

271 1548

# LUTHER

Zeitschrift der  
Luther-Gesellschaft  
1970 Heft 1

[Jg. 41]

VERLAG 1970

Ged. 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

3 Hannover 1, Ferd.-Wallbrecht-Straße 32

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

Erscheinungsweise: 3 Hefte im Jahr. Preis des Einzelheftes 5,20 DM

Anschrift der Geschäftsführung der Luther-Gesellschaft:

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

Druck: Pergamos-Druck, Heidrich & Bender, Hamburg



# DIE FRAGE NACH GOTT BEI THOMAS VON AQUIN UND MARTIN LUTHER

Von Otto H. Pesch OP

Alle Theologie redet von Gott - davon hat sie ihren Namen. Redet sie aber von Gott, dann muß sie zuvor nach Gott gefragt haben. Fragen wir also nach der Gottesfrage bei Thomas und Luther, so scheinen wir nach der Theologie des Thomas und der Luthers überhaupt zu fragen.

So allgemein ist unser Thema<sup>1</sup> natürlich nicht gemeint. Wir möchten wissen, wie Thomas und Luther im unmittelbaren und engen Sinne »nach Gott« gefragt haben. Damit geraten wir vor eine eigentümliche Schwierigkeit: So verstanden, tragen wir mit unserem Thema eine fremde Frage an unsere beiden Theologen heran. Nicht als ob nicht beide auch im engeren Sinne »nach Gott« gefragt hätten! Im Gegenteil, gerade Thomas und Luther rücken die Frage nach Gott auf solche Weise in den Mittelpunkt des theologischen Denkens, daß man sie gerade von daher, vorwurfsvoll oder lobpreisend, gegen Vorgänger und Zeitgenossen hat abheben und im Vergleich mit ihnen hat charakterisieren können. Weil Thomas die Frage nach Gott so sehr zum Zentrum seiner Theologie macht, hat man ihn angeklagt, sein Gottesbild sei nicht hinreichend vom Blick auf Christus geprägt, es sei nicht christozentrisch, es sei ob seines einseitig »monotheistischen« Zuges eine Art Rückfall ins Judentum.<sup>2</sup> Weil Luther der An-

<sup>1</sup> Das Folgende ist ein Vortrag, der vor der Luther-Gesellschaft am 20. 10. 1969 in Münster gehalten wurde. Die Leitung der Luther-Gesellschaft wünschte das gleiche Thema in zwei Vorträgen von evangelischer und katholischer Seite darstellen zu lassen. Von evangelischer Seite referierte am 21. 10. 1969 Prof. Wilfried Joest, Erlangen. - Die Kürze des Vortrags gestattete selbst in wichtigen Punkten kaum mehr als Andeutungen. Eine erweiternde Umarbeitung des Vortragstextes zu einer wissenschaftlichen Abhandlung mit entsprechend ausführlichen Belegen wird an anderer Stelle erscheinen.

<sup>2</sup> Um diese Frage hat sich seit drei Jahrzehnten eine lebhafte Debatte unter den Fachleuten entwickelt, die heute einigermaßen zum Abschluß gekommen ist. Vgl. den Überblick bei O. H. Pesch, Um den Plan der Summa Theologiae des hl. Thomas von Aquin. Münchener Theologische Zeitschrift 16 (1965) 128-137. Dort weitere Literatur. Unter anderem Gesichtspunkt derselbe Vorwurf bei U. Kühn, Via Caritatis. Theologie des Gesetzes bei Thomas von Aquin. Berlin 1964 - Göttingen 1965, 259 - 262; 269 f.



schauung von der Heilsnotwendigkeit der Werke den Kampf ansagt, weil er die völlige Angewiesenheit des Menschen auf Gottes Erbarmen zu einem Grundthema seiner Theologie macht, hat man ihn gepriesen, er habe der Ehre Gottes als oberstem Grundsatz im kirchlichen Denken wieder Geltung verschafft und der schleichenden Selbstvergötzung des Menschen ein Ende bereitet.<sup>3</sup> Sowohl Thomas als auch Luther fragen also nicht nur überhaupt, sondern ganz betont nach Gott. Und doch, der Kenner beider Theologen weiß und der Unkundige ahnt zumindest, daß es etwas anderes ist, wenn Thomas und Luther die Frage nach Gott stellen und wenn wir das heute tun. Unsere Frage nach Gott ist Thomas und Luther fremd - auch Luther, wiewohl er, wie sich noch zeigen wird, unserer Art, nach Gott zu fragen, näher steht.

Wenn wir nun zu allem Anfang voraussetzen dürfen, daß es unangebracht ist, hier nur akademisches Wissen über unsere beiden Theologen zusammenzutragen, wenn es vielmehr rechtens ist, daß wir mit *unserer* Gottesfrage im Kopf nach der Gottesfrage bei Thomas und Luther fragen, dann müssen wir uns zunächst unsererseits auf ein Fremdheitserlebnis einstellen, ja, wir werden unter Umständen einige Mühe haben, unsere eigenen Fragen in den Fragen und Gedanken unserer beiden Theologen überhaupt wiederzufinden. Dennoch werden wir zugleich erwarten, durch alle Fremdheiten hindurch eine Kontinuität der Probleme zu erkennen - so wahr unser heutiges Fragen nicht am Nullpunkt anfängt. Wir werden, drittens, uns sogar fragen dürfen, ob die fremden Gedanken unserer beiden Theologen nicht am Ende auch eine überraschende Aktualität haben können, ob sie uns nicht mancherlei in Erinnerung rufen, uns vor mancherlei warnen können, was wir zu übersehen Gefahr laufen. Unsere Überlegungen wären in der Tat rein akademisch, wenn wir nicht auch damit rechnen dürften.

Wir haben damit den Weg unserer Überlegungen abgesteckt. Zuerst gilt es, sich dem Fremdheitserlebnis zu stellen, das heißt, bei Thomas und Luther die Art ihrer Gottesfrage in je ihrem eigenen Kontext zu beleuchten. Sodann gilt es, die zusammenhängende Linie der Fragestellung bloßzulegen, auf der Thomas und Luther bestimmte Stationen sind und an deren Ende wir stehen. Schließlich werden wir fragen müssen, was die Gottesfrage bei Thomas und Luther uns heute zu sagen hat.

3 Vgl. aus jüngster Zeit z.B. G. Ebeling, Luther. Einführung in sein Denken. Tübingen 1964, 280. 286; B. Lohse, Lutherdeutung heute. Göttingen 1968, 58 f.

4 Es ist zwar bei Vorträgen und Darstellungen dieser Art schon fast eine Stilform, aber deshalb nicht weniger berechtigt und wichtig, darauf hinzuweisen, daß ein solcher Einblick hier nur fragmentarisch geschehen kann - sowohl bei Thomas als auch bei Luther. Aus demselben Grunde können wir auch im Folgen-



Gd 843





Wie fragt Thomas nach Gott? Werfen wir zunächst einen Blick auf das Textmaterial.<sup>4</sup> Dabei werden wir ziemlich selbstverständlich - obwohl es eigentlich gar nicht so selbstverständlich ist<sup>5</sup> - zu dem Hauptwerk der Spätzeit des Thomas greifen, zur SUMMA THEOLOGIAE, um dort nachzuschauen, wo und wie Thomas von Gott handelt. Und hier fällt sofort etwas auf. Nach einer kurzen einleitenden Abhandlung über Wesen, Aufgabe und Verfahrensweise der Theologie<sup>6</sup> stellt Thomas in einem ausführlichen Traktat die Lehre von Gott an den Anfang seines theologischen Handbuches.<sup>7</sup> Zwar ist das heute - mit Ausnahme allerjüngster Versuche<sup>8</sup> - in den katholischen theologischen Lehrbüchern üblich, und es war schon zur Zeit des Thomas üblich, wenn ein Theologe ein Lehrbuch der Theologie schrieb, das den gesamten theologischen Lehrstoff umfassen sollte. So zum Beispiel in dem Lehrbuch, das zur Zeit des Thomas seit fast hundert Jahren an den

den in den Anmerkungen nur die Stellen angeben, die unmittelbar zitiert werden oder auf die verwiesen wird. Für alles Übrige begnügen wir uns mit dem Hinweis auf neueste Literatur, in der die entsprechenden Textbelege ausführlich dargestellt und diskutiert werden. Vgl. im übrigen Anm. 1. Generell sei hier (und im folgenden nicht mehr eigens) auf die ausführliche Darstellung und Interpretation des Textmaterials zu allen hier angedeuteten Fragen verwiesen bei O. H. Pesch, *Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin. Versuch eines systematisch-theologischen Dialogs*. Mainz 1967.

- 5 Die SUMMA THEOLOGIAE (im Folgenden = STh) hatte z. Zt. des Thomas keinerlei Einfluß im akademischen Leben. Als sein Beitrag zur systematischen Handbuchliteratur galt, wie üblich, sein Sentenzenkommentar, den noch die ersten Thomaskommentatoren im 15. Jahrhundert zum Ausgangstext wählten. Als Magister hatte Thomas im übrigen keine systematischen, sondern exegetische Vorlesungen zu halten, deren Niederschlag uns in seinen Schriftkommentaren (meist flüchtig revidierte Mitschriften) vorliegt. Der Systematiker Thomas betätigte sich gemäß dem Universitätsreglement als Disputator in den *QUAESTIONES DISPUTATAE*. Erst im 16. Jahrhundert setzte sich, und zwar von Spanien her (Franziskus von Vitoria) die STh als Grundtext an den Schulen des Thomismus durch und gewann von da an - mit Recht - den Rang unter den Thomas-Werken, den sie bis heute besitzt. Vgl. Näheres bei M.-D. Chenu, *Das Werk des hl. Thomas von Aquin*. Heidelberg-Graz 1960, bes. 83-107; 263-324; 336-365; O. H. Pesch, *Thomismus*. Lexikon für Theol. und Kirche, 2. Aufl., 10, 157-167.

6 STh I 1.

7 STh I 2-43.

- 8 Etwa das dogmatische Gemeinschaftswerk »Mysterium Salutis«. Bis jetzt 3 Bände, Einsiedeln-Köln 1966 ff; oder die kleine Reihe »Unser Glaube«. 5 Bände, Mainz 1967/68; wegen seiner Breitenwirkung wäre hier ebenfalls zu nennen: Glaubensverkündigung für Erwachsene. Deutsche Ausgabe des holländischen Katechismus. Nijmegen 1968. Freiburg/Br. 1969.



theologischen Fakultäten eingeführt und verpflichtend war, in den sogenannten »Sentenzen« des Petrus Lombardus, und dementsprechend in der Vielzahl der Kommentare, die die mittelalterlichen Theologen zu diesem Buch verfaßt haben. Nicht einmal die saubere (und keineswegs unproblematische) Trennung zwischen der Lehre von Gott, dem Einen, und Gott, dem Drei-Einen, ist bei Thomas völlig originell - er hat auch darin seine Vorläufer.<sup>9</sup> Auch in den anderen systematisch-theologischen Werken des Thomas steht die Gotteslehre am Anfang: in der SUMMA CONTRA GENTILES, im COMPENDIUM THEOLOGIAE, in der Quaestionenreihe DE POTENTIA, einer Vorarbeit zur Gotteslehre der SUMMA THEOLOGIAE.<sup>10</sup> Man muß nach der Meinung des Thomas zuerst von Gott reden, um überhaupt sinnvoll und logisch von allem anderen reden zu können, wovon die Theologie sonst noch zu reden hat. Gott scheint nicht Gegenstand einer Frage, die Lehre von ihm scheint die *Voraussetzung* theologischen Fragens zu sein.

Frägt Thomas also im Grunde gar nicht nach Gott? Doch, er fragt nach Gott - nicht umsonst ist ja nicht nur die Gotteslehre, sondern sein ganzes Werk in der technischen Form der Frage, der quaestio aufgebaut. Die Abfolge der Fragen nach Gott beginnt er mit der Frage, ob und wie Gottes Dasein »bewiesen« - demonstrari, sagt Thomas - werden könne.<sup>11</sup> Er geht, um eine bejahende Antwort zu begründen, seine berühmten »fünf Wege«.<sup>12</sup> Diese sind nicht nur, wenn man den Ausdruck gebrauchen will, »Gottesbeweise« sondern zugleich metaphysische Beschreibungen Gottes als des ersten unbewegten Bewegers, der ersten Wirkursache allen Seins, des durch sich selbst notwendigen Seins, des vollkommensten Seins, des in höchstem Maße erkennenden Seins. Hier scheint Thomas - ob wir ihm dabei Erfolg zuerkennen oder nicht - ganz im modernen Sinne nach Gott zu fragen. Nicht von ungefähr hat von daher bis in unser Jahrhundert hinein das Problem der »Gottesbeweise« die Philosophen nicht mehr losgelassen. Aber das ist gerade die Frage, ob es sich bei den »fünf Wegen« um philosophische Gottesbeweise handelt. Sicherlich sind sie etwas Ähnliches ihrem unmittelbaren Argumentationsgang nach. Aber einige merkwürdige Indizien sprechen dagegen, daß Thomas sich hier als autonomer Philosoph gibt, der den christlichen Glauben gleichsam vergessen hat.

9 Vgl. U. Horst, Die Trinitäts- und Gotteslehre des Robert von Melun. Mainz 1964, 199-203.

10 SUMMA CONTRA GENTILES (=CG), I 9-102; COMPENDIUM THEOLOGIAE, cap. 1-147; DE POTENTIA, q. 1-2. Diese Werke sind zugänglich in der Ed. Marietti, Turin 1948 ff, das COMPENDIUM THEOLOGIAE findet sich dort im 1. Band der Opuscula Theologica.

11 STh I 2, 1-2.

12 STh I 2, 3.



Ein erstes Indiz: Im Rahmen seiner Abhandlung zitiert Thomas an entscheidender Stelle die Schrifttexte Röm 1, 20 und 2 Mos 3, 14 - eine methodische Sünde für einen autonomen Philosophen!<sup>13</sup> Die philosophische Bemühung um den Gottesbeweis versteht Thomas also als Auftrag der Schrift, und das heißt, als Auftrag seines Glaubens - so daß über die Antwort auf seine Frage gleich von vornherein kein Zweifel bestehen kann. Der Glaube an Gott als Schöpfer ist damit mindestens der Horizont der philosophischen Bemühungen um einen Beweis des Daseins Gottes.

Ein zweites Indiz: Im ersten Artikel seiner *QUAESTIO* fragt Thomas, ob das Dasein Gottes selbstverständlich (*per se notum*) sei. Wollten *wir* diese Frage beantworten, so würden wir wohl induktiv vorgehen, würden verneinend antworten unter Hinweis auf bestimmte religionsgeschichtliche Fakten oder das alte und neue Phänomen des Atheismus. Thomas argumentiert ganz anders: Gott ist mit seinem Sein identisch, folglich ist in dem Satz »Gott ist« das Prädikat »ist« im Begriffsinhalt des Subjektes »Gott« eingeschlossen. Der Satz ist daher aus sich selbst verständlich, ebenso, wie etwa der Satz »Das Ganze ist größer als der Teil« aus sich selbst verständlich ist, weil die bloße Besinnung auf das, was »Ganzes« und »Teil« besagt, den Satz einleuchten läßt. Nur weil wir Menschen nicht wissen, was »Gott«, das Subjekt unseres Satzes, ist, bedarf *für uns* Gottes Dasein des Beweises. Woher weiß aber Thomas an dieser Stelle schon, daß Gott mit seinem Sein identisch ist? Nur wenn er nicht als Philosoph, sondern als glaubender, als christlicher Theologe schreibt, ist er vor dem Vorwurf sicher, er mache das Ergebnis des Beweises bereits zur Voraussetzung des Beweisverfahrens.

Ein drittes Indiz, das wichtigste: Jeder der »fünf Wege« schließt mit der Feststellung: Und das nennen alle, nennen wir Gott. Wer sind die »alle«, die »wir«? Kein Zweifel, daß Thomas hier nicht eine religionsgeschichtliche Feststellung ausspricht. Die »alle« sind die mittelalterlichen Christen, sind die Glieder der Kirche, die Thomas mit der Überzeugung seiner Zeit für bereits auf der ganzen Erde verbreitet hält. Die genannte Schlußfeststellung ist das Urteil des christlichen Glaubens über den Ertrag der philosophischen Bemühung.<sup>14</sup>

<sup>13</sup> STh I 2, 2 *sed contra*; 2, 3 *sed contra*.

<sup>14</sup> Diese Funktion der thomanischen Gottesbeweise wird auch in der evangelischen Theologie genau gesehen. Vgl. H. Vorster, *Das Freiheitsverständnis bei Thomas von Aquin und Martin Luther*. Göttingen 1965, 44-49; G. Ebeling, *Existenz zwischen Gott und Gott. Ein Beitrag zur Frage nach der Existenz Gottes*. Zeitschrift für Theologie und Kirche 62 (1965) 86-113, bes. 100. Vgl. auch Kühn, a. a. O. (vgl. Anm. 2), 21-30.



Man erkennt: Nur weil der Glaube am Anfang und Ende steht, bringt es die philosophische Vernunft nicht nur zur Erkenntnis eines höchsten Wesens, sondern zur Erkenntnis Gottes.<sup>15</sup> Umgekehrt zeigt sich von daher, daß auch die philosophische Argumentation der »fünf Wege« eine theologische Aufgabe versieht: die nach-denkende Beschreibung des Gottes, an den der Christ glaubt. Gemessen an den Absichten des Thomas ist es nahezu ein Unrecht, wenn man aus dieser Abhandlung einen in sich selbst stehenden Gottesbeweis zu destillieren versucht.<sup>16</sup> Thomas scheint nach Gottes Dasein zu fragen, in Wirklichkeit ist er bereits, in der technischen Form der Frage, mitten in die theologische Lehre von Gott eingetreten, die durch den Glauben in der Tat das Fragen nach Gott, so wie wir es verstehen, bereits hinter sich zu haben scheint. Wir werden das im Auge behalten müssen.

Auf die Frage nach dem Dasein Gottes folgt in der *SUMMA THEOLOGIAE* eine Abhandlung über die Einfachheit Gottes.<sup>17</sup> Die fünf metaphysischen Beschreibungen Gottes, die Thomas in den Gottesbeweisen gegeben hatte, werden hier auf eine einzige zurückgeführt: Gott ist das ipsum esse substantia, das reine Sein selbst. Alles, was in den darauffolgenden Abschnitten der Gotteslehre gesagt wird, leitet sich mittelbar oder unmittelbar aus dieser obersten Erkenntnis ab. In einem ersten Schritt entfaltet Thomas die Eigentümlichkeiten Gottes – das ist die Gotteslehre im engeren Sinne.<sup>18</sup> In einem zweiten deutet er die Welt, von der her er die Erkenntnis der Eigentümlichkeiten Gottes allererst gewonnen hat, mit Hilfe eben dieser Erkenntnis in vertiefter Weise als Schöpfung und geht damit seine »fünf Wege« gleichsam noch einmal.<sup>19</sup>

15 Genauere Diskussion dieses Problems bei O. H. Pesch, *Der hermeneutische Ort der Theologie bei Thomas von Aquin und Martin Luther und die Frage nach dem Verhältnis von Philosophie und Theologie*. Theologische Quartalschrift (Tübingen) 146 (1966) 159-212, bes. 173-185.

16 Darstellung der so aufgefaßten Gottesbeweise etwa bei J. Maritain, *Die Stufen des Wissens*. Mainz o. J., 256-261. A. D. Sertillanges, *Der hl. Thomas von Aquin*. Köln<sup>2</sup> 1954, 177-224; E. Gilson, *Der Geist der mittelalterlichen Philosophie*. Wien 1950, 47-92. Zur philosophischen Kritik vgl. F. van Steenberghen, *Ontologie*. Einsiedeln-Zürich-Köln 1953, 231-263. Zur historischen Problematik der Gottesbeweise vgl. den Artikel von D. Schlüter, *Gottesbeweise*, in dem in Kürze erscheinenden 1. Band der 2. neubearbeiteten Auflage des *Historischen Wörterbuchs der Philosophie*.

17 STh I 3.

18 STh I 3-43.

19 STh I 44-119.



Uns beschäftigt hier vor allem der erste Schritt, die Gotteslehre im engeren Sinne. In den vielen ihr gewidmeten Quaestionen (im Ganzen, die Trinitätslehre dazu gerechnet, 42) gibt es einige deutliche Schwerpunkte: die Frage nach der Erkennbarkeit Gottes für den Menschen, nach den »Namen« Gottes, nach seiner Vorsehung und endlich nach der Vorherbestimmung der Menschen zur ewigen Seligkeit (Prädestination).<sup>20</sup> Deutlich erkennbar auch unter der gleichbleibenden technischen Struktur der einzelnen Artikel redet Thomas hier besonders engagiert. In der Frage nach der Erkennbarkeit Gottes hat er das doppelte Ziel, zu zeigen, daß das geschaffene Sein ein Spiegel Gottes ist und tatsächlich die sichere Erkenntnis des Schöpfers gestattet, und daß andererseits der Mensch zu einer unmittelbaren Erkenntnis Gottes fähig ist, die einmal alle Mühseligkeiten und Pannen menschlicher Gotteserkenntnis auf Erden hinter sich lassen wird. Die Frage nach den »Namen« Gottes will zeigen, daß alle Begriffe und Worte, mit denen wir Gott zu beschreiben versuchen, zwar nicht an ihm vorbeireden, sondern ihn wirklich treffen und erreichen,<sup>21</sup> aber doch zugleich radikal hinter dem zurückbleiben, was Gott wirklich ist, mit anderen Worten: daß der menschliche Geist in einer seltsamen Weise - und das gilt selbst noch für die künftige ewige Anschauung Gottes - zugleich Gottes fähig und unfähig ist. Die Frage nach der göttlichen Vorsehung zeichnet das Bild eines Gottes, der souverän allen Dingen ihre Anlagen und inneren Tendenzen eingibt, sie zu ihrem je eigenen Wirken erweckt und doch, indem er das Eigenwirken seiner Geschöpfe schöpferisch durchdringt, alle Dinge je auf ihre Weise zu sich als ihrem Endziel heimführt. Die Abhandlung über die »Prädestination« wendet die allgemeinen Aussagen über die Vorsehung speziell auf die Heimkehr des Menschen zu Gott an; der Ton der Abhandlung liegt nicht darauf, daß die Prädestination ungewiß ist und der Mensch nicht um sie wissen kann, schon gar nicht darauf, daß Gott, wie er Menschen prädestiniert, so auch andere verwirft, sondern darauf, daß die Vorsehung Gottes über den Menschen eine Tat ewiger berufender Liebe ist, die nur durch des Menschen eigenes Versagen und Sich-Versagen, und nicht etwa durch einen unberechenbaren Vernichtungswillen Gottes, zur Verwerfung wird.

20 STh I 12; 13; 22; 23.

21 Thomas unterscheidet zwischen rein bildlichen Gottesnamen (z. B. Gott ist ein Fels), »relativen« Gottesnamen, die Gott von seiner Beziehung zu den Geschöpfen her benennen (z. B. Gott ist der Retter), und den »substantiellen« Gottesnamen (z. B. Gott ist gut), in denen Gott in sich benannt wird ohne Bezug auf die Geschöpfe. Bei dieser letzteren Art von Gottesnamen entsteht für Thomas das eigentliche Problem.



Wer genau hinsieht, bemerkt in diesen vier Schwerpunkten einen gemeinsamen Nenner: Gott als der je immer Größere beherrscht souverän und uneingeschränkt die Geschehnisse der Schöpfung, und zwar am herrlichsten und geheimnisvollsten gerade da, wo er erkennende und freie Wesen auf dem Weg der Liebe zu sich heimführt. Nicht umsonst beschreibt Thomas die Gnade als das Ankommen dieser »besonderen Liebe« Gottes (*specialis dilectio*) im Menschen, in der Gott sich selbst dem Menschen zum ewigen Gut gibt.<sup>22</sup>

Dem entspricht auch auf seine Weise der Traktat über Gott, den Drei-Einen.<sup>23</sup> Er beschreibt Gott, der ungenötigt dem Menschen Einschau gewährt in sein innerstes Leben, das keine philosophische Vernunft je entdecken kann. Und am Ende steht die Abhandlung über die sogenannten »göttlichen Sendungen« (*missiones divinae*), das heißt über den unmittelbaren, heilvollen Eintritt Gottes in die Welt (Sendung des Sohnes und des Geistes) und über die Einwohnung Gottes in der Seele des begnadeten Menschen durch Erkenntnis und Liebe.<sup>24</sup>

Brechen wir hier den Einblick in die Texte ab. Das Gesagte genügt, uns erkennen zu lassen, daß Thomas zwar ganz und gar nicht nach Gott fragt, wie wir heute nach ihm fragen; nach einem Gott, der, obwohl alles in der Welt gegen seine Gegenwart zu sprechen scheint, doch verborgen da ist und auch dem noch Sinn gibt, was uns als das nackte Chaos und als schreiender Widerspruch gegen den Glauben an eine sich um alles kümmernde Liebe Gottes erscheint. Dennoch fragt er nach Gott. Sein Glaube weiß unangefochten, daß er ist und das Heil des Menschen wirkt. Nun sind alle Geisteskräfte darauf zu konzentrieren, zu verstehen, wie dieser Gott ist und wie er sich in allem, was geschieht, zur Geltung bringt. Man kann auch anders sagen: Thomas will die Dinge und Geschehnisse, insbesondere den Weg des Menschen verstehen, wie sie sich zu Gott verhalten. Das Mittelalter nennt das Resultat eines solchen Bemühens »Weisheit« (*sapientia*): Verstehen der Dinge aus ihren obersten Seinsgründen.<sup>25</sup> In diesem Verstehen leuchtet das Bild Gottes auf als das Bild des allmächtigen Schöpfers, dessen herrliches Geheimnis nicht genug gepriesen werden kann.

Werfen wir nun stichwortartig noch einen Blick darauf, wie die ganze Theologie des Thomas in Gesamtduktus und Einzelaussage mit diesem Gottesbild zusammenstimmt. Schon die systematische Anlage seines theologischen Hauptwerkes spiegelt diese Konzeption. »Weil es die Hauptabsicht dieser heiligen Lehre ist, die Erkenntnis Gottes zu vermitteln, und

22 Vgl. w. u. S. 10.

23 STh I 27-43.

24 STh I 43.

25 STh I 1, 6.



zwar nicht nur, wie er in sich ist, sondern auch, sofern er Ursprung und Ziel der Dinge ist, insonderheit der geistbegabten Geschöpfe, werden wir in der Darlegung dieser Lehre zuerst von Gott handeln, zweitens von der Bewegung der geistbegabten Geschöpfe zu Gott, drittens von Christus, der als Mensch für uns der Weg ist, auf dem wir zu Gott streben.« Dieser berühmte Prolog der Quaestio 2 im ersten Teil der SUMMA THEOLOGIAE gibt den Plan des gesamten Werkes an. Man spricht in diesem Zusammenhang gern vom Schema von »Ausgang und Rückkehr« (exitus und reditus oder egressus und regressus), das die ganze systematische und didaktische Konstruktion der SUMMA beherrscht.<sup>26</sup> Für uns ist wichtig, wie sich damit schon im Plan des Werkes die Art und Weise anzeigt, wie Thomas von Gott redet: In einer allumfassenden Bewegung gehen die Geschöpfe von Gott aus und finden zu ihm als ihrem Ziele heim.

Diese Struktur des Gesamtwerkes schlägt sich in bezeichnender Weise in der Behandlung der Einzelfragen nieder. Hier dafür nur einige Beispiele: Die Schöpfungslehre, genauer gesagt: die Lehre von den Geschöpfen, die im Anschluß an die Gotteslehre den ganzen übrigen ersten Teil der SUMMA füllt, gipfelt im Gedanken der göttlichen Weltregierung,<sup>27</sup> die alle Geschöpfe je auf ihre Weise zu Gott als ihrem Ziele führt, nachdem Gott sie zuvor – was in langen Abhandlungen und unter Aufbietung vieler metaphysischer und anthropologischer Überlegungen gezeigt wird<sup>28</sup> – dazu ausgestattet hat.

Der zweite Teil des Werkes, den man nicht ganz zutreffend die »Moraltheologie« des hl. Thomas zu nennen pflegt, stellt den Weg des Menschen zu Gott unter den Grundgedanken des Strebens nach der Glückseligkeit,<sup>29</sup> wobei dieser Begriff alles andere meint als ein vordergründiges Verlangen nach irgendwelchem Glückserlebnis; in diesem Begriff fließen die biblischen Seligpreisungen und eine anthropologische Konzeption von der Identität menschlicher Vollendung mit der Erfahrung des Glücks zusammen: Das Glück des Menschen ist Gott allein, und deshalb ist der Weg des Menschen zu Gott nicht ein Weg angestrebter Pflichterfüllung, sondern das willige Einpendeln auf ein inneres Gesetz seines Seins, das Thomas ohne Scheu als natürliches Verlangen nach der Anschauung Gottes in der ewigen Seligkeit charakterisiert.<sup>30</sup> Die Wirksamkeit des Schemas ist deutlich erkennbar.

26 Vgl. den in Anm. 2 genannten Überblick; das Problem des Planes der STh ist eng verzahnt mit dem der Christozentrik in der Theologie des Thomas.

27 STh I 103-105.

28 STh I 75-89.

29 STh I-II 1-5. Vgl. D. Eickelschulte, Beatitudo als Prozeß. In: Sein und Ethos. Untersuchungen zur Grundlegung der Ethik. Hrsg. von P. Engelhardt. Mainz 1963, 158-185.

30 STh I 12, 1; I-II 2, 8.



Ähnlich ist die Betrachtung der Heilsgeschichte von diesem Grundkonzept geprägt. Auf dem Wege vom Vorläufigen und Unvollkommenen zum immer Vollkommeneren durchläuft die Menschheit die Zeit des »Naturgesetzes«, die Zeit des »Alten Gesetzes«, und befindet sich nun im größtmöglichen irdischen Vollendungszustand, der Zeit des »Neuen Gesetzes«, das identisch ist mit der alles beherrschenden Fülle der durch Christus gebrachten Gnade des Heiligen Geistes.<sup>31</sup>

Die Christologie und die Soteriologie<sup>32</sup> nehmen selbstverständlich alle großen Themen der Theologie der Kirchenväter auf (Gott-Menschheit, Genugtuung, Versöhnung, Erlösung, Opfer), aber der Grundgedanke der Christologie ist - in origineller Fortentwicklung eines patristischen Gedankens - das Bild von Christus als »Instrument« der Heilsliebe Gottes. Gott ist der Hauptakteur, und auch der Gottmensch ist nicht weniger, aber auch nicht mehr als Mittel und »Weg«,<sup>33</sup> auf dem Gott die ewigen Pläne seiner Liebe am Menschen zur Durchführung bringt.

