßt. Man wünscht dem Buch einen großen Leserkreis.

Robert Dollinger in

»Es soll und kann die ganze Welt kein ander Licht haben, dadurch sie können erleuchtet werden, denn Christum alleine. Dieser Glaube und Bekenntnis ist der rechte Grund, darauf die christliche Kirche gebauet ist. Dies ist auch der Kirchen einig Merkmal und Wahrzeichen, dabei man sie als dem gewissesten Zeichen erkennen soll.«

LUTHER: Auslegung des ersten und zweiten Kapitels Johannis in Predigten 1537/1538. WA 46, 596.

ZUM BESCHLUSS

Menschen kommen und gehen. Wenn dieses Heft erscheint, ist ein aufrichtiger Dank an Pastor Henning Stapel für seine unermüdliche, treue Arbeit an unserer Zeitschrift auszusprechen. Länger als ein Jahrzehnt hat er die Schriftleitung innegehabt. Durch Natur und Gnade zu einem Amt ausgerüstet, das Sachkunde, Personenkenntnis und publizistisches Geschick erfordert, hat er der Leserschaft einen großen Kreis von Autoren und Themen in immer neuen Formationen vorgestellt. Die Aufgabenfülle in seinem großen Gemeindepfarramt zwang ihn zu seinem Bedauern, die Schriftleitung um die Jahreswende in andere Hände zu übergeben. Die Luther-Gesellschaft dankt ihm seine Liebe zur Sache, seine in der Stille geleistete Arbeit und seine vielfachen Anregungen. Der Redaktion wird Henning Stapel seinen erfahrenen Rat weiterhin zur Verfügung stellen. Die Schriftleitung übernimmt mit diesem Heft Pastor Hans-Volker Hertrich, der bisherige Geschäftsführer der Luther-Gesellschaft, während Pastor Dr. Achim Puschmann zum neuen Geschäftsführer berufen wurde.

Auch für den Herausgeberkreis hat der Vorstand der Luther-Gesellschaft eine Änderung beschlossen. Künftig werden die beiden Präsidenten Professor D. Walther von Loewenich und Professor Dr. Erwin Mülhaupt und der Hamburger Kirchenhistoriker Professor Dr. Bernhard Lohse für den Inhalt verantwortlich zeichnen. Sie alle zählen seit langem zu den regelmäßigen Autoren unserer Zeitschrift.

Die diesjährige Vorstandssitzung der Luther-Gesellschaft findet in Verbindung mit öffentlichen Vorträgen am 20. und 21. Oktober in Münster statt. Es liegt nahe, an diesem Ort ein kontroverstheologisches Thema zu behandeln, für das zwei Experten als Referenten gewonnen werden konnten: Professor Wilfried Joest aus Erlangen und Dr. Otto H. Pesch von der Dominikanerakademie in Walberberg. Beide werden über »Die Frage nach Gott im katholischen und evangelischen Raum« sprechen mit Blickrichtung auf Thomas von Aquin und Luther. Dr. Pesch ist durch seine Dissertation über »Rechtfertigung bei Thomas und Luther« bekannt geworden. Der Reiz bei beiden Vorträgen besteht darin, daß sich die Referenten jeweils zu beiden Aspekten äußern werden. Die Veröffentlichung der Vorträge in dieser Zeitschrift ist vorgesehen.

Das nächste Heft wird einen Beitrag »Schleiermacher und Luther« von dem Hamburger Senior und Hauptpastor Dr. Dr. Paul Seifert und eine Würdigung Karl Barths von Professor Dr. Albrecht Peters bringen. Dabei wird speziell die Tauflehre Barths, also sein letzter, fragmentarischer Dogmatikband behandelt werden.

Ht.

WAS FEIERN WIR AM REFORMATIONSFEST?

Von Gerhard Koch

Was feiern wir am Reformationstag? Niemand kann sich davon befreien, daß sich damit der Name Martin Luther verbindet, niemand davon, daß die revolutionären Züge dieses Mannes sich ihm aufdrängen, daß dann Stichworte wie Befreiung von der Priesterknechtschaft, Befreiung von der Kirche und dergleichen genannt werden. Wir meinen, das schade nichts! Aber nehmen wir nicht wahr, daß dem einen Leib der Kirche tiefe Wunden geschlagen worden sind, die bis zur Stunde schmerzen und bluten? Kann man so selbstzufrieden Martin Luther sagen und zugleich an den blutenden Wunden leiden?

Paulus schrieb verwundert an die korinthische Gemeinde, daß sie Spaltungen unter sich dulde; die einen nannten sich nach ihm, die anderen anders. So zerfetzt ist der Leib Christi. Ist Zerrissenheit nicht schon für viele Menschen ein Zeichen der Unglaubwürdigkeit der Kirche; sagen sie nicht, daß die Uneinigkeit unter den Kirchen das Wort von der Liebe in diesen Kirchen aufs äußerste belaste? Der zerschundene Leib Christi muß uns doch bedrücken. Sollen wir nun von der Reformation schweigen, den Namen Luther verschweigen oder nur leise nennen, die Schonungslosigkeit vergessen, mit der er Papst und Kirche angegriffen hat? Zwingt uns das beginnende Gespräch mit den Katholiken nicht dazu? Wir finden uns plötzlich in einer vertrackten Lage. Da haben sie einst den Luther zum Typus des Deutschen gemacht und die Reformation vergessen. Sollen wir nun heute seinen Namen nicht mehr nennen und abermals die Reformation vergessen? Um einer möglichen Einheit willen die Reformation verschweigen?

Man sagt uns heute gern, daß das Evangelium größer sei als menschliche Einrichtungen und menschliche Namen. Und Luther hat ja selbst nicht gewollt, daß eine Kirche nach ihm heiße. Das klingt auf den ersten Blick überzeugend. Wer wollte schon das Evangelium vergänglichen Dingen opfern! Dennoch ist das ein höchst fragwürdiger, ein im Grunde verlogener Satz menschlicher Hochfahrenheit. Kann man denn je verleugnen, daß das Evangelium, mit und unter dem Namen des Jesus von Nazareth, unter den Menschen aufgetreten ist?

Nur deshalb war es Evangelium, weil es so leiblich und darum so nahe gekommen ist. Evangelium aber, das seine Leiblichkeit verliert, ist eine Chimäre. Leibloses Evangelium ist vom Teufel! Darum ist es eine Lüge zu behaupten, daß ein menschlicher Name dem Evangelium hinderlich sei, ein menschlicher Name, also eine Begrenztheit, ist nur dort hinderlich, wo das

Evangelium zur abstrakten Idee erhoben worden ist. Nur eine abstrakte Idee ist über allen Einzelheiten. Abstraktes aber hilft keinem Menschen.

Gewiß dürfen wir nicht übersehen, wie groß jetzt die Gefahr wird, in dem menschlichen Namen die Sache verfügbar zu haben: Jesus z. B. zum König zu salben nach dem Brotwunder, aus Luther einen Thomas Müntzer zu machen. Wir schämen uns im Rückblick der Blindheit unserer Väter, die statt des Evangeliums einen Luther-Kult getrieben haben und in ihm ihren evangelischen Heiligen gesehen haben. Wir sind aus Argwohn gegenüber Personenkult heute an dieser Stelle nicht gefährdet. Unsere Gefahr liegt woanders, nämlich um der Einheit willen die Spaltungen zu überwinden und in dieser ehrbaren Aufgabe übers Ziel zu schießen. Der Leib Christi ist wesentlich weder einheitlich noch gespalten. Seine Wesentlichkeit ist Wahrheit. Wahrheit aber ist konkret. Um der konkreten Wahrheit willen muß Spaltung in Kauf genommen werden. Wer die Einheit vor die Wahrheit setzt, denkt, wenn schon mit Recht ökumenisch, dennoch unwahr, ein Uno-Denken kann der Kirche nicht primär aufgetragen sein. Wir stehen vor der Gefahr, daß Einheit als Quantität uns imponiert, und dann versuchen wir um jeden Preis Feuer und Wasser zusammenzubringen.

Damit stehen wir schon bei einer Erkenntnis der Reformation. Vor jenem Lobpreis der konkreten Wahrheit, die sich durch Menschen und deren Werk bezeugt und nicht verwechselt werden kann mit bloßer Willkür. Die konkrete Wahrheit hatte Kriterien, mit denen sie das Herrschaftsdenken zerstörte. Bloße Zuschauer-Haltung wird diesem Gedenken nicht gerecht. Auch wir haben heute konkrete Wahrheit zu bezeugen. Die Wahrheitsfrage stellt sich uns heute so: Auf der einen Seite die durch die Reformation eingeleitete weltliche Welt, die des kirchlichen Beistandes nicht mehr bedarf. Auf der anderen Seite die in der Institution Kirche verunsicherte Position des Glaubens als Innerlichkeit. Die bloße Entgegensetzung von Innerlichkeit und Äußerlichkeit - das ist unsere Anfechtung. Justifikation ist eben nicht mehr die Rechtmachung des Glaubens als Innerlichkeit, durch die dann die weltliche Welt bearbeitet wird. Wie Innerlichkeit und Äußerlichkeit zusammengefaßt werden, das ist heute unsere Frage nach der konkreten Wahrheit, damit uns heute nicht endgültig Gott zerteilt werde in den Gott, der in uns wirkt, und den Gott, den es nicht gibt. Denn diese weltliche Welt hat und braucht nach ihrer eigenen Erkenntnis keinen Gott.

So sehen wir in der Feier der Reformation ein Zwiefaches. Wir sind mit ihr verbunden, sind gleichsam alle ihre Kinder, innerhalb und außerhalb der Kirche. Ihre Entscheidungen haben Geschichte gemacht, die uns Schicksal geworden sind. Aber ihr Kampf um die konkrete Wahrheit führt uns an den Platz, auf dem wir nun - unvertretbar - zum Kampf herausgefordert sind.

Die Aufgabe dieses Kampfes ist gewaltig groß; sollte sie am Reißbrett gelöst werden, wir müßten verzagen. Hier erfüllt das Gedenken der Reformation einen weiteren Dienst. Zu ihr werden wir in einen Bruch in der Kontinuation geführt, wo die einheitliche Welt des Mittelalters endgültig auseinandergebrochen ist und lange Zeit dunkle Schatten über der Epoche standen und Weltuntergangsstimmung heraufgeführt haben. Gedenken der Reformation aber zeigt, daß im Bruch dennoch Kontinuation ist, anders als wir wollen, Kontinuation, die Leben ermöglicht. Aus dieser Verheißung in der Geschichte empfangen wir den Auftrag des Weitergehens, das Eingelassensein in einen Kampf nicht mit Fleisch und Blut und zugleich die Verheißung des mitgehenden Gottes, der durch Brüche hindurch neues Leben gibt.

SCHLEIERMACHER UND LUTHER

Von Paul Seifert

Im Jahre 1907 erschien die Schrift Christian Lülmanns: »Schleiermacher, der Kirchenvater des 19. Jahrhunderts«. Das kleine Buch hat theologische Schlagzeilen gemacht, obschon sein Inhalt nicht sehr bedeutend ist. Aber der Titel wurde zum vielzitierten Slogan. Damals, kurz vor dem Ersten Weltkrieg, konnte die Charakterisierung »Kirchenvater des 19. Jahrhunderts« auf allgemeine Zustimmung rechnen. Das Urteil, daß Schleiermacher der bedeutendste evangelische Theologe seit den Tagen der Reformatoren sei, hatte eine fast kanonische Geltung - auch bei denen, die sich nicht als seine Schüler und Nachfahren wußten. Nach dem Ersten Weltkrieg bekam das Wort vom »Kirchenvater« allerdings einen ganz anderen Klang: Der Neuaufbruch der Theologie, bestimmt vor allem durch die junge Dialektische Theologie und eine neue Luther-Interpretation, hatte im Gefolge das Urteil, daß mit dem 19. Jahrhundert theologisch kein Staat zu machen sei. Damit war Schleiermacher, der »Kirchenvater« dieses Jahrhunderts, allenfalls als Zielscheibe für theologische Schießübungen interessant; ein positives Interesse an seiner Theologie bestand nur bei Außenseitern. Als ich vor knapp vierzig Jahren zu studieren begann, nahm die damals junge Theologengeneration Schleiermacher überhaupt nicht zur Kenntnis.

Es ist daher kein Wunder, wenn auch heute noch der gebildete Nichttheologe von Schleiermacher meist nicht mehr als seinen Namen kennt. Daher bitte ich meine theologischen Fachgenossen um die Erlaubnis, in mein

Referat einige Informationen einzufügen. Ich meine allerdings, diese Einfügungen auch sachlich rechtfertigen zu können. Denn Schleiermacher ist - hierin Luther sehr ähnlich - Theologe niemals nur mit dem Kopfe gewesen, sondern immer mit seiner ganzen Existenz. Er hat selbst zentrale Aussagen seiner Dogmatik im ersten Sendschreiben an Lücke »ursprüngliche Aussagen über ein unmittelbares Existentialverhältnis« genannt! Werk und Leben, Gedanke und Person gehören bei ihm unlösbar zusammen. Sein Biograph Wilhelm Dilthey schreibt: »Man begreift, wie unendlich mehr er war als alle Aufzeichnungen, alle Forschungen, die wir noch von ihm besitzen.« Und weiter: »Die Philosophie Kants kann völlig verstanden werden ohne nähere Beschäftigung mit seiner Person und mit seinem Leben; Schleiermachers Bedeutung, seine Weltansicht und seine Werke bedürfen zu ihrem gründlichen Verständnis biographischer Darstellung.« (Muß man dasselbe nicht auch von Luther sagen?)

Ich stelle zur Unterrichtung der Nichttheologen fest, daß über mangelndes Interesse an Schleiermacher nicht mehr zu klagen ist; manche reden schon kühn von einer »Schleiermacher-Renaissance«! Es ist ein Verdienst Karl Barths - also gerade des Theologen, der die Dialektische Theologie anführte, die dem Prädikat »Kirchenvater des 19. Jahrhunderts« ein negatives Vorzeichen gab - ein neues Interesse an Schleiermacher geweckt zu haben. Mir ist unvergeßlich, welchen Eindruck es auf meine Studienfreunde und mich gemacht hat, als Barth im Sommer-Semester 1933 in Bonn seine »Geschichte der protestantischen Theologie im 19. Jahrhundert« las und vor unseren staunenden Ohren eine Würdigung des »Kirchenvaters« vortrug, die wir damals als revolutionär empfanden. Ich zitiere einige Sätze aus Barths Vorlesung, die 1947 unter dem Titel »Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte« erschienen ist: »An die Spitze einer Geschichte der Theologie der neuesten Zeit gehört und wird für alle Zeiten gehören der Name Schleiermacher und kein anderer neben ihm . . . Man kann sich unmöglich eingehend mit Schleiermacher beschäftigen, ohne - und zwar bei jeder neuen Beschäftigung mit ihm noch ein wenig mehr als das frühere Mal - einen ganz starken Eindruck zu bekommen von dem Reichtum und der Größe der Aufgaben, die sich dieser Mensch gestellt hat, von der sittlichen und intellektuellen Ausrüstung, mit der er an sie herangetreten ist, von der männlichen Beharrlichkeit, mit der er seinen einmal betretenen Weg, unbekümmert um die Gunst und Ungunst der Jahrzehnte, zu Ende gegangen ist, wie er ihn angetreten hatte, vor der Kunst, die er in allen seinen Leistungen fast bis auf die letzte Sonntagspredigt spielend und gerade so mit dem letzten Ernst wirklicher Kunst entfaltet hat. Wir haben es mit einem Heros zu tun, wie sie der Theologie nur selten geschenkt werden. Wer von dem Glanz, der von dieser Erscheinung ausgegangen ist

und noch ausgeht, nichts gemerkt hätte - ja ich möchte fast sagen: wer ihm nie erlegen wäre, der mag in Ehren andere und vielleicht bessere Wege gehen, er sollte es aber unterlassen, gegen diesen Mann auch nur einen Finger aufzuheben.«

Nach diesem Bekenntnis Karl Barths - der gewiß ein ernsthafter Anwärter auf den Titel »Kirchenvater des 20. Jahrhunderts« ist - dürfte jedem von uns deutlich sein: Die Themastellung *Schleiermacher und Luther* meint nicht eine etwas abseitige Fragestellung theologischer Liebhaberei. Sondern hier wird unsere Aufmerksamkeit auf den Mann gerichtet, der für die moderne Theologie epochale Bedeutung hat - und nun mit der besonderen Anfrage, wie es mit seinem Verhältnis zu Luther und zur reformatorischen Theologie bestellt sei. Das ist eine zentrale Fragestellung.

Nun wäre ich in einer glücklichen Lage, wenn ich schlüssig beweisen könnte, wo sich in Schleiermachers Theologie der Einfluß Luthers und der Reformation nachweisen läßt. Ich kann und will diese direkte Fragestellung auch nicht völlig übergehen. Sie trägt jedoch nicht sehr weit; und zwar aus doppeltem Grunde.

1. Schleiermacher ist ein äußerst sensibler Denker. Schon bei einer Analyse seines berühmten Erstlingswerkes »Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern« läßt sich zeigen, daß der junge Schleiermacher hier eine Fülle von geistigen Anregungen verarbeitet hat, die so gründlich in die Substanz der »Reden« eingeschmolzen wurden, daß es schwierig ist, sie im einzelnen quellenmäßig nachzuweisen. Mit der Sensibilität verbindet sich bei Schleiermacher eine starke Intensität des Denkens, die jeden fremden Gedanken bei der Aneignung einzuformen vermag. In seinem Kommentar zu den »Reden« hat Rudolf Otto jene geistige Fülle, von der ich sprach, so charakterisiert: »Der Geist der Zeit um 1800, das reiche Gären, Suchen und Finden, die neuen Fragen und Ziele, die Sympathien und Antipathien der Zeit, das zu überwindende Alte, das erstrebte Neue in Philosophie, Religion und Moral, die Dichtkunst und Lebensgestaltung, in Weltauffassung und Menschenbeurteilung spiegelt sich, wir wollen nicht sagen so tief, aber wohl nicht leicht so breit und mannigfaltig auf einmal in einem Dokumente jener Zeit wie in diesem: Die versinkende und versunkene Herrschaft der theologisch und kirchlich bestimmten Lebensfragen und Weltauffassung, die selbstsichere und weltfreudige ›Aufklärung‹ mit der neuen Wissenschaft und ihrem neuen Weltbilde, mit Neologie und historischer Kritik, mit Religionsvergleichen und Religionsphilosophie, mit autonomer Moral und Kultur, die neue Philosophie und die wiedergefundene Antike mit dem wiedererstehenden Plato, die große Dichtung, die neue ästhetisch-künstlerische Bildung, die idealistische Philosophie, die Fichtesche Hochgemutheit

und das Selbstbewußtsein des Geistes um seine Freiheit und Wahrheit, . . . der Streit um Spinoza, der neue Staat, die Französische Revolution und ihre das junge Geschlecht begeisternde Wirkung.«

2. Damit verbindet sich eine besondere Freiheit in der Behandlung der theologischen Tradition. Wilhelm Niesel hat in seiner Lizentiaten-Vorlesung 1930 Schleiermachers Verhältnis zur reformierten Tradition untersucht. Niesel konnte bei dieser Themastellung davon ausgehen, daß Schleiermacher selbst immer wieder erklärt hat, daß er in einem positiven Verhältnis zur reformierten Tradition (Schleiermacher pflegte »reformierte Schule« zu sagen) stehe. In seinem Schreiben an den Oberhofprediger D. Ammon 1818 sagt Schleiermacher, daß Calvins Institutio ihm ein unschätzbare Buch sei. Und in seiner 1819 erschienenen Schrift »Über die Erwählung« hat er sich auch auf Calvins Hauptwerk bezogen. In der »Glaubenslehre« wird Calvin ebenfalls zitiert, Zwingli übrigens kaum; jedoch werden die reformierten Bekenntnisschriften häufiger herangezogen. »Aber«, sagt Niesel, »es wäre verfehlt, wollte man daraus einen reformierten Charakter der Glaubenslehre erschließen. Denn erstlich werden die lutherischen Theologen, die Schleiermacher bei der Ausarbeitung verglichen hat (es waren Quenstedt und Gerhard) viel öfter zitiert als die reformierten und darüber hinaus noch Luther und vor allem Melancthon. Desgleichen bleiben die reformierten Bekenntnisse hinter der Augustana und Konkordienformel weit zurück.«

Aber - und das ist wichtiger als diese Einzelbeobachtungen - die Verwendung der theologischen Tradition bei Schleiermacher steht unter einem eigentümlichen Vorzeichen. Als Schüler der Dialektischen Theologie stellt Niesel mit spürbarem Behagen, ja mit einem gewissen boshaften Vergnügen fest: »Es läßt tief blicken, wenn Schleiermacher 1816 seinem Freunde Gaß folgendes schreibt: »Ich . . . gehe schon lange darauf aus, nur einige oberflächliche patristische und scholastische Studien zu machen, um mir einige recht tüchtige Belegstellen für meine Dogmatik zusammensuchen, und ich komme immer noch nicht dazu. Du würdest mich sehr verbinden, wenn Du mir etwas genauer schreibst, wie Du in dieser Sache zu Werke gegangen bist, und an welche Du Dich vorzüglich gehalten hast« [Briefwechsel mit Gaß, S. 128]. Solche Dinge können an den Tag kommen [bemerkt Niesel ironisch], wenn gute Freunde den Briefwechsel eines großen Mannes veröffentlichen!«

Wenn ich als Verehrer Schleiermachers die Dinge auch etwas anders sehe, in einem gebe ich Niesel recht: Eine Untersuchung der Zitate aus den Schriften der Reformatoren und aus den Bekenntnissen der Reformation, die Schleiermacher in seiner Glaubenslehre anführt, erbringt keinen einigermaßen nennenswerten theologischen Ertrag. Auf diesem Wege ist die Frage nach Schleiermachers Verhältnis zur reformatorischen Theologie nicht zu

klären! Ich bekräftige diese Feststellung noch durch eine weitere Beobachtung: 1817 wurde das 300jährige Jubiläum der Reformation festlich begangen. Schleiermacher hat damals in einem Festgottesdienst auf seiner Kanzel in der Dreifaltigkeitskirche gepredigt und im akademischen Festakt der Universität Berlin die Festrede gehalten. Beide Dokumente geben für unser Thema »Schleiermacher und Luther« so gut wie nichts her; und das ist gewiß erstaunlich. Soweit Schleiermacher überhaupt auf die reformatorische Theologie eingeht, tut er es so traditionell und formelhaft, daß man spürt: An dieser Stelle ist er kaum engagiert. Etwas ergiebiger sind die zehn Predigten zum Augustana-Jubiläum 1830; aber im Grunde haben sie mich, als ich sie jetzt im Blick auf unser Thema wieder einmal las, auch enttäuscht.