Besonders bezeichnend wirkt sich dieses Gottesbild in der Gnaden- und Rechtfertigungslehre aus. Gnade ist für Thomas die den Menschen schöpferisch umgestaltende und auf das Niveau Gottes erhebende »besondere Liebe« Gottes, die Gott dem geistbegabten Geschöpf zuwendet;<sup>34</sup> von Anfang an hat Gott das getan, und die Folge davon war, wie die Lehre vom Urstand zeigt, eine vollkommene Integration, ein makellooses und ungehindertes Zusammenspiel aller Kräfte und Vermögen des Menschen auf Gott hin.<sup>35</sup> Hat die Sünde das durchbrochen, so muß Rechtfertigung des Sünders bedeuten: Wiederherstellung - wenigstens anfangsweise - dieser ursprünglichen Seinsvollendung des Menschen. In der Rechtfertigung des Sünders steht daher nicht, wie bei Luther, das paradoxe Erbarmen Gottes über den, der ihm bleibend widersteht, im Vordergrund, sondern die Durchsetzung der Schöpferabsichten Gottes gegen den im Grunde ohnmächtigen Widerstand des Menschen.<sup>36</sup> Auch die Gnaden- und Rechtfertigungslehre ist also Gotteslehre, Beschreibung des souveränen Handelns Gottes in der Heimführung der Geschöpfe zu ihrem Endziel. Es ist deswegen typisch, welche Gestalt der Gedanke des *articulus stantis et cadentis ecclesiae*, des »Arti-

31 STh I-II 90-108.

32 STh III 1-59. Zum historischen Hintergrund vgl. I. Backes, Die Christologie des hl. Thomas und die griechischen Kirchenväter. Paderborn 1931; Th. Tschipke, Die Menschheit Christi als Heilsorgan der Gottheit unter besonderer Berücksichtigung der Lehre des hl. Thomas von Aquin. Freiburg/Br. 1940.

33 STh I 2 prol.; III prol.

34 STh I-II 110, 1.

35 STh I 90-101.



kels, mit dem die Kirche steht und fällt« (Luther), bei Thomas annimmt: Er fragt zu wiederholten Malen, ob die Rechtfertigung des Sünders Gottes größtes Werk sei, größer noch als die Schöpfung - und antwortet mit Ja.<sup>37</sup> Denn die Rechtfertigung des Sünders, die Überwindung des menschlichen Widerstandes durch die sanfte Gewalt der Gnade,<sup>38</sup> ist der faszinierende Erweis dessen, daß Gottes Herrschermacht und ihren Plänen nichts widerstehen kann.

Es sei noch ergänzend vermerkt, daß Thomas bis zu Auskünften geht, die wir heute nur noch mit Schmunzeln lesen können, wenn er mit der Methode des sogenannten »Angemessenheitsbeweises« (Konvenienzbeweis) zu zeigen versucht, daß insbesondere in der Heilsgeschichte und im Alten Gesetz die souveräne Weisheit Gottes bis in alle Einzelheiten hinein erkennbar wird. Die Sinndeutung der Opfertiere des israelitischen Kultes oder der Kleidervorschriften für Priester und Leviten sind ein brillantes Beispiel dafür.<sup>39</sup>

So fragt Thomas nach Gott. Sein Gottesbild spannt sich zwischen dem tiefen Wissen darum, daß wir von Gott mehr sagen können, was er nicht ist, als was er ist,<sup>40</sup> und dem Optimismus minutiöser Konvenienzbeweise, die den Gedanken der Weisheit Gottes nachzuspüren versuchen. Seine Fragen nach Gott stellen Gott nicht in Frage. Es sind Fragen eines ungebrochenen christlichen Glaubens, der sich nicht zuletzt durch die damals bekannt werdende jüdische, arabische und griechische Philosophie gefragt und herausgefordert, aber gerade nicht in Frage gestellt sieht. Er will nicht von der Erde aus die Augen erheben und schauen, ob da ein Gott sei, den die Erde kümmert, er will - wie er es als Wesen des Glaubens und der Theologie bestimmt<sup>41</sup> - mit den Augen Gottes und von seiner Höhe aus auf Gott, Mensch und Geschichte schauen, soweit dies im Hell-Dunkel des Glaubens möglich ist.

36 STh I-II 113, 1-8.

37 STh I-II 113, 9.

38 Thomas zitiert hier gern das Wort Wsh 8, 1: »Et disponit omnia suaviter«: STh I-II 110, 2.

39 STh I-II 102, 3-6.

40 »Das ist das Letzte in der menschlichen Erkenntnis von Gott, daß sie weiß, von Gott nichts zu wissen« (DE POTENTIA 7,5 ad 14). Vgl. STh I 1,9 ad 3.

41 STh I 1, 1-3. Zur Interpretation vgl. O. H. Pesch in dem in Anm. 15 genannten Aufsatz.



Wenn wir nach der Gottesfrage bei Luther fragen, so wird jedem sofort die berühmte »Startfrage« der Reformation einfallen: »Wie kriege ich einen gnädigen Gott?«<sup>42</sup> Fragt Thomas nach Gott als Schöpfer, so fragt Luther, wie es scheint, nach Gottes Gnade, nach Gott als Heil. Nun hat vor einigen Jahren Gerhard Gloege in einem brillanten Aufsatz gezeigt, daß dies zwar die Startfrage der Reformation ist, daß die Reformation indes gerade dadurch zustande kommt, daß Luther diese Fragestellung zerschlagen wird.<sup>43</sup> Einen gnädigen Gott muß man nicht »kriegen«, man muß begreifen, daß man ihn immer schon hat, und das ist das Wesen des Glaubens.

Immerhin, der Grundzug in Luthers Frage nach Gott ist das Thema der Gnade Gottes. Nun ist allerdings diese Gegenüberstellung zu Thomas bei weitem zu schematisch; wir müssen ihr, damit sie ihre Wahrheit bekommt, eine ganze Menge Differenzierendes hinzufügen. Wer bei Luther allzu-schnell die Gottesfrage unserer Tage wiederzuentdecken wünscht, wird zunächst enttäuscht feststellen müssen, daß Luther von Gott und seiner Gnade noch durchaus in der Sprache und Denkwelt des Mittelalters redet. Daß er erbittert gegen die »Sophisten« (das sind die scholastischen Theologen, Thomas an der Spitze) kämpft, hindert ihn nicht, wie sie zu fragen nach der Versöhnung Gottes, nach der Genugtuung, die Christus vor Gott geleistet hat, nach der »aktiven« und »passiven« Gerechtigkeit Gottes, nach Gottes Zorn, nach der Gnade Gottes und ob sie eine Wirklichkeit, eine »Beschaffenheit« (qualitas) in der menschlichen Seele sei, nach der Erwählung des Menschen durch Gott, usw.<sup>44</sup> Es ist kein Geheimnis, daß solche Begriffe - die zum Teil sogar biblisch sind - im Zusammenhang unserer heutigen Frage nach Gott sich merkwürdig fremd ausnehmen.

Ein weiteres kommt hinzu: Man hebt gern hervor, daß Luthers Reden von Gott gerade darin seine Originalität und Neuheit zeige, daß es nicht einen neuen Traktat »über Gott« hervorbringt, sondern umgestaltend den übrigen Stoff der Theologie durchdringt.<sup>45</sup> Das ist richtig. Wir möchten dahin-

42 Die »Startfrage« ist bekanntlich entnommen einer Bemerkung in der Predigt über die Taufe vom 1. Februar 1534 in Wittenberg: Weimarer Ausgabe (=WA) 37/661, 20.

43 G. Gloege, Die Grundfrage der Reformation - heute. Kerygma und Dogma 12 (1966) 1-13.

44 Reiche Belege vor allem bei P. Althaus, Die Theologie Martin Luthers. Gütersloh 2 1963.

45 Vgl. W. Pannenberg, Gott. Theologiegeschichtlich. In: Die Religion in Geschichte und Gegenwart, <sup>3</sup>III (1958), 1717-1731; Ebeling, Luther (vgl. Anm. 3), 286.



ter allerdings nur bedingt eine bewußte methodologische Absicht vermuten. Viel eher dürfte das daran liegen, daß Luther als Professor das Fach Exegese vertrat und sich sein Leben lang nur aus besonderem Anlaß und zu Einzelfragen als Systematiker betätigte. Ob er vom Typus her kein systematischer Theologe im Sinne des Thomas war und *deswegen* keine Summa Theologiae geschrieben hat, stehe dahin. Sicher ist, daß das nicht seine Aufgabe als Exeget war. Aus dem Fehlen eines eigenen Traktates der Gotteslehre bei Luther kann man um so weniger Kapital schlagen, als sich zeigen läßt, daß auch bei dem Exegeten Luther alle wesentlichen Themen der Gotteslehre des Thomas und damit der mittelalterlichen Tradition behandelt werden. Nicht nur zur Frage der Prädestination hat Luther sich ja ausführlich geäußert, sondern ebenso zur Frage der Schöpfung, der Allgegenwart Gottes, der Allwirksamkeit, ja Alleinwirksamkeit Gottes, der Vorsehung Gottes. Ja, zur Frage der Erkennbarkeit Gottes durch die Vernunft hat er positiv Stellung genommen. Auch die Vernunft des gefallen Menschen hat Luther, wie uns die jüngste Forschung belehrt,<sup>46</sup> differenzierter und positiver beurteilt, als eine ältere Generation von Forschern wahr haben wollte, die am angeblichen Irrationalismus Luthers ihre Freude hatten. Es kann natürlich nicht bestritten werden, daß Luther pessimistischer über die Fähigkeiten der menschlichen Vernunft denkt, als Thomas. Die Vernunft des Sünders ist in der Lage, Gott in dem Sinne zu erkennen, daß sie weiß, was er *nicht* ist, und daß sie um dieses Nichtwissen weiß. Viel mehr freilich kann sie von Gott nicht wissen, und noch die Leistung der durch den Glauben zum »guten Instrument« gewordenen Vernunft beurteilt Luther skeptischer als Thomas: Während Thomas optimistisch davon ausgeht, daß zwischen der korrekt arbeitenden Vernunft, das heißt, der richtigen Philosophie und dem Glauben kein Widerspruch entstehen kann,<sup>47</sup> hat Luther Sorge, daß die Vernunft sich und ihren Dienst am Glauben überschätzen und sich zur selbstherrlichen Verfügung über Gottes Wort aufschwingen könne.<sup>48</sup> Aber das alles sind Akzente, nicht mehr. Blickt man also zunächst nur rein statistisch auf den Stoff, dann wird man noch keinen sonderlichen Graben zwischen der Gotteslehre und somit der Gottesfrage beider Theologen feststellen.

Worin besteht nun doch das Besondere, das Eigenartige in der Frage nach Gott bei Luther? Gehen wir von der Beobachtung aus, daß Luther als erster mit einer unerhörten Schärfe eingesteht: Allerlei in der Welt, die wir erfahren und in der wir leben, spricht gegen die Tatsache einer lieben-

46 Vgl. L. Lohse, Ratio und fides. Die ratio in der Theologie Luthers. Göttingen 1957, bes. 65-68; 99 f.

47 Vgl. CG I 7; 8.

48 Vgl. L. Lohse, a. a. O., 115-118.



den Vorsehung Gottes. Luther zweifelt zwar keinen Augenblick daran, daß Gott ist. Er gefällt sich nicht darin, zu erklären, Gott sei abwesend oder gar tot. Das kann er auch gar nicht, denn er ist in seinen Voraussetzungen, wie gesagt, ein Mensch der mittelalterlichen Christenheit. Aber er formuliert zu wiederholten Malen einen Satz, der im Resultat fast dasselbe bedeutet. Er wagt zu sagen, Gott stelle sich, als sei er der Teufel.<sup>49</sup> Diesen Eindruck gewann Luther durch einen unbefangenen Blick in seine Welt und seine Zeit.

In einem ganz bestimmten Sinne wird hier also doch Gott in Frage gestellt. Zum Vergleich noch einmal ein Blick auf Thomas! Seine Zeit war nicht viel weniger unsicher und chaotisch als die Zeit Luthers. Die Hochscholastik und die theologische Glanzzeit der Pariser Universität fallen zusammen mit der »kaiserlosen, der schrecklichen Zeit«. Die Familie des Thomas wurde in den Auseinandersetzungen zwischen der Kurie und Friedrich II. zerrieben, seine Brüder kamen um. Man soll keine Schwarzmalerei von einem christlich-geordneten Hochmittelalter im Gegensatz zur Verfallszeit der Renaissance betreiben! Aber Thomas erleidet offenbar beim Anblick des Unfriedens seiner Zeit keine Anfechtung an Gott - wenigstens schlägt sich in seiner Theologie nichts davon nieder. Bei der Frage, welchen Sinn das Übel in dieser Welt habe, kann er die einen modernen Menschen schockierende berühmte Antwort geben, das Böse sei zur Vollendung des Alls, zur *perfectio universi* erforderlich, denn alles Böse sei ein Mangel an Gutem, so daß durch die Existenz des Bösen in der Welt alle möglichen Stufen und Schattierungen des Guten erreicht würden.<sup>50</sup> Mit anderen Worten: Auch das Böse ist noch eine Farbe im Bild des souveränen Schöpfergottes und seiner gelungenen Schöpfung. Für Luther weckt das Erlebnis des Bösen den Eindruck, daß Gott ein Teufel sei. Hier ist offensichtlich in der Zwischenzeit etwas geschehen.

Aber es kommt für Luther noch schlimmer. Nicht nur die Wirrsal in der Welt widerspricht dem, was die Vernunft und sogar der Glaube selbst

49 »Er (Gott) stelt sich ut Teufel« (41/675, 8). Gott führt sein »regiment . . . ynn der welt, so wunderlich, das wo man meynet, es sey der teufel und tod, da ist er am nehisten« (WA 24/632, 31). Vgl. 17 II/13, 16.

50 STh I 47, 2; 48, 2.

51 Vgl. dazu bes. Althaus, a. a. O., 218-238; W. Joest, Gesetz und Freiheit. Das Problem des *tertius usus legis* bei Luther und die neutestamentliche Parainese. Göttingen <sup>3</sup>1961; vgl. auch O. H. Pesch, Luthers Theologie - Vergangenheit oder Zukunft? In: W. Seibel / O. H. Pesch, Luther heute. Kevelaer 1969, 22-37, bes. 23-26; ders., Gesetz und Evangelium. Luthers Lehre im Blick auf das moral-theologische Problem des ethischen Normenzerfalls. Theol. Quartalschrift (Tübingen) 149 (1969) 313-335.



meinen, wenn sie von Gottes Liebe reden. Die Offenbarung Gottes selbst scheint dem ebenso zu widersprechen. Der Glaube an Gottes Wort scheint dem Glauben an Gottes Liebe entgegen zu stehen. Denn wer glaubend nach Gott fragt, begegnet dem *Gesetz* Gottes.<sup>51</sup> Dieses Gesetz aber ist unerfüllbar, denn der Mensch kann, selbst wenn er alle Einzelforderungen des Gesetzes Gottes erfüllt, es nie soweit bringen, daß er das Gesetz - wie Gott es will - aus der freien Hingabe des Herzens, freudig und nicht wie ein Sklave erfüllt. Gottes eigenes Wort an den Menschen treibt ihn also in die Verzweiflung; der Mensch, der sich auf Gottes Gesetz einläßt, kann nicht anders, als zu dem Schluß kommen, daß Gott den Menschen durch sein forderndes Gesetz vernichten und seinem Gericht in die Arme treiben will.

Wir wissen, wie Luther diese Tatsachen theologisch verarbeitet hat. Der Glaube an das Evangelium von Jesus als dem Ende des Gesetzes, macht deutlich, daß Gott mit dem Gesetz den Eigenwillen des Menschen zerschlagen wollte, damit er überhaupt fähig wird zu begreifen, daß er nicht von sich selbst, sondern von Gottes erbarmender Gnade leben soll. Stellvertretend für die Menschen hat Jesus am Kreuz die Strafe für die Schuld ausgelitten, um dadurch alle, die an ihn glauben, aus Fluch und Überforderung des Gesetzes zu entnehmen. Das Kreuz offenbart dadurch das Grundgesetz des Handelns Gottes mit dem Menschen: Er rettet durch Vernichtung hindurch, er baut auf durch Zerstörung hindurch, in der Ohnmacht kommt seine Kraft. Von hier aus ist auch die Wirrsal in der Welt als eine Gestalt des Kreuzes zu betrachten, die der Glaube auf sich nehmen muß.

Was folgt daraus für die Frage nach Gott? Luther faßt alle diese Daten zusammen in seinem berühmten und lebenslang durchgehaltenen Gedanken von der Verborgenheit Gottes unter dem Gegensatz, unter dem Gegensatz dessen, was die Vernunft und sogar der Glaube selbst von Gott denken zu müssen meinen.<sup>52</sup> Es ist müßig, allzulange zu fragen, wie Luther auf diesen Gedanken gekommen ist, ob die Erfahrung oder die Lektüre ganz bestimmter Schrifttexte (Is 45) oder ein bestimmter Traditionsstrom (Pseudo-Dionysius) ihn darauf gebracht haben. In der Forschung ist das immer noch umstritten. Auf alle Fälle haben sich hier verschiedene Einflüsse zu einem Grundgedanken verbunden. Dessen Kern ist, daß die Verborgenheit Gottes, um die man natürlich immer schon wußte, nicht nur Unsichtbarkeit bedeutet, sondern Widerspruch und Paradox. Gott verbirgt sich unter dem *Gegensatz*.

52 Zum Thema des verborgenen Gottes bei Luther vgl. Althaus, *Theologie Luthers*, 238-248, Ebeling, *Luther*, 259-279; vor allem aber die nach wie vor nicht überholte Untersuchung von H. Brandt, *Luthers Lehre vom verborgenen Gott*. Berlin 1958.



Für den Glauben hat das eine wesentliche Folge: Er ist grundsätzlich nie unangefochten. Der Glaube an Gottes Liebe muß ständig durch die Erfahrung dessen hindurch, was sich eigentlich gar nicht mit Gottes Liebe zusammenreimt, durch die Erfahrung von Gottes »fremdem Werk«, wie Luther das nennt.<sup>53</sup> Halten wir also diesen ersten Unterschied in der Frage nach Gott gegenüber Thomas fest: Die Frage nach Gott muß durch die Anfechtung hindurch, ein Ja auf diese Frage muß die Anfechtung bestehen.

Damit hängt unmittelbar ein weiteres zusammen. Die Gottesfrage wird jetzt nicht mehr nur aus Gründen einer verstehenden Einschau in die Wege der Weisheit Gottes gestellt, wie es bei Thomas im Vordergrund steht. Luther stellt die Gottesfrage, weil er nach seinem persönlichen Schicksal fragt. Das kommt überdeutlich heraus, wenn man beide Theologen in ihrer Prädestinationslehre vergleicht.<sup>54</sup> Beide Theologen stellen sich dem Thema, beide erörtern es um der Herausstellung der Souveränität Gottes willen bis zu einem bestimmten Punkt, nämlich bis dahin, wo sich die Frage anmeldet, wer denn nun zu den Prädestinierten gehöre. Aber *warum* brechen Thomas und Luther hier das Fragen ab? Thomas warnt, weiteres Fragen führe in die akute Gefahr des Irrtums.<sup>55</sup> Luther warnt, weiteres Fragen führe in die Verzweiflung.<sup>56</sup> Für Thomas steht bei der Prädestinationslehre ein fehlerloses Bild von Gottes Walten auf dem Spiel, für Luther die Frage nach seinem persönlichen Heilsschicksal. Von heute aus würde man sagen: Nach Gott fragen heißt für Luther, nach sich selbst fragen. Aus der Frage nach Gott läßt sich die Frage nach mir selbst nicht mehr heraushalten. Für Thomas heißt nach Gott fragen dasselbe, wie nach der Welt fragen, darin

53 Die Unterscheidung von Gottes »fremdem« und »eigentlichem« Werk z. B. WA 1/112, 24; 356, 39; 3/246, 19; 4/87, 24; 331, 14; 5/63 f., 37; 503, 26; 7/531, 30; 9/101, 37; 42/356, 23.

54 Bei Thomas vgl. STh I, 23; bei Luther vgl. vor allem die einschlägigen Abschnitte in der Römerbriefvorlesung von 1515/16 (WA 56/381-405), in De servo arbitrio von 1525 (WA 18/683-691; 705-733) und in der großen Genesis-Vorlesung von 1535/45 (WA 42/313; 43/457-463); dazu den Sermon von der Bereitung zum Sterben von 1519 (WA 2/685-697). Zur Interpretation vgl. die in Anmerkung 52 genannte Literatur und ferner W. Pannenberg, Der Einfluß der Anfechtungserfahrung auf den Prädestinationsbegriff Luthers. Kerygma und Dogma 3 (1957) 109-138. - Wir werden noch mehrfach auf die Prädestinationslehre zurückgreifen, nicht etwa deshalb, weil sie bei unseren beiden Theologen eine Art Zielpunkt ihrer ganzen Theologie darstellte, sondern weil ihre Eigenart als Grenzaussage besonders deutlich die Eigenart des theologischen Denkens unserer beiden Theologen zu Tage treten läßt.

55 STh I 23, 5 ad 3.

56 WA 5/623, 5; 18/689, 18; 42/313, 40. Derartige Texte gibt es bei Luther in Fülle.

57 Zum »pro me« vgl. etwa 40 I/448, 2; 295 ff. Auch diese Texte stehen stellvertretend für eine Fülle anderer gleichen Inhalts.



eingeschlossen auch nach dem Menschen, aber nach dem Menschen im allgemeinen, nicht je nach mir selbst.

Diese neue Dimension der Gottesfrage hat für Luther zwei einschneidende Folgen für das theologische Denken, die eben deswegen der katholischen Theologie bis heute große Verständnisschwierigkeiten bereiten. Die eine: Jede theologische Aussage - also jede Aussage über Gottes Heilshandeln - kommt erst darin zum Abschluß, ja wird erst darin eigentlich eine theologische Aussage, daß sie das Ausgesagte auf den Aussagenden selbst bezieht. »Für mich«, »für uns«, das muß man immer dabei sagen, wenn man von Gott, von Christus, vom Werk der Erlösung redet. So entspricht es Gottes Willen, denn für wen anders hat Gott sein Heilswerk getan wenn nicht für mich, für uns? So entspricht es auch der Situation des Fragenden, denn wie sollte er da, wo sein ewiges Schicksal auf dem Spiel steht, nach der Botschaft des Heiles fragen wie nach einem neutralen Wissensgegenstand?<sup>57</sup>

Damit ist die zweite Folge schon angezeigt: Die Frage nach der Gewißheit des Heiles rückt für Luther in ungeahnter und für die Vertreter der alten Kirche nicht zu verkraftender Weise in den Vordergrund. Diese Frage meint bei Luther ja gar nicht die theoretische Frage nach dem Wissen um den eigenen Gnadenstand, wie sie in der katholischen Tradition gestellt wurde.<sup>58</sup> Sie meint erst recht nicht die Frage nach der Möglichkeit einer objektivierenden Vergewisserung meines Heiles, die mich der sittlichen Bemühung ebenso enthöbe wie der Anfechtung.<sup>59</sup> Heilsgewißheit heißt für Luther, im Akt des Glaubens Gottes Liebe auf mich persönlich beziehen, und in dem Augenblick, wo ich das tue, kann ich nicht meines Heiles ungewiß sein, weil das hieße, zugleich Gottes Heilsliebe zu mir annehmen und nicht auf sie vertrauen. Heilsgewißheit ist, wie man gesagt hat, nicht theoretische, sondern existentielle Gewißheit, eine Gewißheit, die je und je im neuen Vollzug erobert - Luther scheut sich nicht zu sagen: erkämpft<sup>60</sup> - werden will.

Das ist also der zweite neue Grundton in der Frage nach Gott bei Luther: der Zusammenfall der Frage nach Gott mit der Frage nach mir selbst in der Zuspitzung auf die Frage nach der Heilsgewißheit.

58 Vgl. bei Thomas STh I-II 112, 5. Zur Interpretation (und zu den Mißverständnissen zwischen katholischer und reformatorischer Theologie in diesem Punkte) vgl. St. Pfürtnner, Luther und Thomas im Gespräch. Unser Heil zwischen Gewißheit und Gefährdung. Heidelberg 1961, bes. 17-38; 125-145.

59 Luther hat Zeit seines Lebens dagegen gekämpft, daß man seine Predigt der Heilsgewißheit im Sinne einer Heilssicherheit mißverstehe, die darauf beruhe, daß man auf irgendeine Weise sich Einblick in Gottes verborgene Gnadenwahl verschaffen könne. Diskussion der Belege in der angegebenen Literatur.

60 WA 40 I/579, 17; vgl. auch 2/458, 29.



Luther weiß um die Gefahr, daß in diesem Gottesbild Gott zur Funktion der Heilssehnsucht des Menschen degradiert werden kann. Das ist das Letzte, was er im Sinne hat. Er sichert sich gegen diese Fehldeutung durch eine letzte Grenzaussage, in der man eine strukturelle Parallele zur Lehre des hl. Thomas von der Unzulänglichkeit der menschlichen Namen Gottes sehen kann: durch die Unterscheidung zwischen dem »in seiner Majestät verborgenen« und dem »gepredigten« Gott.<sup>61</sup> Damit will Luther deutlich machen, daß seine neue Art, nach Gott zu fragen, sich nur auf das Wort Gottes selber beruft. Damit soll der Glaube sein Genüge haben. Gott selbst ist ohne Zweifel größer als das, was er von sich zu predigen gebietet, und manchmal kann dieser Gedanke den Menschen in hellen Schrecken versetzen. Dieser Gedanke des verborgenen Gottes in seiner unerforschlichen Majestät ist die äußerste Spitze in Luthers Lehre über den verborgenen Gott, an den man nur im Durchbruch durch die Anfechtung glauben kann.

### 3 *Von Thomas über Luther zu uns*

Nach dem - sehr fragmentarischen - Blick auf die Frage nach Gott bei Thomas und Luther im je eigenen Kontext beider Theologen haben wir nun nach der Verbinung zu fragen, in der das Denken beider Männer zu uns steht, mit anderen Worten: nach der Kontinuität ihrer Frage nach Gott mit der unsrigen. Was sich allerdings zunächst aufdrängt, ist nicht Kontinuität, sondern eine einschneidende Fortentwicklung, um nicht zu sagen: ein Bruch. Ob nun die Frage nach Gott und die Frage nach mir selbst, nach meinem Geschick, nach meinem Heil zusammenfallen oder nicht, Luther *und* Thomas sind darin von uns getrennt, daß die Frage nach Gott für beide nicht die Anfechtung impliziert, ob Gott überhaupt ist, für uns heute aber wohl.<sup>62</sup> Für beide Theologen steht fest, daß Gott ist - die Ver-

61 WA 18/683-691.

62 Die Fülle heutiger atheistischer »Bekenntnisschriften« stellt den Christen auch dort vor die Frage, wo er sie selbst noch nicht gestellt hat. Soziologische Analysen: H. Cox, Stadt ohne Gott? Stuttgart 31967; Was glauben die Deutschen? Hrsg. von W. Harenberg. Mainz-München 1968. Versuche theologischer Reaktion: G. Ebeling, Gott und Wort. Tübingen 1966; Luther (vgl. Anm. 3), 259-309; H. Fries, Ärgernis und Widerspruch. Christentum und Kirche im Spiegel gegenwärtiger Kritik. Würzburg 21968, bes. 21-99; H. J. Schultz, Konversion zur Welt. Hamburg 1964; Die Gottesfrage heute. Mit Beiträgen von W. Kasper und H.-R. Müller-Schwefe. Hrsg. von E. Brinkmann und F.-E. Hahn. Donauwörth 1968; E. Schillebeeckx, Gott - Zukunft des Menschen. Mainz 1969; H. Vorgrimler, Theologische Bemerkungen zum Atheismus. In: »Mysterium Salutis« (vgl. Anm. 8), 3/2 (1969) 582-603; O. H. Pesch, Sprechender Glaube. Entwurf einer Theologie des Gebetes. Mainz 1970.



nunft auch noch des Sünders kann es erkennen. Die Frage ist: Was tut dieser Gott? Wie verhält er sich zur Welt, zum Menschen, zu mir? Man fragt nach seiner Vorsehung, dem Geheimnis der Prädestination, dem Zusammenfall von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit in ihm - aber man fragt nicht, selbst nicht in der Anfechtung, ob er nicht am Ende gar nicht ist.

Damit verbindet sich ein weiterer Unterschied: Auch wo die Frage nach Gott und die Frage nach mir selbst zusammenfallen, ist es bei beiden Theologen noch keineswegs ausgemacht, daß nach Gott fragen dasselbe ist wie nach dem Heil des Menschen fragen. Bei Thomas braucht man sich nur die Prädestinationslehre anzusehen, um das zu erkennen. Zwar ist deren Hauptskopus, die ewige Liebe Gottes darzustellen, die schon immer alles Geschehen auf der Welt und unter den Menschen umfängt und führt. Aber das schließt nicht aus, daß es Verworfene gibt, die zwar nicht ohne eigene, frei entschiedene Schuld, aber andererseits doch durch Gottes souverän wählenden Beschluß verloren gehen, denn eine Gnadenwahl hätte eben jene Schuld verhindert, durch die die Reprobierten nun von der Seligkeit ausgeschlossen sind.<sup>63</sup> Die Reprobierten sind also Menschen, die auch nach Gott fragen, die sogar zeitweilig Gnade haben können,<sup>64</sup> die Pflichten Gott gegenüber haben, und denen Gott doch nicht zum ewigen Heil wird. Und auf die Frage, warum die göttliche Prädestination den Menschen nicht mitgeteilt wird, antwortet Thomas in aller Unschuld: damit die Reprobierten nicht verzweifeln - als ob nicht aller Anlaß dazu bestünde.<sup>65</sup> Hier kommt es heraus: Man kann nach Gott fragen und bekommt die Antwort, er sei der allmächtige Schöpfer, Herr und Lenker der Welt und allen Geschehens. Aber damit ist noch keineswegs entschieden, ob dieser Gott auch mein Heil ist. Ich darf darauf hoffen, ich darf im Blick auf Christus darauf bauen, in dessen Prädestination zum Erlöser alle Menschen, die sich nicht schuldhaft verweigern, zu Adoptivöhnen Gottes prädestiniert sind.<sup>66</sup> Aber es ist in jedem Falle eine eigene Frage, ob dieser Gott, der ist und mich nicht braucht, um Gott zu sein, auch mir zum Heile, ein Gott für uns ist. - Bei Luther steht es nicht anders. Schon seine reformatorische »Startfrage« impliziert die Voraussetzung, daß Gott auch ungnädig sein kann, ja, aufgrund des Menschen Sünde sein *muß*, wenn nichts Gegenteiliges geschieht. Und alle Klärungen, die die Lutherforschung in der Würdigung der Prädestinationslehre Luthers erzielen konnte, alle nachdrück-

63 STh I 23,3.

64 Der Reprobierte wird »von der Gnade verlassen« - hat sie also vorher gehabt (STh I 23, 3 ad 2). Gleiches folgt aus den Gedanken zur Ungewißheit und Unverdienbarkeit der Beharrlichkeit in der Gnade: STh I-II 109, 9. 10; 114, 9.

65 STh I 23, 1 ad 4.

66 STh III 24, bes. 3-4.



lichen Hinweise, daß nach Luther der Christ sich nicht mit Prädestinations-spekulationen abzugeben, sondern sich an die geschichtlich offenbar gewordene Prädestination in Jesus Christus zu halten habe, können nicht verdecken, daß Gott auch nach Luther eine in Verworfenen und Vorherbestimmte zweigeteilte Menschheit vor sich hat. Der Glaube überwindet die Prädestinationsanfechtung, aber das ist die Weise, wie der Mensch sich gegenüber den *secreta maiestatis*, der Tatsache des verborgenen, wählenden Willens Gottes gegenüber *verhält*, und nicht etwa diesen als Einbildung entlarvt. Auch für Luther ist also mit der Antwort, daß Gott ist, noch nicht entschieden, ob er auch das Heil des Menschen, *mein* Heil ist. Und die frühe, später nicht wieder aufgenommene, aber auch nicht widerrufenen Forderung Luthers nach der *resignatio in infernum*,<sup>67</sup> der Bereitschaft selbst der eigenen Verdammung zuzustimmen, wenn Gott das verlangt, ist zwar theologisch höchst problematisch, aber sie ist das überdeutliche Siegel darauf, daß es zweierlei ist, zu sagen: Gott ist, und: Gott ist das Heil der Menschen.

Das ist heute anders. In einer merkwürdigen, aber gar nicht so unverständlichen Weise sind Gott und Heil identisch geworden. Trennen konnten sich beide Fragen ja nur, solange die Chance gesehen wurde, auch außerhalb der Heilsfrage einen Weg zur Erkenntnis Gottes zu wissen, nämlich den Weg, von der Welt, vom Vorfindlichen auf den Schöpfer zurückzufragen, noch genauer: vom Unverständlichen und Rätselhaften dieser Welt auf den alles durchschauenden Geist zu schließen, der zwar sein Geheimnis dem Menschen vorenthält, ihn aber gleichwohl aus dem Zwang befreit, die Welt für ein Chaos zu halten. Die Fortschritte der Wissenschaften haben den Gott dieser Fragestellung zur »Hypothese Gott«, zum »Lückenbüßer Gott« degradiert. Selbst wenn man die optimistischen Wechsel auf die Zukunft für ungedeckt hält, die die Wissenschaft hinsichtlich ihrer Chancen, alles erklären zu können, in Vergangenheit und Gegenwart ausgestellt hat, mag doch niemand mehr heute sich auf diese Art der Gottesfrage allzu gern einlassen - zumal sie zwar nicht sachlich, aber historisch mit bestimmten, heute unmöglich gewordenen *Gottesvorstellungen* belastet ist. Übrigens fängt der Zusammenbruch dieser Fragestellung bereits an mit der damals schockierenden These des Thomas, der zeitliche Anfang der Welt sei philosophisch nicht zu beweisen, der Gedanke einer unendlichen Dauer der Welt sei also mit dem Gottesbegriff nicht unvereinbar - nur der Glaube entscheide diese Frage zugunsten eines zeitlichen Anfangs.<sup>68</sup>

67 Vgl. WA 56/388 ff; 391, 12; 18/708, 8.

68 STh I 46, bes. 2.



Steht es so, dann müssen Heilsfrage und Gottesfrage heute zusammenwachsen, denn einen anderen Weg, die Gottesfrage zu stellen, gibt es nicht mehr - Unterschiede ergeben sich nur *innerhalb* dieser Grundweise der Frage, indem es verschiedene Weisen gibt, nach dem Heil des Menschen zu fragen. Umgekehrt erscheint die atheistische Alternative zum christlichen Gottesglauben nicht so sehr als Angriff auf die Aussage des Glaubens, daß die Welt einen Schöpfer braucht, weil sie sich nicht selbst verdankt; sie ist vielmehr ein Angriff auf die Aussage des Glaubens, daß die Welt einen Retter braucht, weil sie sich selbst im Entscheidenden nicht helfen kann. Soweit der Atheismus sich als antichristliche Position versteht - es gibt ja auch bedenkenwerte Versuche, Atheismus und »Tod-Gottes-Verkündigung« als ein zutiefst christliches Geschehen zu verstehen, den Atheismus gewissermaßen das Fäulnis verhindernde Salz des christlichen Gottesglaubens sein zu lassen<sup>69</sup> - will er nicht zuerst wissenschaftliche Kosmogonie sein, sondern weltimmanente, humanistische Soteriologie, sei es positiv, indem er den Menschen zum Retter seiner selbst ernennt, sei es negativ, indem er die Möglichkeit einer Rettung für den Menschen verneint.

In zwei entscheidenden Richtungen ist also unsere Frage nach Gott von Thomas wie von Luther gleichweit entfernt, in der radikalen Fraglichkeit der Existenz Gottes und im Zusammenfall von Gott und Heil. Die Unterschiede zwischen Thomas und Luther werden unwichtig angesichts des Bruches, der beide von der Radikalität unseres Fragens trennt.

Und doch, wer mit den durch die heutige Fragestellung geschärften Augen hinblickt und sich in den Texten beider Theologen genügend auskennt, entdeckt bald unter allen geistigen Gräben eine tiefe Problemkontinuität. Luther braucht nur einige mittelalterliche Selbstverständlichkeiten abzustreifen, und aus seiner Frage nach Gott wird die unsere. Seine Aussagen über den verborgenen Gott der absoluten Prädestination wollen ja nichts weniger sein als ein neutrales Bekenntnis zur Existenz Gottes im Sinne eines *praeambulum fidei*, einer philosophischen Voraussetzung für den anschließend zu formulierenden Glauben an Gott als Heil. Die Forschungen der jüngsten Zeit zum Thema des »verborgenen Gottes«<sup>70</sup> bei Luther haben zur Genüge gezeigt, daß Luther an der Prädestinationslehre nur Interesse hat im Zusammenhang der Heilslehre: Das Wort von der Prädestination ist eine Grenzaussage zur Sicherung der Freiheit der Gnade Gottes; sie ist also die Schlüsselaussage über Gott als Heil und betont, daß

69 Vgl. etwa D. Sölle, *Atheistisch an Gott glauben*. Olten-Freiburg/Br. 1968.

E. Bloch, *Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs*. Frankfurt 1968.

70 Vgl. von allem die in Anm. 52 erwähnte Arbeit von Brandt.



dieser Gott nicht das Heil des Menschen sein *muß*, als sei er der Diener der Sehnsüchte des Menschen, daß er vielmehr dem Menschen frei seine Gnade zuwendet. Wo die Prädestinationslehre diese Funktion überschreitet und mehr sagen will, wird sie zur Versuchung, die Luther ohne Zögern auf den Teufel zurückführt.<sup>71</sup> Mit anderen Worten: Im Zentrum ist Luthers Frage nach Gott auch schon immer die Frage nach Gott als Heil. Das geht so weit, daß Luther geradezu sagen kann, sich Gott als zornig, als Unheil vorstellen sei eine Einbildung, und eben sie sei der Unglaube selbst.<sup>72</sup> Fallen so Gott und Heil, Gottesfrage und Heilsfrage zusammen, wodurch unterscheiden sich dann noch Luthers anfechtungsvolles Wort: »Er (Gott) stellt sich ut Teufel« und die moderne Aussage: Gott ist abwesend, Gott ist tot? Ist der Gott, der nicht mehr als Heil auf den Plan tritt, noch Gott? Luther hat in seiner Lehre vom verborgenen Gott unsere Fragen und die ihnen zugrundeliegenden Erfahrungen vorweggenommen.

Aber nicht nur bei Luther, selbst bei dem uns viel fremderen Thomas entdecken wir unsere Frage. Thomas leitet die Gedankenführung seiner SUMMA, die, wie beschrieben, die Lehre von Gott so verwirrend selbstverständlich an den Anfang stellt, gleichwohl ein mit dem Eingeständnis der radikalen Strittigkeit der Theologie.<sup>73</sup> Nicht erst die *sacra doctrina*, sondern schon die *philosophicae disciplinae* bringen es zu einer Erkenntnis Gottes. Es ist die Frage, wieweit sie es bei Thomas als »reine Philosophie«, ohne Vorgabe des Glaubens tun - das im ersten Teil Gesagte und noch einiges andere deutet darauf hin, daß sie es nicht tun. Aber um so schärfer wird die Frage, warum es dann neben den *philosophicae disciplinae* noch die *sacra doctrina* geben muß. Die Antwort des Aquinaten lautet: weil es ohne sie unmöglich ist zu wissen, daß Gott das Heil ist und welches der Weg zu ihm ist. »Der Mensch ist auf Gott verwiesen als auf ein Ziel, das die Fassungskraft der Vernunft übersteigt ... Nun muß aber das Ziel den Menschen bekannt sein, die ihre Absichten und Handlungen auf das Ziel ausrichten sollen. Daher war es dem Menschen zum Heile notwendig, daß ihm einiges durch göttliche Offenbarung kundgemacht würde, was die menschliche Vernunft übersteigt.«<sup>74</sup> Gott selbst muß sich als Heil dem Menschen zeigen und die Wege zu ihm selbst weisen - sonst weiß der Mensch mit aller philosophischen Bemühung nur um ein anonymes prin-

71 Vgl. die in Anm. 56 zitierten Stellen, ferner 43/460, 37.

72 Vgl. WA 32/328, 37; 40 II/417, 11; 39 I/428, 13; 40 II/342, 16; 18/769, 19.

73 STh I 1, 1. Zur Interpretation vgl. G. Ebeling, Der hermeneutische Ort der Gotteslehre bei Petrus Lombardus und Thomas von Aquin. Zeitschrift für Theologie und Kirche 61 (1964) 283-326. und den in Anm. 15 genannten Aufsatz von Pesch.

74 STh I 1, 1.



cipium der Welt, aber nicht um den Gott, der dem Menschen erfüllende Orientierung seines Lebens ist. Wo es nicht nur interessant, sondern ernst wird, ist die Frage nach Gott auch bei Thomas immer schon die Frage nach dem Heil. Und wie durch ein Schlaglicht wird die geistige Szene beleuchtet durch eine Bemerkung, die Thomas einmal über die alten Philosophen macht, welche zwar die Unzulänglichkeit und Defektibilität des irdischen Daseins begriffen, aber ohne die Botschaft des christlichen Glaubens vom ewigen Leben, die Botschaft von Gott als Heil auskommen mußten. »Darin wird hinlänglich klar, welche Angst von hier her ihre erhabenen Geister ausstanden.«<sup>75</sup> Dieselben alten Philosophen, die in der mittelalterlichen Theologie so zu Ehren kamen, daß Luther meint, es sei des Guten seit langem zu viel, dieselben alten Philosophen, die Thomas auch bei seinen Gottesbeweisen im Rücken hat, wähnt er trotzdem in Angst und Ratlosigkeit, weil sie von Gott als Heil nichts wissen.

Wenn unsere beiden Theologen ein wenig die Geschichte des christlichen Denkens repräsentieren, dann darf man sagen: Es hat zwar stets einen mehr oder weniger großen Optimismus hinsichtlich dessen gegeben, daß man auch außerhalb und unabhängig vom christlichen Glauben von Gott etwas wissen und ahnen könne. Aber nie war die Frage nach Gott eine neutrale Frage, die man, den Grundlagenfragen der modernen Naturwissenschaften vergleichbar, aus Wissendurst am Ende der Philosophie »auch noch« stellte, ohne daß man darüber hinaus betroffen wäre. Mag man von Gottes Existenz überzeugt sein, erst dann, wenn man von ihm sagen kann, daß er das Heil ist, erscheint er wirklich als Gott. Ist er als Heil fraglich, ist er als Gott fraglich, mag man auch weiter fraglos an seiner Existenz festhalten. Durch alle Wandlungen des geistigen Kontextes hindurch ist da die tiefe Kontinuität des Fragens von Thomas über Luther zu uns.

#### 4 *Thomas und Luther heute*

Wir haben in unseren Überlegungen nur wenige Details zur Sprache bringen können. Das Bild ist viel farbenreicher, als es hier in Erscheinung treten konnte. Wir haben es gewissermaßen aus dem Abstand betrachtet, um den Gesamteindruck auf uns wirken zu lassen. Das hat Nachteile und Vorteile. Nachteile, insofern die Gefahr eines oberflächlichen Dahingleitens über ein äußerst vielschichtiges Aussagenmaterial nur schwer zu vermeiden ist; Vorteile, sofern uns auf diese Weise eher der große Atem eines großen Denkens anweht als bei der Vertiefung in die Fülle der Nuancen. Wir hoffen, daß die Vorteile der Methode uns nicht abgehen, wenn wir in einer Schlußüberlegung uns fragen, ob Luther und Thomas nicht nur

75 CG III 48 gegen Schluß.



in Problemkontinuität mit uns stehen, sondern unmittelbar in unsere Gottesfrage hinein etwas zu sagen haben.

Für Luther scheint dies mit Händen zu greifen. Er braucht, so scheint es, gar nicht erst anzufangen, sein Wort zu sagen, er sagt es schon beständig - wir wissen es zumeist nur nicht.<sup>76</sup> Die Art unserer Gottesfrage ist viel deutlicher ein Erbe Martin Luthers als etwa die Gottesfrage der Aufklärung. Die von manchen Lutherforschern beklagte Luthervergessenheit unserer Tage dürfte sich tatsächlich auf die Entwicklungen der Fachtheologie beschränken. Wo nämlich heute im Horizont unserer Wirklichkeitserfahrung nach Gott gefragt wird, wo das Böse nicht mehr zur *perfectio universi* gezählt wird, wo nach Gott sofort als dem Gott des Heils und Sinngrund des Daseins gefragt wird, wo der Gottesglaube sich als der stets angefochtene, bedrohte, von der Wirklichkeit in Frage gestellte erfährt, wo der erste Zug Gottes seine Verborgenheit unter dem Gegensatz ist, wo der Glaube an den Schöpfer und Vater nur den Weg über den Glauben an Gott als meinen Retter gehen kann, da ist Luthers Frage nach Gott Gegenwart.

Eines allerdings sagt Luther in unsere Fragen warnend hinein, was nicht selbstverständlich ist: daß eine »Tod-Gottes-Theologie« trotz richtiger Intentionen ein Irrweg ist, wenn nichts weiteres dazugesagt wird. Zwar hat Luther manches gesagt, was der Tod-Gottes-Theologie mehr Anlaß zur Kritik geben kann als die Theologie des hl. Thomas. Läuft es nicht auf genau jenes überholte »supranaturalistische« Gottesbild hinaus, wenn Luther den Naturkräften und Naturgesetzen keine eigene Wirksamkeit zugestehen, das sinnvolle Geschehen in der Natur vielmehr unmittelbar auf das Wirken Gottes zurückführen will?<sup>77</sup> Ist das nicht die Kampfansage gegen jede »weltliche Welt«, wenn Gott als Faktor im physischen Geschehen angesehen wird? Und doch kommt eben dabei Entscheidendes heraus: daß Luther am Personsein Gottes nichts abbrechen lassen will. Denn mit seinen im heutigen naturwissenschaftlichen Zeitalter nicht mehr durchzuhaltenden Thesen will er ja weder Naturphilosophie noch Physik treiben, vielmehr will er verhindern, daß der Mensch die Dinge, das Wachsen auf den Feldern, Aufgang und Untergang der Sonne, das Leben der Menschen als Selbstverständlichkeit hinnimmt und vergißt, den Schöpfer darum zu bitten und ihm dafür zu danken. Lieber ein viel naiveres Gottesbild als bei den vielgeschmähten »Sophisten«, Thomas nicht ausgenommen, als ein Nachlassen des Bewußtseins, daß der Mensch als Per-

76 Vgl. O. H. Pesch, *Luthers Theologie - Vergangenheit oder Zukunft?* (vgl. Anm. 51), 32-36.

77 Texte und Interpretation bei Althaus, *Theologie Luthers*, 101 f.



son Gott als Person gegenübersteht und mit ihm in Dialog treten muß! Sollte Luther hier nicht den Versuchen und Versuchungen heutigen Fragens nach Gott und heutigen Redens von Gott einiges zu sagen haben? Jede Vereinfachung darf in Kauf genommen werden, nur die nicht, daß Gebet und Dank, Anrede und Dialog zwischen Gott und Mensch unmöglich werden. Man hat sonst den Teufel mit Beelzebub ausgetrieben.

Auch Thomas hat unserer Rede von Gott etwas zu sagen. Wenn wir uns noch einmal vergegenwärtigen, daß die Frage nach Gott für ihn die Frage ist, wie sich Welt, Mensch und Geschichte den Augen Gottes darstellen, so ist die Selbstvergessenheit eines solchen Programms der Theologie für uns zunächst beirrend. Wenn ein solches Programm dann in der Prädestinationslehre zu der kühlen Auskunft führt, wahrscheinlich seien nur wenige prädestiniert, aber gerade dies sei ein Zeichen der Barmherzigkeit Gottes, Gottes Erbarmen leuchte nämlich um so herrlicher auf, wenn er nur wenige zu dem Hochziel des ewigen Lebens gelangen lasse,<sup>78</sup> dann können wir nachlutherischen Christen solches nur noch mit entsetztem Kopfschütteln quittieren. Und doch, ist es nicht auch eine heilsame Warnung vor jeder »soteriologischen Engführung« der Frage nach Gott? Es lohnt keinen Streit, ob und wieweit Luther davon frei ist. Daß sie *unsere* Gefahr ist, dürfte keinem Zweifel unterliegen. Da ist es denn brotnötig, darauf aufmerksam zu machen, daß Gott uns nicht braucht, um herrlich zu sein, daß er vielmehr herrlich sein *will*, indem er uns rettet. Wir haben es, durch die Anfechtung nur zu leicht kleinherzig und ichbezogen geworden, nötig, aus der Tradition einer ganz anderen Frage nach Gott immer wieder zu lernen, daß der Glaube an Gott erst dann seine Vollreife erlangt, wenn er zu sagen in der Lage ist, wie es im Gloria der Messe heißt: »Gratias agimus tibi propter magnam gloriam tuam - Wir sagen dir Dank«, nicht deshalb zuerst und zuletzt, weil du uns rettetest, sondern einfach »ob deiner großen Herrlichkeit.«

78 STh I 23, 7 ad 3; Supplementum 99, 2 ad 3.



# ZUR FRAGE DER GOTTESANSCHAUUNG BEI LUTHER UND THOMAS VON AQUINO

Von Wilfried Joest

Otto H. Pesch hat in seinem großen Werk über Thomas und Luther für das Verhältnis der Gottesanschauung beider Theologen zwei Brennpunkte herausgestellt: Die Frage der Erkennbarkeit Gottes aus der Schöpfung (bei Thomas) bzw. seiner nur in Christus aufgedeckten Verborgenheit (bei Luther); und die Frage der Allwirksamkeit Gottes (bei Thomas), die zur Alleinwirksamkeit wird (bei Luther). Diese Brennpunkte sind zweifellos richtig gesehen. Ich möchte hier nur zu dem zweiten das Wort ergreifen.

## I

Daß Luther die Gottheit nicht als bloße Erstursache gedacht hat, die am Anfang die Welt in Gang setzte, um sie dann sich selbst zu überlassen und dem von ihr in Gang gesetzten und mit Wirkmöglichkeiten ausgestatteten kreatürlichen Geschehen lediglich zu präsidieren, ist bekannt. Daß Gott Schöpfer ist, heißt für ihn ja, daß er unaufhörlich im Wirken ist, und daß alles, was geschieht, das Weitertreiben seines Schaffens ist. Die Kreaturen wirken nicht als Gottes Delegierte in einem ihnen überlassenen Raum, sondern als die Werkzeuge seines Armes in einem Raum, der lückenlos das Feld *seines* Wirkens bleibt. Würde Gott dieses Wirken zurückhalten, würde er die Kreatur auch nur einen Augenblick und in einem Punkt ihrem eigenen Bestand überlassen, so wäre er nicht Gott, und die Welt würde in Nichts versinken. Ihr Bestand oder besser: ihr Weitergeschehen liegt darin, daß Gott in keinem Augenblick und an keinem Punkt aufhört, aktuell der Schöpfer zu sein, der dem, das nicht ist, ruft, daß es sei. Gott ist so sehr dieser Schöpfer, daß auch und gerade der Mensch, sofern er ihm recht wird, *seine* beständige creatio ex nihilo bleibt. Ja sogar: creatio ex opposito.

Wenn man vom Menschen absieht, müßte ein so streng durchgeführtes und aktualisiertes Verständnis der Allwirksamkeit Gottes kein Problem bieten. Warum sollte der Weltzusammenhang, den wir weitgehend in der Tat als einen Zusammenhang sehen gelernt haben, in dem kein Element einem isolierten Zufall überlassen ist, für den, der das Vorzeichen »Gott« setzt, nicht als ein einziger instrumentaler Komplex in der Hand einer



überweltlichen Macht erscheinen können; so wie er dem, der dieses Vorzeichen nicht setzt, heute als einziger determinierter Ablauf in sich selbst erscheinen kann? Das Problem, und der Protest gegen solches Allwirken Gottes, entsteht am Menschen. Denn der Mensch ist es, der sich selbst nicht nur als lebloses und willenloses Werkzeug verstehen kann. Er selbst will, plant und wirkt ja. Er kann auch von Verantwortung wissen für das, was er plant und wirkt. Und spricht da lediglich eine prometheische Anmaßung des Ungläubigen? Soll der Mensch sich nicht gerade auch als glaubender Mensch und vor Gott zur Verantwortung gerufen wissen? Hier entsteht die Frage, die an Luthers Verständnis Gottes als des allwirkenden Schöpfers zu richten ist. Meint er den *allein* wirkenden Schöpfer, vor dem der Mensch in bloße Passivität hinein abgedankt würde? Und wie soll dann dieser Mensch, wenn er das Allwirken Gottes im Sinne Luthers glaubt, sein eigenes Wirken, seine eigene Verantwortung verstehen? Es zeigt sich, daß die Frage des Gottesverständnisses Luthers, von der Seite der schöpferischen Allwirksamkeit her angegangen, nicht ohne gleichzeitigen Blick auf sein Verständnis des Menschen behandelt werden kann.

Ich möchte in knapper Skizzierung hier zunächst an zwei anthropologische Unterscheidungen Luthers erinnern, die im Blick auf die Frage der Allwirksamkeit oder Alleinwirksamkeit Gottes wichtig sind:

#### 1 *Rationales Ermessen und Trachten des Herzens*

Luther erkennt dem Menschen Rationalität zu und findet gelegentlich für sie sehr hohe Worte. Vernunft kann ermessen, was im Sinne eines irdischen Wohlergehens und befriedeten Zusammenlebens dem Menschen gut ist und welche Mittel und Wege zur Erlangung solchen Gutes jeweils geeignet sind.

Aber als eine tiefere, die Sphäre der rationalen Zweck-Mittel-Wahl unterfangende Schicht im Menschen sieht Luther das *velle des cor*, das »Trachten des Herzens«, als den Grundlebensakt, in dem wir nicht etwas, dies und jenes, verrichten, sondern gewissermaßen uns selbst vollziehen. Denn in diesem Grundlebensakt verlassen wir uns auf einen Lebensgrund grundsätzlich und sind zugleich, auf der Basis solchen Sichverlassens, auf ein Lebensziel grundsätzlich aus. Hier, in diesem Grund und Ursprung seines Verhaltens, verhält sich nach Luther der Mensch nicht rational abwägend, sondern quasi emotional vorentschieden. Und zwar so, daß das, was in der Sphäre der rationalen Zweck-Mittel-Wahl erwogen und entschieden wird, letztlich vom *velle des cor*, d. h. von dem, worauf das Herz sich verläßt und wonach es trachtet, ausgerichtet wird. Die Rationalität ist instrumental; ihre Einsatzrichtung empfängt sie aus dem *velle des cor*. Luthers Auffassung über dieses Trachten des Herzens ist bekannt: Der



Mensch, der wir faktisch sind und als den das Wort Gottes uns vorfindet, lebt von dem Vertrauen auf seine eigene Macht und seine eigenen Möglichkeiten (praesumptio) - und selbst, wo er in die Grenzsituation gerät, daß dieses Vertrauen ihm abhanden kommt (desperatio), ist das zunächst nur der negative Abdruck solchen Selbstvertrauens: die Verzweiflung dessen, der aus eigenem Grund leben will und daran scheitert. Und dieser Mensch lebt für die Verwirklichung, Erhöhung und Ehre seiner selbst (amor sui). Sein Grundlebensakt ist also befangen in der Bindung an sich selbst (incurvatio in se ipsum). Das muß in der Auswirkung auf die Sphäre der rationalen Zweck-Mittel-Wahl keineswegs zu brutalem Egoismus und asozialer Willkür führen. Eine iustitia civilis, die ein geordnetes Zusammenleben in gerechtem Ausgleich individueller Interessen bewirkt, wird auch einer Vernunft, die aus dem Grundlebensakt des Selbstvertrauens und der Selbstbestätigung motiviert wird, durchaus als das Vernünftigere und Zweckmäßigere erscheinen. Aber eben auch in der Übung solcher iustitia civilis kann der Mensch im Trachten seines Herzens der aus dem Vertrauen auf seine eigenen Möglichkeiten und für die Bestätigung und Erhöhung seines eigenen Selbst Lebende bleiben. Er ist damit in seinem Grundlebensakt dem entgegengesetzt, wozu er geschaffen ist und was das Heilswort ihm eröffnet, ein Leben aus radikalem Sich-Verlassen auf die Macht Gottes zu seinem Leben, und in eins damit: ein Leben in radikalem Selbsteinsatz für die Ehre Gottes und das Wohl und Heil des Nächsten, oder auch: in radikaler Unbesorgtheit um sich selbst.

## 2 *Infra nos - supra nos*

Die zweite anthropologische Unterscheidung führt uns unmittelbar zurück zu der Frage, wer Gott selbst für Luther ist. Er sieht nämlich den Menschen konfrontiert mit solchem, was »infra nos« ist, und solchem, was »supra nos« ist. Man könnte das übersetzen: was in unsere Hand gegeben ist, und was nicht in unsere Hand gegeben ist.

Was ist »infra nos« und in unsere Hand gegeben? Zunächst die Gegenstände und Gegebenheiten der untermenschlichen Kreatur. Wir können sie erkennen, wir können ihre Zusammenhänge und Funktionsgesetze analysieren, wir können infolgedessen so mit ihnen umgehen, daß wir sie zur Erreichung bestimmter Zwecke einsetzen. »Infra nos« und in unsere Hand gegeben ist auch - das wird man im Sinne Luthers wohl sagen dürfen - die Gestaltung der bürgerlichen (heute würde man sagen: der gesellschaftlichen) Ordnung im Sinne einer pax terrena, einer ausreichenden Sicherstellung und gerechten Verteilung des irdischen Lebensbedarfs, und der Einsatz des erkennend-technischen Umgangs mit dem untermenschlich Kreatürlichen zu diesem Zweck.



Der Bereich dessen, was »infra nos« ist, deckt sich also mit der Sphäre, die der menschlichen ratio zur Verwaltung gegeben ist. Hier, für diesen Bereich, spricht, wenn ich recht sehe, Luther nicht von einer Alleinwirksamkeit Gottes in dem Sinne, daß sie ein Wirken des Menschen aus ihm eigenen Fähigkeiten ausschließt. Hier sieht auch er den Menschen von seinem Schöpfer mit Qualitäten ausgerüstet, die er selbständig einsetzen, in denen er aus einer ihm verliehenen Kraft heraus wirken kann. Hier hat er auch nach Luther ein liberum arbitrium, d. h. die Möglichkeit des Abwägens und des so oder so Entscheidens aufgrund rationaler Einsicht. Charakteristisch dafür ist die von Luther gelegentlich gebrauchte Wendung, daß die Vernunft für den Umgang mit dem, was ihrer Verwaltung übergeben ist, ein »eigenes Licht« hat, bzw. daß sie selbst das Licht im Hause unseres Umgangs mit diesem »infra nos« ist.

Selbstverständlich fällt diese Vernunft damit für Luther nicht aus dem Allmachtswirken des Schöpfers heraus an einen Ort absoluter Eigenständigkeit. Sie könnte ja nichts sehen, analysieren und wirken, wenn ihr nicht aus diesem Schöpferwirken heraus beständig das »Material« dazu entgegenkäme, und wenn nicht sie selbst aus diesem Schöpferwirken heraus bestünde und erhalten würde. Gott bleibt auch dem vernünftigen Weltumgang des Menschen gegenüber der alles kreatürliche Leben Wirkende und Tragende. Er und nicht wir zündet das Licht der Vernunft in uns an und erhält ihm die Leuchtkraft. Aber hier wirkt er so, daß er menschliche Selbsttätigkeit, Einsicht und Entscheidungsfähigkeit, menschliche Selbstbestimmung zu bestimmten Entscheidungen als Werkzeug seines Wirkens einsetzt.