Das Ergebnis dieses Überblicks ist also wenig ermutigend. Das bedeutet jedoch nicht, daß wir resignieren. Es bedeutet vielmehr, daß man die Problemstellung »Schleiermacher und Luther« auf andere Weise angehen muß. Es ist ja gar nicht unbedingt notwendig, daß Schleiermachers Beziehung zum Reformator und zur Reformation auf literarisch nachweisbaren Abhängigkeiten beruht; nach dem, was wir über die Struktur des Schleiermacherschen Denkens sagten, ist das eher unwahrscheinlich. Natürlich gibt es anderen Orts in der Theologiegeschichte solche unmittelbar nachweisbaren Abhängigkeiten, und sie können auch sehr aufschlußreich sein. Ich gestehe jedoch, daß mich eine andere Art von theologischen Beziehungen immer weit stärker interessiert hat: Rudolf Otto hat einmal einen Aufsatz über »Parallelen und Konvergenzen in der Religionsgeschichte« geschrieben. Parallelen und Konvergenzen - oder auch Divergenzen! -: das halte ich für eine fruchtbare Fragestellung. Im Blick auf unser Thema scheint sie mir sogar die einzig fruchtbare zu sein.

Daß ein Vergleich üblichen Stils zwischen Luther und Schleiermacher wenig ergiebig ist, dürfte auch ein wesentlicher Grund für die überraschende Tatsache sein, daß unser Thema in der kaum noch zu übersehenden Schleiermacher-Literatur selten zur Sprache kommt. Es gibt eine Fülle von Untersuchungen über Schleiermacher und Kant, Fichte, Schelling - Plato, Spinoza - Goethe - den Idealismus, die Romantik. Aber Schleiermacher und Luther, Schleiermacher und die Reformation: da ist die Ausbeute gering. Das hat die oben angegebenen Ursachen, und außerdem den Grund, daß beim Vergleich zwischen dem Reformator und dem »Kirchenvater des 19. Jahrhunderts« die Divergenzen viel stärker aufgefallen sind als die Parallelen und Konvergenzen, die eine Untersuchung wirklich lohnen. Also war Schleiermacher vielleicht gar kein Theologe reformatorischer Tradition? Hat Emil Brunner doch recht, wenn er 1924 in seinem Buch »Die Mystik und das Wort« im Namen der jungen Dialektischen Theologie ein vernichtendes Anathema über Schleiermacher aussprach, der - so Brunner - die reformatorische Theo-

logie des Wortes Gottes an eine moderne, um nicht zu sagen modisch-mystische Religiosität verriet?

Nein, dieser Meinung bin ich nicht. Sondern ich bin überzeugt, daß man das Verhältnis Schleiermachers zu Luther und zur reformatorischen Theologie nur dann sachgemäß zu beurteilen vermag, wenn man die - anscheinend triviale - Erkenntnis festhält: Luther lebte im 16., aber Schleiermacher im 18. und 19. Jahrhundert. Und Schleiermacher antwortete in äußerstem Engagement auf die Fragestellung *seiner* Zeit. Wenn man von irgendeinem Theologen sagen darf, daß seine Theologie überhaupt erst richtig in Sicht kommt, wenn man den Horizont der Welt, in der er lebte, aufsucht, dann gilt das für Schleiermacher. Wenn wir ihn als einen sensiblen Denker charakterisierten, dann ist zu betonen: diese Sensibilität beweist und bewährt er besonders in seinem Verhältnis zu seiner Zeit. Von den inneren Kämpfen seiner Jugend an hat Schleiermacher es als *die* Aufgabe der Theologie angesehen, »in voller Solidarität mit den Menschen der jeweiligen Gegenwart die evangelische Botschaft zu verkündigen«. Dasselbe hat Luther auch getan, nur unbewußter, selbstverständlicher als Schleiermacher. Aber die Welt hatte sich im 17. und vor allem im 18. Jahrhundert sehr verändert. Rudolf Otto hat diese veränderte Welt, an die Schleiermacher sich gewiesen sah, so beschrieben: »Die Religion war in den Winkel geraten. Sie war überflüssig, sie war nicht mehr zeitgemäß. Man haßte sie nicht, aber man verachtete sie wie etwas, das man nicht mehr brauchte. Man war gebildet und voller Ideale, man war ästhetisch, man war moralisch: aber man war nicht fromm.«

Damit ergab sich für den Theologen Schleiermacher eine völlig andere Problemstellung als für den Theologen Luther. Gemeinsam aber ist beiden dies - gerade in der tiefgreifenden Verschiedenheit: Beide, Luther und Schleiermacher, haben in großartigem Stil die Herausforderung ihres Zeitalters angenommen. Beide haben, jeder in seiner Art, auf diese Herausforderung eine Antwort gegeben, die Epoche gemacht hat. Bekanntlich gab es vor Luther Kritik an der Kirche und Gravamina der deutschen Nation, es gab Vorreformatoren, es gab theologische Neuansätze; und doch blieb das alles Episode. Erst Luthers Antwort auf die Herausforderung seiner geschichtlichen Stunde hat Epoche gemacht. Und hier liegt eine »Parallele« zwischen Luther und Schleiermacher vor, die entscheidende Parallele, die unser Thema rechtfertigt.

Denn es fehlte ja auch vor Schleiermacher nicht an Apologeten, die sich der christlichen Botschaft (so wie man sie damals verstand) annahmen und die versuchten, sie den Menschen des 18. Jahrhunderts wieder nahezubringen. Doch ihre wohlgemeinten Bemühungen hatten einen kurzen Atem; sie sind längst vergessen. Der Mann aber, der den »gebildeten Verächtern« seine »Reden über die Religion« hielt und der später seine »Glaubenslehre«

schrieb: Schleiermacher hat Epoche gemacht! Als sein Schüler und Kollege, der Kirchenhistoriker August Neander, im Kolleg seinen Studenten Schleiermachers Tod bekanntgab, sagte er: »Von ihm wird einst eine neue Periode der Kirchengeschichte anheben.« Dieses Urteil ist von Freund und Gegner oft zitiert und dabei immer wieder bestätigt worden.

Doch dieses Epochemachende hängt gerade damit zusammen, daß Schleiermacher sich der Problematik *seiner* Zeit stellte in der Erkenntnis: Die Welt ist seit Luthers Tagen anders geworden. Die geistige Situation hat sich grundlegend gewandelt. Deshalb muß auch die Theologie einen ganz neuen Einsatz suchen.

Der Glaube muß - dies ist Schleiermachers immer deutlicher sich klärende Überzeugung - eine Wirklichkeit sein, die den ganzen Menschen zum freien Subjekt hat. Schleiermacher vermißt aber in der traditionellen Theologie die gebührende Berücksichtigung des personenhaften Seins des Menschen, in dem der Glaube lebendig werden und lebendig bleiben soll. Vor allem die Orthodoxie, mit der zumal der junge Schleiermacher sich immer wieder auseinandersetzt, versteht das Gläubigwerden in erster Linie als Beugung unter die übernatürliche Autorität der Schrift und der Kirchenlehre. Sie empfindet daher gar nicht die Notwendigkeit, der Frage auf den Grund zu gehen: Auf welche Weise kann der Mensch als ein Freier und Erkennender zum Glauben gelangen? (Hier schließe ich mich Christoph Senft an.)

Diese Situation hat Schleiermacher erkannt, und auf sie will er antworten. Man hat den theologischen Neueinsatz, den er von hier aus suchte und fand, als »apologetisch« bezeichnet - meist in dem kritisch-abwertenden Sinn, in dem Karl Barth (in seiner ersten Schleiermacher-Vorlesung vom Sommer-Semester 1926) formulierte, daß Schleiermacher »sich in die grundsätzlich unwürdige Stellung eines Apologeten drängen ließ«. Der katholische Historiker Franz Schnabel hat diese Polemik aufgenommen und auf Schleiermacher und Luther angewendet. Er schreibt in seinem Buch »Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert« über Schleiermacher: »Die Religion der Liebe preisend und einem großen inneren Kampfe schwerlich gewachsen, ohne Qualen und einsames Ringen nach einem Ausgleich strebend, kein Bußprediger, sondern ein Verkünder der im Weltall waltenden geistigen Harmonie, kein Gottsucher sondern ein Gottesgelehrter . . . ein Prediger »an die Gebildeten« - in allem der vollendete Gegensatz zu Luther. Man hat darauf hingewiesen, daß die erste Reformation mit einem Angriff, den Wittenberger Thesen, begonnen hat, während die »zweite Reformation« [durch Schleiermacher] nur noch eine Verteidigung führte vor den »Verächtern der Religion« . . .«

Ich halte das Bild, das hier entworfen wird, für eine groteske Verzerrung. Und ich zitiere Schnabel nur, weil er besonders massiv ausspricht, was man

in zahllosen Variationen innerhalb der Schleiermacher-Literatur lesen kann. Ich halte auch Barths Behauptung, Schleiermacher habe sich in die »unwürdige Stellung eines Apologeten« drängen lassen, für ein Fehlurteil. Wohl ist es wahr: Die erste der Reden über die Religion hat die Überschrift: Apologie. Aber der »Apologet« - das beweist eine sorgsame Analyse der »Reden« - geht immer mehr zum Angriff über. Goethe hat das sehr genau erkannt. Nachdem er das Buch zunächst mit Interesse und Zustimmung zu lesen begonnen hatte, weil die »Bildung und Vielseitigkeit dieser Erscheinung« ihn beeindruckte, legte er es bald beiseite und würdigte es einer »fröhlichen Abneigung«. Will man also den theologischen Einsatz Schleiermachers »apologetisch« nennen (und dagegen ist, wie auch die »Glaubenslehre« bestätigt, nichts einzuwenden), dann muß man sich darüber klar sein, daß dieser Apologet sich im Angriff befindet. Bei aller unbestreitbaren und unbestrittenen Bemühung um Ausgleich, um Harmonie hat Schleiermacher sehr wohl etwas von der Fremdheit des Evangeliums gewußt, von seiner Polemik gegen die Welt und die Menschen.

Gewiß: All das kommt bei Luther unvergleichlich viel deutlicher, viel kräftiger zur Geltung. Und gewiß kann man diese Divergenz nicht *nur* auf die Verschiedenheit der theologischen Situation am Anfang des 16. und an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert zurückführen. Aber ich bitte, als Vorzeichen vor allem, was noch zu sagen ist, dies festzuhalten: Die andere Zeit, die andere Welt, die andere geistige Lage und die andere religiöse Fragestellung (schlagwortartig: statt »Wie kriege ich einen gnädigen Gott?« - »Wie werden wir wieder fromm?«), all dies verlangt nun auch eine neue Theologie. Das hat Schleiermacher deutlich erkannt. Und er hat die hiermit gestellte Aufgabe in Angriff genommen. Daß gegen seine Lösung - von den Reden bis zur Glaubenslehre - gewichtige Einwendungen zu erheben sind, bleibe unbestritten. Gehen wir darum, mit Karl Barth zu reden, andere und bessere Wege, so gut wir es vermögen. Aber es kommt mir darauf an festzustellen: Schleiermacher hat Luther und die reformatorische Theologie nicht »verraten«, wie unentwegt behauptet wird. Sondern er ist mindestens in *der* Weise ein legitimer Nachfolger des Reformators, daß er im 19. Jahrhundert - so wie Luther im 16. - die Antwort auf die Herausforderung der Zeit fand, die Epoche gemacht hat.

Von dieser Voraussetzung aus behaupte ich, daß sich in ganz bestimmten, entscheidenden Bereichen der Theologie Schleiermachers Parallelen zu Luther nachweisen lassen. Ich muß eine Auswahl treffen und mich kurz fassen. In dieser gebotenen Beschränkung weise ich auf dreierlei hin:

1. Schleiermachers Theologie ist christozentrische Theologie; darin ist sie gut lutherisch. Als Zeugen für diese These rufe ich wieder Karl Barth auf.

Er hat in seiner Darstellung der Schleiermacherschen Theologie erklärt, die Christologie sei »die große Störung« in der Glaubenslehre. Für den Dogmatiker wie für den Prediger Schleiermacher sei »der Herr Jesus ein Sorgenkind . . ., ein Sorgenkind, das durchaus zu Ehren gebracht werden soll und irgendwie [auch] zu Ehren gebracht wird, aber ein Sorgenkind.« Trotzdem gibt Barth zu, daß Schleiermacher »unter allen Umständen . . . christozentrischer Theologe sein« will. Und diese Feststellung hat, wie ich meine, gerade darum ein besonderes Gewicht, weil sie von einer so kritischen Position aus getroffen wird. Ich gehe nun einen Schritt weiter als Barth und erkläre: Schleiermacher will nicht nur christozentrischer Theologe sein; er ist es auch. Dabei berufe ich mich auf die Glaubenslehre, wo es in dem berühmten § 18 der 1. Auflage heißt: Im Christentum sei »alles Einzelne . . . bezogen . . . auf das Bewußtsein der Erlösung durch die Person Jesu von Nazareth«. Noch präziser formuliert es die 2. Auflage im § 11: »Im Christentum wird alles bezogen auf die durch Jesum von Nazareth vollbrachte Erlösung.« Eine genaue Untersuchung der Glaubenslehre und ihrer Christologie bestätigt meiner Überzeugung nach die These vom Christozentrismus der Schleiermacherschen Theologie. Mir persönlich ist übrigens das Zeugnis der »Reden über die Religion« fast noch wichtiger, da ihnen gegenüber meine These noch schärfer bestritten wird. In ihnen kündigt sich aber der Schleiermachersche Christozentrismus bereits deutlich an. Ich kann das jetzt nicht genauer nachweisen, sondern muß ausnahmsweise um die Erlaubnis bitten, mich hier auf mein Buch über »Die Theologie des jungen Schleiermacher« zu beziehen. Eine These meiner Untersuchungen ist, daß in Schleiermachers »Reden« (wie in den meisten guten Büchern) die Pointe am Schluß steht. Über diesen Schluß hat Schleiermacher am 9. Februar 1799 an Henriette Herz geschrieben: »Ich bin nun mit der Fünften Rede glücklich bis an das Schöne und freue mich auf mein morgendes Stück Arbeit. Wenn ich nur einen heiteren Tag habe! Mein Dithyramb auf Christum soll kein übles Stück werden, hoffe ich.« Dies also ist das Ziel des Redners: der »Dithyramb auf Christum«. Hier liegt der Kern dessen, was er den »gebildeten Verächtern« sagen will - als ein Apologet, der angreift. Hier zeigt sich ein gut reformatorisches Herzstück im theologischen Programm Schleiermachers: Christozentrische Theologie.

Da ich weiß, daß diese meine These Widerspruch herausfordert, möchte ich mich - außer auf Karl Barth - noch auf zwei anders orientierte Zeugen berufen. Werner Schultz hat in seiner Studie »Schleiermacher und der Protestantismus« die These aufgestellt, daß man »das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl in dem, was es eigentlich meint, nur von der Christologie Schleiermachers (her) richtig deuten kann«. Nun ist das »Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit« Schleiermachers Zentral-Anschauung über das We-

sen der Frömmigkeit (GIL¹ § 9,² § 4). Schultz' These verklammert diese Zentral-Anschauung mit der Christologie, die eben damit auch von hier aus in den Mittelpunkt der Schleiermacherschen Theologie rückt. Der zweite Zeuge: Emanuel Hirsch hat 1930 vor der Universität Göttingen die Festrede zum Augustana-Jubiläum gehalten über das Thema »Fichtes, Schleiermachers und Hegels Verhältnis zur Reformation«. Und da sagt Hirsch, der ein ebenso gründlicher Kenner der Theologie Luthers wie der idealistischen Philosophie ist: Schleiermacher »hat als Prediger wie als Denker evangelischer Theologie sein wollen. Der Ausdruck seiner persönlichen Frömmigkeit fällt darum mit dem seines Verständnisses der reformatorischen Frömmigkeit ineinander . . .« Und weiter: »Schleiermacher drückt . . . die Unmittelbarkeit und Innigkeit, die Freiheit und Geistigkeit der reformatorischen Frömmigkeit stets an ihrem Christusglauben aus. Unter den sehr wenigen Worten Luthers, die er gebraucht hat, ist das eindrucksvollste dies (aus Luthers Vorrede zum Galaterkommentar 1535): ›In meinem Herzen herrscht allein und soll auch herrschen dieser einige Artikel, nämlich der Glaube an meinen lieben Herrn Christum, welcher aller meiner geistlichen und göttlichen Gedanken, so ich immerdar Tag und Nacht haben mag, der einige Anfang, Mitte und Ende ist.« Mit diesem Zitat klingt, so meine ich, der Christozentrismus Luthers und Schleiermachers überzeugend zusammen.