Was aber ist nach Luther »supra nos« und also nicht in unsere Hand gegeben? Abgekürzt und zugespitzt gesagt: Gott - und wir selbst. Daß Gott supra nos und nicht in unsere Hand gegeben ist, ist selbstverständlich. Daß damit auch wir selbst es nicht sind, ist eine eigenartige Zuspitzung der Gottesanschauung Luthers und seiner Anthropologie in einem und muß erläutert werden. Wir sagten: Die Gestaltung der Welt, der Dinge, der Verhältnisse (bis hin zu den sozialen Formen) ist unbeschadet des allumfassenden Schöpferwirkens in des Menschen Macht. Hier wirkt der Schöpfer gleichsam über uns als seine Delegierten, die ein Mandat empfangen haben. Aber die Wurzel, aus der dieses Wirken im Mandat seine Einsatzrichtung bekommt, der Grundlebensakt des Selbst, worin wir nicht dies und jenes tun, sondern uns selbst vollziehen in dem, worauf wir grundsätzlich vertrauen und worauf wir grundsätzlich aus sind, ist nicht in unserer Macht. D. h. wir selbst sind nicht in unserer Macht. Die Rechtrichtung unser Selbst in unserem Grundlebensakt ist supra nos. Sie steht in der Macht und Entscheidung Gottes. Wir können



diesen Grundlebensakt nicht dirigieren, sondern kommen immer schon von ihm her und sind immer schon in ihm begriffen. Wir entscheiden uns nicht zu der incurvatio, sondern sind in ihr vorentschieden. Wir haben nicht die Macht der Entschließung, uns selbst aus ihr heraus- und in ein Leben aus Glauben in Liebe hineinzukehren. Sondern wenn das geschieht, geschieht es in einem unverfügbaren Wirken Gottes in unserm Selbst. Wir haben Beharrungskräfte, die wir einsetzen und mit denen wir etwas aufrechterhalten und festhalten können, in dem, was »infra nos« ist. Aber wir haben wiederum keine Macht, uns selbst im Grundlebensakt des Glaubens und der Liebe festzuhalten. Sondern wenn wir darin festgehalten werden, geschieht auch dies allein aus der wirksamen Kraft, die Gott selbst zu unserem Bleiben hat. Also ist der Mensch seinem eigenen Selbst gegenüber, d. h. dem velle seines cor gegenüber passiv (so aktiv er in anderen Beziehungen sein mag). Er ist es nach der Meinung Luthers nicht nur, sofern er Sünder ist und infolge der Sünde. Er ist es grundsätzlich und weil Gott Gott ist. Als Glaubend-Liebender empfängt der Mensch sich selbst. In der Rechtrichtung des velle seines cor empfängt er sich selbst, zu ihr bestimmt er sich nicht selbst. Als Aussage über Gott ausgedrückt besagt dies: Gott allein ist der »Könner« unseres Glaubens und Liebens, indes er uns - in dem durch die Schöpfermacht umfaßten Sinne - die Könner dessen sein läßt, was wir aus Glauben in Liebe an Menschen tun und an Verhältnissen gestalten. Potenzen zu solchem Tun sind in uns selbst gelegt, in geschöpfliche Vernunft und Tatkraft. Aber die Potenz zu dem Grundlebensakt, der sich in solchem Tun auswirkt, ist nicht im Menschen selbst, sondern dieses Potenz ist das Beistehen, die Präsenz der Gnade, die nichts anderes heißt als: Gott selbst in Christus mit uns. Daher hat und ist zwar die Vernunft ein eigenes Licht im Haus unseres Weltumgangs; aber das Innerste des Menschen, das »Haus, darin der Glaube wohnt«, hat keine eigene Lichtquelle. Hier leuchtet die Gegenwart der Gnade; oder aber wir leben mit dem Rücken zu dieser Gegenwart und dann mitsamt dem Leuchten der Vernunft aus dem Finstern ins Finstere.

Ein den Menschen mechanisch über seinen Kopf hinweg determinieren-der Gott ist damit nicht gemeint. Denn 1) ist ja die rationale Entscheidungs- und Bestimmungsmacht in seinem Weltumgang auch nach Luther dem Menschen nicht abgesprochen. Und 2): nicht nur in geistlich indifferenten »technischen« Dingen, sondern auch in Glaube und Liebe kennt Luther eine echte cooperatio mit Gott. Wir sollen und können nicht nur Mittel zu Zwecken einsetzen, sondern auch aus Glauben in Liebe uns selbst einsetzen für den Nächsten, ihm unser Wollen und Tun zu seinem Wohl und Heil zuwenden und so zu *selbsttätigen* Werkzeugen des Guten werden, was Gott ihm durch uns zukommen lassen will. Innerhalb dieser



Bewegung, in der wir aus Glauben zu Liebe bewegt werden, nimmt uns Gott auch nach Luther zu aktivem Mitwirken mit seinem Wirken, besser aber: zum In-Wirken in seinem Wirken in Anspruch. Aber daß wir in diese Bewegung aus Glauben zu Liebe *hineinkommen* und daß wir in ihr *erhalten* werden, ist unserer Mitwirkung, d. h. also unserer Selbstwirkung entzogen. Hier wirkt Gott nach Luther im strengen Sinn allein; und so bleibt er dann auch der Wirkende in allem, worin wir zur Mitwirkung mit ihm kommen.

## II

Wenden wir uns nun zu Thomas, so scheint es für den Vergleich mit Luther in unserem Themabereich zweckmäßig, folgende Fragen an ihn zu richten:

1. Wie sieht Thomas Gottes schöpferische Allwirksamkeit im Verhältnis zu der kreatürlichen Eigenwirksamkeit, besonders der des Menschen, im allgemeinen? Die Frage bezieht sich also vor allem auf den Bereich dessen, wovon Luther sagt, daß es »*infra nos*« und der Vernunft zu selbsttätigem Handeln anheimgegeben ist?

2. Wie sieht Thomas Gottes Gnadenwirksamkeit im Verhältnis zu dem, wie der Mensch in der Gnade, also aus Glauben in Liebe, wirksam ist?

3. Was sagt Thomas über das Geschehen, daß der Mensch in die Macht der Gnade kommt und in ihr erhalten wird, also zu der Frage, wie er in Glauben und Liebe hineinkommt und darin erhalten wird? Spricht Thomas an diesem Punkt wie Luther von einer Alleinwirksamkeit Gottes; oder setzt er auch an diesen Wurzelgrund des geistlichen Lebens das Wirken Gottes ins Verhältnis zu einer (gewiß von ihm umfaßten) Selbstbestimmung des Menschen?

Diese Fragen können hier nur skizzenhaft beantwortet werden.

1. Wie sieht Thomas Gottes schöpferische Allwirksamkeit im Verhältnis zu der kreatürlichen Eigenwirksamkeit des Menschen?

Die kreatürliche Eigenwirksamkeit wird von ihm bekanntlich betont - im ganzen mit einem deutlich stärkeren Interesse als dies bei Luther geschieht. Gottes Schöpfermacht erweist gerade darin ihre überströmende und sozusagen neidlose Güte, daß sie nicht nur Kreaturen will, die leblose Werkzeuge in ihrer Hand sind. Sie schafft vielmehr solche Kreaturen, denen sie zum Abbild ihrer selbst die Fähigkeit gönnt und schenkt, ihrerseits selbsttätig zu wirken, sich selbst zu einem Tun zu bestimmen und einzusetzen. Gott wirkt selbsttätige Kreatur in abgestufter Weise, an ihrer (irdischen) Spitze den Menschen, dem er Vernunft und liberum arbitrium verliehen hat. Gott ist nicht Monokausalität, sondern *prima causa*, die Geschöpfe als *secundae causae* ins Werk setzt; darunter den Menschen



als ein solches Wesen, das im Unterschied zu Naturkräften seine eigene Kausalität bewußt und überlegt zum Einsatz bringt.

Der Begriff der *prima causa* könnte deistisch verstanden werden: Gott hat am Anfang die Welt in Gang gesetzt - er ist *causa prima* im Sinne einer *causa remota* am zeitlichen Anfang. Jetzt läuft die Welt aus sich selbst weiter und die *causae secundae* wirken aus sich selbst. Aber so wäre das, was Thomas sagen will, grotesk mißverstanden. Gott bleibt für ihn *prima causa* in einem ganz aktuellen Sinn. Er läßt die geschöpflichen Zweitursachen nicht an seine Stelle treten, sondern wirkt allgegenwärtig durch ihr Wirken hindurch. Stellen wir die Frage ganz präzise und in Bezug auf das menschliche Wirken: Denkt Thomas so: Da Gott den freien Selbsteinsatz des Menschen will, übt er an der Stelle, wo dieser Einsatz geschieht, eine Selbsteinschränkung seines eigenen Wollens und Wirkens und läßt diese Stelle gleichsam frei für einen konkurrierenden menschlichen Einsatz? Oder denkt er so: Gott zieht sich nie und nirgends zurück, sondern will und wirkt auch das, was der Mensch in freiem Selbsteinsatz wirkt; aber hier wirkt er so und auf dem Wege, daß er die freie Kreatur in ihrem Innern zu ihrem sich selbst entscheidenden Mitwollen seines Willens und Inwirken in seinem Wirken bewegt, daß er also nicht von außen stößt, sondern den Weg seines Wirkens durch die menschliche Entscheidung nimmt? Man wird antworten müssen, daß Thomas eindeutig im zweiten und nicht im ersten Sinne denkt. Bis dahin und im Blick auf die aktuelle Präsenz des Allwirkens Gottes im Weltwirken des vernünftigen Geschöpfes kann ich keinen entscheidenden Unterschied zu Luther erkennen. Denn auch dieser gesteht der Vernunft im Blick auf das, was »*infra nos*« ist, zu, »ein Licht im eigenen Hause zu sein« - d. h. aus einem eigenen Urteilsvermögen eigene Entscheidungen zu vollziehen, ohne dabei im mindesten die aktuelle Präsenz des Schöpferwirkens Gottes durchlöchert zu sehen. Ein Unterschied liegt höchstens in der Betonungsnuance. Luther spricht von dieser in das göttliche Allwirken eingelassenen Eigenwirksamkeit des Menschen am Rande und ohne vitales Interesse an diesem Thema. Thomas spricht davon oft und mit betontem Interesse.

2. Wie sieht Thomas Gottes Gnadenwirksamkeit im Verhältnis zu dem, wie der Mensch, der in der Gnade lebt, aus Glauben in Liebe wirksam ist? Es ist jetzt nicht mehr die Rede von dem Verhältnis der Schöpferallmacht zur kreatürlichen Wirksamkeit im allgemeinen. Sondern es ist die Frage, wie Gott wirksam ist in dem, was der durch seine Gnade erfaßte und befreite Mensch im Bewegtsein durch eben diese Gnade wirkt. Auf die Kategorien Luthers übertragen wäre das also die Frage, wie sich Gottes und des Menschen Wirken da verhalten, wo ein Mensch, der aus dem durch die Sünde gebundenen *velle* seines *cor* befreit wird und dessen



Grundwollen durch die Macht der Gnade zu Glauben und Liebe neu geschaffen wird, nunmehr aus diesem neuen Grundwollen heraus seine natürlichen Wirkkräfte und Entscheidungen einsetzt als *cooperator Dei* in guten Werken zu Wohl und Heil seines Nächsten.

Es ist völlig klar, daß Thomas hier nicht etwa einen geringeren Grad göttlicher Präsenz und aktueller Wirksamkeit annimmt als im *concursum generalis* des Schöpfers. Ganz im Gegenteil, hier ist Gott umsomehr im Innersten des Geschöpfes gegenwärtig und wirksam, als er hier ja am Werk ist, den Menschen über sein welthaftes Dasein als Naturwesen hinaus und in die »übernatürliche« innige Gemeinschaft mit ihm selbst und Teilhabe an ihm selbst zu führen. Noch viel weniger als in der Erwägung des Verhältnisses von *concursum generalis* und *liberum arbitrium* denkt Thomas hier daran, daß Gott sein Wirken einschränken und zurückziehen müßte, um einem freien Verhalten des Menschen in der Gnade Platz zu lassen. Hier erst recht wird vielmehr dieses menschliche Verhalten so verstanden, daß es in jedem Augenblick aus dem Wirken der Gnadenmacht hervorgeht und ein Inwirken in diesem Gnadenwirken Gottes ist. Das wird eindrucksvoll dadurch belegt, daß Thomas nicht nur von einem neuen *habitus* spricht, den die Gnade im Menschen wirkt, sondern darüber hinaus von dem beständigen aktuellen *auxilium gratiae*, dessen der Mensch zu jedem guten Werk im Stande der Gnade bedarf.

Auf der anderen Seite ist ebenso deutlich, daß Thomas den Menschen gerade auch im Stande der Gnade nicht als ein rein passives Objekt göttlichen Bewegens betrachtet, sondern auch und erst recht hier als die Kreatur, die von Gott so bewegt wird, daß sie den spontanen Einsatz ihrer selbst vollzieht und im Bewegtwerden durch die Gnadenmacht sich willentlich selbst entscheidet zu dem, was sie tut - also damit *motus liberi arbitrii* vollzieht, die Thomas gerade nicht in Konkurrenz zu dem *moveri a Deo* sieht, sondern als die Form, in der Gott eben den *Menschen* bewegt, weil er ihn als die frei einstimmende Kreatur will. Und wie sollte die Freiheit im Stande der Gnade geringer werden als die Freiheit, die Gott dem Menschen schon in seiner natürlichen Geschöpflichkeit zuge-dacht hat?

Ich kann auch bis hierhin noch keinen grundsätzlichen Unterschied zu Luther erkennen, abgesehen natürlich von der völlig anderen Redeweise. Denn auch Luther, so sehr er das Wirken der Gnade in Glauben und Liebe des Menschen und in jedem guten Werke betont, stellt erstens nicht in Abrede, daß es aus der Macht der Gnade tatsächlich zu guten Werken, zu Werken der Liebe kommen kann und kommen wird. Und er stellt zweitens nicht in Abrede, daß dabei ein willentlicher Selbsteinsatz des Menschen als *cooperator Dei* zum Wohl und Heil seines Nächsten ge-



schiebt, und daß gerade dies die Macht der sich in Christus unser annehmenden Liebe Gottes ist, solchen sponte et hilariter geschehenden Selbsteinsatz menschlicher Liebe zu wirken.

Ich sehe hier nur in einem einzigen Punkt einen Unterschied, über dessen Tragweite ich mir nicht ganz im klaren bin, weil mir der Stellenwert bei Thomas nicht vollkommen deutlich ist - der Stellenwert nämlich, den bei Thomas in dieser Sache der *habitus gratiae* einnimmt, den er nun doch behauptet und in dem er die *gratia* (nicht nur, aber auch) zu einer *qualitas animae* werden sieht. Wahrscheinlich hat man auf evangelischer Seite (auch verleitet durch gewisse neuthomistische Interpretationen) diesen Begriff oft übertrieben betont, mißdeutet und so zum Gegenstand einer nicht ganz treffenden Polemik gemacht. Immerhin, Thomas spricht von diesem *habituale donum*, in der die Gnade sich auch zu einer inneren Potenz im Menschen selbst macht, zu einer Art geistlicher Begabung, kraft der die guten Werke des Gnadenstandes, immer indem sie jeweils des aktuellen *auxilium gratiae* bedürfen, nun auch aus dem Menschen hervorgehen; eben aus jener zur Potenz in ihm selbst gewordenen *gratia habitualis*. Thomas begründet dies damit, daß Gott die, die er zum übernatürlichen *bonum* hin liebt und begnadigt, nicht geringer ausstatten kann als er das freie Geschöpf hinsichtlich der Erlangung seiner natürlichen innerweltlichen Ziele ausgestattet hat. Bewegt Gott schon dieses Geschöpf so, daß er ihm natürliche Anlagen und Kräfte zu *eigen* gibt, aus denen seine Akte dann *connaturales et faciles* hervorgehen können (anstatt daß er von außen dazu gestoßen würde), so ist es dem entsprechend, daß auch das Wirken der Gnade den Menschen nicht nur von außen anstößt, sondern sich selbst als eine Anlage und Potenz höherer Art in ihn hineinsenkt, kraft der Werke der Liebe dann wirklich als *seine*, des Menschen, Werke aus seinem Inneren hervorgehen können, ohne doch aufzuhören, aus dem Wirken der Gnade hervorzugehen. Das entspricht genau dem Grundsatz: Die Freiheit des Menschen kann in der Gnade nicht geringer sein als vor der Gnade. Dabei scheint hier folgender Gedanke vorzuliegen: Ein Tun, in dem der Mensch freien, ungezwungenen Selbsteinsatz üben soll, setzt voraus, daß auch die Potenz zu solchem Tun, die Anlage dazu, in ihm selbst liegt. Und wollte Gott ganz aus Gnade alles wirken und doch in dieser Gnade den Menschen zu freiem Selbsteinsatz mitnehmen, dann mußte seine Gnade diesen Weg gehen, daß sie sich selbst zum Werden einer solchen Potenz und Anlage im Menschen hergibt.

Hier besteht zweifellos zu Luther eine wesentliche Differenz. So gewiß auch er den spontanen Selbsteinsatz des Menschen aus Glauben in Liebe zu guten Werken kennt, er denkt hier nicht so, daß Gottes Gnadenmacht diesen Selbsteinsatz auf dem Weg über eine in den Menschen hineingelegte



Potenz bewirkt. Ja er bekämpft diesen Gedanken des Gnadenhabitus geradezu. Richtet man an Luther die Frage, welches die tragende Potenz ist, aus der Akte guter Werke frei und natürlich hervorgehen, so heißt seine Antwort: Nicht Eigenschaftliches im Menschen, sondern allein das Beistehen Gottes selbst in Christus, sein Kommen zu uns, seine Gemeinschaft mit uns, die Erfahrung des Geliebtwerdens durch ihn ist die Kraft, aus der jeder menschliche Selbsteinsatz der Liebe unmittelbar hervorgeht und seine spontane Freiheit gewinnt.

3. Wie sieht Thomas das Geschehen, daß ein Mensch in den Stand der Gnade *eingeholt* wird und darin *erhalten* bleibt? Dies ist offenbar noch eine andere Frage gegenüber der, wie der Mensch in der Macht der Gnade zum Wirken kommt. Redet Thomas an dieser Stelle, wo es um das Eintreten des Menschen in den Stand der Gnade und sein Erhaltenwerden ihn ihm geht, wie Luther von einer *Alleinwirksamkeit* Gottes? Oder führt er auch für diesen entscheidenden Wurzelpunkt des geistlichen Lebens die Konzeption durch: Wirken Gottes, aber von ihm umschlossen auch Selbstbestimmung des Menschen zu seinem Eintreten und Bleiben in der Gnade?

Bei Durchsicht der einschlägigen Thomasstellen wird man überrascht davon sein, wie weitgehend auch hier noch einmal die sachliche Parallele zu Luther zu gehen scheint, bei allem radikalen Unterschied der verwendeten Denk- und Ausdrucksformen.

Luther sagt: Im Welthandeln an dem, was »*infra nos*« ist, und auch im Tun der Liebe an unserem Nächsten (das ja instrumental als konkretes Tun immer den Weg über solches Welthandeln gehen wird) sind wir *cooperatores Dei*. Nicht aber da, wo es um unseren eigenen Stand *coram Deo*, um das Rechtwerden des velle des *cor* geht. Hier wirkt Gott schöpferisch allein - so wie er die Geschöpfe ins Sein ruft ohne ihr Mitwirken (damit sie dann als Seiende zum Wirken in seinem Wirken kommen), so bringt er auch den Sünder allein wirkend aus seiner Sünde in den Glauben und das Leben in der Macht seiner Liebe hinein, und er allein erhält ihn darin (damit er dann aus Glauben und Liebe, und allein durch Gott da hineingezogen und darin erhalten, Gottes *cooperator* zu seinem Nächsten hin werde).

Aber auch Thomas macht an dieser Stelle einen grundsätzlichen Unterschied zwischen Gottes *operari* und seinem *cooperari*. Er scheint dem bei Luther parallel zu gehen. In dem, was Gott durch die rationale Kreatur und ihr freies Wirken in der Welt wirkt - so Thomas - wirkt Gott durch *causas secundas*. Aber in seinem *creare* und *iustificare* wirkt Gott unmittelbar, nicht durch *causas inferiores* (STh I 25,3 ad 4). Das *iustificare* Gottes ist hier also ebenso in seiner Wirkweise dem *creare* gleichgestellt wie das Luther tut. Allerdings, anderswo heißt es bei Thomas: Gott lasse



auch seinen Heilsratschluß an dem, an dem er ihn verwirklicht, so wirken, daß er den Weg über das frei zustimmende *liberum arbitrium* und nicht an ihm vorbei nimmt (STh I, 23,6). Aber in dem Artikel über die Unterscheidung von *gratia operans* und *cooperans* wird wiederum ausdrücklich gesagt, diese Unterscheidung habe darum Sinn, weil die Gnade dies, daß unser Wille anfängt, das Gute zu wollen, der vorher das Böse wollte, als *gratia operans* *allein* wirke. Nicht wir wenden unser Leben und ewiges Geschick von Unheil zum Heil um, sondern Gott allein. Der menschliche Wille verhält sich hier nicht *sicut motus et movens*, sondern nur *sicut motus*. Gott allein ist der *movens*. Erst in dem, was aus solcher Wendung heraus dann an konkretem menschlichem Tun geschieht, kommt es zu jener *cooperatio* des Begnadigten, hinsichtlich der auch die Gnade ihrerseits als *cooperans* bezeichnet werden kann. Thomas stellt sich dann selbst den Einwand, was dabei aus dem *liberum arbitrium* würde, von dem er doch behauptet hatte, daß es auch im Rechtfertigungsakt selbst eingeschaltet bleibe. Er antwortet: Freilich bleibt das *liberum arbitrium* dabei - aber hier, im Geschehen der Rechtfertigung, nicht als ein mit-bewirkender Faktor, sondern nur sofern der allein den Eintritt in den Gnadenstand wirkende Gott dies so wirkt, daß er im Menschen das zustimmende Ja des Glaubens erweckt. Dieses Ja selbst ist also *motus a Deo*, nicht *motus et movens*. Es ist, wie Thomas ausdrücklich sagt, »*non causa gratiae, sed effectus; unde tota operatio pertinet ad gratiam*« (STh I/II, 111,2). Ich wüßte nicht, wie man hier einen grundsätzlichen Unterschied zu Luther greifen könnte. Denn auch Luther hat selbstverständlich, obwohl er jede Möglichkeit der mitwirkenden *Selbstbestimmung* des Menschen zu seinem Heil energisch bestritt, damit nie bestreiten wollen, daß der Gott, der hier allein wirkt, so wirkt, daß er im Menschen den Glauben als innere Zustimmung erweckt. Und mehr scheint auch Thomas hier, an dieser Stelle, mit der Einschaltung des *liberum arbitrium* nicht sagen zu wollen. Luther hätte diese innere Zustimmung allerdings nie als den Akt eines *liberum arbitrium* bezeichnet. Aber das mag daran liegen, daß er mit diesem Begriff eine andere, irgendwie mehr in die Richtung einer menschlichen Autonomie gehende Vorstellung verband als Thomas.

So viel zu der Frage, wie sich nach Thomas göttliches und menschliches Wirken bei der Einholung des Menschen in den Stand der Gnade verhalten: so, daß Gott hier allein der Wirkende, der Mensch aber der Empfangende ist. Schwieriger scheint die Frage zu beantworten, wie Thomas über das Erhaltenwerden des Menschen in der Gnade denkt. Für Luther ist die Antwort klar: auch dies wirkt Gott allein, der Mensch kann es nur empfangen. An keinem Punkt, weder im Anfang noch in der Erhaltung und dem Zum-Ziel-Gelangen unseres Glaubens, werden wir die Mitwir-



kenden unseres *eigenen* Seins in Gottes Gnade. Mitwirkende Gottes werden wir nur zu unseren Nächsten hin, in dem, was Gott durch unseren Dienst ihnen zuwenden will. Thomas scheint hier anders zu denken. Er sieht das aus der Macht der Gnade geschehende gute Werk nicht nur unter dem Gesichtspunkt, daß es den Mitmenschen zugutekommt, sondern doch auch unter dem Gesichtspunkt, daß es - als ein durch die Gnade ermöglichtes Verdienst - dem Täter selbst im Blick auf eine Mehrung seines Gnadenstandes und dessen Vollendung zur *vita aeterna* zugutekommt (STh I/II, 114,8). Nachdem ihn Gott einmal in alleinwirksamer Gnade ergriffen hat, wird der Mensch nunmehr auf dem Weg, den diese Gnade mit ihm zum Ziele geht, doch als ein Mitwirkender eingeschaltet - nicht nur zum Nächsten hin, wie bei Luther, sondern auch als Mitwirkender an seinem eigenen Sein in Gottes Gnade. Es ist bekannt, mit wie strengen Restriktionen Thomas den hier auftretenden Gedanken des *meritum* umgeben hat. Aber daß an dieser Stelle ebenso wie in der Frage, ob die Gnade zu einem *habitus* im Menschen wird, ein wesentlicher Unterschied zu Luther bestehen bleibt, ist nicht zu übersehen. Wahrscheinlich hängen diese beiden Unterschiede auch innerlich miteinander zusammen.

### III

Wir haben die Themafrage »Gottesanschauung bei Luther und Thomas« unter den speziellen Gesichtspunkt gerückt: Allwirken bzw. Alleinwirken Gottes und Wirken des Menschen. Wir haben sie unter diesem speziellen Gesichtspunkt in Teilprobleme untergliedert durchgesprochen, wobei sich diese Untergliederung aus inneren Differenzierungen in der Anschauung Luthers ergab und dann gefragt wurde, ob sich bei Thomas entsprechende Differenzierungen finden. Das Ergebnis war überraschend positiv. Im sachlichen Lehrgehalt konnte man von Teilaspekt zu Teilaspekt Übereinstimmungen finden; abgesehen von jenen beiden Punkten, die auf den ersten Blick fast mehr als Randprobleme erscheinen können: bei Thomas wird die den Menschen alleinwirksam ergreifende Gotteswirkung der Gnade auch zu einer Potenz in ihm selbst; und: zum Bleiben in seinem Gnadenstand und zu dessen Vollendung nimmt sie ihn zum Mitwirkenden an. Nicht so bei Luther.

Darf man diesem im ganzen so harmonischen Ergebnis voll vertrauen? Macht nicht die Gedankenwelt Luthers und die des Thomas, wenn man sie als Ganzes auf sich wirken läßt, doch auch wieder den Eindruck einer starken, grundsätzlichen und nicht nur einige Spezialfragen betreffenden inneren Verschiedenheit? Kam unser eine so weitgehende Übereinstimmung zeigendes Ergebnis vielleicht daher, daß wir zu spezialisiert, zu technisch, gewissermaßen zu scholastisch die beiden Denker und vor allem



Luther abgefragt haben und darüber vielleicht eine radikalere Verschiedenheit im jeweiligen Grundimpetus ihres Denkens abgeblendet haben, kraft deren dann auch da, wo beide in Detailfragen sachlich dasselbe sagen, es eben doch nicht dasselbe wäre? Sollten insbesondere die beiden Punkte, in denen nun tatsächlich ein grundsätzlicher Unterschied festzustellen war, eben nicht nur die Rand- und Spezialfragen sein, als die sie erscheinen können, sondern doch eine tiefer liegende Verschiedenheit im Verständnis der Wirklichkeit Gottes und des Menschen vor Gott signalisieren?

Diese Fragen können hier nur noch gestellt, nicht beantwortet werden. Ist unser so weitgehend positives Vergleichsergebnis eine ungewollte Verharmlosung? Damit wäre dem oekumenischen Gespräch nicht wirklich gedient. Auf der anderen Seite: Muß denn unbedingt herauskommen, daß Thomas und Luther trotz allem im letzten eben doch radikal geschieden bleiben? Brauchen wir das zu unserer protestantischen (oder katholischen) konfessionellen Selbstbestätigung, daß es trotz allem immer wieder so herauskommt? Dies ganz gewiß auch nicht. Das wäre ein heimliches Präjudiz, das ebenso unsachlich wäre wie der Wunsch, unter allen Umständen zu harmonisieren.

Wir lassen diese Frage hier offen. Stattdessen noch einige Schlußbemerkungen zu Thomas, Luther und der Gottesfrage unserer Tage; speziell zu Thomas und Luther über Gottes Allwirken und Alleinwirken und dem Protest unserer Tage gegen den Gott, den der Mensch zu seiner Selbstvollendung und zum Heilwerden seiner Dinge brauchen soll.

1. Es könnte gerade auch für die heutige Auseinandersetzung über die Gottesfrage bedeutsam sein, darauf zu achten, wie nicht nur Thomas, sondern auch Luther differenziert hat: Der Gott, der allein den Menschen in sein Heil bringt, hat diesem Menschen gleichwohl die Kraft rationaler Weltgestaltung und des Selbsteinsatzes in dieser Weltgestaltung zugemutet. Gott will in der Welt über den Einsatz dieser Kraft des Menschen wirken. Er hat diese Kraft auch dem von ihm abgekehrten Menschen, dem Sünder, nicht entzogen. Und er nimmt sie in dem Menschen, den er in die Gemeinschaft mit sich selbst zurückholt, erst recht in Anspruch, indem er ihn zu seinem cooperator in Werken der Liebe beruft. - Inzwischen haben die Möglichkeiten des Menschen zu vernünftiger aktiver Weltgestaltung Ausmaße erreicht, von denen noch Luther nichts ahnen konnte, von Thomas ganz zu schweigen. Diese Ausmaße mögen uns erschrecken. Aber wir würden nicht gut tun und weder im Sinne von Thomas noch von Luther lehren, wenn wir diese moderne Entwicklung der rationalen Weltmächtigkeit des Menschen als solche schon christlich verdächtigen und als widergöttliche Anmaßung betrachten würden. Sie ist doch nur die konsequente Weiterentfaltung dessen, was sowohl Thomas als Luther dem Menschen



von Gott übergeben und zugemutet sah - und was nach beiden Theologen durch die Macht der Gnade zum technischen Werkzeug eines Mitwirkens mit Gott in Werken der Liebe jedenfalls werden *kann*. Vielleicht kann der Akzent positiver Wertung, mit dem Thomas deutlicher als Luther diese Dimension kreatürlicher Freiheit betont, heute auch für den Lutheraner eine beachtliche Hilfe in der Auseinandersetzung mit diesen Problemen werden. Es ist uns jedenfalls nicht aufgetragen, im Namen einer falsch verstandenen Allwirksamkeit Gottes die rationale Weltmächtigkeit des modernen Menschen als solche zu bekämpfen.

2. Auf der anderen Seite: Ist der Mensch, der diese Weltmächtigkeit errungen hat, mit ihr nun wirklich auch seiner selbst zu seinem Heil mächtig geworden? Hat er sich selbst in seiner Hand - liegt es in seiner Hand, das Trachten seines Herzens und damit auch den Gebrauch seiner technischen Möglichkeiten zum Guten zu kehren? Wissen wir aus uns selbst, was das Gute ist? Und wenn das Evangelium uns es sagt: aus Glauben an Gott in gänzlichem Unbesorgtsein um uns selbst den Nächsten zu lieben wie uns selbst - ist dies das Gute, das wir aus und in uns selbst erzeugen können? Bleiben wir hier nicht auf das Wunder einer Neuschöpfung angewiesen, aus der wir uns nur empfangen, die wir aber nicht an uns selbst bewirken können?

Hier und hier erst recht behalten Thomas und Luther Aktualität für die Auseinandersetzung unserer Tage - aber hier nicht eine die rationale Weltmächtigkeit des Menschen bestätigende Aktualität, sondern die seinen Anspruch, auch seiner selbst zu seinem und der Welt Heil mächtig zu sein, bestreitende Aktualität. Und hierzu hat vielleicht doch Luther das deutlichere Wort gesprochen.



Von Hans-Volker Hertrich

Die Vorträge von Otto H. Pesch und Wilfried Joest, die auf den vorangehenden Seiten abgedruckt sind, wurden während der Vorstandssitzung der Luther-Gesellschaft im Oktober 1969 in Münster an zwei aufeinanderfolgenden Abenden gehalten. Die Referenten hatten sich untereinander verständigt, sie nahmen sich Zeit, dem Vortrag des anderen beizuwohnen; Joest als Referent des zweiten Tages hat auf die Ausführungen seines Vordrners Bezug genommen. Auf diese Weise wurden eine innere Linie und Kontinuität erreicht, die sich auf Aufmerksamkeit und Verständnis der Zuhörer positiv auswirkten. Es war darüber hinaus ein guter Gedanke des Veranstalters, eine Aussprache anzubieten. Resonanz und Beteiligung verrieten, daß ein Bedürfnis danach bestand. Den Referenten sei auch an dieser Stelle gedankt, daß sie dem Wunsch entgegenkamen und sich den Fragen stellten.

Welcher Art diese Fragen sein und welche neuralgischen Punkte sie zwangsläufig ans Licht bringen mußten, ahnt jeder, der die Vorträge gehört oder gelesen hat. Das sachliche Ergebnis der Überlegungen von Pesch und Joest lautet, daß zwischen dem rechtverstandenen Thomas und dem rechtverstandenen Luther in dem zentralen Problem der Gottesfrage eine grundsätzliche Übereinstimmung feststellbar ist, bei aller Verschiedenheit im Denkansatz und allen nötigen Differenzierungen im Detail. Man wird begreifen, daß die Verwunderung vieler Hörer bei dieser Nachricht nicht gering war, und wir vermuten, daß das Erstaunen eines Großteils der Leser nicht geringer sein wird.

Was sollen wir dazu sagen? Die erste Reaktion des mit der Materie nicht gänzlich Vertrauten wird sein: mögen sich Pesch und Joest mit den historisch und dogmatisch Geschulten auf ihrer Seite darüber unterhalten, ob das, was sie als Lehre Thomas' und Luthers dargestellt haben, die Lehre dieser Männer tatsächlich ist. Man darf dem Echo der kirchlichen Experten bestimmt mit Spannung entgegensehen. Welche Perspektiven im interkonfessionellen Bereich eröffnen sich, wenn die Verfasser recht haben, ihr Urteil auf breiter Ebene wissenschaftliche Anerkennung findet und von den Kirchen offiziell bestätigt wird?



Wenn Veranstaltungen wie die der Luther-Gesellschaft in Münster einen Sinn haben, wenn sie mehr sein sollen als ein gelehrter theologischer Gedankenaustausch auf akademischem Parkett von letztlich unverbindlichem Rang, dann wird man sie vor den ökumenischen Horizont stellen müssen. Dies haben einige Diskussionsredner getan. Zwei symptomatische Beiträge der Aussprache mögen das verdeutlichen.

Ein Besucher fragte: hätte Luther Thomas ausreichend gekannt und richtig interpretiert, wäre die Reformation dann ausgebrochen? Die Frage ist nicht ganz neu; die katholischen Kirchenhistoriker Denifle und Lortz haben sie vor Jahrzehnten unabhängig voneinander schon einmal aufgeworfen, ohne damals ein breiteres Diskussionsecho auszulösen; seitdem erscheint sie von Zeit zu Zeit wie ein Meteor am Himmel des konfessionellen Horizonts. Die Frage ist deshalb von Bedeutung, weil man sie auch auf andere Theologumena Thomas' und Luthers beziehen kann. Hätte das Thema die Gnadenlehre zu untersuchen gehabt, wären die Parallelen noch auffälliger gewesen. Es kann hier nicht der Ort sein, dies im Einzelnen zu belegen; wir verweisen auf die einschlägigen Kapitel etwa in K. D. Schmidts Kirchengeschichte oder Schlinks gesammelten Aufsätzen zur ökumenischen Theologie.

Pesch und Joest antworten wieder übereinstimmend: die Reformation wäre trotzdem gekommen. Sie hatte nicht nur dogmatische Ursachen, sie war mehr als eine theologische Angelegenheit. Sie war überfällig, und auch die von einem Diskussionsredner konstruierte Möglichkeit: was wäre gewesen, wenn Thomas und Luther Zeitgenossen und einander begegnet wären? - hätte an dieser Tatsache nichts geändert. Beide Referenten betonten überdies, Thomas und Luther hätten sich auch im Falle eines persönlichen Zusammentreffens gestritten und bekämpft: ihre philosophischen und theologischen Voraussetzungen (unabhängig von Übereinstimmungen im Ergebnis), ihre geistige Mentalität sei zu verschieden gewesen, als daß sie einander als potentielle Nachbarn hätten entdecken können. Hier bleibt allerdings theoretisch die Möglichkeit, daß unsere theologische Generation, durch Jahrhunderte von ihnen getrennt, beide Männer besser versteht als sie sich selbst verstanden.

Eine andere Frage: wenn es möglich ist, daß heute im katholischen Bereich eine theologische Avantgarde, die das Anliegen der Reformation weitgehend bejaht und Luther durchweg aufgeschlossen gegenübersteht, unverbotten tätig ist - Männer wie Lortz, Balthasar, Küng, Schütte und Pesch mögen beispielhaft für andere dastehen - müßte eine Kirche, die solche Zeugen wirken läßt, nicht zu einer Revision ihrer Stellung zu Luther genötigt sein? Wir fragen nur, hoffend, daß auch an dieser Stelle die Dinge einmal in Bewegung geraten.

Die Erkenntnis, daß das tridentinische Konzil sich in manchem zu Unrecht auf Thomas berief und sich nicht ganz zutreffend als eine Aktualisie-



rung thomistischer Theologie empfand, hat sich, wenn nicht alle Zeichen trügen, in der katholischen Forschung durchgesetzt. Daß ausgerechnet das reaktionäre erste Vatikanum - in Abgrenzung und betont polemischer Absicht gegenüber dem Protestantismus - Thomas heiligsprach, ist ein aus heutiger Sicht tragikomisches Spiel der Geschichte. Karl Barth hat gesagt, es sei der Kirche nie bekommen, sich einseitig auf einen Mann, hieße er Thomas, Luther oder Calvin, festzulegen.

In unseren Tagen aber, und diese Feststellung scheint im Rückblick auf die beiden Vorträge angebracht, ist ein Katholizismus, der sich auf Thomas beruft, für die evangelische Kirche ein verheißungsvolles Zeichen. Ebenso sollte die katholische Kirche für einen Protestantismus, der sich von Luther her versteht, dankbar sein.

Luther war katholisch orientiert in dem Bestreben, keine neue Kirche zu gründen, sondern die wahre Kirche durch Rückgriff auf ihre urchristlichen Elemente wiederzugewinnen; ein Anliegen, das jeder ernsthafte Katholik mit ihm teilen wird. Luther war ferner katholisch im Vollsinn des Wortes: er nahm für seine Lehre weltweite, ökumenische Geltung in Anspruch; eben deshalb, weil sie nicht seine, sondern biblische Lehre sein wollte.

Thomas war darin evangelisch orientiert, daß er die Rechtfertigung streng als Gottes Tat beurteilt und menschliche Mitwirkung nahezu ausgeschlossen hat. Er war ferner evangelisch in dem Bestreben, die Vorherrschaft der Schrift gegenüber der Tradition unbedingt festzuhalten.

Das ist ein verheißungsvoller Ausblick. Auf diesem Hintergrund müßte sich der Boden für ein wahrhaft ökumenisches Gespräch bereiten lassen. Man ist dabei, nicht nur den »katholischen« Luther sondern auch den »evangelischen« Thomas zu entdecken.



## ZEHN FRAGEN AN DIE KIRCHE

Beantwortet von Erwin Mülhaupt

Kürzlich erschien ein Paperback unter dem Titel »Zehn Fragen an die Kirche«. Die Fragen, formuliert von zwei Studentenführern und einem jungen Theologen, zielten auf brisante Themen wie Autorität, Demokratisierung in der Kirche, Theologie der Revolution, Freiheit im Moralischen, Marxismus und Christentum, Staatstreue, kirchliche Geldwirtschaft. Sie wurden führenden Persönlichkeiten in Kirche, Theologie und Publizistik vorgelegt. Sechzig von ihnen haben geantwortet und dabei eine Fülle von Fakten und Überlegungen ausgebreitet, die geeignet sind, Vorurteile und nebelhafte Vorstellungen von der Kirche zu berichtigen. Zu Worte kommt die Generation des Kirchenkampfes ebenso wie die der nachrückenden Jüngeren, kommen Theologen aller Richtungen sowie Publizisten und Schriftsteller. Ihre Beiträge spiegeln die Denkweise der heute und morgen für die Kirche Verantwortlichen wider. Der Mitherausgeber der Zeitschrift LUTHER, Professor Dr. Erwin Mülhaupt, hat sich an den Antworten beteiligt. Wir veröffentlichen seinen Beitrag wegen der entschiedenen Orientierung an Luther und der Aktualisierung lutherischer Theologie. Das Buch ist im Friedrich Wittig Verlag erschienen und gibt eine gute Diskussionsgrundlage für Gesprächskreise und Gemeindeabende.

Sie wünschen eine »offene, persönliche und spontane« Antwort. Unter *offen* verstehe ich, daß Sie eine klare, direkte und möglichst wenig diplomatisch-vorsichtige Antwort wünschen. Unter *persönlich* verstehe ich, daß Sie nichts dagegen haben, wenn ich aus derjenigen geistigen Einstellung heraus antworte, die sich mir in meinem persönlichen Leben als beste Quelle guter Einsichten darstellt; das ist bei mir die geistige Welt und das Denken Martin Luthers. Unter *spontan* verstehe ich, daß Sie von mir nicht eine nach allen Seiten hin geschützte wissenschaftliche Abhandlung erwarten, sondern mir gestatten, einigermaßen ungeschützt und frei heraus zu sagen, was ich Ihren Fragen gegenüber auf jeden Fall für sehr wichtig halte, auch wenn gewiß noch manches andere ebenfalls beachtenswert ist.

### I

Die Unruhe in der Jugend ist unter anderem durch eine starke antiautoritäre Komponente geprägt. Die Kirchen haben stets den Gehorsam der Gläubigen und die Anerkennung der kirchlichen Autorität gefordert. Welche bisher geltenden Grundsätze sollte Ihrer Ansicht nach die Kirche zur Diskussion stellen, welche Autoritäten müssen gewahrt bleiben?

Meine Antwort ist: Verzeihen Sie, ich bin nicht katholisch! Ich erkenne Ihre These nicht an und finde daher auch die Frage schief. Denn ich habe bei Luther gelernt: »Verflucht sei aller Gehorsam in den Abgrund der



Hölle, der der Obrigkeit, Vater und Mutter, ja auch der Kirche gehorsam ist, wenn er Gott ungehorsam ist« (Luthers Werke Weimarer Ausgabe, künftig abgekürzt W 28, 24, 15-17). Ich kenne keine absolute Autorität der Kirche, des Staats, der Familie, sondern nur eine relative d. h. eine »bezogene«, nämlich auf Gottes Wort, Gebot und Evangelium bezogene Autorität. Der Gehorsamsmythus stammt nicht von Luther, sondern von Ignatius von Loyola. Denn auch aller Gehorsam ist entweder relativ, d. h. bezogen auf Gott, Gewissen, Wahrheit, Recht, oder er ist vom Teufel.

## 2

Eine der Forderungen von Studenten und Jugendlichen ist die Demokratisierung ihrer Arbeitsbereiche. Analog wurde von jungen Theologen die Forderung nach einer Demokratisierung der Kirche erhoben, die Unterstützung und Widerspruch erfuhr. Was läßt sich in der Kirche demokratisieren und was nicht?

Meine Antwort ist: Gesetz und Verfassung lassen sich demokratisieren, Wahrheit und Gerechtigkeit aber nicht, denn die Mehrheit ist nicht immer die Wahrheit. Aber auch wenn Gesetz und Verfassung in der Kirche sich demokratisieren lassen, bleibt immer noch die Frage, ob denn Demokratisierung das einzig Mögliche oder gar das Eine Notwendige in der Kirche ist. Ist vielleicht Demokratisierung an und für sich und in jedem Fall und absolut besser als Monarchisierung oder Synodalisierung oder Oligarchisierung (»Alle Macht den Oberkirchen-Räten!«)? Zu Luthers Zeiten hat man zugunsten des römischen Papsttums ebenso leidenschaftlich für die Monarchisierung der Kirche plädiert wie heute für ihre Demokratisierung. Luthers Meinung dazu war: »Es ist ein schlechtes Vorgeben, Gottes Ordnung nach solchem weltlichen Gleichnis zu messen. Aber selbst wenn es wahr wäre, daß eine Gemeinde nicht ohne ein einziges Oberhaupt sein könnte, so folgt daraus nicht, daß es auch in der Christenheit so sein müßte« (W 6, 292, 21).

Daher halte ich es für ein ebenso »schlechtes Vorgeben« oder Vorgehen, den Wert der Kirche an ihrer Demokratisierung zu messen, wie Luther es für ein »schlechtes Vorgeben« hielt, sie an ihrer Monarchisierung zu messen. Denn Demokratisierung ist kein Selbstwert, es kommt auf den Geist an, der dahinter steht.

Dies schließt natürlich nicht aus, daß eine gesunde d. h. maßvolle Demokratisierung in Fragen des theologischen Hochschulstudiums, der Pfarrwahl und Bischofswahl durchaus wünschenswert ist, wenn zugleich die Priorität des Glaubensfundaments gewahrt und die nötige Sachgerechtigkeit respektiert bleibt, das erstere gegen autoritäre Gelüste, das letztere gegen revolutionäre Gelüste.



Die »unruhige Jugend« hat mit Ausnahme der Studentengemeinden kaum Verbindung zur Kirche. Die Studentengemeinden wiederum stehen häufig in Opposition zur etablierten Kirche. Welche Faktoren stören nach Ihrer Erfahrung das Verhältnis Kirche - Jugend?

Meine Antwort ist: Unser christliches Glaubensbekenntnis lautet nicht: Ruhe ist die erste Bürgerpflicht, wie Friedrich Wilhelm III. einmal sagte, auch nicht: Wir wollen in unsrer Kirche Ruhe haben, wie eine holländische Kirchenbehörde einmal zu Kohlbrügge sagte. Darum stellt m. E. die »unruhige Jugend« an sich selber keinen Störungsfaktor für die rechte Kirche dar. Denn ich habe bei Luther gelesen: »Allen denen, die getauft sind, hat die Taufe dieses Lebens Ruhe, Wohlbehagen (Luther sagt: Gemach) und Vergnügen (Luther sagt: Genüge) zu lauter Gift gemacht . . ., denn dabei lernt niemand leiden, gern sterben und die Sünde los werden« (W 2, 734, 28).

Eine Unruhe aus Gewissenhaftigkeit, eine Unruhe aus Verantwortungsgefühl, eine Unruhe aus Glauben und Liebe, eine Unruhe, die das Ganze von Kirche, Volk, Welt und Gesellschaft im Blick hat, ist sowohl unsrer Jugend wie unsrer Kirche herzlich zu wünschen und für beide so nötig und heilsam wie die Unruhe unsrer Uhren. Störend, aber nicht nur störend, sondern verderblich scheint mir eine Unruhe aus Verärgerung, eine Unruhe aus Überdruß, eine Unruhe aus kurzschlüssigem, schnellfertigem und einseitigem Denken, eine Unruhe, die nicht »leiden«, sondern nur genießen will, eine Unruhe, die nicht »die Sünde los werden« will, sondern nur Bindungen, Verpflichtungen und Einschränkungen.

Vor allem lateinamerikanische Theologen haben eine »Theologie der Revolution« entwickelt. Jesus Christus wird immer häufiger als Revolutionär und Rebell dargestellt. Sehen Sie es als eine Aufgabe des Christentums an, politische Veränderungen in dieser Welt zu bewirken, und wenn ja, mit welcher Zielrichtung?

Meine Antwort ist: Das Christentum hat zwar im Lauf der Jahrhunderte mancherlei politische Veränderungen in Staat und Gesellschaft bewirkt, z. B. in den protestantischen Staaten Preußen, Holland, England und Amerika die Diskreditierung eines schrankenlosen Absolutismus oder der Staatsomnipotenz, aber die erste und eigentliche Aufgabe des Christentums ist nicht die Veränderung der Welt, der Politik, der Strukturen, sondern die Veränderung des Menschen in Welt, Politik und Strukturen. Als Bürger dieser Welt arbeiten selbstverständlich auch Christen dauernd an der Ver-



änderung ihrer Struktur mit und sollen dies tun, aber an der Priorität des christlichen Ziels der Menschenveränderung in den Strukturen ändert dies nichts. Luther hat im Grundsatz heute noch recht, wenn er dementsprechend die Rangordnung zwischen christlicher und menschlicher Freiheit folgendermaßen beschreibt: »Menschliche Freiheit besteht darin, daß die Gesetze verändert werden, ohne daß die Menschen verändert werden. Christliche Freiheit aber besteht darin, daß die Menschen verändert werden, auch wenn das Gesetz unverändert bleibt« (W 2, 560, 21).

Aber auch der, christlich gesehen, zweitrangigen Leidenschaft zur Weltveränderung gegenüber könnte es nützlich sein, Luthers nüchterne Mahnung im Auge zu behalten: »Ändern und bessern ist zweierlei. Das eine steht in der Menschen Händen und Gottes Verhängnis, das andre in Gottes Händen und Gnade« (W 51, 258, 23).

Trotzdem, wie oben gesagt, Christen sollen zwar nicht an der bloßen Veränderung, wohl aber an der Verbesserung der Welt und ihrer Strukturen mitarbeiten und zwar vor allem in Richtung auf Menschlichkeit, Gerechtigkeit, Dienstbereitschaft, Menschenrechte und Menschenpflichten, Blick aufs Ganze von Kirche, Volk und Welt, nur immer mit dem nüchternen Vorbehalt, daß Verbesserung der Strukturen noch keine Garantie für Weltveränderung zum Guten ist.

## 5

In den dreißiger Jahren litt die Kirche unter ständiger Verfolgung durch das nationalsozialistische System. Am 20. Juli 1944 griff die Widerstandsbewegung, der auch Theologen und führende Männer der Kirche angehörten, zu Mitteln der Gewalt. Am 4. November 1968 warfen Demonstranten in Berlin Pflastersteine, weil sie glaubten, Gewalt gegen Gewalt setzen zu müssen. Wenn sich gezeigt hat, daß die herrschende Gruppe ihre Machtposition nicht widerstandslos in Frage stellen wird, ist es dann nicht notwendig, um politische Veränderungen zu bewirken, Gewalt anzuwenden?

Meine Antwort ist: Erstens gibt es m. E. keine christlich-biblische grundsätzliche Rechtfertigung revolutionärer Gewalt. Was dafür gehalten oder dazu frisiert wird, hat mit dem Geist des Neuen Testaments nichts zu tun. Von den Männern des 20. Juli hat meines Wissens kein einziger eine solche grundsätzliche Rechtfertigung der Gewalt oder eine Theologie der Revolution vertreten. Es kann höchstens und allerdings eine nachträgliche geschichtliche Rechtfertigung einer Revolution geben durch Leistungen des Rechts, des Friedens, der Kultur und der Menschlichkeit, die im Anschluß an eine Revolution zustande oder in Gang kommen.



Zweitens: Auf königlichen Kanonen soll einst gestanden haben: Ultima ratio regis! Dieselbe Maxime gilt auch für die Revolution: Ultima ratio - letzte, allerletzte Methode, letztes, allerletztes Mittel! Man kann nicht mit Emphase für die Abschaffung der ultima ratio des Krieges eintreten und gleichzeitig mit Emphase für die ultima ratio der Revolution plädieren! Ultima ratio, das heißt auch: Wer dieses Letzte, Allerletzte tut, dem muß es um das Letzte, um das Höchste, um das Ganze gehen, der darf keinen andern Ausweg mehr sehen und muß diese ultima ratio dann kühn auf seine eigene Kappe und sein Gewissen nehmen. Das haben die Männer des 20. Juli getan. Ihnen ging es um ein Letztes, für das sie keine andre Möglichkeit mehr sahen: um das Schicksal eines ganzen Volkes, um Recht und Gerechtigkeit und um den endlichen Stop tausendfachen Unrechts. Universitätsreform, Gesellschaftskritik, Mitbestimmung, Demokratisierung sind ernsthafte Aufgaben und Probleme, aber Dinge, die die ultima ratio der Revolution unausweichlich machen, sind sie nicht! Was Luther einem verantwortlichen Fürsten sagt, sollte man allen sagen, die mit dem Wort oder der Sache der Revolution spielen: »Ein Fürst muß die Bösen so strafen, daß er nicht einen Löffel aufhebe und eine Schüssel zertrete und um eines Schädels willen Land und Leute in Not bringe und das Land voll Witwen und Waisen mache« (W 11, 276, 13).

Drittens ist m. E. trotz allen Lehrbüchern und Theorien der Revolution, die man heutzutage schreibt und liest, noch immer wahr und wird wahr bleiben, was Luther 1522 schrieb: »Aufruhr hat keine Vernunft und geht gemeinlich mehr über die Unschuldigen als über die Schuldigen« (W 8, 680, 18).

Viertens: Wenn Revolution nicht gleichbedeutend mit Chaos und Anarchie sein soll, dann kann sie unmöglich als allgemeine Regel oder theoretischer Grundsatz aufgestellt werden, sondern muß die Ausnahme bleiben und auf die höchstpersönliche Verantwortung und das politische Gewissen des Revolutionärs abgestellt werden, der zu dieser ultima ratio zu greifen wagt, um ein unerträgliches politisches Übel zu beseitigen. Diese Ausnahme hat auch Luther für möglich gehalten. Sein biblisches Beispiel war dabei Simson, aber Luthers Anwendung des biblischen Beispiels hieß: Werde zuvor ein Simson, dann kannst du auch tun wie Simson! »Du fragst: Könnte ich denn nicht für mich selbst . . . das Schwert brauchen . . . daß das Übel gestraft werde? Antwort: Solch Wunder ist nicht unmöglich, aber gar selten und gefährlich. Wo der Geist so reich ist, da mags geschehen . . . Ohne Gnade ists nicht möglich. Darum werde erst ein Simson, dann kannst du auch tun wie Simson!« (W 11, 261, 9 ff).



Die Kirchen sind Jahrhunderte hindurch tonangebend auf dem Sektor weltlicher Moral gewesen. Es gab bei den beiden großen Konfessionen immer wieder Versuche, diese Stellung zu halten. Die Enzyklika »*Humanae vitae*« ist ein geradezu klassisches Beispiel. Solche Äußerungen werden von den meisten verlacht, beschwören für andere aber gefährvolle Gewissenskonflikte herauf. Gerät die christliche Kirche nicht mit solchen Postulaten in Gefahr, sich auf die Ebene eines weltlichen Strafgesetzgebers zu stellen?

Meine Antwort: Die Tendenz, der Wunsch, das Streben, »tonangebend« auch auf dem Sektor der Moral und Sitte zu sein, ist für die christlichen Kirchen ebenso selbstverständlich und unaufgebbbar, wie es für jede ernsthaft religiöse und moralische Überzeugung unaufgebbbar ist, dahin zu streben, daß diese Überzeugung zum Allgemeingut wird. Ein andres aber als diese Tendenz ist die Zementierung solcher Tendenz durch Staatsgesetz und Strafgesetzbuch. Die Tendenz ist unaufgebbare geistliche Pflicht der Kirche; ob und wieviel von dieser Tendenz in Staatsgesetze eingeht, muß in der Freiheit des Staates und des Volkswillens stehen. Denn, wie Luther sagt, »man soll gut unterscheiden zwischen weltlicher Herrschaft und christlicher Kirche« (W 49, 30, 8), weltliche Herrschaft kann und darf mit Gewalt Gehorsam erzwingen, christliche Kirche kann und darf nur geistig und geistlich wirken und kann nur von denen Gehorsam verlangen, die ihr freiwillig angehören. Die christliche Kirche kann kein »weltlicher Strafgesetzgeber« sein und hat sich überhoben, wenn sie es je gewesen ist, und umgekehrt »weltliche Moral« und die staatliche Gesetzgebung können nicht maßgebend und bestimmend sein für die christliche Überzeugung und Sitte. An der päpstlichen Enzyklika »*Humanae vitae*« ist nicht die Tendenz, im katholischen Bereich »tonangebend« zu sein, zu beanstanden, sondern der Inhalt oder die unevangelische Gesetzlichkeit der Enzyklika.

Die Religiösen Sozialisten der Zwanziger Jahre standen dem Ideengut des Kommunismus nahe. Heute versuchen junge Gemeinden in der DDR, ein Gemeindeleben in einem sozialistischen Staat zu verwirklichen. Unter welchen Umständen halten Sie eine gleichzeitige Existenz oder sogar eine Verbindung von Marxismus und Christentum für möglich?

Meine Antwort: Gleichzeitige Existenz, schiedlich und friedlich nebeneinander und miteinander, warum nicht? Politische Verbindung im Sinne von Zweckbündnissen in beschränkten gemeinsamen Interessen, warum nicht? Die Frage ist in dieser Allgemeinheit von christlicher Seite leichter



zu beantworten als von kommunistischer Seite, vor allem von streng konservativ-kommunistischer Seite!

Wenn jedoch »Verbindung von Marxismus und Christentum« heißen soll Verbindung von Atheismus und christlichem Glauben oder Verbindung von Klassenkampffideologie und christlicher Ethik oder Verbindung von altmarxistischer Wirtschaftslehre mit christlicher Sozialethik oder Verbindung von Leninismus und Maoismus mit christlichem Denken, dann kann ich mich nur wundern, wie man die Unterschiede und Gegensätze beider Einstellungen so übersehen kann.

Positiv ist Ihre Frage vor allem dann zu beantworten, wenn es sich nicht um Verbindung von »Marxismus und Christentum« handelt, sondern um Verbindung, Umgang, Bündnis, Freundschaft, Ehe von Marxisten und Christen. Auch hier ist mir Luther wieder ein guter Ratgeber. Er äußerte sich zwar nicht zum Problem einer Verbindung von Christen und Marxisten, wohl aber zu dem m. E. verwandten Problem einer Verbindung von Christen mit Heiden, Juden und Türken, selbst einer ehelichen Verbindung mit solchen. Er orientiert sich dabei an 1. Kor. 7, wo Paulus sich für die Erhaltung einer ehelichen Verbindung zwischen einem christlichen und einem heidnischen Ehegatten ausspricht, und sagt dann seinerseits: »Des Apostels Rat ist, daß ein Christ sich nicht von ihm (d. h. dem nichtchristlichen Ehegatten) scheide, wenn es sein unchristlicher Gemahl leidet, daß er ein Christ ist, und ihm nicht wehrt noch ihn hindert, christlich zu leben . . . Denn der Ehestand ist ein äußerlich leiblich Ding, das den Glauben weder hindert noch fördert. Es kann sehr wohl der eine Christ, der andre Unchrist sein, gleichwie ein Christ auch mit einem Heiden, Juden, Türken essen, trinken, kaufen und allerlei Handel treiben kann« (W 12, 120, 12 ff.).

Im übrigen scheint mir eine Anmerkung zu dem von Ihnen verwandten Begriff des Marxismus notwedig. Warum eigentlich sind deutsche Theologen so ganz besonders an einer Verbindung von Marxismus und Christentum interessiert? Zwei breitstirnige Tatsachen scheinen mir dabei zu wenig im Blick zu sein, erstens die Tatsache, daß überall in der Welt, wo der Marxismus-Leninismus maßgebend ist, die Verbindung zum Christentum nicht gewünscht wird, und zweitens die Tatsache, daß die deutschen Erben von Marx und Engels, nämlich unsre Sozialdemokraten, gerade das ideologische Erbe jener beiden, insbesondere auch ihre Religions- und Kirchenkritik sowie den weltanschaulichen Materialismus seit Jahren nicht mehr als grundlegend für einen wahren Sozialismus ansehen. Müssen nun gerade evangelische Theologen das Problem wieder aufrollen, nachdem es für die echten Erben von Marx und Engels in Deutschland - dafür möchte ich unsre Sozialdemokraten halten - erledigt ist?



Papst Paul VI. besuchte im Sommer 1969 den Weltrat der Kirchen in Genf - die Gemeinschaftsschule setzt sich mehr und mehr durch. Trotzdem sichern sich die Kirchen stets das Recht, unter gewissen Voraussetzungen konfessionelle Schulen zu betreiben. Warum wird die Trennung der christlichen Kirchen im schulischen Bereich und überhaupt aufrechterhalten?

Meine Antwort muß wieder einmal erstens lauten: Verzeihung, ich bin nicht katholisch in dem traditionellen Sinn, daß ich selbstverständlich nur die Konfessionsschule vertreten dürfte! Ich bin vielmehr von meiner Jugend auf ein dankbarer und überzeugter Anhänger einer christlichen Gemeinschaftsschule, weil sie infolge des nahen täglichen Umgangs beider Konfessionen vor dummen, unnötigen Mythenbildungen über die Andersgläubigen schützt und statt dessen zu edlem gegenseitigem Wettstreit im Bewahren des eigenen Glaubens anregen kann. Die christliche Gemeinschaftsschule als allgemeine Regel scheint mir nicht erst heute, sondern seit eh und je das einzig Richtige zu sein.

Dennoch denke ich nicht daran, deswegen katholischen oder evangelischen Christen die Errichtung und Unterhaltung einiger konfessioneller Schulen rundweg zu verbieten, sofern die allgemeine Regel respektiert wird. Sonst müßte man Ihnen vielleicht die Gegenfrage stellen: Warum wird die Trennung der Deutschen in politische Parteien aufrechterhalten? Warum die Trennung der Europäer in Vaterländer? Warum die Trennung der Welt in politische Gruppen und Blöcke?