2. Einer der wichtigsten Begriffe in Schleiermachers Theologie und Philosophie ist der Begriff der Individualität. Man hat ihn gern als ein Element ansehen wollen, für das Schleiermacher der Romantik verpflichtet sei. Diese verbreitete These hält aber genauer Prüfung nicht stand. Die Forschung hat im Gegenteil immer deutlicher erkannt, daß für die Individualitäts-Anschauung nicht Schleiermacher der Romantik, sondern umgekehrt die Romantik dem Verfasser der »Reden« und »Monologen« verpflichtet ist. Die Wurzel dieser Anschauung liegt in Schleiermachers Herrnhuter Erfahrungen. Und Herrnhut bildet hier - wie auch an anderen Stellen des Schleiermacherschen Denkens - für ihn die Brücke zur Reformation. Wenn deshalb Schleiermacher Individualität als »Spiegel des Unendlichen« bezeichnet; wenn er davon spricht, daß auch der schlichteste Mensch ein ganz eigener Gedanke Gottes sei (Friedrich Schlegel nannte gerade diesen Gedanken »das Religiötaton« in den »Reden«) - dann wird die Beziehung zur christlichen Anthropologie deutlich sichtbar. Den besonderen reformatorischen Akzent meine ich in der Beziehung zu erkennen, die Schleiermacher zwischen Individualität und Gemeinschaft setzt: Nicht nur, daß beide in einem unlösbaren Lebenszusammenhang miteinander stehen; in dieser Relation wird der Individualität auch ihr Begrenztheit, ihr Bestimmtheit offenbar. Dieses Bestimmtheit-sein, diese Begrenzung ist aber vom »Unendlichen« her gesetzt. Walter Ruttenbeck hat

das als Schleiermachers »religiösen Existentialismus« bezeichnet. Denn Schleiermacher sieht diese Begrenztheit, dieses Bestimmt-sein, diese Einfügung in die Gemeinschaft und zugleich diese Abhängigkeit vom »Unendlichen« - Schleiermacher sieht all dies nicht als Fessel; er könnte sonst nicht im gleichen Atemzug von Freiheit reden, indem er geradezu Fichtesche Töne anschlägt. Sondern: Individualität - das ist nach Schleiermacher die Bindung, die frei macht. Man vergleiche damit den Satz, mit dem Luther seine Erklärung des 1. Artikels beginnt: »Ich glaube, daß mich Gott geschaffen hat samt allen Kreaturen . . .« - und man erkennt: die Farben sind wohl andere, aber das Bild ist das gleiche.

3. Es wird immer wieder behauptet, daß in Schleiermachers Gottesanschauung ein Element fehle, das für die Theologie Luthers von grundlegender Bedeutung ist, nämlich die Erkenntnis: Gott ist nicht nur Deus revelatus, der Gott, der sich in Christus offenbart hat, sondern er ist zugleich der Deus absconditus, der verborgene, unbegreifliche, ja unheimliche Gott. Stimmt es, daß Schleiermacher davon nichts weiß? Ich antworte: Es ist richtig, daß dieser Ton bei Schleiermacher nur sehr gedämpft hörbar wird. Das kräftige Profil, das Luthers Gottesbild von hier aus gewinnt, fehlt bei Schleiermacher. Das hängt wohl schon damit zusammen, daß Schleiermacher das Alte Testament als norma normans abgelehnt hat. Ausgerechnet die 9. Augustana-Predigt von 1830 hat das Thema »Daß wir nichts vom Zorne Gottes zu lehren haben«. Und da sagt Schleiermacher - wie auch an anderen Stellen - daß solche alttestamentlichen Vorstellungen wie Zorn Gottes u. ä. uns im Neuen Bund nichts mehr angehen. Aber auch abgesehen von dieser Stellungnahme dem AT gegenüber: Der Deus absconditus paßt gar nicht gut zu Schleiermachers Gottesanschauung, die den Satz »Gott ist Liebe« bei weitem nicht so tief interpretiert, wie Luther es tat. Um so bemerkenswerter ist es, daß dennoch der Deus absconditus bei Schleiermacher nicht eliminiert wird. In der für die Interpretation der Schleiermacherschen Theologie besonders wichtigen ersten Predigtsammlung von 1801 findet sich eine Predigt, die am Bußtag 1799 in Potsdam in Gegenwart des Königs gehalten wurde. Text: Hiob 42, 1-3. In dieser Predigt stellt Schleiermacher deutlich dem platten Rationalismus und Optimismus der Aufklärung, die damals noch die meisten Gemüter beherrschte, den Deus absconditus entgegen. Er spricht in den drei Teilen der Predigt von Gottes Allmacht, Weisheit und Gerechtigkeit und damit von Begriffen, die der aufgeklärten Frömmigkeit besonders lieb und wert waren. Aber nun zeigt der Prediger seinen gewiß recht verwunderten Hörern, wie in den biblischen Begriffen von Allmacht, Weisheit und Gerechtigkeit das »Irrationale« (wie Rudolf Otto sagen würde) durchbricht und wie hinter der Allmacht, Weisheit und Gerechtigkeit

Gottes der *Deus absconditus* erscheint. Ich weise in diesem Zusammenhang außerdem auf eine interessante Stelle in den »Reden« hin, wo Schleiermacher sagt: Nicht nur die Ordnung und Harmonie des Kosmos weisen auf den Schöpfer hin (wiederum ein Lieblingsgedanke der Aufklärung), sondern im Grunde mehr noch die »Perturbationen«, d. h. das, was nicht in Ordnung ist und unserer Einsicht spottet. Ich betone, daß die theologische Linie »*Deus absconditus*« bei Schleiermacher nur als zarter Strich erscheint, während sie bei Luther sehr kräftig ausgezogen wird. Aber sie fehlt dennoch nicht. Werner Schultz hat (in seiner genannten Studie) darauf aufmerksam gemacht, daß auch in Schleiermachers Dialektik von 1822 Gott als der *Deus absconditus* vorgestellt wird, der sich aller menschlichen Begrifflichkeit entzieht. Schultz formuliert: »Der protestantische Elan Schleiermachers ist hier so stark, daß er sich gleichzeitig gegen Hegel, Jacobi und Kant wendet . . . Für deren Philosophie wird doch Gott noch zu einem menschlich Verfügbaren: für Hegel ist er eine Gegebenheit im spekulativen Denken, für Jacobi im Gefühl und für Kant im Wollen.« Gegen diese mächtigen Tendenzen seiner Zeit setzt Schleiermacher - ganz unzeitgemäß! - den *Deus absconditus*. Und wenn diese Linie auch bei ihm im allgemeinen nur zart ausgezogen wird: durch den polemischen Akzent, mit dem dieses Theologumenon gegen die geistigen Großmächte der Zeit gesetzt wird, gewinnt das Zeugnis vom *Deus absconditus* dennoch seine Bedeutung.

Schließlich aber möchte ich unsere Aufmerksamkeit noch auf zwei Problemkreise richten, die für alle systematische Theologie und so auch für die Schleiermachers von grundlegender Wichtigkeit sind: 1. Die Frage nach den Quellen der theologischen Erkenntnis, 2. die Frage nach dem Verhältnis von Theologie und Philosophie im theologischen Denken und in den theologischen Aussagen.

Zuerst also die Frage nach den Quellen der theologischen Erkenntnis. Bei Luther scheint sie unschwer beantwortet werden zu können: *Sola scriptura* - die Heilige Schrift und sie allein ist die Erkenntnisquelle der reformatorischen Theologie. Aber diese Antwort ist zu einfach. Wir sehen heute immer deutlicher, daß »*sola scriptura*« eine polemisch zugespitzte Formel ist, die als solche ihre Grenzen hat. Auch in Luthers Theologie spielt neben der Bibel die Tradition eine Rolle - Tradition im Sinne von Auslegung der Schrift in Lehre und Leben der Christenheit. Wenn sich der Reformator mit den Kirchenvätern beschäftigt - wenn er Erasmus in »*De servo arbitrio*« triumphierend entgegenhält »*Augustinus meus totus est!*« - dann ist das doch keine theologische Spielerei, sondern Luther hat gewußt, was die Tradition im eben definierten Sinn für die Theologie bedeutet. Daß er nicht gerade darauf den Nachdruck legt, sondern daß er meist mit einseitiger Schärfe die

Schrift als Quelle theologischer Erkenntnis akzentuiert, das ist in der reformatorischen Situation begründet, in der Frontstellung, in der Luther sich befand, und in dem, was man seine »Entdeckung der Bibel« genannt hat. Aber ich betone: Auch bei Luther steht - mit einer Relevanz, die noch genauer zu bestimmen wäre - neben der Schrift die Tradition als Auslegung der Schrift in Lehre und Leben der Christenheit.

Schleiermacher ist unbestreitbar kein Bibeltheologe im Stil der Reformation gewesen. Aber er hat sich intensiv mit der Heiligen Schrift (überwiegend mit dem Neuen Testament) beschäftigt. Wir verdanken ihm beachtliche Arbeiten zur biblischen Theologie. Vor allem aber hat er mehr als 40 Jahre lang die Bibel als Prediger ausgelegt. Und mit dieser Feststellung bin ich an dem Punkt, auf den es mir ankommt! Für den Theologen und ganz besonders für den Dogmatiker Schleiermacher ist der Prediger Schleiermacher von schlechthin entscheidender Bedeutung. In dieser Überzeugung stelle ich die These auf: Für Schleiermacher ist die Quelle der theologischen Erkenntnis - das verkündete Wort.

Im allgemeinen wird die Frage nach den Quellen von Schleiermachers theologischer Erkenntnis anders beantwortet. Die schärfste Antithese gegen meine Behauptung findet man bei Emil Brunner (der übrigens in David Friedrich Strauß seinen Vorläufer hat): Danach hat Schleiermacher mit seiner freischwebenden mystischen Religiosität »das Wort« verraten und eine nur zum Schein christlich verkleidete philosophische Weltanschauung vertreten. Ich verzichte hier auf Referat und Antikritik und erläutere meine These: Für Schleiermacher ist die Quelle der theologischen Erkenntnis das verkündete Wort. Diese These geht davon aus, daß für den Theologen Schleiermacher der Prediger Schleiermacher entscheidende Bedeutung hat. Schon die »Reden« kann man nicht richtig verstehen, wenn man nicht die frühe Predigt Schleiermachers als Kommentar heranzieht. Es ist typisch, daß Schleiermacher als Antwort auf die Kritik, die an seinem Erstlingswerk geübt wurde, eine Sammlung von Predigten veröffentlicht. Es ist nicht minder typisch, wie er auf den Brief seines einstigen Gönners und väterlichen Freundes, des Oberkonsistorialrats Sack, reagiert, der nach der Lektüre der »Reden« geschrieben hatte: »Lösen Sie mir das Rätsel, wie Ihnen ein Geschäft [nämlich das Amt des Predigers] noch gefallen kann, das Ihnen doch notwendig ... als Beförderung der Albernheit und des Aberglaubens erscheinen muß, wie Sie das Beharren bei diesem Geschäft aus Convenienz mit Ihrem eigenen Gefühl von Recht in Harmonie bringen können?«

Schleiermachers Antwortbrief ist ein Zeugnis persönlichen Mutes, menschlicher Noblesse und leidenschaftlichen Engagements; es lohnt, ihn zu lesen. Aber in Folge dieses Konfliktes ging Schleiermacher schließlich 1802 nach Stolp. Das einzig Attraktive an dieser Stelle war der pomphafte Titel eines

Hofpredigers; sonst waren die Verhältnisse kümmerlich, die Situation deprimierend. Schleiermacher empfand es als Befreiung, daß er 1804 einen Ruf in eine Professur nach Würzburg erhielt. Dort wurde eine Evangelisch-theologische Fakultät gegründet (der allerdings, da das II. Vatikanum noch nicht stattgefunden hatte, nur ein kurzes Dasein beschieden war). Schleiermacher nahm den Ruf an, nachdem ihm zugesichert worden war, daß er dort auch eine Kanzel haben würde. Aber nun schaltete sich - zu seiner Ehre sei es vermerkt - Sack ein; und auch im Preußischen Kultusministerium gab es Männer, die Schleiermacher nicht an das bayerische Ausland verlieren wollten. So berief ihn Friedrich Wilhelm III. im Sommer 1804 als a.o. Professor und Universitätsprediger nach Halle. Schleiermacher verzichtete auf Würzburg und nahm die Berufung an. Aber schon nach zwei Jahren wurde die Universität Halle durch Napoleon aufgelöst. Schleiermacher ging 1807 nach Berlin, zunächst ohne ein Amt. Im Mai 1808 wird er Prediger an der Dreifaltigkeitskirche und kommt damit auf die Kanzel, von der seine größte Wirkung ausging. Seine Predigten waren ein geistiges und gesellschaftliches Ereignis. Ranke berichtet als Augenzeuge, daß 20.000 bis 30.000 Berliner Schleiermacher am Tage seines Begräbnisses das Geleit gaben. Diese Kundgebung der Verehrung galt eindeutig dem *Prediger* Schleiermacher; sie dürfte in der deutschen Kirchengeschichte ohne Beispiel sein. 1810 als ordentlicher Professor an die neugegründete Universität Berlin berufen, erster Dekan ihrer Theologischen Fakultät und einer ihrer ersten Rektoren, prominentes Mitglied der Preußischen Akademie der Wissenschaften, hoch geschätzt im gesellschaftlichen Leben der Hauptstadt, politisch und kirchenpolitisch aktiv (die Union von 1817 war nicht zum wenigsten sein Werk), Berater und Seelsorger für viele: so hat Schleiermacher ein Vierteljahrhundert hindurch eine Wirksamkeit von ungewöhnlicher Weite und Tiefe geübt. Doch Zentrum und Schwerpunkt war für ihn immer - die Predigt.

Das ist mehr als ein biographisches Faktum. Hier erkennt man zugleich Schwerpunkt und Zentrum der Schleiermacherschen Theologie. Als Schleiermacher 1810 seine Lehrtätigkeit an der Berliner Universität begonnen hatte, veröffentlichte er (1811) eine »Kurze Darstellung des theologischen Studiums« - trotz ihrer Knappheit eine seiner wichtigsten theologischen Schriften. In ihrer Einleitung steht der programmatische Satz: »Die christliche Theologie ist der Inbegriff derjenigen wissenschaftlichen Kenntnisse und Kunstregeln, ohne deren Anwendung ein christliches Kirchenregiment nicht möglich ist.« Hierbei ist zu beachten, daß »christliches Kirchenregiment« nicht etwa die kirchliche Verwaltung meint; sondern in gut reformatorischer Tradition versteht Schleiermacher darunter die *Verkündigung!* Christliches Kirchenregiment in diesem Sinne hat Luther exemplarisch ausgeübt, als er 1522 seine Invocavit-Predigten hielt. Die gesamte Theologie ist also

nach Schleiermacher auf die Verkündigung bezogen. Daher ist sie scientia practica. Daher die berühmte These in der »Kurzen Darstellung«: »Die praktische Theologie ist die Krone des theologischen Studiums.«

Das ist die eine Seite der Sache. Darauf dialektisch bezogen ist die andere Seite. Die erste Auflage der Glaubenslehre beginnt mit dem Satz: »Dogmatische Theologie ist die Wissenschaft von dem Zusammenhange der in einer christlichen Kirchengesellschaft zu einer bestimmten Zeit *geltenden Lehre*.« Dieser Begriff der geltenden Lehre (von dem aus auch der andere wichtige Begriff des »Gesamtlebens« interpretiert werden muß) hat geschichtlichen Charakter. Er meint nicht eine Lehre, die ein für alle Mal fixiert ist; sondern er meint die »zu einer gegebenen Zeit« sich geltend machende Lehre (cf. Birkner). Dazu sagt die 2. Auflage der »Kurzen Darstellung«: »Alles ist als geltend anzusehen, was amtlich behauptet und vernommen wird, ohne amtlichen Widerspruch zu erfahren.« - Will man diesen Satz in reformatorische Diktion übersetzen, dann heißt er: Geltende Lehre ist das, was der rite vocatus verkündet und was die Gemeinde, die (nach dem Titel von Luthers Schrift) »Recht und alle Macht hat, alle Lehre zu beurteilen«, als rechte Lehre annimmt. Geltende Lehre ist die Predigt der jeweiligen Gegenwart. Diese Predigt steht in der Tradition (so wie wir »Tradition« definiert haben); und diese Predigt hat einen Text aus der Heiligen Schrift. In dieser dreifachen Bindung: 1. an die Gemeinde, 2. an die Tradition der Kirche und 3. an die Bibel - diese Reihenfolge meint zugleich ein deutliches Autoritätsgefälle - ist die Predigt nach Schleiermacher der eigentliche Gegenstand der Theologie. Aus diesem Ansatz ergeben sich weitreichende Konsequenzen für Schleiermachers Dogmatik (die er nicht von ungefähr in »Glaubenslehre« umbenannte) und für ihre Methode - für Schleiermachers Verständnis des Glaubens und für das Verhältnis von fides quae zu fides qua creditur - für die Diagnose auf »Mystik« und für vieles andere mehr.

Auch bei Luther erkennen wir die Beziehung der Theologie zur Verkündigung. Nur daß der Reformator - wenn ich recht sehe - nie auf den Gedanken gekommen wäre, sich Schleiermachers These so zu eigen zu machen: *Die Quelle der theologischen Erkenntnis ist das verkündete Wort!* Gewiß kennt auch Luther die theologische Bedeutung der hier und jetzt gehaltenen Predigt - ebenso wie auch die der christlichen Tradition. Aber die drei Faktoren Schrift, Tradition, aktuelle Verkündigung haben bei Luther das genau entgegengesetzte Autoritäts-Gefälle wie bei Schleiermacher. Dennoch möchte ich daran erinnern, daß auch Luther das Element, das bei Schleiermacher den stärksten Akzent erhält - nämlich die aktuelle mündliche Verkündigung - hat kräftig betonen können. Ein neuerdings oft und gern zitiertes Luther-Wort sagt: »Darum ist's gar nicht neutestamentlich, Bücher schreiben von christlicher Lehre, sondern es sollten ohne Bücher an allen Orten sein gute,

gelehrte, geistliche, fleißige Prediger, die das lebendige Wort aus der alten Schrift zogen und ohne Unterlaß dem Volk vorbleuten, wie die Apostel getan haben. Denn ehe sie schrieben, hatten sie zuvor die Leute mit leiblicher Stimme bepredigt und bekehrt, welches auch war ihr eigentliches apostolisches und neutestamentliches Werk...« Ich weiß nicht, ob Schleiermacher dieses Luther-Wort gekannt hat. Aber ich bin überzeugt: Würde er es gefunden haben, hätte er sich sehr gefreut!

Und nun zum Schluß: Theologie und Philosophie bei Luther und Schleiermacher. Dieses Thema ist allein ein abendfüllendes Programm. Deshalb entschieße ich mich - trotz oder vielmehr gerade wegen seiner besonderen Wichtigkeit - diesen Problemkreis nur noch in zwei kurzen Thesenreihen anzusprechen.

Zuerst bei Luther: Hier halte ich mich bei meinen Thesen vor allem an die Untersuchung von Bernhard Lohse über »Ratio und Fides«; außerdem beziehe ich mich auf die Arbeiten von Althaus, Ebeling, Hägglund, Link und v. Loewenich.

1. Luther betrachtet die ratio (die Vernunft) einerseits als die kostbarste Gabe, die Gott dem Menschen verliehen hat; andererseits nennt er sie »in Dingen des Glaubens stockblind«.
2. Auf der einen Seite sieht Luther daher einen scharfen Gegensatz zwischen Glaube und Vernunft; denn die Vernunft bleibt »Fleisch« im biblischen Sinn, also verdorben und verloren. Auf der anderen Seite aber kann Luther erklären, daß die menschliche Vernunft durch den Glauben erneuert wird. Beide Aussagen sind bei ihm eng aufeinander bezogen.
3. Die durch den Glauben erneuerte Vernunft (ratio renata - ich würde gern in Abwandlung einer geläufigen scholastischen Formel auch sagen: ratio fide formata) hat für die Theologie die größte Bedeutung. Sie kann ihr nämlich nach Luther als vortreffliches Werkzeug dienen.
4. Schon in den 95 Thesen gebraucht Luther die Formel »Schrift und Vernunft«; und in Worms hat er sich bekanntlich außer auf das »Zeugnis der Schrift« zugleich auf »klare Vernunftsgründe« (ratio evidens) berufen. Dabei steht die Schrift als oberste Autorität voran; aber ihr Zeugnis kann nur vernommen werden durch die »erneuerte Vernunft«, die ebenso »im Gehorsam Christi gefangen« ist wie das christliche Gewissen »in Gottes Wort gefangen« ist.
5. Diese erneuerte Vernunft ist also niemals Meisterin, sondern immer nur Dienerin der Schrift. Sie muß sich deshalb stets ihrer Grenzen wie ihrer Bedrohung bewußt sein.
6. Aber wenn Luther auch immer wieder vor den gefährlichen Grenz-

überschreitungen der Vernunft warnt, so hält er doch die grundlegende Erkenntnis fest: »Wie die Knechtsgestalt zu Christus, so gehört die Welthaftigkeit zum Worte Gottes und das philosophische Gewand zur theologischen Rede.« (Nach Link.)