Vor allem ist mir aber in Ihrer Frage das »und überhaupt« verdächtig. Heißt das: Warum überhaupt Trennung der christlichen Kirchen? Steckt darin und dahinter die Meinung: Es sind ja nur Bagatellen, lächerliche Nebensächlichkeiten, Illusionen, deretwegen es katholische und evangelische Kirchen gibt? In diesem Falle hieße meine Antwort auf die Frage »Warum überhaupt Trennung der christlichen Kirchen?« so: Weil es die Frage nach der Wahrheit, nach der Wahrheit der christlichen Religion und der biblischen Verkündigung gibt und weil die Frage nach der Wahrheit allezeit vor dem Bedürfnis nach der Einheit rangieren muß. In diesem Falle müßte ich genau so, wie ich es im Dritten Reich angesichts der nazistischen Forderung einer nationalsozialistischen Einheitsfront getan habe, an Martin Luthers Satz erinnern: »Lieber Mann, rate mir nicht Frieden und Einigkeit, bei denen man Gottes Wort verliert. Denn damit wäre schon das ewige Leben und alles verloren« (W 34 II, 387, 15).



Die Kirchen sind in Deutschland eine enge Verbindung mit dem Staat eingegangen. Die deutsche Vergangenheit zeigt, daß die Kirchen durch diese Liaison häufig politisch diskreditiert wurden. Mit welchen Argumenten würden Sie für oder gegen eine vollständige Trennung von Kirche und Staat eintreten?

Meine Antwort: Ich würde bei uns in Deutschland gegen eine vollständige Trennung von Kirche und Staat eintreten, weil ich es für eine höchst einseitige Sicht der deutschen und ebenso der englischen Geschichte halte, wenn man behauptet, »daß die Kirchen durch diese Liaison (nämlich von Staat und Kirche) häufig diskreditiert worden sind«. Die Verbindung von Staat und Kirche im Sinne des Ernstnehmens christlicher Gedanken durch die Staatsmänner und im Sinne verantwortlichen Mitdenkens kirchlicher Männer über Fragen von Volk, Gesellschaft und Nation hat zum mindesten in protestantischen Staaten Europas und Amerikas den Toleranzgedanken vorangetrieben und den radikalen Staatsabsolutismus diskreditiert. Es gibt infolge dieser Verbindung auch in unsrer deutschen Geschichte zahlreiche redlich fromme Staatsmänner und ebensoviele Kirchenmänner mit weitem politischen Horizont. Die Verbindung von »Thron und Altar« einseitig nur negativ zu sehen ist um kein Haar wahrer als die Verbindung von Marxismus und Christentum einseitig nur positiv zu sehen.

Wie diese Verbindung von Staat und Kirche institutionell aussieht oder aussehen soll, ist eine Frage für sich. In Amerika ist sie nur in sehr geringem Ausmaß institutionalisiert und doch im geistigen Sinne vorhanden. Bei uns ist sie im Lauf der Jahrhunderte stärker institutionalisiert und im geistigen Sinne vielleicht schwächer. Ich plädiere für die Verbindung im Geist und gegen die Trennung im Geist, im Sinne des noch immer guten Leitworts Luthers: »Man muß beide Regimente mit Fleiß scheiden und beide bestehen lassen: Eines, das fromm macht, das andre, das äußerlich Frieden schafft und bösen Werken wehrt. Keins ist ohne das andre genug in der Welt. Denn ohne Christi geistlich Regiment kann niemand fromm werden vor Gott durchs weltliche Regiment ... Wo aber das geistliche Regiment allein regiert über Land und Leute, wird der Bosheit der Zaum los und Raum gegeben aller Büberei« (W 11, 252, 12).

Die Kirchensteuer steht im Kreuzfeuer der Kritiker, von denen ohne Zweifel eine größere Gruppe seit langem keine Kirche mehr von innen gesehen hat. Halten Sie das heutige Kirchensteuersystem für sinnvoll, oder wie sollte in naher und ferner Zukunft die Kirche ihre Aufgaben finanziell bewältigen?



Meine Antwort: Ich halte mich hier erstens nicht für ausreichend kompetent. Ich zahle jedenfalls meine Kirchensteuern nach dem geltenden System beträchtlich lieber als diejenigen für den Staat, weil der Kirchensteuerschlüssel für meinen Laienverstand noch verständlich ist, während ich die staatliche Besteuerung im allgemeinen hinnehmen muß wie Auto-reparatur- oder Apothekerrechnungen.

Zweitens arbeite ich in diesem Zusammenhang nicht gern mit dem Argument, an das auch Sie rühren: Wozu Kirchensteuer, wenn man doch »seit langem keine Kirche mehr von innen gesehen hat«. Denn ich sage mir: Wer keine Kirchensteuer zahlen will, kann ja austreten, denn im Unterschied zum Staat ist ja in der Kirche Austritt und Eintritt frei! Wer aber nicht austritt, will offenbar doch noch irgendeine Verbindung mit der Kirche halten, ich möchte daher solche Leute nicht ohne akuten Anlaß pharisäisch als »bloße Kirchensteuerchristen« bezeichnen.

Drittens: Soweit ich über Kirchensteuer überhaupt mitsprechen kann, sehe ich das Problem lediglich im Zusammenhang der christlichen Opfer- und Gebereitschaft. Diese aber wiederum hängt ganz schlicht davon ab, ob man überhaupt bereit und in der Lage ist, »Aufgaben der christlichen Kirche« zu sehen, die dann natürlich auch finanziell bewältigt werden müssen. Zu Zeiten sieht man solche Aufgaben und bringt Opfer, und zu andern Zeiten sieht man vor lauter andern Interessen nichts und ist einem jeder Pfennig zuviel, den man hergibt. Auch hierzu zum Schluß ein Wort Luthers zum Nachdenken: »Zur Zeit des Irrtums haben wir geliebt und geopfert, und war kein Ende des Gebens. Jetzt ist die Wahrheit gekommen - und es geht den Krebsgang! . . . Wieviele gibt es wohl, die um des Evangeliums willen auch nur einen einzigen Pfennig verlieren? . . . Wer seine guten Werke (und also auch sein Geld) in der Welt nicht verlieren will, der laß das Handwerk (nämlich das Handwerk des Christseins) lieber. Denn da wird nichts andres draus: Willst du deiner Pflicht Genüge tun, so verliere deine guten Werke, gleichwie gute Bäume ihre Früchte verlieren und sie selbst den größten Taugenichtsens preisgeben und die Säue fressen lassen« (W 36, 430, 12; 432, 2; 455, 12).



## BUCHBESPRECHUNGEN

HANS-VOLKER HERNTRICH: Im Feuer der Kritik. Johann Hinrich Wichern und der Sozialismus. Agentur des Rauhen Hauses, Hamburg 1969, 163 Seiten.

Das Bestechende und Beeindruckende dieses Büchleins des Schriftleiters dieser Zeitschrift ist zunächst der glänzende journalistische Stil. Es besteht nicht aus langatmigen abstrakten Abhandlungen, sondern aus etwa 50 leitartikelartigen Kurzabschnitten, deren jeder eine mehr oder weniger reizende, anreizende, aufreizende Überschrift trägt: Gescheiterter Künstlertraum (Marx), Kann ein Sozialist Christ sein? (Religiöse Sozialisten von Landauer bis Tillich), Ja zur Gottlosigkeit? (Gollwitzer), Wilhelm Raabes Mahnung (Raabes »Unruhige Gäste«), Idiotophilus (Heinrich Matthias Sengelmann), Der gebändigte Vulkan (der alte Bodelschwingh), Der gläubige Schneidergeselle aus Magdeburg (Wilhelm Weitling), Verwirrende Kampfansage aus Paris (Lorenz von Stein), Zorniger junger Mann aus Hamburg (Wilhelm Marr), Kommunismus als Gericht Gottes (Karl Barth und die Darmstädter Bruderratskundgebung vom 8. 8. 1947), Die Utopie der perfekten Revolution. Schon diese Auswahl der Überschriften, der ich jeweils in Klammern das unter ihnen Verhandelte oder Angesprochene hinzufügte, zeigt deutlich, daß dies Büchlein, dessen Umschlagblatt neben dem Kopf Wicherns den von Karl Marx trägt, das Problem Wichern und der Sozialismus auf einem breiten Hintergrund verdeutlichen will, vor allem auf dem Hintergrund zahlreicher marxistischer oder marxfreundlicher Persönlichkeiten. Far-

ben und Beleuchtung der einzelnen Geschichtsbilder stammen, wie das Namensregister zeigt, vielfach aus den Werkstätten von Karl Barth und Karl Kupisch.

Man pflegt oft, vor allem in der Gefolgschaft von Karl Barth, lutherischen Theologen vorzuwerfen, sie hätten ihrer konservativen obrigkeitsstaatlichen Neigungen wegen wenig oder kein Verständnis für marxistische Gedanken und marxistischen Protest. Nun, diesen Vorwurf wird man dem lutherischen Theologen Hans-Volker Hertrich, jetzt Dezentern im Lutherischen Kirchenamt Hannover, ganz gewiß nicht machen können. Hertrich versteht den Marxismus als Gericht Gottes über die damalige Kirche und Theologie (S. 119 und öfter), er macht den rationalistischen Neuprotestantismus mitverantwortlich für die Entstehung des Kommunismus (21), er betont besonders oft, daß Marxismus und Atheismus zwei völlig verschiedene Dinge seien, daß der Marxismus keine areligiöse Weltanschauung sei, daß Atheismus nicht zum Wesen des Marxismus und die Bekämpfung der Religion nicht zum Programm des Marxismus gehöre (72, 92, 102, 123). Darum hätte nach Hertrich Wichern und die Kirche »keinesfalls eine sich selbst rechtfertigende Haltung gegenüber dem Kommunismus einnehmen« dürfen (117). Der Mangel Wicherns wird hier nicht allein in seiner bekannten bürgerlichen Gebundenheit gesehen, sondern darüber hinaus theologisch als verhängnisvolle »immanente Eschatologie« gekennzeichnet (98, 99, 131 f), als religiöse Verklärung des geschichtlich gewordenen Staat-Kirche-Verhältnisses ohne kritische Erwägung des Endes aller Geschichte. Das Bedürfnis nach Kritik an Wichern und nach Verständnis für Karl Marx und den Marxismus, das heutzutage bei Theologen und



Soziologen verbreitet ist, dürfte hier in einem Ausmaß befriedigt sein, das nicht mehr viel zu wünschen übrig läßt.

Zum Zeichen dessen, daß in unsrer Luther-Gesellschaft Vorstandsmitglieder wie Hertrich und ich nicht zu uneingeschränkter gegenseitiger Verbeugung verpflichtet sind, bemerke ich zum Schluß gerne, daß es mir persönlich des Lobes und Verständnisses für Karl Marx und der Kritik an Wichern zu viel ist. Ich persönlich halte den Versuch, die dezidiert atheistische Ideologie aus dem genuinen Marxismus herauszuinterpretieren, für einen Versuch am untauglichen Objekt; ich halte in dieser Hinsicht die nicht-theologischen deutschen Sozialdemokraten, die seit rund 1945 schlichtweg auf die atheistische Ideologie sowie einige andere Ideologien des alten Marxismus Verzicht geleistet haben und darum eigentlich keine »Marxisten« mehr sind, sowie andererseits die russischen und ostdeutschen Kommunisten, die diesen Verzicht eben nicht geleistet haben, weil sie gut-orthodoxe Kommunisten und »Marxisten« bleiben wollten, für die besseren Kenner und Interpreten von Karl Marx. Und was den seit langem üblichen Brauch angeht, die deutsche evangelische Kirche und Theologie des 19. Jahrhunderts mehr oder weniger hauptverantwortlich und hauptschuldig an der Entstehung der marxistischen Religionskritik zu machen, so finde ich dabei zwei ziemlich breitstirnige Tatsachen nicht genügend beachtet, erstens daß Karl Marx sein gesamtes Mannesleben von 1849-1883 nicht in Deutschland, sondern in England zugebracht hat, aber auch durch die beträchtlich verständnisvolleren Engländer Chalmers, Kingsley, Robertson, Maurice, Dickens, Carlyle nicht im geringsten in seiner Kritik der Religion gemildert worden ist, und zwei-

tens, daß Karl Marx von 1843-1849 in Paris und Brüssel lebte, wo er auch nicht bloß Hegel, sondern die radikalen atheistischen französischen Aufklärer Hobbach und Helvetius und überhaupt den von Anfang an religionskritischeren Geist der französischen Aufklärung in sich aufnahm. Kein Wort gegen die allzeit gute und nötige protestantische Selbstkritik, aber als eigentliches Erklärungs- und Verstehensprinzip für die geschichtliche Erscheinung des alten Marxismus taugt sie m. E. ziemlich wenig.

Erwin Mülhaupt

Kämpfer wider Willen. Erinnerungen des Landesbischofs von Sachsen D. Hugo Hahn aus dem Kirchenkampf 1933-1945, bearbeitet und herausgegeben von Georg Prater. Brunnen-Verlag, Metzingen 1969. 351 Seiten.

Daß ich es gleich laut und deutlich sage: dies Buch ist eine wertvolle Bereicherung der Kirchenkampf-Literatur, nicht allein in den 220 Seiten der hinterlassenen Erinnerungen Hugo Hahns, sondern auch in den mehr als 100 Seiten Anmerkungen und Anhängen, die Georg Prater, der langjährige Freund und Mitarbeiter Hugo Hahns, hinzugefügt hat.

Denn dies Buch ist erstens ein ehrliches Buch, das nichts beschönigen möchte. Hugo Hahn, ein Bruder des bekannten baltischen Märtyrers Traugott Hahn von 1919 und von 1947-1953 Landesbischof in Sachsen, war nicht von Anfang an »dagegen«, sondern trat noch im Mai 1933 gegen Asmussen für den DC-Präsidenten Friedrich Coch ein (18), noch zu der berühmten Kirchenwahl vom 23. Juli 1933 gab er für seine Freunde die Wahlparole aus »wo es möglich ist, sich mit den Deutschen Christen ver-



ständigen« (26). Hahn beurteilt diese Wahlparole selbst nachträglich als eine »unklare und schädliche Wahlparole«. Aber er betont nicht mit Unrecht: »Und doch hat das alles insofern einen Wert, als es beweist, wie wenig wir auf Streit ausgegangen sind (26).« Auf diese Einstellung bezieht sich auch der Titel der Erinnerungen: Kämpfer wider Willen.

Zweitens zeigen diese Erinnerungen einen Kirchenmann, der während des Kampfes und über ihn hinaus in exemplarischer Weise bemüht war, keinen Gegner ganz aufzugeben, sondern trotz aller Bestreitung des DC-Wesens immer noch an den Rest christlicher Substanz im Gegner zu appellieren. Was Hahn von seinem Mitarbeiter Georg Prater S. 210 schreibt, gilt auch für ihn selber: »Er kämpfte nicht gegen sie (d. h. die DC), sondern um sie.« Beachtliche Belege hierfür sind Hahns und Praters Äußerungen über die DC-Führer Schuknecht, Leffler, den »Revolver-Klotsche« und auch über den einstigen Kirchenminister Kerrl (29f, 113, 133, 210, 248 Anm. 57, 284 Anm. 1, 291f Anm. 53, 296 Anm. 89). In diesen Zusammenhang gehört auch die Vorsicht und Zurückhaltung Hahns, seine kirchlichen Gegner allzupauschal als »Irrlehrer« zu bezeichnen, und seine Weigerung, die »dahlemitische« Brandmarkung der Zusammenarbeit mit den Kirchenausschüssen Zöllners mitzumachen (86f, 128).

Drittens kenne ich bisher keine ernstere und vornehmere, aber auch keine überzeugendere Kritik an den barthischen Kirchenkämpfern und an dem kritischen Beschluß der Dahlemer Bekenntnissynode vom Oktober 1934 (Dahlem III, 3), der jede Zusammenarbeit mit der damaligen Reichskirchenregierung und ihren Behörden untersagte. Hahn

und Prater teilen die Aversion Barths gegen Luther und das Luthertum nicht, wie sie in »Eine Schweizer Stimme« 1945 S. 113 zu lesen ist. Sie sind vielmehr, m. E. mit Recht, der Meinung: »Wenn wir Deutschen uns etwas vorzuwerfen haben, dann dies, daß wir keine treueren Söhne Luthers gewesen sind (253).« Sie berufen sich dafür auch auf das Zeugnis der dänischen und norwegischen Lutheraner, deren Bischof Eivind Berggrav gerade für die Zeit der deutschen Besetzung erklärte: »Fast in allen Fragen, die an die Kirche in ihrer Anfechtung herankamen, hatte Luther eine klare Antwort (253).« Jochen Klepper dachte bekanntlich nicht anders. Gegenüber Dahlem III, 3 bestand der Einwand und die Sorge Hahns darin, daß dadurch der organisatorischen Trennung von den DC und der Bestreitung des DC-Kirchenregiments und umgekehrt der Unterordnung unter das kirchliche Notregiment der BK ein zu hohes Gewicht beigelegt wurde, so daß die Maßnahme praktisch darauf hinauslaufen konnte: »Gehorsam gegen die kirchliche Ordnung ging über den Gehorsam gegen das Bekenntnis (95).« Diese Einstellung Hahns machte sich dann besonders zur Zeit der Kirchenausschüsse bemerkbar, die Hahn nicht schon darum ablehnen konnte, weil sie vom Staat, d. h. von dem Reichsminister Kerrl eingesetzt waren: »Die staatliche Einsetzung bedeutete für uns noch kein unbedingtes Erkennungszeichen« (113), heißt es bei Hahn. Außerdem spürte Hahn deutlich genug, daß die Dahlemer Weisung im tagtäglichen Gemeindeleben und von Pfarrer zu Pfarrer nicht so leicht mit gutem Gewissen durchzuführen war. Selbst in Hochburgen radikaler Bekenntnismgemeinden wie in Wuppertal-Elberfeld ist die extrem-dahlemitische Trennung von den Nicht-Dahlemiten schließ-



lich und endlich aufgegeben worden, wie die neueste ausführliche Geschichte des Kirchenkampfes in Elberfeld von Herwart Vorländer 1968 zeigt. Dennoch ist Hahn bei alledem dem Pfarrernotbund Niemöllers und dem Reichsbruderrat unentwegt treu geblieben und hat auch seine teilweise Opposition gegen diese Brüder nie anders denn als eine »Opposition der Liebe« (132) verstanden.

Viertens endlich habe ich bis jetzt noch keine Landesgeschichte des Kirchenkampfes kennengelernt, in der der Kampf so entschieden geistlich geführt worden ist, auch keine, in der so erheblich von bleibenden geistlichen Früchten gesprochen werden kann, wie die Geschichte des sächsischen Kirchenkampfes. Es scheint nach den Schilderungen Hahns nicht zuviel gesagt, wenn er schon von den Zeiten vor 1935 schreibt: »Unsre sächsische BK hatte ein hohes geistliches Niveau. Von Christen, die von auswärts kamen, ist mir oft bezeugt worden, daß

ein spürbarer Unterschied zwischen den Versammlungen bestand und zwar durch die geistliche Konzentrierung auf das Evangelium (78).« Vor allen Dingen aber scheint dies ausgerechnet für die Zeit der Kirchausschüsse zu gelten, in der Hahn und seine sächsische BK in einer gewissen Distanz zu den radikalen Dahlemiten stand. Es ist schon ein stolzes und doch wohl nicht unwahres Wort, wenn Hahn sagen kann: »Ich wage zu behaupten, daß unsre sächsische Kirche niemals in ihrer Geschichte so lebendig und bekenntnistreu aus dem Evangelium heraus geführt worden ist - auch nicht zu Ihnells Zeiten - wie in der Ausschußzeit (137).«

Man könnte noch manche schöne Einzelheiten und Züge dieser Erinnerungen hervorheben, aber sie reichen doch wohl nicht an das Gewicht der vier von mir genannten Vorzüge heran. Um ihretwillen vor allem möchte ich jedermann zurufen: Lies dieses Buch!

Erwin Mülhaupt

## ZUM BESCHLUSS

Es ist an dieser Stelle gute Gewohnheit, die Leser über die außerpublikatorische Arbeit der Luther-Gesellschaft, insbesondere über Vorstandssitzungen und Vortragsveranstaltungen zu informieren, sofern diese ein mehr als internes Interesse beanspruchen. Diesem Bedürfnis habe ich in meinem Beitrag »Ausblick« Rechnung getragen. Auf Wunsch unseres Herrn Verlegers teile ich den Lesern aber noch mit, welche Überlegungen uns zur Veränderung des »Image« der Zeitschrift bestimmten. Mit dem neuen Umschlag werden die Intentionen der auf verschiedenen Vorstandssitzungen geäußerten Wünsche erfüllt. Dabei war die Erwägung maßgebend, daß die Zeitschrift - im Gegensatz zum Luther-Jahrbuch - nicht in erster Linie ein wissenschaftliches Publikationsorgan sein will (bei aller wissenschaftlich geprägten Sachlichkeit der in ihr veröffentlichten Beiträge), sondern auch spontan auf aktuelle Fragen und Ereignisse eingeht und so dem Nichttheologen und Nichtakademiker einen Einblick in die Probleme vermittelt, die sich aus dem Erbe der Reformation unserer Gegenwart stellen. Von dieser Zielsetzung her schien die Notwendigkeit einer frischen, anziehenden Neuaufmachung gegeben.

Ht.



## BONHOEFFER UND LENIN

Von Jürgen Jeziorowski

Eine Reihe bedeutender Gedenktage hat der April 1970 gebracht. Am 4. April war der 2. Todestag von Martin Luther King, am 9. April der 25. Todestag von Dietrich Bonhoeffer, am 22. April wurde speziell in der sozialistischen Welt der 100. Geburtstag Wladimir Iljitsch Lenins gefeiert und am 30. April wurde der 25. Todestag Adolf Hitlers dezent übergangen.

Gerade für Bonhoeffer und Lenin ging es in diesem Jahr nicht mit ein paar Gedenkreden und einigen obligatorischen Blumen ab. Die umfangreichen Leitartikel, Straßenumbenennungen und Statuen fordern noch zum Nachdenken heraus. Es lohnt sich, den beiden unbequemen Persönlichkeiten der neueren Geschichte nicht nur wegen des formalen Anlasses noch ein wenig mehr Aufmerksamkeit zu widmen. Bonhoeffer und Lenin waren für ihre Zeit und über den eigenen Tod hinaus sehr beunruhigende, unbequeme Stimmen. Man muß für eine derartige journalistische Betrachtung wissen, daß der Revolutionär und der Theologe nicht sehr viel Gemeinsames haben. Eines verbindet sie auf jeden Fall: Die Nachkommen sind mit diesen beiden Persönlichkeiten bis heute noch nicht fertig geworden.

Es wäre jetzt durchaus möglich, Bonhoeffer und Lenin lediglich in ihrer gegenseitigen Ausschließlichkeit darzustellen. Es könnte aber sein, daß der »Atheist« Lenin und der Theologe Bonhoeffer nahe zusammenrücken, wenn Christen heute engagiert lernen für ihren Einsatz in Kirche und Gesellschaft am Ende des 20. Jahrhunderts. Man kann es als typisch ansehen, daß die bekanntesten Werke der Kirchengeschichte den Namen Lenin gar nicht vermerken. Der Name Lenin kommt bei Karl Heussi, bei Walther von Loewenich und bei Kurt-Dietrich Schmidt überhaupt nicht vor. Dabei wissen wir heute, daß die massiven Anfragen Lenins an Kirche und Gesellschaft, an Kapitalismus und Imperialismus noch keineswegs aufgearbeitet sind.

Man sollte nicht den gewaltsamen Versuch starten, zwei so extreme Persönlichkeiten wie Bonhoeffer und Lenin auf einen Nenner zu bringen. Es verbietet sich sicher auch die heilsgeschichtliche Einordnung Lenins in die Geschichte, wie sie zum Beispiel Ernst Bloch vorgenommen hat. Bloch hat in »Prinzip Hoffnung« (II, S. 711) die auffallende Formel gebraucht: »Ubi Lenin - ibi Jerusalem«. Der Berg Zion befindet sich nach Bloch heute überall, wo Befreiung des Menschen von der Herrschaft des Menschen stattfindet. Der Lokalberg sei längst zum reinen Symbol geworden. »Nazi-Deutschland war sein stärkster Gegenschlag, die Sowjetunion hat den Gegenschlag besiegt, für alle Unterdrückten, einschließlich der Juden, im Einklang mit der universalistischen Hoffnung der Propheten. Zionismus mündet in den Sozialis-



mus oder er mündet überhaupt nicht« (aaO S. 713). Blochs Lenininterpretation fällt aus dem üblichen Rahmen. Sie gibt im theologischen Bereich zum Nachdenken Anlaß, da hier einfach Moskau an die Stelle von Jerusalem rückt.

Man sollte den Lernprozeß, den Lenin unter Christen heute noch in Gang setzen kann, nicht überbewerten. Bei Bonhoeffer allerdings sollten in dieser Hinsicht kaum Einschränkungen gelten. Man muß sich heute darüber klar sein, daß der äußerst unbequeme Theologe des Kirchenkampfes, Dietrich Bonhoeffer, 25 Jahre tot ist und daß in der Zwischenzeit viele Theologen weiter gedacht haben. Trotzdem ist man bei der Lektüre Bonhoeffers immer wieder davon überrascht, wie wenig von seinen Ansätzen nach 25 Jahren aufgearbeitet worden ist. Die Biographie Bonhoeffers ist bekannt. Sein Leben (1906-1945) war noch kürzer als das Leben Lenins. Nicht für die Weltgeschichte, aber für die Kirchen- und Theologiegeschichte hat auch er in kurzer Lebenszeit tiefe Spuren hinterlassen. Mit Lenin dürfte sich der Theologe Bonhoeffer wenig oder nie beschäftigt haben. Als junger Pfarrer in Barcelona hat er sich kurze Zeit mit den Anliegen radikaler, unzufriedener Arbeiter befaßt. Ob es je zu einer systematischen Beschäftigung mit den Thesen des Sozialismus gekommen ist, bleibt ungewiß. In der »Ethik« (S. 273) kommt Bonhoeffer einmal deutlich auf die Problematik der Revolution zu sprechen: »Es gibt nach der Heiligen Schrift kein Recht des Christen auf Revolution, aber es gibt eine Verantwortung jedes einzelnen für die Reinhaltung seines Amtes und Auftrages in der Polis.« Bonhoeffers Beitrag zu einer revolutionären Umgestaltung der bestehenden Verhältnisse bewegt sich also in Grenzen. Trotzdem war Bonhoeffer alles andere als ein obrigkeitsfrommer Christ. Ganz im Gegenteil hat er aktiv mit allen Konsequenzen am Umsturz bestehender Verhältnisse gearbeitet.

Bonhoeffer war kein Sozialist, doch vom Umsturz bestehender Verhältnisse, von der Parteilichkeit für die Kleinen, von der dringenden Humanisierung dieser Welt wußte er nicht nur akademisch zu reden und zu schreiben. Seine Parteilichkeit für die extrem Kleinen seiner Zeit hat zum Beispiel den kirchlichen Liturgen unmißverständlich erklärt, daß gregorianisch nur der singen dürfe, der auch für die Juden schreit. Es lohnt sich, den Gedanken Bonhoeffers über Jesus, den Menschen für andere und die Kirche als Dasein für andere wieder konsequenter nachzudenken. Es ist auch möglich, daß die zaghaften Ansätze Bonhoeffers für eine religionslose Interpretation des Christentums auf die konkrete schöpferische Aktivität der parteilichen Gemeinde gezielt haben. 1942 hat er unter anderem folgendes geschrieben: »Tatenloses Abwarten und stumpfes Zuschauen sind keine christlichen Haltungen. Den Christen rufen nicht erst die Erfahrungen am eigenen Leibe, sondern die Erfahrungen am Leibe der Brüder, um deren Willen Christus gelitten hat zur Tat und zum Mitleiden.«



Bonhoeffer war äußerst skeptisch gegenüber jeder Form von Ideologie – die christlichen Ideologien eingeschlossen. Er konnte wie kaum ein anderer die billige Gnade angreifen, und die Chance skizzieren, die die Kirche bei den letzten Unredlichen noch hat. Es würde sehr schwer werden, Bonhoeffer nachträglich für irgendwelche Ideologie zu vereinnahmen. Relativierungen hat er formulieren können – sie haben auch vor dem Sozialismus nicht halt gemacht: »Alles Faktische erfährt von dem Wirklichen, dessen Name Jesus Christus heißt, seine letzte Begründung und seine letzte Aufhebung, seine Rechtfertigung und seinen Widerspruch, sein letztes Ja und sein letztes Nein« (Ethik, S. 243).

Noch schärfere und noch unbequemere Anfragen aus einer anderen Ecke hat Lenin für unsere Zeit hinterlassen. Lenins unruhiges Leben war sehr kurz, für sozialistische Praxis blieb zu wenig Zeit. Wesentlich mehr Kraft konnte Lenin auf die bis in unsere Zeit gültige sozialistische Theorie verwenden. Für seine exakt überlegte Strategie blieben Lenin meist nur Monate zwischen Haft, Verbannung, Flucht und Emigration. Erst in Mao Tse-tung hat die Strategie Lenins eine geschichtsmächtige Fortsetzung gefunden.

Lenin bildet heute für den gesamten Weltkommunismus eine der wichtigsten geistigen Grundlagen. Die leninistische Interpretation von Marx und Engels wird voraussichtlich noch für lange Zeit bestimmend sein. Lenin hat auch in der Vergangenheit mehrfach deutliche ideologische Aufwertung erfahren. Gerade nach dem Tod seines Rivalen und Nachfolgers Stalins (1953) hat er an Bedeutung gewonnen. Die unter Nikita Chruschtschew gestartete »Entstalinisierung« hat Lenin unschlagbar in kanonische Höhen versetzt.

Was der rastlose, extrem parteiliche Lenin für die Sowjetunion und für den gesamten Weltkommunismus getan hat, das konnte bis heute speziell in der westlichen Welt noch nicht genügend gewürdigt werden. Bei Lenin kommt es ja gleichzeitig zu der sympathischen Synthese zwischen Sozialismus und Humanismus, wie aber auch auf der anderen Seite Sozialismus und Terror hier nahe zusammenrücken. Die Entartungen des Sozialismus in den diversen Varianten eines grauenhaften Stalinismus haben die positive Leistung Lenins bis heute verdunkelt. Es darf allerdings gefragt werden, wie weit Lenins ethische Skrupellosigkeit bereits Stalin vorbereitet hat. Im Westen kommt noch zusätzlich hinzu, daß ein krankhafter Antikommunismus die Beurteilung von Revolutionären generell verdorben hat.

Christen in der DDR, die von Lenin lernen wollen, sind dabei, hier einiges ins rechte Licht zu rücken. Emil Fuchs vergleicht Lenin mit dem christlichen Sozialisten Friedrich Naumann. Er meint, daß das Engagement Lenins für eine humanere Welt mitunter von dem christlichen Engagement kaum zu unterscheiden sei. Emil Fuchs hat sich am 10. Mai 1931 von seiner Gemeinde in Eisenach mit einer Leninpredigt verabschiedet, wie er auf dem



Weg nach Kiel als Professor war: »Da war Lenin, der nichts kannte als die Umgestaltung der Welt im Sinne der Gerechtigkeit . . . Er hat sie alle (die Massen) mit dieser Glut erfüllt. Sie wissen, daß sie an einem Wendepunkt der Geschichte stehen. Sie wissen, daß sie die Aufgabe haben, keine Last zu scheuen, Not zu tragen — ja Grausamkeit zu tun, daß die Entscheidung komme und die Welt neu werde. Jedes kleine Leben, von dieser Glut erfaßt, weiß sich als Stück einer gewaltigen Aufgabe, wird über enge Kleinheit und Alltäglichkeit hinaufgehoben zu großem Sinn und zu großer Opferfähigkeit.« (Stimme der Gemeinde, Nr. 8/70). In anderem Zusammenhang zitiert Fuchs Lenin einmal so: »Wenn diese ganze gewaltige Macht der bestehenden Staaten, dieser Monarchien und Demokratien und was sie alles sind, den Menschen nur zertreten und nur immer wieder Zerstörung innerer und äußerer Güter über ihn bringen kann, dann müssen — um des Menschen willen — diese Gewalten überwunden und durch andere ersetzt werden.« (»Neue Zeit«, I/70). An Emil Fuchs zeigt sich, wie später auch an Herbert Trebs und Gerhard Bassarak, daß Christen, die den hohen humanistischen Anspruch des Christentums konsequent ernst nehmen, an Lenin nicht vorbei kommen. Lenins Anfragen an die bestehenden Verhältnisse seiner Zeit, seine klare Imperialismusanalyse und auch die Theorie über die Einheitlichkeit des revolutionären Kampfes sind bis heute unersetzbar geblieben.

Zum besseren Verständnis Lenins seien hier noch kurz ein paar biographische Daten in Erinnerung gerufen: Lenin wurde 1870 in Simbirsk geboren. Er entstammt wie Bonhoeffer aus einer Intellektuellen-Familie. Das Jurastudium ließ ihm Zeit für revolutionäre Aktivität. Die Hinrichtung seines Bruders Alexander durch den Strang wegen Vorbereitung eines Attentates auf den Zaren Alexander III. muß den 17jährigen Lenin tief getroffen haben. Im gleichen Jahr wird Lenin als ein Störer von Ruhe und Ordnung von der Universität verwiesen. Ein durch politische Umstände bedingt unstetes Leben verschafft Lenin für seine Zeit erstaunlich viele internationale Kontakte. Als wichtiges Werkzeug hat er die bis heute bestehende Zeitung »Prawda« (Die Wahrheit) gegründet. Am Ende des Lebens Lenins (1924) stand man in Europa erst am Anfang einer globalen, geschichtsmächtigen, leninistischen Bewegung.

Diese äußerst knappen Linien über zwei sehr unbequeme Persönlichkeiten sollten ausreichen, um zu zeigen, wie die Kirche heute, gerade hier, noch einiges zu lernen hat. Lenin und Bonhoeffer wären in der Lage, Lernprozesse bei rechten und linken Ideologen in Gang zu setzen. Es könnte so geschehen, daß die faktische Parteilichkeit von Kirche wieder deutlich wird. Man sollte endlich begreifen, daß die Gemeinde gerade dort, wo sie unparteilich, neutral und nicht »einseitig« sein möchte, längst Partei ist, indem sie den Status quo und die bestehenden Herrschaftsstrukturen stützt.



# LUTHERS PREDIGT UND UNSERE PREDIGT HEUTE

Von Martin Schmidt

## 1 Der Ort der Predigt in der Kirche

Die christliche Kirche als geschichtlich-gegenwärtiges Erscheinungsbild steht und fällt mit dem Predigen. Das aus dem Lateinischen in die germanischen wie romanischen Sprachen übergegangene Wort hat sein Gewicht durch die Ausstrahlung auf weitere kirchenfremde Bereiche im Laufe der Jahrhunderte erwiesen, ohne doch die ursprüngliche Zuordnung auch nur einen Augenblick vergessen zu lassen. Nicht bedeutungslos ist die sprachgeschichtliche Tatsache, daß man etwa bis zum Ende des Dreißigjährigen Krieges, wenn man vom Amt der Kirche sprach, im Unterschied zu heute »Predigamt« ohne »t« sagte und es damit deutlicher von dem Verbum »predigen«, von der Tätigkeit des Predigers ableitete. Man wußte, daß etwas unmittelbar geschah, und brachte dies zum Ausdruck. Man war nicht davon überzeugt, daß etwas zuvor Gefertigtes vorgetragen und vielleicht durch rhetorische Kunst eindrucksvoll gestaltet wurde.

Das Predigen bedeutet nach dem neutestamentlichen Grundwort  $\kappa\eta\rho\upsilon\sigma\sigma\epsilon\iota\nu$  die Kundgabe von etwas Außerordentlichem und stellt sich damit in betonten Gegensatz zu aller Routine. Solche Kundgabe ist die Urzelle der Kirche. Jesus zeigte den Hereinbruch der Herrschaft Gottes als Herold an und rief zu seiner Nachfolge auf, die die legitime Tatantwort auf diesen Ruf darstellte. In solchem lapidaren Indikativ und Imperativ hatten Argumentation und Rhetorik keinen Platz; sie konnten erst durch den Widerstand eindringen. Paulus hat erklärt, daß er nichts wisse als den gekreuzigten Jesus, den Christus (1 Kor 2,2), mit dem seine Jünger sich selbst kreuzigen mußten (Gal 5,24; Röm 6,6; Gal 2,19 f). So verband auch er in der gleichen blockartigen Weise Anzeige eines Tatbestandes mit einer Aufforderung. Wenn er betonte, daß der Glaube aus dem Hören dessen, was kundgegeben ist, komme, so meinte er die gehorsame Annahme des Mitgeteilten, was Luther dann frei, aber sachlich richtig übersetzt hat: »der Glaube kommt aus der Predigt« (Röm 10,17).

## 2 Die Predigt in ihrer geschichtlichen Entwicklung bis zum Ende des Mittelalters

Die Kirche ist mit dem Predigen, durch das Predigen, im Predigen entstanden und hat das im Grunde nie vergessen, auch wenn in der Folgezeit das Sakrament gleichberechtigt hinzutrat. Walter Bauers Versuch, den ältesten Gottesdienst christlicher Gemeinden als reinen Wortgottesdienst zu rekon-



struieren, hat sich zwar nicht durchsetzen können, ist aber aus prinzipiellen Gründen bedeutungsvoll, auch wenn wir heute überzeugt sind, daß Predigt und eucharistisches Mahl von Anfang an miteinander verbunden waren. Für die Folgezeit kann man freilich schwanken, ob das Sakrament das Wort überwucherte. Mindestens seit Gregor dem Großen, also seit etwa 580/90 war der Gottesdienst Eucharistie geworden, Meßfeier mit dem Schwergewicht auf der kultisch-sakramentalen Handlung, die zuerst Dionysius Areopagita im Zeitalter Justinians (527-565) tiefsinnig-allegorisch als Geschehen verstehen gelehrt hatte. Der Gottesdienst als Messe rückte die Gegenwart Jesu, und zwar des sich am Kreuze für die Menschheit opfernden Heilands in den Mittelpunkt. Das Sakrament erhielt so ein eigenes Schwergewicht. Der Kirchenbau des Mittelalters, das langschiffige hohe Haus, gewöhnlich mit der Kreuzform als Grundriß, war eindeutig auf die Meßfeier, den Sakramentsgottesdienst, hin gestaltet.

So war die Kirche am Ende des Mittelalters Kirche des sakramentalen Vollzugs und ist es im römisch-katholischen wie orthodox-anatolischen Bereich weitgehend geblieben. Will man den Unterschied zwischen dem römisch-katholischen und evangelischen, von Luther und Calvin bestimmten Christentum knapp und schematisch angeben, so kann man sagen, ohne zu verkürzen: Für den römischen Katholiken ist das christliche Leben eine Wanderschaft an der Hand der Sakramente - von der Taufe bis zur letzten Ölung läuft dieser Gang organisch und sinngemäß ab; keine wichtige Lebensstation ist ausgelassen, und für das Versagen im Alltag sorgt das Sakrament der Buße in Verbindung mit dem jederzeit möglichen Empfang des Altarsakraments. In diesem sakramentalen Gefüge weiß sich der Mensch wie in einer schützenden Hülle geborgen; er kann nicht verloren gehen. Sie ist unabhängig von dem, was der einzelne an geistiger Begabung mitbekommt, und am Ende des Daseins enthält die Todesanzeige die vielsagenden Worte »wohl-versehen mit den Tröstungen unserer heiligen Kirche«. An diesem strukturellen Sachverhalt wird klar, welch tiefe innere Sicherheit im persönlichen Bereich die römisch-katholische Kirche trotz allen möglichen Unzulänglichkeiten in der modernen geistigen, politischen, industriellen Welt, die sie als ein stehengebliebenes Stück Mittelalter erscheinen läßt, ihren Gliedern gewährt.

Trotzdem blieb die Predigt das ganze Mittelalter hindurch erhalten und lebendig. Die Missionspredigt der heimatlosen Mönche nach dem Vorbild Jesu und der Apostel bekehrte Europa zum Christentum. Die Wanderpredigt der südfranzösischen Mönche, die zu Ordensgründern wurden, prägte im 11. und 12. Jahrhundert der Bevölkerung den Ernst eines wahrhaften gottgemäßen Lebens ein. Sie bereitete die Kreuzzugspredigt vor, die dann Weltgeschichte im eigentlichen Sinne machte. Durch sie entstand als neue Lebens-



form die bewaffnete Wallfahrt und als ihr Träger der christliche Ritter - Gestaltungen, die vom mohammedanischen heiligen Krieg grundlegend verschieden waren. Die Predigt Bernhards von Clairvaux stellte eine andere wirksame Predigtweise dar: die Überwindung der Ketzer nicht durch unterschiedene Polemik und scharfsinnige Beweisführung wie im christlichen Altertum, sondern durch liebenswürdigen, beharrlichen Zuspruch und begleitende Wunder. Seit etwa 1176 traten die Waldenser als schlichte Verkündiger der apostolischen Armut vor die Welt und leiteten damit die letzte Phase der mittelalterlichen Kirchengeschichte ein, die völlig unter der Faszination dieses Begriffes stand, wie sich eindrucksvoll an dem letzten großen Gesamtentwurf, der von Augustin inspirierten Theologie John Wyclifs, ablesen läßt.

Dies alles ist als enorme, weitreichende und tiefgreifende Leistung einer Kirche zu buchen, die sakramental konstituiert war. Am Ende des Mittelalters treffen wir ein unstillbares Verlangen der Menschen nach Predigt an, dessen sich vor allem der Dominikanerorden, der bald Predigerorden genannt wurde, annahm. Johannes von Capistrano reiste um 1450 durch Deutschland und fesselte, obwohl er italienisch sprach, durch seine lebendige Gestik die Menschen derartig, daß die Massen in heftige innere Bewegung versetzt wurden. Der Elsässer Geiler von Kaysersberg, eine Generation älter als Martin Luther, war als wirkungsvoller Prediger bereits nach Würzburg fest versprochen, als er bei der Durchreise in Straßburg festgehalten wurde und so unfreiwillig im dortigen Münster seine Lebensaufgabe zugewiesen erhielt. Die Bettelorden, insbesondere die Dominikaner, schufen architektonisch durch Preisgabe der Kreuzform die riesigen Hallenkirchen ohne Querschiff, in denen sie die Kanzel an einen der mittleren Pfeiler stellten. Das waren die gegebenen Predigtkirchen, die die Reformation der Notwendigkeit überhoben, einen eigenen Kirchenstil zu entwickeln.

Was war nun der Inhalt der mittelalterlichen Predigt? Kein anderer als das, was zu allen Zeiten verkündigt worden ist: Die christlichen Grundwahrheiten wurden in geschichtlich-erzählender Form als Heilsgeschichte mit universalem Aufriß dargeboten und persönlich ethisch zugespitzt: Der Horizont reichte von der Schöpfung der Welt und des Menschen bis zu ihrer Vollendung in der ewigen Wirklichkeit Gottes, ein Drama, das die lebendige Beteiligung und lebensvolle Verpflichtung von jedem einzelnen forderte, alle aber zugleich in der allgemeinen kirchlichen Sitte band. Das wurde, besonders in den aufblühenden Städten durch die von Zeit zu Zeit aufgeführten glanzvollen geistlichen Spiele unterstrichen und ins Bild gefaßt. Die an solche Verkündigung angeknüpften Forderungen und konkreten Anweisungen gingen von den Zehn Geboten und der Sorge für das Seelenheil bis zur vordergründigen kirchlichen Propaganda für die Stiftung von Altären



und entsprechenden Kunstwerken. Sie ermunterten zu Spenden sonstiger Art, zur Heiligenverehrung, zum Fasten, zu Wallfahrten und Ablassen. Sie drohten mit dem Fegefeuer und mit der Hölle und erfüllten die Gemüter mit der Angst vor Dämonen, die überall ihr Wesen trieben.

Dies war die Wirklichkeit, die Luther vorfand, als er als Prediger auftrat, eine düstere, unheimliche, ernste Wirklichkeit, in der der Eifer, Gott Genüge zu tun, rechtschaffen zu leben, das Wort führte. Es war eine Welt, die von der freudigen Helle der spätburgundischen höfischen Kultur und ihrem weltlichen Formenreichtum aufs stärkste abstach. Trotz aller Bezugnahme auf den Aberglauben, den sie ungewollt befestigte und beförderte, enthielt die spätmittelalterliche Predigt viel Gutes. Wie etwa das Leben Christi des Karthäusermönches Ludolf von Sachsen (etwa 1320-1377) zeigte, das weitverbreitete Erbauungsbuch des späten Mittelalters, das den verwundeten Offizier Ignatius von Loyola auf dem Krankenlager für ein neues Lebensziel gewann, vermochte sie durchaus eine Begegnung des glaubenden Menschen mit Jesus herbeizuführen. So kann man nicht sagen, daß die Christuspredigt in der mittelalterlichen Kirche tot gewesen wäre. Es fehlte nur die rechte Verhältnisbestimmung zwischen ihr und dem praktisch-kirchlichen Verhalten des kleinen Mannes, und, wie gewöhnlich, traten die äußeren Mißstände grell ans Licht. Wir hören von Meßpaffen, die nur die liturgische Technik des Gottesdienstes beherrschten und zu einer selbständigen geistigen Leistung wie einer Predigt nicht imstande waren. Sie verließen sich auf das bezeichnend genug schon im Titel als Polster für die Bequemlichkeit gekennzeichnete Hilfsbuch »Dormi secure« (Schlaf sorglos!), das fertige Predigten bereitstellte und nur jeweils vorgelesen zu werden brauchte.

### 3 Luther als Prediger

#### (a) *Die Situation*

Luther war nicht im Hauptamt Prediger, sondern Professor der Bibelwissenschaft. Er wurde jedoch bereits früh auch ins Predigtamt berufen, zunächst im Jahre 1511 in das seines Klosterkonvents, 1514 außerdem in das der Stadtkirche zur Unterstützung Dr. Johannes Bugenhagens, so daß er seitdem etwa 170mal im Jahre auf der Kanzel stand. Schon diese äußere Nötigung unterstreicht die Wichtigkeit seiner Predigtstätigkeit. Wie hoch er sie grundsätzlich einschätzte, zeigen seine frühen Vorlesungen, ganz besonders energisch aber die 95 Thesen zur Ablassfrage. Nicht nur der berühmte 62. Satz, der das Hochheilige Evangelium von der Gnade und Herrlichkeit Gottes zum wahren Schatz der Kirche erklärte, sprach das aus, sondern die ganzen Thesen richteten sich gegen die verkehrte Ablasspredigt. In ihr sah Luther Irrlehre; darum wandte er sich mit seinem Protest außer an seinen



zuständigen Bischof Hieronymus Schulze in Brandenburg auch an den verantwortlichen Urheber, den jugendlichen Erzbischof Albrecht von Hohen-zollern in Mainz, dessen Instruktion an die Ablassprediger seine Bedenken hervorgerufen hatte. Er wandte sich, wie das auch in den 95 Thesen wieder-klingt, insbesondere gegen die Rangordnung zwischen normaler allsonntäg-licher Verkündigung und Ablasspredigt. Es war in keiner Weise zu begrün-den, daß die erste zugunsten der letzten beiseite gesetzt wurde. Vor Luther stand damit die höchst moderne Frage: Ist christliche Predigt als Heroldsruf von der Herrschaft Gottes Aufgabe oder Propaganda für die Kirche, ihre Einrichtungen, ihre Anlässe? Indem er sich für die Urverkündigung Jesu entschied, hat er auf die beständige Gefahr aufmerksam gemacht, daß christ-liche Predigt zur Propaganda für die Kirche entartet oder mit solcher ver-wechselt wird.

#### *(b) Das Amt des Predigers*

Das Predigen bedeutete für Luther ein einzigartiges, schwer belastendes, gefährliches Amt, das unter der Drohung Jesu stand, daß wir von jedem unnützen Wort Gott Rechenschaft geben müssen (Matth 12, 36). Es konnte darum nur im Gehorsam gegen ihn, Gott selbst, übernommen werden. So urteilte er schon 1519 in der Vorrede zu der zweiten Psalmenerklärung. Im zweiten Teil der Predigt, daß man die Kinder zur Schule halte (1530), be-schrieb er seine Größe und Wirkungskraft für modernes Empfinden fast überschwenglich durch den Abstand zwischen ihm und der weltlichen Obrig-keit: »Es ist wohl wahr, daß die weltliche Obrigkeit oder Amt in gar keiner Weise dem geistlichen Predigtamt, wie es St. Paulus nennt, zu vergleichen ist. Denn es ist nicht so teuer und so hoch erworben durch das Blut und Sterben des Sohnes Gottes wie das Predigtamt. Auch kann es nicht so große Wunder und Werke tun wie das Predigtamt. Denn alle die Werke dieses Standes (des weltlichen) beziehen sich nur auf dies zeitliche und vergängliche Leben. So viel nun das ewige Leben dies zeitliche Leben übertrifft, so weit und hoch geht auch das Predigtamt über das weltliche Amt. Dieses ist wie ein Schatten gegen den Körper selbst. Denn weltliche Herrschaft ist ein Bild, ein Schatten und Figur der Herrschaft Christi. Das Predigtamt gibt ewige Gerechtigkeit, ewigen Frieden und ewiges Leben!« Noch strenger persönlich spitzt er seine Absicht und Wirkung in der zweiten Disputation gegen die Antinomer 1538 zu: »Das ist der Grund, warum Gott das Amt des Predigers in der Kirche eingesetzt hat: Dazu, daß ein Bruder den andern lehrt, und, wo immer nötig, tröstet, damit nicht die Leute, die der Teufel erschreckt hat, verzweifeln. Gott will wohl, daß wir gedemütigt werden. Aber wenn wir es sind, dann will er uns als Erniedrigte und Gedemütigte trösten.« Die folgenden Eigentümlichkeiten treten hier scharf heraus: der streng persön-



liche Charakter des Predigtamtes und seine Doppelaufgabe, zu lehren und zu trösten. Die Doppelaufgabe war dem Reformator wesentlich. Der Mensch mußte eine klare Belehrung empfangen, da er sich selbst nicht zureichend beurteilen konnte, und er mußte in seiner Bedrängnis, in der Luther seine normale Seelenverfassung erblickte, aufgerichtet werden. Die hohe Bedeutung des Trostes, die dem heutigen Allgemeinbewußtsein abhanden gekommen scheint, kann man vergleichsweise daran ablesen, daß ein Weltbuch des mittelalterlichen Menschen den Titel führt: »Der Trost der Philosophie«. Es ist das neuplatonische Erbauungsbuch, das der von Theoderich ungerecht eingekerkerte und später hingerichtete Konsul Boëthius während seiner achtjährigen Haft 518-525 verfaßt hatte - ein Jahrtausend vor Luther. Im tröstenden Zuspruch erblickte der Reformator den Kern des Evangeliums überhaupt. Eine Predigt, die ihn vermissen ließ, hatte ihre Aufgabe verfehlt.

### *(c) Luthers Predigt*

Jede Beschreibung und erst recht jedes Urteil über Luthers Predigt wird dadurch erschwert, daß seine Verkündigung nicht in den ursprünglichen Konzepten, sondern allein durch Nachschriften auf uns gekommen ist, die nicht einmal in deutscher, sondern meist in lateinischer Fassung hergestellt waren, weil sich diese den Theologen und Gelehrten damals noch völlig geläufige Sprache durch ihre Kürze und Genauigkeit als Kurzschrift empfahl. Die deutsche Sprachgestalt wurde erst nachträglich durch Rekonstruktion von Schülern und Freunden des Reformators gewonnen, und die solcherart von anderen herausgegebenen Predigten hat er selbst meist nicht gebilligt.

Luther begann, wie vor allem Emanuel Hirsch gezeigt hat, durchaus im Einklang mit der Predigtlehre seiner Zeit, als Prediger im Kloster mit der thematischen Predigt. Thema war dabei nicht, wie man vermuten sollte, eine mehr oder weniger abstrakte »Lehre«, die »Moral von der Geschichte«, sondern meist ein bestimmter Spruch aus der Bibel, den Luther, äußerlich und innerlich an das Kirchenjahr gebunden, dem Sonntagsevangelium entnahm. Aus ihm gewann er dann einen Leitsatz, den er nach scholastischer Methode durch kunstvolle Aufgliederung immer weiter zerlegte, so daß zunächst das logische Bedürfnis befriedigt wurde. Damit ergab sich aber auch für den Inhalt Wichtiges: jedoch nicht aus dem Text unmittelbar, sondern aus dem Beziehungsgefüge des Sachgehalts. Die Klarheit der Zeichnung war ihm dabei wichtiger als der Reichtum des gelehrten Materials, und der Bibeltext blieb trotz allen begrifflichen Aufteilungen immer gegenwärtig. Die unbedingte Autorität der Schrift kündigte sich schon jetzt als der bestimmende Zug an Luthers Predigtart an, ebenso die Einfachheit der Form, die namentlich auch in dem Verzicht auf die kunstvolle Einleitung, das Exordium, zum Ausdruck kam. Der Reformator erreichte sehr schnell den Kern.



In dieser behutsamen Art, die bisherige Predigtweise aufzunehmen, sie aber durch Verschärfung ihrer entscheidenden Elemente in der Richtung auf Bibelnähe umzuprägen, offenbarte sich zunächst einmal Luthers Grundprinzip, das er wiederholt, vor allem in der lateinischen Schrift zur Abänderung der Messe »Formula missae et communionis« (1523) ausgesprochen hat: Quod bonum est, tenebimus. Was gut ist, halten wir fest. Sodann aber trat die Zuwendung zur Bibel als schlechthin beherrschende Tendenz hervor. Ihre Autorität bestimmte und entschied alles. Predigen hieß darum, das biblisch bezeugte Wort Gottes zur Geltung bringen. Es ließ sich ahnen, daß künftig Luthers Predigtweise entscheidend biblisch werden und die scholastisch-begrifflichen Elemente abstoßen würde. Seit 1521 hat der Reformator in der Tat die schriftauslegende Predigt zur Normalform für sich selbst erhoben, die - wie Emanuel Hirsch, dem wir die entscheidenden Erkenntnisse zu unserem Thema verdanken, schön formuliert hat - »sich frei dem Verlauf des Textes anschmiegte«, aber immer darauf ausging, *eine* entscheidende Wahrheit als den Kern des Textes zu Gehör zu bringen. Damit unterschied sich diese Predigtart von der Homilie, die sich einfach dem Text Vers für Vers anschloß und auf einen Leitgedanken, einen inneren Höhepunkt verzichten mußte. Es ist möglich, wenngleich nicht im strengen Sinne beweisbar, daß Luther mit der Orientierung am Bibeltext dem Beispiel Augustins in seinen Psalmenpredigten, mit der Herausarbeitung des Leitgedankens Johann Tauler folgte.

Der biblischen Dominante entsprach es, daß der Reformator neben der Auslegung der kirchlichen Textreihen, der Perikopen, mit Vorliebe ganze biblische Bücher durchpredigte. Dabei überwog, schon durch seinen größeren Umfang, aber auch durch seine unmittelbare Lebensnähe, das Alte Testament. Über das 1. Buch Mose predigte er 1523/24, über das 2. Buch Mose 1524-27, über das vierte 1532, über das fünfte 1529. Die Psalmenpredigten füllten die Jahre 1530-32. Jesaja war 1540-42 und 1545 an der Reihe, Jeremia in Auswahl 1526, Jesus Sirach 1516-20. Somit erstreckte sich die predigtmäßige Behandlung des Alten Testaments über die gesamte Tätigkeit Luthers hin. Luther ist somit prinzipiell der Vater der Bibelstunde und Spener, der Führer des Pietismus, sein Nachfolger. Im Neuen Testament griff er besonders wichtige Kapitel heraus, etwa Joh 17, das die Einheit der Christenheit behandelt, oder 1 Joh 5,16-21, wo Gott als die Liebe bestimmt wird, so daß sein Bild - wenn man es malen könnte - blutrot mit lauter Glut und Feuer gemalt werden müßte. Darüber hinaus hat er den Katechismus zum Predigtgegenstand gemacht und die bis zu Friedrich Ahlfeld (1851) reichende Tradition der Katechismuspredigt in der evangelisch-lutherischen Kirche begründet. Weiterhin drückt er die Wertschätzung der Predigt auch dadurch aus, daß er wichtige Schriften aus Predigten hervorgehen ließ, so



den Sermon von Ablaß und Gnade (1518), den sachlichen Vorläufer der 95 Thesen, den Sermon von den guten Werken (1520), den Sermon von dem Bann (1520), den Sermon vom Sakrament des Leibes und Blutes Christi wider die Schwarmgeister (1526), Eine Predigt, daß man Kinder zur Schule halten sollte (1530).

Welches waren die bestimmenden Züge von Luthers Predigt?

1. An erster Stelle fällt ihre einfache Art ins Auge. Der Reformator war ein Meister der schlichten Anlage und Ausdrucksweise. In dieser formalen Eigentümlichkeit spiegelte sich ein Moment, das für den Inhalt bedeutungsvoll wurde: Luther kam es auf eine klare Lehraussage an, die aus dem Text selbst, sei es einer Erzählung, sei es einer Ermahnung, sei es aus beiden, erwuchs.

2. Die zweite Eigentümlichkeit lag in der Beziehung auf die Situation. Luther hielt konkrete Predigten, die in einen bestimmten Augenblick hinein gesprochen waren. Darum sind seine Predigten verschieden. Die *Invocavit*-predigten von 1522 an seine Wittenberger Gemeinde, der Erwachsenenkonfirmandenunterricht über die Grundfragen des Glaubens, den er angesichts der Unruhe durch die Zwickauer Propheten erteilte, sind anders als die Fürstenpredigt zu *Invocavit* 1537 in Schmalkalden über Jesu Versuchung. Aber sie sind darin im letzten konkret und bei aller Verschiedenheit im tiefsten identisch, daß sie den Blick ins menschliche Herz tun: Wir selbst sind unser erster Feind.

3. Diese Predigten verbinden Darlegung und Aufforderung, theoretische und praktische Züge. Das ist zunächst etwas Formales. Jedoch verbirgt sich darin die schwerste Problematik, die Luthers Denken bewegte: die Frage von Gesetz und Evangelium und ihrem rechten Verhältnis. Der Reformator hat sich keine Verkündigung ohne Gesetz denken können. Eine Gnadenzusage, ein Zuspruch der Sündenvergebung ohne das vorausgehende Bewußtsein, Sünder zu sein und die Sünde trotz allem ernststen Bemühen nicht überwinden zu können, ist sinnlos. Das Gesetz wirkte, völlig im Sinne des Paulus, Erkenntnis der Sünde. Jedoch hat Luther es nie losgelöst vom Evangelium eingeschärft, sondern im Gegenteil sogar seinen Inhalt aus den Forderungen Jesu gewonnen. Das Evangelium konnte - etwa in der Bergpredigt - ein Stück weit die Funktion des Gesetzes übernehmen, indem es das Gesetz steigerte und bis ins letzte verschärfte. Umgekehrt konnte das Evangelium beim rechten Hörer nie in der beglückenden Freude aufgehen, nun auf den neuen Boden gestellt zu sein. Es verlangte nach dem neuen Leben als einem neuen Tun, es gebärte eine Aktivität, die die Wirklichkeit, die eigene und die mitmenschliche, gestaltete - ohne das Pathos einer Umgestaltung mit dem Ziel der Vollkommenheit, aber als Ausdruck der Liebe. Luther legte in seinen Predigten immer wieder die Rechtfertigung des Sün-



ders durch Gott dar und schilderte ihre schöpferische Auswirkung im ethischen Feld. Er beschrieb die Anfechtung durch das eigene Versagen und durch das harte Nein Gottes, der über der Einhaltung seiner Forderung wacht, aber er lehrte auch - mit dem kanaanäischen Weib (Matth 15,21-28) - das tiefe heimliche Ja mitten unter dem Nein zu hören.

4. Es war eine volksnahe, bildkräftige Predigt, gespeist von der Erfahrung des täglichen Lebens, von der Anschauung der Landschaft und dem Eindruck von Naturvorgängen, schließlich - und das ist das Wichtigste - immer wieder durch den Umgang mit der Bibel. Durch den engen Anschluß an die Schrift, ihre Sprache und ihre Bildwelt vermied Luther die Gefahr der Trivialität, die modernen Predigten mit ihrem Eingehen etwa auf die Welt des Sportes, mit ihrem Aufgreifen von Schlagworten aus der Industriewirklichkeit oder aus der Astrophysik droht. Der Gefahr, Aktualität mit sensationellem Gehabe zu verwechseln, erlag Luther nicht. Seine Bilder hatten nichts Gewolltes, sie sprachen für sich selbst, auch dann, wenn er so erdnah wurde, daß er das Tun Jesu mit dem Verhalten der Gluckhenne verglich.