Und nun Schleiermacher:

1. Die Frage nach dem Verhältnis von Theologie und Philosophie ist ein Zentralproblem der Schleiermacher-Interpretation überhaupt. Im Anschluß an Felix Flückiger ordne ich die Antworten der Schleiermacher-Forscher auf die hier gestellte Frage in drei Gruppen:
 - (a) Es geht Schleiermacher in seiner Theologie nur um die Darstellung seiner philosophischen Weltansicht.
 - (b) Schleiermacher hat von der christlichen Botschaft zwar nicht alles, aber doch das preisgegeben, was mit seiner Philosophie (die bei ihm den Primat hat) nicht in Übereinstimmung gebracht werden konnte.
 - (c) In Schleiermachers Theologie spielt die Philosophie nur die Rolle des sprachlich-gedanklichen Werkzeugs. - Diese Interpretation kommt der Wahrheit am nächsten, ohne sie doch ganz zu treffen.
2. Meine These lautet: Schleiermacher geht es wie Luther entscheidend um die Unabhängigkeit der Theologie von der Philosophie. Er verwahrt sich in seinen Sendschreiben an Lücke gegen den Verdacht, daß seine Dogmatik philosophische Grundlagen habe. Er erklärt (im gleichen Zusammenhang), gar nicht darauf eingerichtet zu sein, »in der Dogmatik zu philosophieren«.
3. Aber auch Schleiermacher weiß, daß das Verhältnis der Theologie zur Philosophie unter allen Umständen problematisch ist. Darum will er versuchen, Ausdrücke, »die zu bestimmt an philosophische Schulen erinnern«, ganz zu vermeiden. Wenn Christoph Senft kritisch sagt: »In Wirklichkeit bringen seine Begriffe überall viel mehr Inhalt mit, als gut ist« - dann sagt er Schleiermacher damit nichts grundsätzlich Neues.
4. Jedoch ist Schleiermacher überzeugt, daß in der Theologie die »philosophische Hilfestellung« nicht unbedingt zur »philosophischen Umklammerung« (Wilhelm Link) werden muß. Schleiermacher erklärt, daß sich das Christentum »von Anfang an als ein sprachbildendes Prinzip erwiesen« habe. (Sendschreiben an Lücke). Die von der zeitgenössischen Philosophie angebotenen Begriffe seien deshalb in der Theologie stets umgeprägt worden. Diese Überzeugung ermutigt z. B. den »Redner über die Religion«, vom »Universum«, von »Gefühl und Anschauung«, von »Sinn und Geschmack fürs Unendliche« und dergleichen zu sprechen. Schleiermacher glaubt, daß seine theologische Intention stark genug sei, auch solche Begriffe umzuprägen und einzuschmelzen.

5. Vor allem aber ist Schleiermacher davon überzeugt, daß die große Aufgabe der Theologie in der dauernden Umprägung und Einschmelzung neuer wie alter Begriffe bestehe. Von hier aus gewinnt seine permanente Polemik gegen den »toten Buchstaben« ihre Leidenschaft. Die Kehrseite dieser Polemik aber lautet so: »Ja es ist unverkennbar, daß im größten Sinn die Zeiten sich scheiden durch den Buchstaben, und daß es das Meisterstück der höchsten menschlichen Weisheit ist, richtig zu schätzen, wann die menschlichen Dinge eines neuen Buchstabens bedürfen.« (Erläuterung 3 zur Dritten Rede.)
6. Bei all dem geht Schleiermacher von der Voraussetzung aus, daß zwischen Theologie und Philosophie, zwischen Glaube und Vernunft eine letzte Harmonie bestehe. Schon in den »Reden« von 1799 findet man den charakteristischen Satz: »Der ewige Verstand befiehlt es, und auch der endliche kann es einsehen.« An Jacobi, der bekannt hatte, »mit dem Verstande ein Heide, mit dem Gemüte ein Christ« zu sein, schreibt Schleiermacher 1818: »Meine Philosophie und meine Dogmatik sind sehr entschlossen, sich nicht zu widersprechen.« Und auf seinem Sterbebett sprach er das berühmte Wort, das seine lebenslange Bemühung um den Ausgleich von Glauben und Denken noch einmal bekenntnishaft zusammenfaßt: »Ich muß die tiefsten spekulativen Gedanken denken, und sie sind mir völlig eins mit meinen innigsten religiösen Empfindungen.«

Luther und Schleiermacher sind einig in der Erkenntnis, daß in der Theologie das Wort Fleisch werden will. Sie sind auch einig in dem Bemühen, die notwendige »philosophische Hilfestellung« nicht zur verderblichen »philosophischen Umklammerung« werden zu lassen. Aber während Schleiermacher - fasziniert von der Aufgabe, die alte Botschaft in neuen Zungen zu sagen - an eine Art von prästablierter Harmonie zwischen Gotteswort und Menschenwort zu glauben scheint, hat Luther gewußt, welche Bedeutung der apostolischen Aussage zukommt, daß das Evangelium »den Griechen eine Torheit« ist und daß wir hier nur »durch einen Spiegel in ein dunkles Wort« schauen. Gerade in diesem Gegensatz wird, wie ich glaube, die entscheidende Divergenz zwischen Luther und Schleiermacher sichtbar.

Schleiermacher und Luther: In Einem gehören sie gewiß zusammen: Für beide gilt das Wort, das Schleiermacher in seiner Akademie-Rede »Über den Begriff des großen Mannes« geprägt hat: »Nicht eine Schule stiftet er, sondern ein Zeitalter!«

KARL BARTHS LEHRE VON DER TAUFGE

Von Albrecht Peters

Neben dem Gedenken an den Kirchenvater des vorigen Jahrhunderts, an Schleiermacher, soll dieses Heft auch dem Gedenken an den erst kürzlich verstorbenen Kirchenvater unseres Jahrhunderts, an Karl Barth, gewidmet sein. Karl Barth und Martin Luther, so müßte eigentlich unser Thema lauten; doch dies läßt sich nicht in einem kurzen Aufsatz abhandeln, dazu bedürfte es umfangreicher Studien. So konzentrieren wir uns auf Barths letzte größere Schrift, auf das »Fragment« seiner Ethik im Lichte der Versöhnung unter dem Titel »Die Taufe als Begründung des christlichen Lebens«, Zürich 1967.

Es ist für einen reformatorisch orientierten Theologen keine leichte und angenehme Aufgabe, Karl Barth gerade im Hinblick auf dieses sein letztes Werk zu ehren. Barth selber wußte dies, schrieb er doch im Vorwort: »Ich sehe voraus, daß ich mit diesem Buch, das nach menschlichem Ermessen meine letzte größere Veröffentlichung sein wird, noch einmal in der gewissen Einsamkeit auf dem theologisch-kirchlichen Plan stehen werde, in der ich ihn vor bald 50 Jahren betreten habe, daß ich mir also mit ihm einen schlechten Abgang zu verschaffen im Begriff stehe. Sei es denn! Der Tag wird kommen, an dem man mir auch in dieser Sache nachträglich Recht geben wird« (KD IV, 4, S. XII f). Die Kernthese Barths: die *Wassertaufe* sei kein sakramentales Gnadenhandeln Gottes am Täufling, sondern das antwortende Bekenntnis des gläubigen Menschen! zu akzeptieren, das dürfte vom Neuen Testament und von der Reformation her kaum möglich sein. Wohl aber sollten wir seine kritischen Anfragen an die Taufpraxis unserer Kirchen sorgsam prüfen und beherzigen. Wie gehören jedoch nach Barth Theorie und Praxis, rechte Tauflehre und angemessener Taufvollzug zusammen? Um dies aufzeigen zu können, müssen wir in einem ersten Gedankenkreis andeuten, wie sich Barths Taufverständnis gewandelt hat von den Prolegomena zur Kirchlichen Dogmatik über den Gwatter Vortrag von 1943: »Die kirchliche Lehre von der Taufe« (Theol. Studien H. 14) bis hin zum Fragment der Ethik von 1967.

I Der Wandel im Ansatz der Tauflehre Barths

Setzen wir ein bei der Frage nach dem Ort der Taufe in Barths Theologie. Mit seinen Weggenossen Eduard Thurneysen, Emil Brunner, Friedrich Gogarten und Georg Merz bereitete dem jungen Landpfarrer im Schweizer Industriedorf Safenwil die Aufgabe, Sonntag für Sonntag Gottes Wort verkünden zu müssen, manche schlaflose Nacht. Jene »Situation des Pfarrers am

Samstag an seinem Schreibtisch, am Sonntag auf seiner Kanzel«, sie wurde für ihn zum Kristallisationspunkt seiner Theologie (vgl. Heinz Zahrnt: Die Sache mit Gott, 1966, S. 13 ff). Sein Lehrer Adolf von Harnack hatte ihm noch auf einer seiner berühmten gedrängten Postkarten geschrieben: »Die Aufgabe der Theologie ist eins mit den Aufgaben der Wissenschaft überhaupt«; Barth stellt die Gegenthese auf, welche seine neue Sicht schroff zusammenrafft: »Die Aufgabe der Theologie ist eins mit der Aufgabe der Predigt. Sie besteht darin, das Wort des Christus aufzunehmen und weiterzugeben« (Theol. Fragen und Antworten, 1957, S. 14 und 10).

Von diesem existentiellen Kernerlebnis aus konzentriert sich für Barth das Christusevangelium auf die Sonntagspredigt des Pfarrers; die Sakramente stellt er nicht gleichwertig neben die Verkündigung, er ordnet diese vielmehr der Predigt dienend unter. Im Bd. I, 1 (S. 70-73) seiner Kirchlichen Dogmatik beruft er sich hierfür auf die »Urentscheidung« der Reformation. Den Reformatoren sei das Predigtamt »das höchste Ampt in der Kirchen«, es bilde gleichsam die Seele der Kirche, als »sichtbare Worte« (verba visibilia) seien ihm die Sakramente hinzugefügt; »also das Sakrament um der Predigt willen und nicht umgekehrt. Also: Nicht das Sakrament allein, auch nicht die Predigt allein und wenn man exakt reden will, auch nicht einfach zweispurig: die Predigt und das Sakrament, sondern die Predigt *mit* dem Sakrament, mit dem ihre menschliche Rede als göttliches Werk bestätigenden sichtbaren Handeln ist das konstitutive Element, die anschauliche Mitte des Lebens der Kirche« (S. 71). Dies ist die zentrale These Barths über die Taufe und deren Ort in der Kirche; wie das Abendmahl so ist auch die Taufe *Verheißung in Form eines Annexes zur Predigt* (S. 62).

In dieser These erscheint die Taufe noch als *Gnadenmittel* (vgl. KD I, 2, S. 249-253); sie ist mit dem Evangelium eingefügt in die Bewegung Gottes zu uns Menschen hin, vom Himmel auf die Erde. Noch stärker als das verkündigte Wort unterstreichen die Sakramentshandlungen dabei Gottes Menschwerdung: »Das Wort ward Fleisch«; deshalb komme es »im Wasser der Taufe und im Brot und Wein des Abendmahls an auf die Aufrichtung und Erkenntnis des Zeichens der konkreten, leibhaften, schöpferisch-ereignishaften Gottesherrschaft« (S. 252); so konnte Karl Barth noch in den Prolegomena zur Dogmatik schreiben.

Stärker und stärker drängt er jedoch im Verlauf seiner Dogmatik Gottes Handeln gleichsam in die Vergangenheit zurück auf das Christusgeschehen; damals vor nunmehr fast zweitausend Jahren und dort in Palästina ist aller Menschen Heil vollständig und letztgültig gewirkt worden. Uns kann dies nur noch *authentisch mitgeteilt* werden. Gott hat in Jesu Kreuz und Erhöhung schon alles für uns getan, uns bleibt nur die freie Antwort des Glaubensgehorsams.

Je kräftiger Barth herausstreicht, daß Gott bereits alles gewirkt hat, um so eindeutiger werden Taufe und Abendmahl herübergedrängt auf die Seite der menschlichen Antwort. Noch als Barth seine Versöhnungslehre - also die Teile des Bandes IV seiner Dogmatik - konzipierte, hatte er Taufe und Abendmahl auf die Seite des Heilswirkens Gottes stellen wollen. Im Vorwort zum Band IV, 2 (S. VIII f) deutet er den endgültigen Umbruch an; er hat sich entschlossen, Taufe und Abendmahl klar auf die Seite der Glaubensantwort des Menschen zu rücken; »als Grundlegung und Krönung des vierten, ethischen Teiles der Versöhnungslehre« sollen sie ihre »sachgemäße und würdige Stellung finden«. Barth fügt hinzu: »Ich ahne, welchen Verdächtigungen ich mich damit im voraus aussetze. Außer den Engeln hat wohl auch die ›Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung‹ längst gewußt, daß es etwa so kommen werde. Aber das muß nun mutig ertragen werden.«

Was muß hier »mutig ertragen« werden? Barth kehrt in dieser Entscheidung Luther, aber auch Calvin und dem Heidelberger Katechismus den Rücken und schwenkt in das Lager Zwinglis ein. Gegen Zwingli hatte das Augsburger Bekenntnis formuliert: Die Sakramente sind eingesetzt »nicht allein darum, daß sie Zeichen seien, dabei man äußerlich die Christen kennen muge, sondern daß es Zeichen und Zeugnis seien gottlichs Willens gegen uns, unseren Glauben dadurch zu erwecken und zu stärken« (Art. XIII). Und auch der Heidelberger Katechismus umschreibt die Sakramente als »sichtbare, heilige Wahrzeichen und Siegel, von Gott dazu eingesetzt, daß er uns durch den Gebrauch derselben die Verheißung des Evangeliums desto besser zu verstehen gebe und versiegele« (Frage 66). In den Prolegomena seiner Dogmatik und noch in dem Vortrag zur kirchlichen Tauflehre folgt Karl Barth dem Heidelberger Katechismus (vgl. KD IV, 4, S. 114 f) und scheut selbst vor der These nicht zurück: allen Ernstes muß man sagen, das Sakrament sei ein »unentbehrliches Gnadenmittel«; freilich müsse man bei diesem Begriff das Wort »Gnade« unterstreichen (KD I, 2, S. 253). In seinem letzten Wort zur Taufe stellt sich Barth dagegen bewußt auf die Seite Zwinglis, welcher »negativ und positiv das Richtige grundsätzlich erkannt« habe (KD IV, 4, S. 142). Die Wassertaufe sei primär und grundlegend »das alle Glieder des Bundesvolkes auszeichnende ›Pflichtzeichen‹, vergleichbar mit dem aufgenähten weißen Kreuz, mit dem bei der alljährlichen Näfelser Schlachtfeier jeder daran Teilnehmende kundgibt, ›daß er ouch von Herzen ein Eidgenoß sye« (S. 142; vgl. Die kirchliche Lehre von der Taufe, S. 20).

Die Taufe rückt hinein in die *Bewegung von unten nach oben*, in die Antwort des Menschen auf Gottes Sich-Herabneigen im Christusgeschehen. Nach Barths These zur »Begründung des christlichen Lebens« ist die Taufe des Menschen mit Wasser »das verbindliche Bekenntnis seines Gehorsams, seiner Umkehr, seiner Hoffnung, abgelegt in der Bitte um Gottes Gnade (KD IV, 4, S. 1).

Auf den ersten Blick könnte man den Schluß ziehen: Barth folge hierin nur der allgemeinen Öffnung der Kirche zur Welt und lege auf seine Weise nicht mehr den Akzent auf Gott, sondern auf den Menschen. Wird dies nicht dadurch bestätigt, daß er die reformatorische Formel von Gottes »Alleinwirksamkeit« ausdrücklich zurückweist und die »allseitig freie, bewußte und gewollte menschliche Entscheidung« fordert (KD IV, 4, S. 180)? Barth geht es hierbei jedoch nicht um die mündige Welt, sondern um den mündigen Christen in der mündigen Kirche (vgl. KD IV, 4, S. X). Er behält die biblisch-reformatorische Blickrichtung auf Gott hin bei; in der Wassertaufe soll die »Umkehr« des freien Menschen zu Gott manifest werden. Dies unterscheidet Karl Barth von dem heute üblichen Schlachtruf der Hinwendung zur Welt; für ihn kann und darf diese die biblische Umkehr zu Gott nicht verdrängen; in der Hingabe an die Welt wird für ihn vielmehr jene Umkehr gläubigen Gehorsams und liebender Hoffnung ständig neu vollzogen und aktualisiert.

Barth unterscheidet sich jedoch auch von den Reformatoren, insbesondere von Luther. Indem er die Wassertaufe auf die Seite der menschlichen Antwort rückt, nähert er sich eigenartig dem katholischen Meßopferverständnis. Wandelt sich ihm hier nicht gleichsam unter der Hand das *Sacramentum* in ein *Sacrificium*, die Heilsgabe Gottes an uns in unsere Selbsthingabe an Gott? Eine ähnliche Schau hat der katholische Theologe Otto Semmelroth entwickelt in seinem Buch »Wirkendes Wort. Zur Theologie der Verkündigung« (1962, bes. S. 119-133). Nach ihm hat der Dialog, der Verkehr zwischen Gott und Mensch, gleichsam zwei Pole, das Wort und das Sakrament. Das Wort steigt von Gott zu uns Menschen herab und wird Fleisch in der Inkarnation; das Sakrament steigt von uns als Antwort empor zu Gott und wird Fleisch im Golgathaopfer Jesu.

Auch Karl Barth will die Wassertaufe als eine vollverantwortliche und eigenständige Tat des Christenmenschen gewertet wissen; in ihr erweise sich jener als ein echter Bundespartner Gottes. Auch Karl Barth deutet die Wassertaufe als zeichenhaftes Selbstopfer des Menschen und fügt sie ein in die antwortende Bewegung des Gebetes von unten empor zu Gott. Hierin scheint er das katholische Meßopferverständnis ganz ähnlich wie Otto Semmelroth auf die Taufe auszudehnen. Was hindert ihn noch, ins katholische Lager einzuschwenken, erhofft er doch für seine Tauflehre selber eine größere Aufgeschlossenheit bei den katholischen als bei den protestantischen Theologen (KD IV, 4, S. XIII)?

Barth vollzieht jedoch plötzlich das entscheidende Halt und die radikale Kehrtwendung; er *verwirft den Sakramentscharakter* der Taufe (KD IV, 4, S. 112-117). Hierin stemmt er sich jedoch nicht allein gegen Rom, vielmehr auch gegen Wittenberg und Genf. Er deutet die Wassertaufe dabei aber als

eigenständige, freie Antwort des Menschen; als solche kann und darf sie nach reformatorischem Verständnis keine heilsmittlerische Funktion haben, sonst würde ja ein menschlicher Akt additiv zum allgenugsamen Christusopfer hinzutreten. Das wäre Blasphemie. Um diesem sakrifiziellen Mißverständnis der Taufe zu wehren, muß Barth ihr zwangsläufig den Sakramentscharakter bestreiten. Dabei übersieht er jedoch, daß die Taufe in der rechten Kirche Jesu Christi niemals als ein heilsmittlerischer Akt von Menschen in der Richtung von unten nach oben verstanden wurde; immer hat man sie vollzogen als die konkrete Zuwendung des Christusheiles durch den Dienst der Kirche an glaubensgehorsame Menschen. In, mit und unter dem gehorsamen Handeln seiner Diener und Gläubigen ist der Dreieinige Gott selber auf dem Plan und nimmt uns auf in seine Gnadengegenwart, ver gibt die Schuld und wendet uns das Christusheil zu.

II Das spannungsreiche Verhältnis zwischen der göttlichen Geisttaufe und der menschlichen Wassertaufe

Jenes »In, Mit und Unter« zwischen dem göttlichen und dem menschlichen Wirken löst Karl Barth jedoch zunehmend auf. Bereits in dem Gwatter Referat unterscheidet er zwischen einer *Taufe mit dem Heiligen Geist* und einer *Taufe mit Wasser* (S. 5 f). Allein die Geisttaufe richte Jesus Christus »selbst und direkt aus«; die Wassertaufe bilde als ein leibliches, äußerliches Geschehen jenes innere Geheimnis ab, daß wir durch den Geist dem Christusereignis gleichzeitig werden. Die Wassertaufe sei Zeugnis, Abbild, Siegel, Zeichen, Symbol, Nachahmung der Geisttaufe (S. 6 f, 17 f); sie sei dieses alles »nur«. Wie gebannt blickt Barth auf die Gefahr hin, daß der souveräne Gott zu eng an die leibhafte Handlung gefesselt werden könnte, daß sich das irdische Element als Heilmittel eigenständig neben Christus oder dem Heiligen Geist etablieren könnte, daß der Mensch mit Hilfe jenes objekthaften Mediums Gott in den Griff bekommen könnte (S. 13 f). So löst er das leibliche Geschehen so weit wie irgend möglich vom inneren Vollzug ab; nur eine lockere Analogie solle gelten. Der äußere Vollzug dürfe keine heilsmittelnde, er dürfe lediglich eine mitteilende Funktion ausüben. Das Band zwischen der inwendigen Geisttaufe und der auswendigen Wassertaufe lockert sich zusehends.

In dem Vortrag von 1943 zieht Barth es dann jedoch plötzlich wieder an. Sicher soll das äußerliche Geschehen der Wassertaufe nur hinweisen, erklären, vergegenwärtigen und anbieten, aber indem es dieses alles wirklich tut, sagt der Herr sich selber dem Täufling zu und verpflichtet diesen für sich, deshalb erfolgt nun doch ein Darreichen und Zuwenden, ein Empfangen und Erlangen (S. 19). So recht verstanden, könne und müsse man mit

der Schrift von der Taufe bekennen: »Sie rettet, heiligt, reinigt, sie vermittelt und gibt die Vergebung der Sünden und die Gnade des Heiligen Geistes, sie wirkt die Wiedergeburt, sie ist des Menschen Aufnahme in den Bund der Gnade und in die Kirche. Das ist Alles wahr, sofern es wahr ist, daß uns über das Alles in der Taufe *authentisch Bescheid gesagt* wird« (S. 20).

In seinem »letzten Wort« zur Taufe treibt Barth jene Unterscheidung zwischen Geist- und Wassertaufe noch weiter voran und sucht auch das Band der Analogie, so weit es irgend geht, aufzulösen. Radikal spricht er der Wassertaufe den Sakramentscharakter ab. Hierbei »pflügt« der greise Vater mit dem »Kalb« seines »gelehrten Sprößlings« Markus Barth, d. h. er greift auf dessen Schrift »Die Taufe ein Sakrament?« (1951) zurück (KD, IV, 4, S. X f). Die effektiven und kausativen Worte des Neuen Testaments möchte er eingrenzen auf das grundlegende Christuswerk der *Geisttaufe*; mit dieser Chiffre sucht er das Geheimnis zu umschreiben, welches unsere christliche Existenz begründet, »das Ereignis echten Verkehrs zwischen Gott und Mensch . . . die göttliche Wendung, in deren Vollzug einer ein Christ wird« (KD IV, 4, S. 25). Diese Geisttaufe allein ist ihm »mehr als Hinweis und Anzeige durch Bild und Symbol . . . mehr als Angebot und Chance . . . Sie ist *effektives, kausatives, ja kreatives* und zwar *göttlich* wirksames, *göttlich* verursachendes, *göttlich* schöpferisches Handeln am und im Menschen. Wenn irgendwo, so könnte und dürfte hier von einem »sakramentalen« Geschehen im gängigen Sinn des Wortes die Rede sein: sie reinigt, erneuert, verändert ihn wirklich und gänzlich« (S. 37). Aller Gottesglanz ist ausgegossen über diese Geisttaufe; in ihr vollzieht sich Gottes gnädige Zuwendung zum Menschen.

Die *Wassertaufe* dagegen rückt Barth konsequent auf die Gegenseite der *menschlichen Antwort*. Das Urbild der Jordantaufe Jesu zeige uns, die Wassertaufe sei der gottgebotene erste Schritt bei der Heimkehr des verlorenen Sohnes ins Vaterhaus; die Wassertaufe markiere als öffentlicher Akt demütigen Gehorsams, radikaler Buße und sehnsüchtiger Hoffnung die Eingangspforte in das neue Leben aus Gott und auf Gott hin. Barth definiert: »Die von der Gemeinde zu spendende, von ihren Täuflingen begehrte und zu empfangende Taufe mit Wasser ist das dem Tun Gottes in der Grundlegung des christlichen Lebens entsprechende und begegnende, auf die Taufe mit dem Heiligen Geist antwortende und nach ihm rufende menschliche Tun, dessen Sinn ihr Gehorsam gegen Jesus Christus und ihre Hoffnung auf ihn ist« (KD IV, 4, S. 116). Das Band zwischen der Geisttaufe als der inwendigen Gottestat und der Wassertaufe als der leibhaften Antwort des Menschen scheint sich zu reduzieren auf eine Analogie, auf eine vage Entsprechung zwischen zwei Handlungen, die eigentlich einander so ferne sind wie Himmel und Erde, Gott und Mensch. Wie kommt Barth zu dieser

schroffen Gegenüberstellung zwischen Gotteswerk und Menschenwerk, und vermag er sie auch wirklich durchzuhalten?

Eine erste Beobachtung ist sonderbar und gibt zu denken: Schon im Gwatter Vortrag erhebt Barth das Gegenüber von Geist- und Wassertaufe nicht exegetisch aus dem Neuen Testament; er verweist lediglich ganz allgemein auf die vier Evangelien und die Apostelgeschichte (S. 5). In der Kirchlichen Dogmatik trägt er für die Geisttaufe folgende Belege zusammen: Mark 1, 8 (par); 1 Kor 12, 13; Joh 1, 33; Apg 1, 5; 11, 16; 19, 2 f (KD IV, 4, S. 33 f); er legt sie jedoch auch hier nicht aus, sondern dekretiert: »Taufe mit dem Heiligen Geist . . . ist, von der von Menschen vollzogenen Taufe mit Wasser scharf unterschieden, die Reinigung und also Neubestimmung eines Menschen durch die Mitteilung und das Werk des Heiligen Geistes.« Erst viel später (KD IV, 4, S. 120-140) legt er die einschlägigen Tauftexte aus und sucht mit nie ermattendem Spürsinn jene schroffe Alternative: Entweder Gotteswerk - oder Menschenantwort in ihnen aufzudecken. Er spürt selber, wie fraglich dies Unterfangen ist (S. 121), möchte dennoch hohe, ja höchste *Wahrscheinlichkeit* (S. 140) für das ständig urgierte Ergebnis fordern. Wir können hier seinen subtilen Gedanken unmöglich folgen, wir müssen aber den allem zugrundeliegenden Vorgang aufdecken.

Die Weichen werden bereits gestellt bei der Neuinterpretation des Begriffes Mysterion (S. 118-120). Barth trägt sofort die Alternative ein: *Mysterium* sei entweder Gottes Handeln und Offenbaren in der Geschichte, oder es umschreibe die menschlichen Reaktionen (S. 119). Dabei muß der springende Punkt im Wortgebrauch vor allem des Apostels Paulus genau in die ausgesparte Lücke fallen. Nach Paulus offenbart und enthüllt Gott ja gerade sein eschatologisches Christusgeheimnis durch die apostolische Verkündigung. Deshalb gewinnen die apostolischen Zeugen als »Haushalter der Mysterien Gottes« und »Diener Christi« (1 Kor 4, 1) selber einen festen Platz in Gottes weltumspannender Heilsökonomie (Eph 3, 2; Kol 1, 25); auch die Kirche als die Schar der Erretteten rückt ein in jenes Sich-Offenbaren Gottes den Menschen wie den Mächten gegenüber (Eph 3, 10). Dieses alles ist noch ausgesagt im Vorstellungshorizont alttestamentlich-jüdischer Apokalyptik; hier handelt es sich keineswegs um eine mystisch-symbolhafte »Vergegenwärtigung eines Kultgottes« in der Gestalt »griechisch-hellenistischer Geheimreligion« (S. 120).

Im Verlaufe der Kirchengeschichte wurde der zeitliche Abstand zwischen dem grundlegenden Christusereignis damals und dort und den Taufen auf jene Christusoffenbarung hier und heute zwangsläufig immer größer. So mußte die Frage, welche sich im Neuen Testament erst andeutet, ständig virulenter werden: Wie wird die *Brücke* geschlagen zwischen dem *Damals* und *Dort* und dem *Hier* und *Jetzt*? Die Reformatoren, vor allem Luther,

verweisen uns hierzu auf Christi Einsetzung und Befehl; wo immer in der Christenheit im Gehorsam gegen diese Stiftung des Herrn gehandelt wird, da ist der Dreieinige Gott selber auf dem Plan und nimmt uns auf in seine Heilsgegenwart. Wir sollen glauben, »wo die Taufe ist, daß da gewißlich der Himmel offen und die ganze Dreifaltigkeit gegenwärtig sei und durch sich selbst den, so getauft wird, heilige und selige (WA 37, 649, 6).

Luther hebt dabei die indikativische Taufformel und den leibhaften Wasserguß aus der gesamten Taufhandlung heraus; der Dreieinige Gott bedient sich der schlichten Worte seines Dieners und seiner irdischen Kreatur, um sich hier und jetzt zu offenbaren. »Wir bringen die Kindelein zur Taufe und bringen sie zum Herrn Christo. Der Prediger spricht die Wort der Taufe und geußt das Wasser über das Kind, aber Gott der Vater, Sohn und Heiliger Geist sind gegenwärtig und täufen selbst« (WA 47, 329, 34). Wie nach dem neutestamentlichen Verständnis des Christumysteriums das Zeugnis der Apostel unmittelbar hineingehört in Gottes Selbstoffenbarung, so stößt nach dem Zeugnis der Reformatoren Gott noch hier und heute auf uns zu in, mit und unter dem gehorsamen Dienst seiner Kirche. Gottes Heilshandeln damals und dort ist heute und hier auf dem Plan und greift nach uns, um uns für sich mit Beschlag zu belegen.

Ist die Blickrichtung bei den Reformatoren noch recht variabel, entweder: Christus kommt zu uns, oder: wir werden zu Christus gebracht, so lenkt Barth unseren Blick eigenartig zurück zum zentralen Christusereignis; nach ihm werden wir gleichsam aus dem Heute und Hier zurückversetzt in das grundlegende Damals und Dort. Für ihn erfolgte das heilsame Sterben der Gläubigen »nicht jetzt und hier, sondern in höchster Realität dort und damals - als in und mit der Todestaufe Jesu auch sie getauft wurden, als er »erhöht von der Erde . . . sie alle zu sich zog« (Joh 12, 32 f) - vielmehr: es geschah jetzt und hier, indem es dort und damals geschah« (KD IV, 4, S. 18; vgl. Die kirchliche Lehre von der Taufe, S. 4 f).

Indem Barth derart gebannt zurückschaut auf das Christusereignis, rückt er zugleich die Kette der Zeugen aus dem Blickfeld, durch welche jenes Geschehen unter Wort und Sakrament auch zu uns gelangt ist. In der ersten Hälfte seiner Kernthese zur Begründung des christlichen Lebens, in der These zur Taufe mit dem Heiligen Geist, *überspringt* er die Kirche; als Gemeinde wird jene erst in der zweiten Hälfte bei der Wassertaufe erwähnt.

Läßt sich jedoch die Christenheit derart ausklammern? Kann man so die Geisttaufe als Gottes Werk in Christus abtrennen von der Wassertaufe durch die Kirche? Stellt sich nicht zwangsläufig auch für Karl Barth die Doppelfrage: Einerseits, auf welchem Wege kommt Gottes Heilswirken damals und dort im Heiligen Geist heute und hier zu uns? Andererseits, was

heißt es konkret, daß die menschliche Wassertaufe als gehorsame Antwort ausgerichtet bleibt auf die göttliche Geisttaufe? Suchen wir sorgfältiger nach jenen heimlichen Verknüpfungen zwischen der Geisttaufe und der Wassertaufe, so finden sich jene auch noch in Barths »letztem Wort«.

Die Geisttaufe ist »der Anfang des christlichen Lebens« und »geschieht in einer unmittelbaren Selbstbezeugung und Selbstmitteilung des lebendigen Jesus Christus: in seinem im Werk des Heiligen Geistes hic et nunc an einem bestimmten Menschen ergehenden Macht- und Tatwort« (KD IV, 4, S. 35). Jenes »Macht- und Tatwort« muß unser Herz doch irgendwie erreichen; wie aber soll es unser Herz umwandeln, ohne vorher zu unseren Ohren gedrungen zu sein? Auch Karl Barth vermag das inwendige Wirken des Gottesgeistes nicht völlig zu trennen von der äußeren Christusverkündigung. Auch für ihn muß die Christenheit irgendwie »assistierend und ministrierend teilnehmen« (S. 35) an der grundlegenden Geisttaufe. Barth möchte jedoch jenes »Mitwirken« der Christenheit so gering wie möglich halten; sie sei »weder Urheberin, noch Spenderin, noch Vermittlerin der Gnade und ihrer Offenbarung« (S. 35).

Steckt in diesem Satz nicht noch viel von jenem »Enthusiasmus«, welchen nach Luthers Worten in den Schmalkaldischen Artikeln der alte Drache in Adam und dessen Kinder vom Anfang bis zum Ende der Welt »gestiftet und gegiftet« habe: die Trennung des inwendigen Geisteswirkens vom auswendigen Gotteswort? Im Grundlegenden würde der Reformator fraglos Karl Barth beipflichten: niemand unter uns, auch nicht die Kirche kann einem Menschen den rechten Heilsglauben ins Herz senken. Der entscheidende Akt, die Umkehr des Menschen aus dem Unglauben zum Glauben, ist ausschließlich und allein das Werk des Schöpfer-Geistes und steht nicht in der Macht eines Geschöpfes, auch nicht der Christenheit. Insofern ist *die Kirche nicht souveräne Spenderin oder gar Urheberin* des Christusheiles. Darin hat Karl Barth unbedingt Recht. Zugleich aber muß auch das andere unterstrichen werden, »daß Gott nicht will mit uns Menschen handeln denn durch sein äußerlich Wort und Sakrament. Alles aber, was ohn solch Wort und Sakrament vom Geist gerühmet wird, das ist der Teufel« (BSLK 456, 1). Gott selber hat sich an diese seine Stiftungen gebunden und ruft auch seine Christenheit hinein in die freie, verantwortliche Mitwirkung. Insofern ist die Kirche Gottes *dienende Vermittlerin* und *verantwortliche Ausspenderin* des Christusheiles. Wie bei den Schwärmern der Reformationszeit und den Spiritualisten der Gegenwart, so entsteht auch bei Karl Barth die Gefahr, daß wir mit aller Überredungskunst auf jenes hohe und geheimnisvolle Wirken des Gottesgeistes verwiesen werden, zugleich jedoch die Wege zerstört und die Brücken abgebrochen werden, auf denen der Geist zu uns kommen will. Natürlich geschieht dies auch bei Barth nicht aus bewußter Ab-

sicht heraus, vielmehr ist er wie gefangen in kurzschlüssigen Alternativen.

Ganz ähnlich wie hier Barth, so hat schon das Rechtfertigungsdekret des Trienter Konzils gezeigt, daß eigentlich ein Akt echten Glaubens und radikaler Umkehr am Anfang des Christenlebens stehen solle; so war es einmal in der Missionssituation der Urkirche, so wird es vielleicht in Zukunft wieder sein. Wie können wir dies jedoch auf uns übertragen, die wir weithin noch im Raume christlicher Tradition aufwachsen? Drängt man erneut auf eine derartig zentrale Umkehr als das rechte Sakrament der Geisttaufe, so droht diese zu einem methodistischen Postulat zu werden, welches als ein hohes Ideal über unserem wirklichen Christsein steht. Wann und wo ist denn diese allumfassende »Wendung zur Treue gegen Gott« bei den meisten von uns erfolgt; wann und wo setzte jener »Neubeginn« der Existenz aus der umschaffenden Macht des Gottesgeistes heraus wirklich ein? Und wenn wir eine derartige zentrale Umkehr erfahren zu haben meinen, würden wir es wagen, uns auf diese Gewißheit hin taufen zu lassen? Würden wir uns dabei nicht taufen lassen auf unseren eigenen Glauben und darin letztlich auf uns selber bauen?

So bleibt auch für die hohe Geisttaufe nichts anderes als für die arme Wassertaufe; wir können und dürfen nicht bauen auf das inwendige Fühlen des Geisteshauches, wir müssen uns hineinbergen in das uns zugesprochene und zugehandelte Evangelium. Dies Evangelium ist uns nicht vom Himmel herab direkt und unmittelbar geöffnet, sondern es ist uns vermittelt durch fehlsame Menschen und erdhafte Elemente. Die von Barth so herausgestrichene grundlegende Gottestat der Geisttaufe hat keine andere Gestalt als die von ihm auf die Antwortseite gerückte Wassertaufe. In beidem naht sich uns der unsichtbare und unfäßliche Gott durch die Worte und Handlungen seiner Christenheit hindurch; insofern gilt für die Geisttaufe wie für die Wassertaufe die Grundordnung: *Gotteswort in, mit und unter Menschenwort; Gotteswerk in, mit und unter Menschenwerk.*

Dieselbe Erkenntnis gewinnen wir, wenn wir Karl Barths Ausführungen zur Zukunft der Wassertaufe sorgfältig lesen. Hier zeigt er selber schließlich doch, daß die Wassertaufe teilhat am sakramentalen Charakter der Geisttaufe. Für ihn typisch ist nur, daß er zunächst über fast zweihundert Seiten unermüdlich das Nein einbleut: die Wassertaufe ist kein Sakrament, um auf den letzten vier Seiten (KD IV, 4, S. 230-234) das »tiefe, heimliche Ja« unter dem Nein kurz anzudeuten: In der Wassertaufe ist die Geisttaufe auf dem Plan! Er legt hier 1 Petr 3, 21 aus: Die Taufe ist nicht eine leibliche Reinigung; sie errettet uns als Frage an Gott und als Bitte zu ihm um ein gutes Gewissen durch die Auferstehung Jesu Christi. Die Taufe mit Wasser ist eben doch mehr als ein rein leiblicher Akt, erfolgt sie doch unter Gebet auf den Namen des Dreieinigen Gottes hin.

Auf der letzten Seite des »letzten Wortes« von Karl Barth steht dieses heimliche Ja; auch für ihn gilt letztlich doch: Als Gebets- und Zeugnisakt der Gemeinde erfleht und bekennt die menschliche Wassertaufe, daß über und damit in ihr Gottes Geisttaufe mächtig und kräftig ist. Wie schon Luther in seiner Vorrede zum Taufbüchlein, so unterstreicht Barth die *Gebetsdimension* der Wassertaufe; es dürfen und sollen hier nicht leichtfertig und unbedacht, nicht magisch und ritualistisch bloße Formeln gesprochen und äußerliche Handlungen vollzogen werden. Die Taufe ist zentral ein Gebetsakt, in welchem wir uns unter Gottes Gebot beugen und ihn bei seiner Zusage ergreifen; die Wassertaufe ist Epiklese, ist Herabflehen des Dreieinigen Gottes auf den Täufling innerhalb der versammelten Christenschar. Darin ist sie ein höchst verantwortliches Tun der Christenheit, ist es doch höchst notwendig, »dem armen Kindlin aus ganzem Herzen und starkem Glauben beistehen, aufs andächtigst bitten, daß ihm Gott nach Laut dieses Gebet nicht allein von des Teufels Gewalt helfe, sondern auch stärke, daß es müge wider ihn ritterlich im Leben und Sterben bestehen« (BSLK 536, 14).

III Mündigentaufe gegen Unmündigentaufe

Barths zentraler Angriff, die konkrete Spitze seiner Tauflehre stößt vor gegen die Kindertaufe. Bereits im Gwatter Referat nennt er sie eine »nicht rechte . . . nicht im Gehorsam, nicht ordnungsmäßig vollzogene und dadurch notwendig *verdunkelte* Taufe« (Die kirchl. Lehre von der Taufe, S. 28). Sie sei deshalb »eine *Wunde* am Leibe der Kirche und eine *Krankheit* der Getauften« (ebd., S. 28 f). In seiner Kirchlichen Dogmatik verschärft er diesen Angriff, indem er das Für und Wider die Unmündigentaufe ausführlich diskutiert (KD IV, 4, S. 180-214). Die beste Theorie der Kirche und jegliches Ringen um deren Mündigkeit müßte eine Farce bleiben, solange man »verstockt und gegen alles bessere Wissen und Gewissen fortfährt, mit dem Taufwasser so respektlos verschwenderisch umzugehen, wie es nun seit Jahrtausenden geschehen ist« (Vorwort, S. XII). Wo die »Taufe mit Wasser« als der erste konkrete Schritt im neuen verantwortlichen Christusgehorsam angesehen wird, da muß man die »eigene Entscheidung und Tat« des Täuflings fordern (S. 205). Dennoch hält Barth noch in seinen letzten Äußerungen fest an der Gültigkeit der Kindertaufe und verwirft eine erneute Taufe im Mündigenalter (KD IV, 4, S. 208; vgl. Die kirchl. Lehre, S. 24 f).

Den Verteidigern der Kindertaufe von den Reformatoren bis hinein in die Gegenwart meint Barth eine »gewisse verdächtige Nervosität« abspüren zu können (KD IV, 4, S. 189). Dabei verdrängt er jedoch - wohl eher unbewußt als bewußt - das zentrale Argument für die Kindertaufe seit Augustin: Die Taufe reißt uns heraus aus der Tyrannei des Fürsten dieser Welt

und unterstellt uns der Gnadenherrschaft Gottes; sie schenkt uns »ein neue Geburt . . . damit wir aller Tyrannei des Teufels ledig, von Sunden, Tod und Helle los, Kinder des Lebens und Erben aller Güter Gottes und Gottes selbs Kinder und Christus' Brüder werden« (BSLK 537, 37). Stimmt dies wirklich, dann müßte auch gelten: Wer den Unmündigen die Taufe verweigert, wäre »schuldig an allen Kindern, so ohn Taufe verloren wurden; das wäre grausam und erschrecklich« (WA 26, 166, 29).

Mit der reformierten Tradition sieht Barth diese Aporie nicht so scharf wie Luther, ist doch für ihn das Christusereignis bereits heilswirksam ausgerichtet über allen Menschen, erkennen wir es in der Wassertaufe doch nur als für uns gültig an. Dennoch formuliert auch Barth noch im Referat von 1943: »Ein getaufter Mensch ist im Unterschied zu einem nicht getauften unter allen Umständen ein solcher Mensch, der unter das Zeichen des Todes und der Auferstehung Jesu Christi als unter das Zeichen seiner Hoffnung, seiner Bestimmung, seiner Zukunft, weil der über ihn gefallenen und ausgesprochenen göttlichen Entscheidung gestellt ist« (S. 44). Und selbst im abschließenden Wort von 1967 finden sich noch Sätze wie dieser: »In jedem Taufakt bricht die Kirche . . . hinaus über ihre Grenzen und hinein in den Bereich des Volkes, das im Finstern wandelt« (S. 220).

Weil Barth jedoch das Versklavtsein der Menschheit unter die Todesgewalten nicht mehr so radikal und total sieht wie Augustin, Thomas von Aquin und Luther, deshalb bleibt ihm die Stoßrichtung des kirchlichen Ja zur Kindertaufe verborgen. Nicht die Theologie »müßte erklären, begründen und rechtfertigen, daß es geboten, erlaubt und notwendig ist, »junge Kinder« zu taufen« - so sieht es Barth (KD IV, 4, S. 192); vielmehr: die Theologie muß begründen, warum und in welchen konkreten Fällen ein Diener der Gemeinde das zur Taufe herzugetragene Kind zurückweisen muß - so sieht es Luther. Die verheißene Christusgnade ist universal; der Apostel bezeugt, daß in Christus jeglicher Unterschied aufgehoben ist; der Herr läßt im Kinderevangelium (Mark 10, 13-16; siehe die Auslegung in KD IV, 4, S. 200) die Kinder zu sich kommen und die Säuglinge von den Ihrigen herzutragen; er spricht ihnen den Segen und die Gottesherrschaft ausdrücklich zu. Der Missionsbefehl weist uns an alle Heiden, in ihn ist der Taufbefehl eingeschlossen; wer gibt uns das geistliche Recht und das getroste Gewissen, die herzugetragenen Unmündigen auszuschließen? »Weil Gott seinen Bund mit allen Heiden macht durchs Euangelion und die Taufe zum Zeichen einsetzt, wer kann da die Kindlin ausschließen?« (WA 26, 169, 20). Dies ist die eigentliche Fragerichtung der Reformatoren; sie wird verschärft durch die Verknüpfung von Taufe und Wiedergeburt. *Wer das unmündige Kind von der Taufgnade zurückweist, der weist es zurück vom Christusheil.*

Auch bei Barth schwingt dieser Gesichtspunkt indirekt noch mit; in dem Gwatter Referat möchte er den Taufakt umwandeln in »eine Art öffentliche Darbringung und *Segnung* (présentation) der neugeborenen Kinder« (S. 37). Später grenzt er jene »im Rahmen des Gemeindegottesdienstes stattfindende Darbringung, Vorstellung und Empfehlung der Neugeborenen« ab gegenüber »einer Kindertaufe ohne Wasser in Form einer *bénédiction*« (S. 213). Woher nimmt aber Barth das Recht, uns zu verbieten, die herzutragenen Kinder zu segnen? Warum sollen wir sie lediglich der Gemeinde vorstellen und die Eltern mit den Paten zum Gebet wie zur Fürsorge verpflichten; warum sollen wir ihnen in diesem Gottesdienst nicht die Hände auflegen, über ihnen das Vaterunser beten und sie in Christi Segenshände befehlen? Das wäre jedoch nichts anderes als das, was Barth als den positiven Sinn der Wassertaufe ansieht, das Herabflehen der Christusgnade und der Geistestaufe über dem Täufling. Wenn ein derartiges Segenshandeln unter Gebet das Zentrum der Wassertaufe bildet, warum sollen wir dann noch den Unmündigen jene Gnadengabe verweigern?

Fraglos hat Karl Barth darin Recht, daß in unseren abendländischen Kirchen »eine tief unordentliche Taufpraxis« herrscht (KD IV, 4, S. 213). Nach Matth 28, 16-20 steht der Taufbefehl nicht isoliert da; neben das »Taufet sie...« ist gleichwertig die Weisung gesetzt: »Lehret sie alles halten, was ich euch befohlen habe!« Diese doppelte Weisung entfaltet das Grundgebot: »Gehet hin und machet zu Jüngern alle Völker!« Und dieses erwächst seinerseits aus der Erhöhung des Sohnes zur Rechten des himmlischen Vaters: »Mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden«; zugleich bleibt der Sendungsbefehl umschlossen und getragen von der Verheißung: »Siehe, ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende« (vgl. Barths Auslegung in KD IV, 4, S. 104-110). Die Kindertaufe drängt über sich hinaus auf die Unterweisung und das freie Bekenntnis des Getauften. Schon Thomas von Aquin interpretiert die Firmung vom Priestertum aller Gläubigen her; dem Heranwachsenden werden die Züge des Leidensgehorsams Christi eingepreßt; als verantwortliches Glied der Christenheit wird er hineingerufen in das priesterliche, lehrende und königliche Amt seines Herrn und in den Auftrag, das Königtum Gottes in dieser Welt voranzutreiben (vgl. M. Schmaus: *Katholische Dogmatik*, Bd. IV, 1, 5. Aufl. 1957, S. 195 ff). Und noch Schleiermacher schreibt in seiner Glaubenslehre: die Kindertaufe sei nur dann »eine vollständige Taufe, wenn man das nach vollendetem Unterricht hinzukommende Glaubensbekenntnis als den letzten dazu noch gehörigen Akt ansieht« (Der christl. Glaube, § 138, Leitsatz; vgl. KD IV, 4, S. 206 f). Die Kindertaufe kann und darf nicht herausgelöst werden aus dem umfassenden Missionsbefehl des Auferstandenen; hierauf hat Karl Barth uns wieder eindringlich hingewiesen.

Wenn Barth jedoch der Kirche unterstellt, sie verteidige die Kindertaufe aus Angst um ihren Bestand; sie fürchte sich davor, sich erneut herauszulösen aus den Bindungen an Staat und Volk und wieder »eine kleine, sehr unansehnliche Fremdlingschaft« und »mobile Bruderschaft inmitten der Völker« zu werden (KD IV, 4, S. 185 f), so dürfte dies nur die halbe Wahrheit sein. Für die gegenwärtigen Kirchenkörper hier bei uns spielt die Frage der Kirchensteuer bestimmt eine zentrale Rolle; wer unter uns könnte mit gutem Gewissen leugnen, daß die Angst um die Zukunft der kirchlichen Institutionen hineinspielt in die Verteidigung der Kindertaufe? Wenn Barth diesen »Verdacht« aber auch den Reformatoren gegenüber ausspricht, dann übersieht er geflissentlich, daß jene sich nicht gescheut haben, von allen Getauften eine harte Rechenschaft zu fordern im Hinblick auf den Katechismus; sie schufen feste Formen des Unterrichtes, der ständigen Überprüfung und Beaufsichtigung, die uns sicher als ein furchtbarer Zwang erscheinen würden. Dies unterscheidet unsere moderne Kirche grundlegend von der gesamten Christenheit seit der vielgeschmähten Konstantinischen Wende bis in die Aufklärung hinein. Immer wieder haben Bischöfe und Pastoren, Kaiser und Fürsten, Stadträte und Zünfte, Presbyterien und Konsistorien mit allen Mitteln von der Unterweisung bis hin zu Bann und Acht den Getauften auch jene andere Seite des Missionsbefehls eingebleut, alles zu halten, was der Herr seiner Kirche aufgetragen hat. Dies erfolgte sicher überall »in der Schwachheit des Fleisches«, aber man scheute nicht davor zurück. Noch Hans Asmussen wurde vor allem deshalb aus Schleswig-Holstein ausgewiesen, weil er auch den nationalsozialistischen Parteigrößen gegenüber kein Blatt vor den Mund nahm und ihnen die Zehn Gebote vorhielt. An dieser Stelle liegt der wirkliche Unterschied zwischen damals und heute. Auch die Kindertaufe erfolgte als harte und drastische Inpflichtnahme des Menschen durch die Gemeinde. An diesem Punkte bricht die eigentliche Not unserer heutigen Kirchen auf; wir können kaum noch hineintaufen in eine christliche Gemeinde, welche das Kind aufnimmt und in Elternhaus und Schule, am Arbeitsplatz und im Gottesdienst anleitet, ein mündiges Glied am Leibe Christi zu werden.

Diese notvolle Situation bleibe - wie ein jeder Großstadt- oder Studentenfarrer durch Beispiele leicht belegen kann - zunächst auch dann, wenn wir die Erwachsenentaufe grundsätzlich freigeben. Auch dort geschieht es nur allzu häufig, daß jenem ersten verantwortlichen Schritt ins christliche Leben kaum weitere folgen und es schnell wieder so aussieht, als wäre nichts geschehen; auch diese Problematik deutet Barth indirekt an (KD IV, 4, S. 222 ff). Wo wir die Getauften nicht durch lebendige Gemeinden auf dem Weg ihres Glaubensgehorsams geleiten können, da ist der Unterschied zwischen einer Unmündigentaufe und einer Mündigentaufe leider nicht so

groß, wie Barth es darstellt. Das Doppelgebot: »Taufet sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, und lehret sie halten alles, was ich euch geboten habe!« würde auch in dieser neuen Situation gültig bleiben. Unsere Kirchen sollten diesen doppelten Auftrag in seiner inneren Einheit neu praktizieren, die Kindertaufe sorgfältiger handhaben, die Erwachsenentaufe freigeben, alle Getauften als Christen hineinrufen in den Glaubensgehorsam und die Unwilligen und Gleichgültigen aus der Gemeinschaft der Christen zu entlassen wagen. Eine Reformation der Taufe ohne Erneuerung der Gemeinden würde jene schwärende Wunde am Leibe der Kirche nicht wirklich heilen; nur »die Taufe der in der *Reformation* begriffenen Kirche ist die rechte Taufe« (Die kirchl. Lehre von der Taufe, S. 28).

Hinter Barths Nein zur Kindertaufe wird zugleich ein Wandel im Verständnis menschlicher Freiheit und Autonomie, aber auch des Glaubensvollzuges faßbar, welcher sich im hohen Mittelalter anbahnt, jedoch erst mit der Aufklärung virulent wird und im gegenwärtigen Ringen um die Taufe heimlich mitschwingt. Unermüdlich wehrt sich Barth gegen jenen »Gewaltakt«, in welchem ein Kind, ohne gefragt zu werden, zur Taufe geschleppt wird, in welchem »irgendwelche andere Leute« für es sich verpflichten (Die kirchl. Lehre . . ., S. 34. 37; KD IV, 4, S. 180 ff). Ständig prägt er die Unterscheidung ein zwischen einer Entscheidung, welche ich selber frei auf mich nehme, und einer Verantwortung, in welche man durch andere Menschen hineingestoßen wurde (KD IV, 4, S. 212). Die rechte Taufe ist für ihn »jedemal eine gemeinsame Aktion zweier christlicher Individuen« (S. 144), welche natürlich irgendwie die gesamte Gemeinde repräsentieren. Auch den je eigenen Glauben interpretiert er als ganz persönliche »Entscheidung und Tat« (S. 205).

Fraglos knüpft Barth hierin an Luthers Drängen auf einen eigenen Glauben der Kinder an; hatte der Reformator doch schroff herausgestrichen: »Fremder Glaube hilft nichts. Und wenn zwei Christenheiten dabeistünden, so gälten sie nichts. Es muß ein jeder eigenen Glauben haben und selber frei werden vom Tode und selber das Leben erlangen« (nach WA 15, 709, 38). Luther löst den Einzelnen jedoch nicht derart heraus aus der Gemeinschaft und bindet auch den Glauben nicht so eng an unser Erkennen und Wollen. Hierin steht er der Bibel und wohl auch der alltäglichen Wirklichkeit näher als Barth, wenn an diesem Punkte sich der moderne Mensch rationaler Information, wissenschaftlicher Planung und technischer Weltbeherrschung auch schwer tut, die handgreiflichen Realitäten anzuerkennen.

Im Neuen Testament hören wir davon, daß ganze Hausgemeinschaften getauft wurden, wenn ihr Oberhaupt sich bekehrte (Apg 16, 15. 33; 18, 8; 1 Kor 1, 16); Karl Barth insistiert darauf, daß auch hierbei »die Folge: Verkündigung - Glaube - Taufe« gelte (S. 198). Man wird aber nur mit sophisti-

scher Künstelei behaupten wollen: die Haussklaven und Kinder waren zu einer eigenständigen Entscheidung aufgerufen worden. Der Einzelne steht nicht »irgendwelchen anderen Leuten« gegenüber; er ist gliedhaft eingefügt in die Gemeinschaft. Für uns am schockierendsten wird diese Gemeinschaft wohl in derjenigen Praxis realisiert, welche der Apostel im 1. Korintherbrief (15, 29) positiv in seine Argumentation für die Totenauferstehung einbezieht, in der Sitte, sich »stellvertretend für die Toten taufen zu lassen«, um hierdurch auch die ungetauft Verstorbenen in die Christusgnade hereinzunehmen. Hier dürfte man die Toten kaum befragt haben, ob sie dies auch wünschen und verantwortlich bejahen. Es ist nicht verwunderlich, daß Barth jenes scheinbar »umstrittene und in der Tat dunkle Wort« spiritualisiert zu einer »Einweisung« in den Verkündigungsdienst an Ungläubigen und deshalb geistlich Toten (S. 221).

Diese eigenartige Struktur, daß wir *Entscheidungen anderer Menschen verantwortlich übernehmen* und aufarbeiten müssen, prägt doch unser gesamtes Leben von der Wiege bis zur Bahre. Haben wir uns denn unsere Eltern, das Volk, das Zeitalter, das Geschlecht, ja die eigene Person ausgesucht; sind hierin nicht ständig »Gewaltakte« an uns vollzogen worden? In dieser Hinsicht würde sich die Wiedergeburt nicht unterscheiden von der Geburt. Bei beidem geht es um etwas, das über uns verfügt wurde, in das wir hineingestoßen oder aufgenommen wurden, beides müssen und dürfen wir jedoch als Gabe und Aufgabe annehmen. Insofern symbolisiert die Unmündigentaufe das helle wie dunkle Geheimnis der zuvorkommenden Erwählung oder Verwerfung durch Gott, seiner zuvorkommenden Gnade. Trotz aller noch denkbaren Manipulationen und Eingriffe in die Erbsubstanz dürfte ein Analogon für unsere Geburt gültig bleiben. Daß die Eltern ihre Kinder erst fragen, ob sie von ihnen in die Welt gesetzt werden wollen und welches personhafte Wesen sie ihnen dabei mitgeben sollen, bevor Zeugung und Geburt erfolgen, dieses höchste Ideal individueller Freiheit dürften wir kaum jemals erreichen. Kurt Tucholsky persifliert jene Utopie in einem Gespräch, daß er zwei Embryos Erna und Max an einem trüben Herbsttag im Leibe ihrer Mutter halten läßt (Colloquium in utero; Roro-Tucholsky, S. 136 f).

Luther hat die Aporie, welche sich in diesem überspitzten Freiheitsideal andeutet, auch im Hinblick auf den Glauben durchreflektiert. Der Unglaube oder Glaube reicht ebenfalls viel tiefer als unsere reflexe Erkenntnis und unsere willentliche Entscheidung. Wie unsere Versklavung unter die Menschheits-Schuld und Not umfassender ist und tiefer greift als unsere bewußten und willentlichen Gebotsübertretungen, so umspannt und übergreift auch die Gabe des Gottesgeistes und Christusglaubens unser bewußtes und willentliches Ja zum Herrn.

Dieser Glaube prägt unser gesamtes Leben bis hinein in unsere leiblichen Vollzüge. Für Luther besteht hier eine wichtige Verbindung zur Taufe, eine echte Korrespondenz von *Sakrament* und *Ethos*: So konkret wie das Wasser einbezogen ist in Gottes Gnadenwirken, so konkret beschlagnahmt auch Gott unseren leibhaften Menschen für seine Herrschaft. In Jesu Jordantaufe deutet sich jenes Geheimnis an, daß auch in unseren Taufen der Dreieinige Gott nicht allein der Täufer bleibt, sondern im Miteinander zwischen der gesprochenen Segensformel und dem applizierten Wasserguß den Täufling wort-leibhaft aufnimmt in die Heilsgegenwart seines Namens. Ja, dieses Wasser ist mit Gottes Namen »durchzuckert« und »durchnamet« und dadurch ein »Wasser der göttlichen Majestät selbst« geworden (WA 37, 642, 18). Dieses Wasser steht nicht jenseits des Gotteswortes, welches in betendem Glaubensgehorsam dem Kind zugesprochen wird; im Wasser gewinnt vielmehr Gottes worthaftes Handeln seine leibhafte Gestalt, ganz analog wie sich der erkennende Glaube in der tätigen Liebe inkarniert. Es ist ein tiefer geistlicher Schade, daß Barth jene leiblichen Konkretionen des Christenglaubens zunehmend zurückdrängt aus Furcht vor einem Mächtigwerden des Menschen über Gott.

So wird das Urteil über Barths Tauflehre zwiespältig bleiben. Mit prophetischem Grimm und leidenschaftlichem Herzen legt Barth die schwärende Wunde unserer Kirchen bloß; dabei verschleiert er sich und uns jedoch leider die zentralen geistlichen Impulse, welche die Säuglingstaufe seit Augustin getragen haben, und übersieht das Jahrhunderte währende zähe Ringen um den Gehorsam der Getauften. Seine Angriffe gegen die Taufe Unmündiger werden von der außerparlamentarischen Opposition aufgegriffen und auf die politische Ebene transponiert; nur durch dieses »steuerzahlende Nachwuchspotential von etwa 90 Prozent der Bevölkerung« könnten die Kirchen ihren politischen Einfluß aufrechterhalten. Ein utopisches Freiheits- und Entscheidungspathos bildet eine gewisse gemeinsame Basis. Hierin verfällt Barth in seiner Tauflehre zunehmend einem aufklärerischen Neuprotestantismus. Von denen, welche sich in Kirche und Gesellschaft seiner Argumente bedienen, unterscheidet sich Barth darin jedoch grundlegend, daß er die mündige Christenheit in der radikalen Hinwendung zu Gott sucht und nicht in einer leichtfertigen Selbstauflösung hinein in die Welt. Hierin bleibt er dem biblisch orientierten Altprotestantismus verpflichtet.

Wir werden Barths abstrahierende Gegenüberstellung: Hier Gottes Wort und Werk in der *Geisttaufe* - dort des Menschen Tat und Antwort in der *Wassertaufe* überwinden müssen; wir werden ihm seine vorschnelle Alternative: Entweder verantwortungslose *Unmündigentaufe* - oder verantwortliche *Mündigentaufe* nicht abnehmen können; wir werden sein platonisierendes *Analogiedenken* handfester und leibnaher gestalten müssen und seine

spiritualisierende Schriftauslegung überprüfen und korrigieren. Seine Kernthese meine ich jedoch - wenn auch in der angedeuteten Modifizierung - aufgreifen und unterstreichen zu müssen: Die gegenwärtige Taufpraxis verstößt weithin gegen den umfassenden Sendungsbefehl des Auferstandenen.

Diese oft recht kritischen Gedanken zum Taufverständnis Karl Barths möchte ich beschließen mit denjenigen Worten aus den Prolegomena zu seiner Kirchlichen Dogmatik, welche mich dabei heimlich geleitet haben, unter welche Barth damals selber seine Theologie gestellt wissen wollte: »Die Kirche ist nach ihrer objektiven Seite sakramental, das heißt nach Analogie von Taufe und Abendmahl zu verstehen. Oder: der Raum der subjektiven Wirklichkeit der Offenbarung ist der sakramentale Raum . . . der Raum, in welchem sich der Mensch zu verstehen hat als auf dem Weg von der ihm schon gespendeten Taufe zu dem ihm zu spendenden Abendmahl . . . Man wird es nicht zuletzt einer Theologie immer anmerken, ob sie um Taufe und Abendmahl weiß, oder ob diese Dinge ihr im Grunde eine Verlegenheit sind, über die irgend etwas Sinniges zu sagen, sie sich plagen muß« (KD I, 2, S. 253. 251).

VISION EINES GANZ NEUEN CHRISTENTUMS

Von Franz Lau

Gott hat uns tüchtig gemacht zu Dienern des Neuen Bundes, nicht des Buchstabens, sondern des Geistes. Denn der Buchstabe tötet, aber der Geist macht lebendig. 2. Korinther 3, 6

Es gibt wenige Worte in der Heiligen Schrift, die in dem einzigartigen Sinne von geradezu weltgeschichtlicher Bedeutung sind, in dem es unser Textwort ist. Zu den ganz bekannten Bibelworten gehört es bestimmt nicht. In unseren alten unrevidierten Lutherbibeln gab es die fettgedruckten Stellen, die im allgemeinen sehr viele Bibelleser kannten. Durch Fettdruck war unser Bibelwort nicht ausgezeichnet. Wenn man bei einer Revision des Textes das Wort etwa verändert hätte, hätten es die meisten Leute vermutlich gar nicht gemerkt. Nichtsdestoweniger ist das Wort von weltgeschichtlicher Bedeutung, und es taucht an mehreren Wendepunkten der Weltgeschichte wieder auf.

Das Wort von dem Buchstaben, der tötet, und von dem Geist, der lebendig macht, steht über der Geburtsstunde des christlichen Abendlandes. Der Mann, mit dem das christliche Abendland ins Leben trat, ist der Kirchen-

vater Augustin. Gelebt hat er in der Anfangszeit der Völkerwanderung, und auseinanderzusetzen hatte er sich mit Vertretern eines Christentums, das letztlich aus dem Osten kam, wenn auch auf wunderlichen Umwegen. Das berühmte Buch, mit dem er sich gegen die andere Theologie und den anderen Geist abgrenzte, hat eigentlich unser Bibelwort in seinem Titel, denn es heißt: Der Geist und der Buchstabe, lateinisch: De spiritu et littera. Das christliche Denken eines ganzen Jahrtausends ist entscheidend geprägt durch diesen Mann und die Gedanken dieses kleinen Buches.

Der Mann der neuen Stunde nach der mittelalterlichen Zeit war der Reformator, wie man ihn nennt, Dr. Martin Luther. Sein leidenschaftlicher Kampf gegen den Verfall des mittelalterlichen Christentums ist so bekannt, daß ich gar nichts weiter dazu zu sagen brauche. Daß für sein Leben seine Klosterkämpfe eine ganz große Bedeutung haben, deute ich nur an. Aus seinen schweren Anfechtungen hat ihm der Apostel Paulus herausgeholfen. Das Turmerlebnis ist mit diesem Namen sicher auch bekannt. Ein Pauluswort war es, dessen Sinn sich ihm damals erschlossen hat. Viel weniger bekannt ist, daß Luther in der kleinen Lebensbeschreibung, die er gerade noch vor seinem Tode verfaßt und veröffentlicht hat, in unmittelbarem Zusammenhang mit dem Turmerlebnis auf den Kirchenvater Augustin und auf dessen Buch »Der Geist und der Buchstabe« zu sprechen kommt. Als er das gelesen habe, habe er sich vor der Pforte des Paradieses stehen gefühlt. Um das Turmerlebnis spielt sich zur Zeit ein großer und heftiger wissenschaftlicher Streit ab, der längst noch nicht abgeschlossen ist. Ich denke nicht daran, Einzelheiten daraus zu erzählen. Nur das eine ist mir wichtig. Unser Bibelwort von dem Buchstaben, der tötet, und dem Geist, der lebendig macht, erscheint wieder in der Geburtsstunde des reformatorischen Christentums.

Ein Thema kommt durch unser Bibelwort in das reformatorische Denken hinein, über das dicke Bücher geschrieben worden sind, und dabei sind Tonnen von Schweiß geflossen, das Thema »Gesetz und Evangelium«. Am Ende hat man völlig vergessen, daß das ein biblisches Thema ist und aus der Welt des christlichen Glaubens stammt. Die Auseinandersetzung zwischen Immanuel Kant und Friedrich Schiller hätte nie stattfinden können ohne Luther, ohne Augustin und ohne unser Bibelwort von dem Buchstaben, der tötet, und dem Geist, der lebendig macht. Kant, der nur den kategorischen Imperativ gelten ließ, das Gebot, das für alle verpflichtend sei, mußte sich von Schiller sagen lassen, daß er gern seine Pflicht erfülle, nur tue er es leider aus Neigung.

Wenn man heute die kirchliche Presse durchliest, so taucht ein einziges Wort immer wieder auf, in Ost und West, bei Schwarz und Weiß, im katholischen Teil der Niederlande und im Lutherland Sachsen. Das ist das Wort von der Reform der Kirche oder gar von der neuen Reformation. Die Re-

formvorschläge, die gemacht werden, sind Legion, kindliche und ernsthafte, progressive und stockkonservative, aussichtsreiche und aussichtslose, bunt durcheinander. Der eine sieht das Heil in einer besseren Ordnung der Kirchensteuer, während der andere ein neues Pfingsten erlebt. Ob unser Text für unsere Nachfahren einmal Deutung unserer Zeit und deren Probleme bedeuten wird, ahne ich natürlich nicht. Aber als *Vision eines ganz neuen Christentums* müssen wir ihn schon lesen, wenn er sich uns aufschließen soll: Es wird gewiß nicht ein Christentum ohne Kirche sein. Gewiß wird es auch nicht ein Christentum ohne die Bibel sein. Aber ganz gewiß wird es sein ein Christentum des Glaubens an den Herrn Christus, der uns mit dem Geist des lebendigen Gottes erfüllt.

I

»Es wird gewiß nicht ein Christentum ohne Kirche sein.« Seltsame Dinge kommen heute vor. Es gibt Menschen, die von unbändigem Haß gegen die Kirche erfüllt sind und doch bekennen, daß sie fromme Christen sein wollen. Die Kirche lehne ich ab, aber das Christentum nicht oder jedenfalls Christus nicht. Darüber, ob es ein kirchenloses oder gar religionsloses Christentum gibt, kann man stundenlang streiten. Daß es Menschen gibt, die in demselben Herzen einen Haß gegen die Kirche, entstanden vielleicht durch Enttäuschungen, die sie an Pfarrern erlebt haben, und eine Liebe zu Christus tragen, sollte man nicht bestreiten. Aber ein Christentum ohne Kirche? Ist das überhaupt möglich und sollte man es gar erwarten und erhoffen? Sollte es uns das Neue bringen, das wir ersehnen, gar eine neue Reformation der Kirche?

Es kommt doch eben ganz darauf an, was man unter Kirche versteht. Wenn man unter Kirche eine bestimmte Gesellschaftsgestalt und Lebensform versteht und nichts anderes, dann wäre es schon zu verstehen, daß sich Menschen nach einem Christentum ohne Kirche sehnen. Gesellschaftsformen wandeln sich und veralten und vergehen. In einer bestimmten Gesellschaftsordnung steht eine Klasse an erster Stelle. Sie kann im Laufe der Zeit ganz an Bedeutung verlieren. Wenn sie in der Kirche ihre Spitzenstellung behält, wird die Kirche im Bewußtsein des Volkes leicht zu einer ganz unzeitgemäßen Angelegenheit. Wir kennen doch die Behauptung, unsere Evangelische Kirche sei eine Angelegenheit der Reichen oder des Bürgertums oder des Kleinbürgertums, auf dem Lande eine Einrichtung der Großbauern. Für alle anderen wirke sie uninteressant, für die Arbeiter, für die, die einst nur Bauernknechte waren, für die Industriebevölkerung und was weiß ich. Sehr ernsthafte Leute empfinden die Luft in der Kirche als muffig und stickig. So kommt es dann zu der Sehnsucht nach einem Christentum ohne Kirchen oder jedenfalls ohne die Kirche, das man als ganz schrecklich emp-

findet. Aber ist das die Kirche, was sich heute so selbstverständlich als die Kirche gibt? Die Oberkirchenräte, die Bischöfe, die Kirchenbehörden? Daß manche Christen das Wort Kirchenbehörde kaum noch hören können, weiß ich und verstehe ich, und ich will nicht verschweigen, daß ich auch zu denen gehöre, die zwar nicht (so nicht!) alle Kirchenbehörden erschlagen möchten, aber meinen, daß die Ordnung der Kirche sehr viel unbehördlicher sein müßte, wenn sie eine gute Ordnung sein sollte, sehr viel menschlicher und sehr viel brüderlicher.

Das ganz neue Christentum kann kein Christentum ohne Kirche sein. Kirche ist Gemeinde des lebendigen Gottes. Luther hat einmal gesagt, was die Kirche sei, wisse jedes Kind von sieben Jahren. Es sei die Herde derer, die auf die Stimme des guten Hirten hören. Uns klingt das nicht so einleuchtend wie Luthers Hörern. Dagegen, die Kirche mit einer Herde zu vergleichen, haben wir allerhand auf dem Herzen. Eine Herde soll die Kirche sein, da der Einzelne nur dem Herdeninstinkt folgt? Was gemeint ist, ist wohl aber doch verständlich. Der berühmte 23. Psalm »Der Herr ist mein Hirte, mir wird nichts mangeln« ist auch von sehr selbständigen Geistern ganz richtig verstanden worden, und von Immanuel Kant wird erzählt, daß er an diesem Psalm festgehalten habe.

II

»Gewiß wird es auch nicht ein Christentum ohne die Bibel sein.« Das Wort vom Buchstaben, der tötet, und vom Geist, der lebendig macht, kann man sehr leicht verstehen als eine einfache Kritik am Bibelbuchstaben. Alles mögliche Christentum hat sich mit dem Wort vom lebendigmachenden Geist geschmückt, Naturschwärmereien oder Geheimlehren, die lediglich in Menschengehirnen ersonnen worden sind. Ein einziges Mal habe ich in der ganzen Zeit, da ich Gemeindepfarrer war, ein bestimmtes Lied, daß bei einer Bestattungsfeier gesungen werden sollte, regelrecht verboten. Als ein Förster bestattet werden sollte, wollte man das Lied vom Jäger aus Kurpfalz singen lassen. Da habe ich gesagt, daß ich in dem Falle die Sakristei nicht verlassen und die Kapelle nicht betreten werde. Sonst habe ich nur gebeten, etwas anderes singen zu lassen und habe meine Vorschläge gemacht. Als ich in dem einen Sonderfall mich so schroff aussprach, versprachen die Angehörigen, ein frommes Lied singen zu lassen. Schließlich erklang dann: »Wer hat dich, du schöner Wald, aufgebaut so hoch da droben. Ja, den Meister muß ich loben.« Naturfrömmigkeit weitab von der Heiligen Schrift! Ich will gar nicht eingehen auf diese Art von Naturfrömmigkeit, die eine berühmte Geschichte hat und einen sehr gelehrten Namen trägt, nämlich Physikotheologie heißt. Wenn Christian Fürchtegott Gellerts 200. Todestag gefeiert wird - der Sarg mit seinen Gebeinen gehört zum noch erhaltenen Gut un-

serer ehemaligen Universitätskirche - werden wir von ihr reden müssen. Unser Textwort vom Buchstaben, der tötet, und dem Geist, der lebendig macht, hat nichts mit bibelfremder Naturfrömmigkeit zu tun. In Augustins Buche vom Geist und Buchstaben sind es geradezu die biblischen Gebote, die 10 Gebote, die den Alten und Neuen Bund miteinander verbinden. Du sollst nicht töten, Du sollst nicht ehebrechen, Du sollst nicht begehren usw. - steht genauso im Alten wie im Neuen Bund. Nicht nur Luther, sondern etwa auch der Mann, der einst sein Freund und dann sein Widersacher war, Andreas Bodenstein aus Karlstadt, hat sich auf Augustin und seine Auslegung unseres Bibelwortes berufen. Karlstadt wurde zu einem Fanatiker einer Sittlichkeit, die vom Bibelwort ausging, während sich Luther unerhörte Freiheiten geleistet hat. Aber eines ist trotz allem sonnenklar: Ein Christentum ohne die Bibel wäre für Luther überhaupt kein Christentum gewesen. Daß man von Luther sagte, er habe den lebendigen Papst durch einen papierenen Papst ersetzt, ist natürlich eine böse und ungerechte Spottrede. Aber daß sie Luthers Bibeltreue beweist, ist sicher.

Noch eine Fülle von Männern könnte ich aufmarschieren lassen, die von unserem Bibelwort erfaßt worden sind und überhaupt nicht daran gedacht haben, eine Abkehr vom biblischen Christentum herauszuhören. Der Pietismus wird heute wieder modern. Gegen eine bestimmte Art von Bibelstudium hat der Pietismus freilich gekämpft, aber für einen lebendigen Bibeldogma. Worum geht es wirklich in der Vision eines ganz neuen Christentums?

III

» . . . ganz gewiß wird es sein ein Christentum des Glaubens an den Herrn Jesus Christus, der uns mit dem Geiste des lebendigen Gottes erfüllt.« Ich will zunächst einmal sagen, was denn Augustin und Luther für eine Kirchenlehre aus unserem Bibelwort heraus entwickelt haben, deren Nachwirkung so mächtig ist, daß sie noch bei Kant und Schiller und heute etwa bei Bert Brecht spürbar ist, also bei einem Denker, der völlig zum Atheisten geworden ist. Es ist die Lehre von Gesetz und Evangelium. Es gibt eine Sittlichkeit des Gesetzes, der Vorschrift. Der Mensch liegt immer im Streite mit der sittlichen Ordnung, die er anerkennen muß, aber gegen die er sich doch immer wieder auflehnt. Es gibt umgekehrt eine Art der Sittlichkeit, das Guttun aus freiem Drange, aus Freude am Guten, aus Neigung, aus überquellendem Herzen. Bert Brecht übernimmt das Schema von Gesetz und Evangelium zur Begründung seiner marxistischen Ethik und verlegt, unter Verwendung der literarischen Technik der Verfremdung, die Handlung eines Stückes in eine Tabakspelunke einer chinesischen Großstadt. Die Inhaberin dieser Tabakspelunke verschenkt allen Tabak an die Allerärmsten, um dann

gar noch den kleinen Laden zum Massenquartier für Arbeits- und Obdachlose zu machen, während ihr Vetter die Erwerbslosen ausquartiert und die Errichtung von Fabriken mit entsprechenden Arbeitsplätzen für die Erwerbslosen organisiert.

Mir geht es darum, ein Bibelwort so auszulegen, wie es gemeint ist, und nicht darum, nachzuweisen, daß es auf seltsamen Wegen sogar in die marxistische Ethik von heute hineinwirkt. Die neue Ordnung ist die des lebendig-machenden Geistes, und der lebensschaffende Geist ist der Geist unseres Herrn Jesus Christus. Augustin verbindet unser Bibelwort mit einem anderen Bibelwort, das ebenfalls dem zweiten Korintherbrief entstammt: »Der Herr ist der Geist, wo aber der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit.« Die Freiheit ist nicht die Freiheit der Zügellosigkeit. Diese in das Neue Testament hineinzulesen, wäre schlechterdings unsinnig. Die Freiheit ist die Freiheit von allem schrecklichen Zwang zum Gutestun. Wer nur ein Knecht drückender sittlicher Vorschriften ist und durch das, was Gott von ihm verlangt, immer wieder in den Konflikt zwischen Selbstliebe (Einkurvung auf sich selber) und einer Gottes- und Nächstenliebe gedrängt wird, ist ein unglückseliger Wicht. Wer mit dem neuen Geist unseres Herrn Jesus Christus beschenkt ist, ist erlöst vom Bösen und lebt in der Gegenwart Gottes.

Was von Kirchenreformen heute geredet wird, ist nicht alles zu verantworten. Ganz ohne Gesetz, also ohne Ordnung, kommt man da nicht aus, auch nicht ganz ohne Zwang. Es gibt sogar einen Zwang, den ein Christ gern und freiwillig auf sich nimmt. Aber das, worauf es ankommt, daß die Kirche wirklich erneuert wird, kann man nicht mit Gesetzen und Ordnungen und mit Zwang machen. Es kann schon geschehen, daß man von vornherein alles verdirbt, wenn man allzu lautstark von Reform der Kirche spricht. Die wichtigsten Träger einer Kirchenreform sind die, die sich erneuern lassen wollen und mit ihrem Herzen nun darum bitten, daß ein Neues geschehe. Um das neue Pfingsten kann ich nur bitten, und ich kann mein Herz immer wieder öffnen für den Geist, der immer wieder mich neu macht und ein Neues in mir schafft.

»Friede und Freude in dem Heiligen Geiste« - war eine ganze Abteilung von Liedern in unserem alten sächsischen Gesangbuch überschrieben. Sie enthielt das Mark und den Kern unseres ganzen evangelischen Christentums. Gott hat uns nicht gegeben den Geist der Furcht, sondern der Kraft und der Liebe und der Zucht. - Schaffe in mir, Gott, ein reines Herz, und gib mir einen neuen, gewissen Geist. Verwirf mich nicht von Deinem Angesicht und nimm Deinen Heiligen Geist nicht von mir.

BUCHBESPRECHUNGEN

HANS-JÜRGEN SCHULTZ: Konversion zur Welt. Gesichtspunkte für die Kirche von morgen. Stundenbuch 42. Furche-Verlag, Hamburg 1964. HELMUT THIELICKE: Leiden an der Kirche. Ein persönliches Wort. Stundenbuch 52. Furche-Verlag, Hamburg 1965. HANS-OTTO WÖLBER: Das Gewissen der Kirche. Abriss einer Theologie der Sorge um den Menschen. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1963.

Man kann gegen die Zusammenstellung dieser Veröffentlichungen manchen Einwand erheben. Die Autoren stehen nur Rücken an Rücken beieinander. Sie stehen aber doch beieinander, und wir müssen sie gemeinsam hören, wollen wir einen Eindruck von der Unruhe gewinnen, welche die Kirche erfaßt. Es liegt ihr eine Kritik zugrunde, die nicht von außen herangetragen, sondern von ihren maßgebenden Vertretern geäußert wird. Die genannten Bücher sind von erregendem Interesse, knisternder Aktualität und enthalten eine Reihe bedeutender Gesichtspunkte. Für den Leser ist es hilfreich zu wissen, daß die Theologen Thielicke und Wölber von Hause aus konservativ sind; der Publizist Schultz, der als engagierter Laie schreibt, ist einer mehr liberalen Richtung zuzuordnen.

Hans-Jürgen Schultz' Grundthese lautet: die moderne Welt begegnet der Kirche mit vielen Hoffnungen. Diese aber sei dafür nicht aufgeschlossen, da sie solche Erwartungen aufgrund ihrer introvertierten Struktur nicht wahrnehme. Die Kirche in der Bundesrepublik sei »mehr Dekoration als Provokation«. Sie störe nicht, sie bestätige. Darum

habe sie nur im Ghetto Bedeutung, in das sie sich in mönchischer Flucht vor der Welt selbst hineinbegeben habe. Schultz und Thielicke stellen fest: die Pfarrer tun ihren Dienst nahezu unter Ausschluß der Öffentlichkeit; was die Kirche unwirksam macht, ist nicht das Ärgernis des Evangeliums, sondern die Praxis ihrer Gemeinden, welche die Welt weder einladen noch herausfordern. »Wir brauchen Zentren statt Zentralen, Menschen statt Büros, Christen im Beruf statt Berufschristen.« An die Stelle der Gemeinschaft der Heiligen müßten die Heiligen der Gemeinschaft treten, das seien »Menschen des Dienens und nicht des Herrschens, des Dialogs und nicht des Diktats«. Schultz zitiert Eugen Rosenstock-Huessy: Luther habe nicht das allgemeine Priestertum, sondern das allgemeine Theologentum gebracht. Das bedeutet: die Kirche leistet genau das, was ihre hauptamtlichen Kräfte wirken. Jetzt aber sei »die Zeit der Samariter« (Rosenstock-Huessy) angebrochen; Kirche sei nach 1900 Jahren nicht mehr »klerikal« zu verwirklichen. Sie habe eine Chance, wenn sie sich hinschicken lasse in die Diaspora der Gegenwart. Das Zeitalter der »Großmacht Kirche« sei vorüber; es komme auf überschaubare, bewegliche, pluriforme Stoßtrupps an, welche die moderne Welt mit vitalen Kräften durchsetzen. Je stärker diese Gruppen »weltlich« engagiert seien, desto mehr könne man von ihnen erhoffen.

Thielickes Thema ist die Frage nach der Glaubwürdigkeit des Predigers und alles dessen, was die Kirche sagt. Diese Glaubwürdigkeit sei weithin bestritten. Die geistliche Kraft der Kirche entspreche nicht ihrem Repräsentationsbedürfnis; sie baue aufwendige Gemeindezentren, die zu dem, was die Kirche aus-

richte, nicht im angemessenen Verhältnis stehen. Ihr fließen erhebliche Steuersummen zu, auch von solchen, die sie nicht anspreche und erreiche und die von ihr notorisch nichts wissen wollen. Der Autor fragt: wäre unter diesen Umständen die Freiwilligkeitskirche nicht auf richtiger, echter, ehrlicher?

Wir zeigen Thielicke Kritik beispielhaft an seiner Stellung zur gegenwärtigen Praxis der Konfirmation. Sie (nicht die Konfirmation, sondern ihre augenblickliche Praxis) sei »die große Lüge«. Darum habe die DDR ihre Jugendweihe »zu einer ziemlich siegreichen Konkurrenz angesetzt«. Die häuslichen Nachfeiern seien »ein gigantischer Kirmes und drohen vielfach in einer allgemeinen Besäufnis zu ersticken«. Man schenke nicht mehr religiös-erbauliche Schriften, sondern Tonbandgeräte, Gesellschaftskleider, Beatle-Platten. Die Kirchen seien voll von Fremden, die wie eine Besatzungsarmee auftreten; nur ihre Schüchternheit unterscheide sie von militärischen Invasoren. Thielicke erläutert, wie sich die Konfirmation als sachliche Ergänzung aus der Kindertaufe entwickelt habe. In ihr bringe man »den zuvorkommenden Charakter der göttlichen Gnade« zum Ausdruck gegenüber Eltern und Paten, die als Vertreter der Gemeinde das Kind und seinen Weg zum Glauben in ihre Verantwortung übernehmen mit dem Ziel, daß es die in seiner Unmündigkeit vollzogene Taufe eines Tages eigenverantwortlich praktiziere, indem es den Taufvertrag ratifiziere. Das geschehe in der Konfirmation, weshalb sie mit der Kindertaufe einen unlösbaren Sinnzusammenhang bilde.

Hier, so meint der Autor, bricht das Problem auf: können Fünfzehnjährige ein Bekenntnis zum Glauben ablegen?

Verneint man diese Frage, dann könne man die Konfirmation nur als Unterrichtsabschluß verstehen, der lediglich »eine Zurkenntnisnahme von Lehren« beinhalte. Damit bleibe man »in anzuerkennender Weise zwar ehrlich«. Aber damit sei der Sinn der Konfirmation, die Ratifizierung des Taufgelöbnisses, »ziemlich drastisch« beseitigt; ebenso habe man die Kindertaufe »nachträglich sinnentleert«.

Aus diesem Dilemma kommt man nach Thielicke vielleicht heraus, wenn man sich Gedanken über das Einsegnungsalter macht. Unterricht an Dreizehn- bis Fünfzehnjährigen hält der Verfasser für unzulässig. Zwar sei es nicht tragisch, wenn die Konfirmation »in den Aufwind des Schulabschlusses« gerate, im Gegenteil: es sei sinnvoll, »einen neuen Lebensabschnitt sub specie aeternitatis zu sehen«; mit dem gleichen Grund könne man dann auch das Krankenabendmahl, die Trauung und Bestattung ablehnen. Aber man sollte mit dem Alter nicht heruntergehen: dann könnten die biblischen Geschichten nur erzählt, nicht erklärt und in ihrer Beziehung zum Leben erläutert werden. Die Probleme des »aufgeklärten« Menschen seien nicht zu erörtern. Das Ergebnis wäre, daß die christliche Religion »in die Märchenwelt des Kindes« abgescho-ben würde, wenn der Mensch erwachsen sei. Thielicke schlägt eine Heraufsetzung des Konfirmationsalters vor, wobei die nach seiner Meinung eintretende Verlängerung der Schulzeit um ein bis zwei Jahre eine solche Regelung gestattet. Er wünscht einen Unterricht nicht im Zwangskollektiv, sondern auf der Basis weitgehender Freiwilligkeit. Grundsätzlich regt er an, die Kirchen sollten den Weg »zu experimentierenden Modell-Lösungen« freigeben. Wir leiden, so sagt

er, unter einer zunehmenden Zentralisierung und Bürokratisierung der Kirchen. Hier seien »Revolutionen von unten« erwünscht. Der Autor fordert Experimente mutiger und einfallsreicher Gemeinden sowie Wagnisse von Pfarrern, »die eine Konzeption haben«. Je weniger die Kirchenleitungen kommandieren und bremsen, desto weniger seien die Gemeinden nur Objekt und Publikum und würden stattdessen »in ihrer Phantasie beansprucht«.

Im Blick auf das Buch des neuen Leitenden Bischofs der VELKD können wir uns kurz fassen. Manches von Schultz und Thielicke Gesagte ist auch für Wölber charakteristisch. Er befürchtet wie Thielicke, der Aufwand kirchlichen Tuns entspreche nicht ihrer geistlichen Kraft; der Öffentlichkeitsanspruch der Kirche halte mit ihrer Wirklichkeit nicht stand. Wölber fordert wie Schultz die Hingabe der Kirche an die Welt. Ursache des Übels ist für ihn das Verschwinden der Seelsorge. Für Wölber offenbart sich der Wert der Kirche zuerst in ihrer seelsorgerlichen Ausstrahlung. Versagt sie hier, dann verliert sie ihre Daseinsberechtigung. »Entweder wir helfen den Leuten da, oder wir helfen ihnen überhaupt nicht« (Bonhoeffer). Der Autor versteht Seelsorge als »geistliche Beziehung von Mensch zu Mensch«. Großes Gewicht legt er auf die Verkündigung an einzelne, etwa im Erwachsenen-Taufunterricht; auf die Sexualberatung für Jugendliche, den Gemeindebesuch, die Alten- und Krankenbetreuung. Jeder Besuch der Kirche ist für Wölber eine Etappe zur Mission, auch wenn religiöse Fragen nicht unmittelbar zur Sprache kommen. Wichtig sei, daß der Pastor, der Mitarbeiter, im Auftrag Gottes erscheint und den Anspruch seines Herrn vertritt.

Konsequent spiegeln sich für Wölber Erfolg und Mißerfolg der Kirche in der Geschichte ihrer Seelsorge. Darum kann er das 7. Kapitel überschreiben: »Die Geschichte der Seelsorge als Darstellung des Kirchenbegriffs«. Tabus werden mutig diskutiert. Vergleicht man die Abhandlung mit den klassischen Darstellungen der Seelsorge von Asmussen, Thurneysen und Trillhaas, so fällt auf, daß keiner mit solcher Offenheit Sexualprobleme behandelt und in ihrer theologischen Relevanz zu deuten versucht. Fragen der Aufklärung, des vorehelichen Geschlechtsverkehrs, der Masturbation werden erörtert, die »Humanität der Geschlechtlichkeit« propagiert. Die Arbeit könnte ein instruktiver Jugendführer sein; man merkt ihr an, daß der Verfasser lange Zeit verantwortlicher Jugendpastor seiner Landeskirche war. Das Buch setzt allerdings einiges voraus und ist nicht immer in anziehender Diktion geschrieben - im Gegensatz zu Schultz und Thielicke, die man mit Spannung liest. Das können wir nicht verschweigen, aber diese Feststellung hindert uns nicht, auch Wölber die Anerkennung entgegenzubringen, die er verdient.

Hans-Volker Hertrich

GERHARD KOCH: Die Zukunft des toten Gottes. 408 Seiten. Agentur des Rauhen Hauses. Hamburg 1968.

Vom Titel her verleitet dieses Werk dazu, es in die Fülle der sogenannten »Tod-Gottes-Literatur« einzuordnen. Doch die Fragestellung des Autors ist viel sorgfältiger und radikaler, als es innerhalb dieser Literaturgattung selbst beabsichtigt wird.

Sorgfältiger im Aufarbeiten der Fragestellung überhaupt. Die Antwort wird nicht subjektiv gegeben - nicht aus dem Zeitstrom augenblicklicher Zu-

kunftstheologie, aus der Metaphysik der Zukunft heraus. Zur Antwortfindung gehört für den Verfasser die Überlieferung der Vergangenheit dazu, die nicht vergangen ist. Deshalb ist ein großes Wesensmerkmal Kochscher Theologie das, was er das Bedenken von Geschichte nennt. Viel radikaler vermag der Autor zu fragen, weil er nun wirklich ernsthaft vom Kreuz Jesu Christi her zusammendenken will, was immer wieder im Schema von unten und oben oder eines zeitlichen Hintereinanders auseinanderfällt: Kreuz und Auferstehung, und das heißt für ihn: Gott und Tod! Dabei kann es nun wirklich nicht mehr um ein Hinter-sich-Lassen vergangener Gottesbilder und entbehrlicher Gottesvorstellungen gehen. Dadurch kennzeichnen ja gerade die anderen Verfasser das, was sie mit dem Tod Gottes meinen. Koch geht weit darüber hinaus. Zugespitzt gesagt, wird hier der Atheismus selbst zu der Theologie, die am Kreuz Christi nicht mehr vorüber kann! Das Thema des Buches handelt vom toten und gekreuzigten Gott. Von ihm kann nur in Kreuz und Auferstehung Jesu gehandelt werden, denn darin wird der Tod ernstgenommen und darin allein hat das Reden von der Zukunft des toten Gottes ihr legitimes Recht.

Das Buch ist deshalb weitgehend theologiegeschichtlich bestimmt. Nicht langweilige dogmengeschichtliche Exkurse, sondern gewissermaßen eine Versuchungsgeschichte des Gottesbegriffes wird im geschichtlichen Aufarbeiten dem Leser zugemutet. Dabei werden einschneidende Korrekturen an Bruno, von Cues, Luther und Hegel fällig. Zweifellos verlangt Koch vom Leser zweierlei, was heute nicht ohne weiteres vorausgesetzt werden kann, weil auch heute das Lesen von einer Konsum-Tendenz her erfaßt worden ist: Geduld der sorgfältigen Schritte - Theologie- und Dogmengeschichtliches stehen heute nicht hoch im Kurs, man lebt zu sehr von der Hand in den Mund - und den Mut einer »theologischen Buße«, sich aus den gewohnten Bahnen mittelmäßiger, modernistischer Schultheologie herausrufen zu lassen!

Der Lohn ist reichlich: Für Theologen und Nichttheologen - Anstöße und Wegweisung zur Gottesfrage und zur Frage nach dem Tode überhaupt. Von daher aber hat das Werk eine unansehbare Wirksamkeit für die Predigarbeit und das Pfarramt, nicht weniger für das Studium und nicht zuletzt für die, welche Theologie lehren.

Klaus Dirschauer

ZUM BESCHLUSS

Was man im vorliegenden Heft beieinander findet, will in anlaßgebundener und sachlicher Kontinuität gelesen sein. Ein roter Faden, der die Beiträge durchzieht, läßt sich leicht ans Tageslicht bringen. Man könnte den Inhalt unter die Melodie »in memoriam« stellen: Gerhard Koch, langjähriger Greifswalder Ordinarius, zuletzt Predigerseminardirektor in Berlin-Nikolassee, aus dessen Nachlaß wir die Rundfunkansprache zum Reformationstag 1968 ausgewählt haben, ist zwei Monate später auf dem Wege zu seiner Christvesper, unerwartet verstorben. Die Buchbesprechung seines ehemaligen Assistenten Klaus Dirschauer, heute Pastor in Bremen, will auf das letzte Werk des Heimgegangenen hinweisen, das er selbst nicht mehr zu Gesicht bekommen hat.

Auch die Beiträge des Hamburger Hauptpastors Paul Seifert und des Heidelberger Systematikers Albrecht Peters sind unter das Leitmotiv »in memoriam« zu stellen. 1968 beging die Christenheit den 200. Geburtstag Schleiermachers, des »Kirchenvaters des 19. Jahrhunderts«. Aus diesem Grunde erschien es angebracht, seinen Standort aus dem Blickwinkel lutherischer Theologie neuer Prüfung und Präzisierung zu unterziehen. Kritisch ist die Würdigung Karl Barths, der im Dezember 1968 verstarb. Das ist bei einem Autor lutherischer Herkunft, der Barths Tauflehre zur Diskussion stellt, nicht anders zu erwarten; es liegt am Gegenstand. Wäre hier von der Rechtfertigungslehre zu handeln gewesen, wäre das Urteil freundlicher ausgefallen. Größe und Bedeutung des »Kirchenvaters des 20. Jahrhunderts« sind auch im Luthertum unbestritten.

Dem Beitrag »Vision eines ganz neuen Christentums« liegt eine Predigt zugrunde, die der Leipziger Kirchenhistoriker Franz Lau, Herausgeber des Luther-Jahrbuches, in seiner Eigenschaft als Domdechant von Meißen am 18. Mai 1969 aus Anlaß der Einweisung zweier neuer Domherren gehalten hat.

Im Oktober findet die Vorstandssitzung der Luther-Gesellschaft in Münster statt, eingerahmt von Vorträgen je eines katholischen und protestantischen Theologen. Otto H. Pesch und Wilfried Joest werden das Verhältnis von Thomas von Aquino und Luther aus neuer forschungsgeschichtlicher Sicht behandeln; beide haben der Zeitschrift »Luther« das Erstveröffentlichungsrecht ihrer Referate in Heft 1/70 zugesagt.

Es mag schließlich etwas ungewöhnlich, aber praktisch sein, wenn ich auch an dieser Stelle darauf hinweise, daß ich einem Ruf als Dezernent ins Lutherische Kirchenamt gefolgt bin und nach dem 15. November 1969 in Hannover 1, Richard-Wagner-Straße 26 zu erreichen sein werde.

Ht.

Luther

Zeitschrift der Luther-Gesellschaft

Inhalt des Jahrgangs 1969

Aufsätze

- 1 Ernst Walter Schmidt
Luther und das Bittgebet
Ein Beitrag zur Phänomenologie und Theologie des Gebets
- 13 Joachim Rogge
Luthers Stellung zu den Juden
- 25 Theodor Brandt
Fragen an Luthers Tisch
Zitiert nach den Tischreden der WA
- 49 Gerhard Koch
Was feiern wir am Reformationsfest?
- 51 Paul Seifert
Schleiermacher und Luther
- 69 Albrecht Peters
Karl Barths Lehre von der Taufe
- 86 Franz Lau
Vision eines ganz neuen Christentums

Buchbesprechungen

- Harvey Cox: Der Christ als Rebell. Oder: Streitreden wider die Trägheit 44
- Volkmar Hertrich 1908-1958. Ein diakonischer Bischof 45
- Alfred Adam: Lehrbuch der Dogmengeschichte, Band 2: Mittelalter und
Reformationszeit 46
- Hans-Jürgen Schultz: Konversion zur Welt 92
- Helmut Thielicke: Leiden an der Kirche 92
- Hans-Otto Wölber: Das Gewissen der Kirche 92
- Gerhard Koch: Die Zukunft des toten Gottes 94

Mitteilungen des Schriftleiters

- Zum Beschluß 48 96

Verzeichnis der Lieber-Gesellschaft
 1. Lieber, Walter
 2. Lieber, ...
 3. Lieber, ...
 4. Lieber, ...
 5. Lieber, ...
 6. Lieber, ...
 7. Lieber, ...
 8. Lieber, ...
 9. Lieber, ...
 10. Lieber, ...
 11. Lieber, ...
 12. Lieber, ...
 13. Lieber, ...
 14. Lieber, ...
 15. Lieber, ...
 16. Lieber, ...
 17. Lieber, ...
 18. Lieber, ...
 19. Lieber, ...
 20. Lieber, ...
 21. Lieber, ...
 22. Lieber, ...
 23. Lieber, ...
 24. Lieber, ...
 25. Lieber, ...
 26. Lieber, ...
 27. Lieber, ...
 28. Lieber, ...
 29. Lieber, ...
 30. Lieber, ...
 31. Lieber, ...
 32. Lieber, ...
 33. Lieber, ...
 34. Lieber, ...
 35. Lieber, ...
 36. Lieber, ...
 37. Lieber, ...
 38. Lieber, ...
 39. Lieber, ...
 40. Lieber, ...
 41. Lieber, ...
 42. Lieber, ...
 43. Lieber, ...
 44. Lieber, ...
 45. Lieber, ...
 46. Lieber, ...
 47. Lieber, ...
 48. Lieber, ...
 49. Lieber, ...
 50. Lieber, ...
 51. Lieber, ...
 52. Lieber, ...
 53. Lieber, ...
 54. Lieber, ...
 55. Lieber, ...
 56. Lieber, ...
 57. Lieber, ...
 58. Lieber, ...
 59. Lieber, ...
 60. Lieber, ...
 61. Lieber, ...
 62. Lieber, ...
 63. Lieber, ...
 64. Lieber, ...
 65. Lieber, ...
 66. Lieber, ...
 67. Lieber, ...
 68. Lieber, ...
 69. Lieber, ...
 70. Lieber, ...
 71. Lieber, ...
 72. Lieber, ...
 73. Lieber, ...
 74. Lieber, ...
 75. Lieber, ...
 76. Lieber, ...
 77. Lieber, ...
 78. Lieber, ...
 79. Lieber, ...
 80. Lieber, ...
 81. Lieber, ...
 82. Lieber, ...
 83. Lieber, ...
 84. Lieber, ...
 85. Lieber, ...
 86. Lieber, ...
 87. Lieber, ...
 88. Lieber, ...
 89. Lieber, ...
 90. Lieber, ...
 91. Lieber, ...
 92. Lieber, ...
 93. Lieber, ...
 94. Lieber, ...
 95. Lieber, ...
 96. Lieber, ...
 97. Lieber, ...
 98. Lieber, ...
 99. Lieber, ...
 100. Lieber, ...

269/3808 Ns