5. Die Predigt Luthers besaß einen umfassenden Horizont. Sie umspannte die ganze Wirklichkeit, das Einzelschicksal mit allen seinen Variationen so gut wie das Gemeinschaftsleben. Daher war sie auch mit Vorliebe politische Predigt. Weil sie das war, darum wertete sie auch das Alte Testament mit einer erstaunlichen Sorgfalt aus, die so kaum wieder erreicht worden ist. Heinrich Bornkamm hat das in der Nachzeichnung von Luthers Verhältnis zum Alten Testament in dem Abschnitt »Das Alte Testament als Spiegel des Lebens« eindrucksvoll herausgearbeitet. Darüber hinaus ließ Luther die Kirchengeschichte zu Worte kommen: die Märtyrer, die Kirchenväter, einzelne Heilige, mit besonderer Vorliebe Bernhard von Clairvaux. Luther predigte, auch darin der mittelalterlichen Gewöhnung folgend, über ganz aktuelle Themen, so 1530 darüber, daß Eltern ihre Kinder zur Schule halten sollten. Seine Schriften zum Bauernkrieg und seine Vermahnung an die auf dem Reichstag zu Augsburg versammelten Geistlichen (1530) kommen durch die Form der Anrede und die den Gedankengang beherrschende Schriftauslegung der Predigt äußerst nahe. Er befand sich als Prediger in beständigem Gespräch mit der Zeit, mit ihren Menschen, mit ihren Energien.

#### *(d) Der Predigtinhalt*

Schon der Hinweis auf die Spannweite von Luthers Predigt ging auf den Inhalt. Wohl am klarsten hat er ihn in der Hauptpredigt vom Pfingstmontag 1532 bestimmt: »Man kann sonst nicht predigen als von Jesus Christus und vom Glauben. Das ist die Grundabsicht. Das heißt: christliche Freiheit - darauf läuft alles hinaus.« In der näheren Ausführung dieser Grundsätze führte er aus, daß der natürliche Mensch, wenn er sich für einen Augenblick



in die Lage Gottes hineindächte, die Welt, die ihn so beleidigte, hassen würde und verderben wollte. Gott hingegen handelte ganz anders: Er liebte sie bis zum Äußersten, so daß er ihr seinen Sohn gab.

So war der Inhalt von Luthers Predigt die gesamte christliche Wahrheit von der Schöpfung über die Sünde und die Erlösung bis hin zur Vollendung - aber nicht allgemein und abstrakt, sondern persönlich und konkret, so daß sie höchst dramatisch als Abfolge von Ereignissen dargeboten wurde. Sein Lied »Nun freut euch, lieben Christen gmein« darf als der gültige Ausdruck dafür betrachtet werden, wie er es meinte: als Zwiesprache und als Tat. Die Zwiesprache begann zwischen Gott Vater und seinem Sohne, sie setzte sich in dem Gespräch zwischen Jesus und dem Glaubenden sinngemäß und sachgemäß fort.

Das ist zunächst eine dogmatische Qualifikation. Sie bedarf der Ergänzung: Luther hat als Prediger den Menschen stets in seiner konkreten Lage, in seinem Verhalten und in dem dahinterliegenden Denken aufgesucht. Er deckte die Erwägungen auf, die er vor der Tat anstellte, oder er schilderte, wie die Tat im Rausch der Versuchung über ihn kam, wie er vielleicht noch kämpfte und dann doch erlag. Er hatte es nie mit dem sicheren, sondern stets mit dem zweifelnden, angefochtenen, gequälten Menschen zu tun. Darum hielt er nichts von der Willensfreiheit, die einen souverän Wählenden voraussetzt. Dahinter erblickt er die Ursituation, den Kampf zwischen Gott und dem Teufel. Die gesamte Wirklichkeit und darum auch die ganze Geschichte deutet er mit dieser höchst einfachen Kategorie. Immer wieder warnte er vor dem Bösen und seinen Verstellungskünsten. Denn der Widersacher Gottes kam nicht in einer plumpen Weise, im frontalen Angriff, sondern er bediente sich einer Ideologie. Er trat mit einem geistigen Konzept auf, das dem Menschen ein seelisch-geistiges Gehäuse darreichte und ihn mit einer Gesamtdeutung der Wirklichkeit ausstattete. Der Mensch erschien so als der beständig Bedrohte, als der immer in die Entscheidung zwischen Gott und den falschen Göttern Gerufene, als der im letzten Überforderte. Auf dem Hintergrund des versklavten, der Verführung ausgesetzten Menschen wie der dementsprechend der Verführung verfallenden Welt wurde Jesus Christus zum einzigartigen Befreier, zum persönlichen und konkreten Erlöser. Luther legte Wert auf diese Seite. Er betonte, daß Jesus alles abschaffte, was bis dahin gegolten und geherrscht hatte: das Gesetz, den Tod, die Sünde, den Zorn Gottes - aber auch die menschliche Selbstsicherheit, den Stolz auf die eigne Kraft. Er lehrte den Hörer der Predigt in die unbegreifliche Liebe Gottes flüchten. Die Liebe in der Mitmenschlichkeit war die natürliche Fortsetzung dessen, was Gott in Jesus der Welt getan hatte. Verkürzt ausgedrückt, darf man sagen: Luther machte den Hörer darauf aufmerksam, daß überall der Teufel lauerte und daß überall Gott handelte.



In der zweiten Invocavitpredigt vom 10. März 1522 heißt es: »Was meint ihr wohl, was der Teufel denkt, wenn man solche Dinge (gemeint ist eine Reform des Gottesdienstes und Kirchenwesens) mit Gewalt durch Umsturz ausrichten will? Er sitzt hinter der Hölle und denkt so: ›O, was sollen mir die Narren für ein feines Spiel zurichten! So möchte ich es haben. Mir wird mein Teil aus dieser Beute wohl werden.‹ Man sieht förmlich den Teufel in seiner Ecke sitzen und sich ins Fäustchen lachen: ›Laßt sie nur fortfahren! Das ist eben ein Spiel für mich, an dem ich meine Lust habe.‹« Nach solcher bildkräftigen Schilderung urteilt Luther: »Mit solchen Stürmen (d. i. gewaltsamen Umstürzen) geschieht dem Teufel kein großes Leid« und bringt sofort die Antithese: »Aber dann macht man ihm bange, wenn wir das Wort treiben und es allein wirken lassen.«

Luther bietet alle Inhalte seiner Predigt so dar, daß der Hörer mit in das Geschehen der Bibel hineingezogen wird. In den Predigten über den zweiten Artikel des Glaubensbekenntnisses, die er Palmsonntag und Ostern 1533 in Torgau vor dem Kurfürsten Johann Friedrich dem Großmütigen hielt, verglich er Jesu Gang durchs Leben mit unserer eigenen Lebenswanderung und hob als entscheidendes Kennzeichen den Unterschied hervor, daß der Heiland alles ohne Sünde tat und erlebte. Zu Ostern sagte Luther: »Weil wir nun den Herrn Christus begraben haben und gehört haben, wie er aus diesem Leben geschieden ist, so müssen wir ihn auch herausheben und den Ostertag begehen, an dem er in ein neues Leben getreten ist, wo er nicht mehr sterben kann.« In der berühmten Predigt über 1 Joh 4, 16 ff aus dem Jahre 1532 wagte er das kühne Bild, daß Gott bzw. Jesus Christus und der Glaubende »ein Kuche« werden; sonst sprach er vom seligen Tausch, einem Lieblingsausdruck, den er seit 1516 immer wieder einmal anwandte: Christus nimmt meine Sünde, ich nehme seine Gerechtigkeit. Am Sonntag Kantate, dem 11. Mai 1544, rief er seinen Hörern zu (unter Auswertung von 1 Kor 15, 35-37): »Darum, wer Christi Auferstehung glaubt und bekennt, der muß auch unsere Auferstehung glauben und bekennen. Und umgekehrt, wer unsere Auferstehung leugnet, der hat auch Christi Auferstehung, ja zugleich das ganze Evangelium und alles, was man von Christus predigt, verleugnet. Was hilft es denn, daß man das Evangelium annimmt, sich einen Christen rühmt und sich taufen läßt, wenn man sagt: Die Auferstehung der Toten ist nichts? Dann leugne man gleich alles und sage, daß es kein Evangelium, keine Taufe, keinen Christus, keinen Gott gibt. Wir sind es ja, um deretwillen Christus von den Toten auferstanden ist; für sich und für seine Person ist er nicht von den Toten auferstanden. Wie er nicht um seinetwillen gelitten hat, nicht um seinetwillen gekreuzigt und gestorben ist, sondern um unsertwillen: Ebenso ist er auch nicht um seinetwillen von den Toten auferstanden, sondern um unsertwillen.«



Man erkennt Luthers bemerkenswerten Gedankengang: Er hämmert nicht auf der äußeren Tatsächlichkeit der Auferstehung herum, obwohl ihm diese mit seiner Zeit keineswegs zweifelhaft war, sondern er legt allen Nachdruck auf das reziproke Geschehen, auf die unauflösliche Verbindung zwischen dem, was Jesus Christus erfährt, und was wir erfahren. Daher rücken wie bei Paulus Kreuz und Auferstehung in eine Linie. Es wäre unmöglich, sich zu dem einen zu bekennen und das andere preiszugeben. Freilich kann er sich ein ander Mal auch um anschauliche Vergleiche bemühen. So fragt er in der Auferstehungspredigt über 1 Kor 15, 39-44 vom 25. Mai 1544 (Exaudi): »Ja, sagst du, wie können die toten Leiber aus den Gräbern gehen, weil sie doch verfault und zu Erde geworden sind? Wie ist das möglich? Ei, wie bleibst du doch immer ein Hans Pfriem! Du meinst es sei unmöglich, darum weil alle Menschen in der Erde verfaulen und verwesen. Aber sieh dein eigenes Werk und deine eigene Arbeit auf dem Acker an! Du wirfst das Korn in den Boden, du verscharrst es, damit es verfaule, und wartest, bis der Winter vorüber ist, damit du es viel schöner und reichlicher wieder siehst, als du es gesät hast. So mußt du hier auch warten, bis der Winter vorüber ist und unser Leib wieder aufersteht. Wenn er aufersteht, so wirst du sehen, wie er wieder hervorkommt. Dazu ist Christus mit seiner Auferstehung uns vorangegangen und hat uns die Bahn gebrochen und den Weg gemacht, damit wir ihm nachfolgen. Darum haben wir je an diesem Artikel nicht zu zweifeln. Und wahrlich, nicht nur an dem Korn, sondern auch an anderen Kreaturen ist es zu sehen, wie durch Gottes Schaffung und Allmächtigkeit das Leben aus dem Tode kommt. Geh hin zum Kirschbaum, greif um Weihnachten sein Reislein an: so findest du an dem ganzen Baum kein grünes Blättlein, keinen Saft noch Leben, sondern du findest einen dünnen kahlen Baum, der lauter totes Holz hat. Kommst du aber nach Ostern wieder, so beginnt der Kirschbaum wieder lebendig zu werden: das Holz ist saftig und die Reislein gewinnen Äuglein und Knötlein. Näher zu Pfingsten werden aus den Äuglein Sträuchlein. Die tun sich auf, und aus dem Sträuchlein kommen weiße Blümlein. Wenn sich das Blümlein auftut, so siehst du ein Stielchen. Aus dem Stielchen kommt ein Kern, der härter ist als der Baum. Inwendig im harten Kern wächst ein anderer Kern, nicht so hart wie der erste Kern, sondern etwas weicher, damit er zum Essen dienen kann, so wie das Mark im Knochen wächst. Auswendig um den harten Kern, ringsherum, wächst die mit einer Haut überzogene Kirsche, wie Fleisch und Knochen wächst und mit Haut umgeben ist. Die Kirsche wächst so fein lustig rund, daß sie kein Drechsler so rund machen kann. Wie geht das zu, daß durch das Reislein am Kirschbaum, das um Weihnachten dürr und tot ist wie Besenreis, ein Knötlein wächst und aus dem Knötlein ein weißes Blümlein kommt und aus dem Blümlein ein Stielchen kommt und durch das



Stielchen ein Kern wächst, der inwendig wieder einen Kern und auswendig eine Kirsche bringt? Das Stielchen ist zuerst ein so kleines Spitzlein im Blümlein, daß man kaum mit einer Nadelspitze hindurchstechen könnte. Dennoch wächst ein Kern hindurch, und dieser hat sein Mark, Fleisch, Blut und Haut. Ist das nicht ein wunderbares Geschöpf Gottes? Keine Kreatur kann solch ein Geschöpf so machen: kein Mensch, kein König, wie mächtig er auch sei, kein Doktor, wie gelehrt, weise und klug er sei, kann ein einziges Kirschlein schaffen. Und wenn wir das nicht jährlich vor unseren Augen sehen, so würden wir es nicht glauben, daß aus einem dürrn Reislein eine so schöne liebe Frucht so wunderbarlich wachsen sollte. Woher kommt nun der Kirschbaum? Kommt er nicht aus einem dürrn toten Kern? Wenn die Vögel die Kirschen auf dem Baum abfressen und die Kerne auf dem Stielchen stehenbleiben, so werden sie welk und dürr, fallen herab unter den Baum oder werden auch sonst in den Garten gestreut. Da geht man mit Füßen drüber hin und achtet es nicht. Nach einem Jahr schießt aus dem Kern ein Bäumlein. Das wird von Jahr zu Jahr größer, so daß es nach zehn, zwanzig Jahren ein großer Baum ist und statt eines Kerns, aus dem es gewachsen ist, viel tausend Kirschen trägt. Sagst du um Ostern: Ho, wie sollte aus dem Äuglein eine Kirsche und aus dem Kern ein Baum werden? Du Narr, hast du es früher nie gesehen? Laß Margaretentag kommen, da will ich dir die Kirschen zeigen, die aus den Äuglein gewachsen sind. Und siehe ein Jahr, zwei, fünf, zehn Jahre später, ob nicht dann ein großer Baum dastehen wird, wo jetzt ein kleiner Kern liegt? Darum lieber Hans Pfriem, tu die Augen auf und sieh den Kirschbaum an: der wird dir predigen von der Auferstehung der Toten und dich lehren, wie das Leben aus dem Tode kommt.«

Der Reformator wußte hier mit einer kindlichen Natürlichkeit zu reden, um die sich der moderne Prediger, der in der Welt der Abstraktion lebt, erst wieder bemühen muß. Dabei war er von allem Abgleiten in die Trivialität frei und beantwortete den naheliegenden Einwand, daß er von alltäglichen Dingen sprach, schlagend: »Ja, sagst du, das mit dem Kirschbaum ist alles eine gewöhnliche Sache und geschieht jährlich: darum kann ich es für kein Wunder halten, denn ich sehe es vor meinen Augen. Daß aber die Toten auferstehen sollen, das sehe ich nicht. Das danke dir Hans Pfriem, daß du Gottes Wunderwerk aus den Augen tust und so dumm und unverständlich von seinem Geschöpf redest. Ist's nicht Sünde und Schande, daß du vor Gottes Kreaturen und Werken so vorübergehst, als wärest du ein Klotz und Stein, der keinen Verstand hat. Du hast Augen, Ohren, Vernunft und Sinne, und bist doch nicht so klug und verständig wie ein Kirschbaum. Du sagst wohl mit dem Munde: ich glaube an Gott den Vater, Allmächtigen, Schöpfer Himmels und der Erde. Aber du glaubst es nicht von Herzen und gibst nicht acht auf sein Geschöpf und Werk. Obwohl es mit dem Kirschbaum eine gewöhnliche



Sache ist, die jährlich geschieht, so geschieht es doch nicht ohne Gottes Kraft, Schaffung und Allmächtigkeit, daß Kirschen aus einem dürrer, toten Reise und Kirschbäume aus kleinen toten Kernen hervorwachsen. Gott hat im Anfang der Kreatur gesagt: »Es lasse die Erde aufgehen Gras und Kraut, das sich besame, und fruchtbare Bäume, von denen ein jeglicher nach seiner Art Frucht trage und seinen eigenen Samen bei sich auf Erden habe« (1 Mose 1, 12). Dieses Wort, das der Schöpfer gesprochen hat, bringt die Kirschen aus dem dürrer Reise und den Kirschbaum aus dem kleinen Kern hervor. Gottes Kreatur und Werk geht so gewiß voran, daß keins aus seiner Art schlägt, sondern ein jegliches nach seiner Art Frucht trägt. Der Kirschbaum tritt nicht aus seiner Art, wenn er nicht in eine andere Art versetzt und gepfropft wird. Sonst geht alles so gewiß weiter, daß nichts verfehlt wird. So predigt uns Gott täglich von der Auferstehung der Toten.«

#### 4 Unsere Predigt heute

Es bedarf nicht vieler Worte, daß eine genaue Übernahme von Luthers Predigtweise heute unmöglich wäre. Unsere gegenwärtige Predigt, die ohnehin jüngst als Möglichkeit in Zweifel gezogen wird, weil sie eine monologische »herrschaftliche« Struktur habe und weil sie sich an Texte aus grauer Vorzeit binde, anstatt den Augenblick zum Ausgangspunkt, ja zum Gegenstand zu machen, unterscheidet sich wesentlich von der Predigt des Reformators. Zwei Dinge sind es im besonderen, hinter die wir nicht zurückgehen können: die genauere Bibelkenntnis, die hauptsächlich, aber nicht ausschließlich auf der historisch-kritischen Bibelforschung ruht, und der strengere gedankliche Aufbau. Luther hat oft Dinge nebeneinandergestellt und aneinandergereiht, seine Folge ist eine durchaus lockere. Wir sind durch Kant und Hegel zur logischen Strenge erzogen und erwarten im Grunde von jedem Satz einen Fortschritt. Wieder erst in jüngster Zeit tritt durch den Einfluß von Funk und Fernsehen, insbesondere durch die Schlagworte und Reizworte in Politik und Reklame, ein assoziierendes Denken an die Stelle eines logisch verfahrenen. Eine der Hauptaufgaben der geistigen Erziehung in Schule und Universität besteht heute darin, dieses logische geistige Verhalten gegen das assoziative zur Geltung zu bringen. Immerhin gelten die folgenden Züge für Luthers Predigt wie für die unsrige.

##### ✱ (a) *Inhalt*

Der Inhalt ist derselbe. Es handelt sich um die gleichen großen Grundwahrheiten, die der Christenheit zu allen Zeiten zugerufen worden sind und die sie selber ihrerseits der umgebenden Welt wieder zugerufen hat: Jesus Christus ist derselbe gestern, heute und in Ewigkeit (Hebr 13, 8). Wenn diese Inhalte verändert werden, handelt es sich nicht mehr um christ-



liche Predigt, sondern um eine zeitgemäße politische, ethische, kulturelle oder ästhetische Rede, um Erbauung, Mahnung oder Seelenpflege. Christliche Predigt aber war immer Verkündigung von Tatsachen, aus denen der Angeredete persönliche Folgerungen zu ziehen hat - Folgerungen, die sein Leben verändern, sein Urteilen wie sein Handeln.

### *(b) Art*

Aber auch in der Art bleiben verwandte Züge zwischen Luthers Predigt und unserer Predigt heute bestehen. Es sind die folgenden:

1. Die Predigt ist theologische Predigt. Sie ruht auf einer klaren biblischen Erkenntnis und einer energischen gedanklichen Arbeit, die eine innere Einheit gewährleistet. Jede Predigt hat einen Schwerpunkt, und die Schwerpunkte aller Predigten bilden wieder eine Einheit. Um das zu erreichen, muß der Prediger theologisch gebildet, d. h. nicht nur an den notwendigen Kenntnissen reich, sondern auch geistig selbständig sein. Darum ist zu fordern, daß eine Predigt nicht vorgelesen, sondern frei gehalten wird.

2. Die Predigt ist dialogische Predigt. Luther predigt seine Zuhörer nicht von oben herab an, sondern er führt mit ihnen ein Gespräch. Er verkündet ihnen keine höhere Weisheit, die sie ehrfürchtig hinzunehmen haben, sondern er schärft ihnen die Wahrheit Gottes im alltäglichen beinahe plaudernden Ton ein, wie vor allem die Auferstehungspredigten von 1544 zeigen. Dies sollte auch für unsere Predigt gelten. Der heutige Prediger hat sich mit seinem Zuhörer zu unterhalten, aber ohne ins Triviale abzugleiten.

3. Die Predigt ist situationsbezogene Predigt und darum konkrete Predigt. Luther blickte seinen Hörern ins Herz. Er kannte sie zweifellos besser, als der heutige Prediger seine pluralistische Gemeinde kennt. Hier liegt ein erheblicher Fehlbedarf in der gegenwärtigen Homiletik, der nicht durch psychologische und soziologische Theorien oder gar Klischees gefüllt werden kann, sondern durch genaue Beobachtung der konkreten Lebensvorgänge. Luther hat sich bekanntlich, als er die Bibel übersetzte und die alttestamentlichen Opferriten deutsch wiederzugeben hatte, in eine Fleischerei begeben und den Vorgang der Tierschlachtung genau verfolgt. Der heutige Prediger beschränkt sich im allgemeinen auf Analogien aus der Welt der Technik, wie er sie an seinem Auto oder an seinem Fernseher oder an seinen Haushaltmaschinen wahrnimmt. Oder aber er macht Anleihen bei der Welt des Sports, die er im Normalfall auch nur aus zweiter Hand als Zuschauer oder Zuhörer kennt, und ist dann noch stolz, wenn er die Predigt wie ein Fußballspiel hinlegt.

Bei Luther war das ganz anders. Er lebte in der bäuerlichen Welt, er redete von den Naturvorgängen so unmittelbar, so plastisch, daß man gar nicht mit mehr Treffsicherheit von ihnen reden konnte. Für den heutigen



Prediger besteht die große Aufgabe, in ähnlicher Weise in die freilich weit kompliziertere Welt der Technik und der sonst das Leben bestimmenden Mächte einzudringen, beziehungsweise sie nur dann als Analogie zu verwenden, wenn man ihre Regeln einigermaßen beherrscht, so daß man nicht in den Verdacht eines modischen Predigers gerät. Luther wußte sich auch zu beschränken. Seine Gleichnisse sind fast ausnahmslos dem bäuerlichen Lebenskreis entnommen, schon nicht dem Bergbau, der Berufswirklichkeit seines Vaters, erst recht nicht dem Kaufmannsstand und Handel und schon gar nicht der städtischen oder fürstlichen Regierung und Bürokratie. So konnte er konkret bleiben, weil er sich auskannte. Auch der gegenwärtige Prediger gelangt nur durch Kennerschaft zur Konkretion.

4. Die Predigt verbindet Mitteilung von Tatsachen mit der Aufforderung fürs Leben. Nur durch diese Verbindung vermeidet sie das Moralisieren, den erhobenen Zeigefinger.

5. Die Predigt ist volksnahe und bildkräftig, ohne sensationell zu werden. Luther redete nie von Sensationen. Die zu seiner Zeit wirklich aufregenden Tagesereignisse wie der Bauernkrieg, die Türkenkriege, die wechselnde Bündnispolitik, die Zuspitzung der Lage gegenüber Rom und im Reich oder gar Kometen und apokalyptische Zeichen kamen in seiner Predigt nicht vor - Vorgänge und Gefahren, die sich ein moderner Prediger nur ungern entgehen läßt. So geriet der Reformator nie in das Gefälle der Zeit und war doch lebensnah. Es ist auch bemerkenswert, daß jede Ausmalung eschatologischer Wirklichkeiten, wie sie in Anlehnung an die Offenbarung des Johannes möglich gewesen wären, bei ihm unterblieb. Erst der Pietismus schuf hier Wandel. Man hat in der Theologie wiederholt darüber gestritten, ob dies eine Stärke oder eine Schwäche Luthers war, daß er dem letzten Buch der Bibel so wenig Raum in seiner Auslegung und Verkündigung gönnte. Das Urteil wird hier nie einheitlich werden. Für den Prediger aber gilt, daß die Zurückhaltung ein Verdienst war: der Reformator lieferte sich nicht dem Zeitgeschehen aus und wurde darum auch nicht sein Sklave; seine Verkündigung blieb zeitnahe und zeitüberlegen. Ein aufschlußreiches Gegenbeispiel bietet unsere jüngste Vergangenheit. Es war, vor allem nach dem ersten Weltkrieg und der seitdem anhaltenden Krisensituation in Europa und in der Welt in der Theologie fast üblich geworden, vom apokalyptischen Zeitalter, mindestens vom apokalyptischen Wetterleuchten zu sprechen und Maler apokalyptischer Visionen als besonders aussagekräftig anzusehen - wobei man vergaß, daß etwa Alfred Rethel die Revolution von 1848 unter die gleiche Signatur gestellt hatte. 1939, unmittelbar vor Beginn des zweiten Weltkriegs, erschien von einem der führenden Prediger deutscher Zunge, dem Schweizer Walter Lüthi, die homilienartige Vergegenwärtigung des Buches Daniel unter dem Titel »Die kommende Kirche«. Die konkreten Ana-



logien zu Adolf Hitler und dem nationalsozialistischen Dritten Reich waren mit Händen zu greifen. Das Buch machte die Runde und wurde ein großer Augenblickserfolg. Aber als die Katastrophe eintrat und alles in Trümmer stürzte, als die unerbittliche realistische Frage nach Schuld und Sühne auf die Verantwortlichen und die Betroffenen zukam, war es rasch vergessen. Heute spricht kein Mensch mehr von ihm. Es war Verkündigung im Gefälle der Zeit und darum für einen ganz begrenzten Zeitabschnitt.

6. Die Predigt hat einen umfassenden Horizont. In Luthers Verkündigung kommt das ganze Leben zur Sprache. Man findet kein Ausweichen vor Schwierigkeiten. Nicht anders kann sich der gegenwärtige Prediger verhalten. Die Flucht in unverbindliche Allgemeinheiten und in die rein private Sphäre, die gleichwohl die entscheidende Stätte für Gottes Anrede und Gottes Handeln bleibt, kann sich nicht auf den Reformator berufen. Sie macht die Predigt wirkungslos. Wenn sich während des Kirchenkampfes nicht nur die Versammlungen der Bekenntenden Kirche füllten, sondern ebenso ihre Gottesdienste und Bibelstunden, so lag das daran, daß die Predigt sich im beständigen Gespräch mit der Zeit befand und die fälligen Kämpfe, im tieferen Sinne, auf höherer Ebene führte.

7. Die Predigt führt eine klare, einfache, treffende Sprache. Luther redete deutsch, wie vor ihm keiner deutsch geredet hatte. Nicht nur seine Bibelübersetzung, sondern gerade auch seine Predigt gaben der deutschen Mundart eine Kraft und eine Prägung, die für die Zukunft nicht nur wegweisend, sondern bestimmend wurde. Es war ein Reden aus der Sache heraus und zu der Sache hin, kein Aufgreifen eines modischen Jargons - die große Versuchung der gegenwärtigen Predigtformulierungen. Dabei ist eines bemerkenswert, das noch nicht ausreichend klargestellt ist: Luther vermied keineswegs jedes Fremdwort. Es scheint, daß er bei besonders gewichtigen Worten das Lateinische festhielt. Vor allem gilt dies für das Wort »Kreatur«. Offenbar war ihm diese aus der Vulgata geläufige Vokabel so gewichtig, daß der fremde Klang ehrwürdig blieb, wie es das deutsche Wort »Geschöpf« gar nicht auszudrücken vermochte. Hier stößt der moderne Betrachter auf das von Rudolf Otto als zentral angesprochene Phänomen des Numinosen. Otto selbst hat bekannt, daß ihm dies zuerst an Luthers Schrift *De servo arbitrio* (1525) aufgegangen sei. Es könnte sein, daß sich im Wortgebrauch von »Kreatur« in Luthers gesamtem Schrifttum von der Bibelübersetzung bis zur erbaulichen Schriftstellerei, wobei seine Predigt in der Mitte steht, genau dasselbe abbildet.

### *(c) Situation*

Bestehen im Inhalt und in der Art tiefgreifende Übereinstimmungen, so ist die Situation, in der Luther predigte, völlig anders als diejenige, in der heute



gepredigt wird. Die Gegenwart ist bestimmt von der Säkularisierung und vom Indifferentismus gegenüber den christlichen Wahrheiten. Der Zweifel an Gott kann sowohl formuliert werden »wo ist Gott?« als auch »wer ist Gott?«. Gott besitzt keine unmittelbare Autorität mehr. Infolgedessen erscheint christliche Überzeugung und christliche Haltung als ein traditionelles, nur durch Überlieferung und Gewöhnung - gröber gesagt: durch Rückständigkeit - begründetes Verhalten, mit G. W. Plechanow, dem Lehrer Lenins, zu reden ein »absterbender Brauch«. Die Frage, wie durch menschliche geistige Mittel Gott seine Autorität wiedererlangen kann, wie er zu einem verpflichtenden Bewußtseinsinhalt für die Menschen des späten 20. Jahrhunderts werden kann, ist im Letzten unlösbar. Denn Gott kann, wenn er wirklich Gott ist, sich nur selbst als Autorität zu Gehör und zur Anerkennung bringen. *Einen* Weg hat Luther selbst sichtbar gemacht, indem er am Anfang des Großen Katechismus den Gottesbegriff formalisierte: »Was heißt ein Gott haben oder was ist Gott? Antwort: Ein Gott heißt das, dazu man sich versehen soll alles Guten und Zuflucht haben in allen Nöten. Also daß ein Gott haben nichts anders ist, denn ihm von Herzen trauen und gläuben, wie ich oft gesagt habe, daß alleine das Trauen und Gläuben des Herzens machet beide Gott und Abegott. Ist der Glaube und Vertrauen recht, so ist auch Dein Gott recht, und wiederümb, wo das Vertrauen falsch und unrecht ist, da ist auch der rechte Gott nicht. Denn die zwei gehören zuhaufe, Glaube und Gott. Worauf Du nu (sage ich) Dein Herz hängest und verlässest, das ist eigentlich Dein Gott.«

#### (d) *Wirkung*

Wie urteilte Luther über die Wirkung der Predigt und was hat der moderne Beurteiler dazu zu sagen? Der Reformator hat in einer Tischrede zwischen dem 26. und 29. Januar 1533 ein grausames Urteil gefällt: »Homicidae summi sunt praedicatores et iuristae. Praedicatores maximi sunt homicidae, quod exhortantur magistratum ad suum officium, ut puniant fontes - Die größten Menschenmörder sind die Prediger und Juristen. Die Prediger sind es deshalb, weil sie die Obrigkeit an ihre Pflicht erinnern, die Schuldigen zu strafen. Ich, Martin Luther, hab im Aufruhr alle Bauern erschlagen, denn ich hab sie heißen totschiagen; all ihr Blut ist auf meinem Hals. Aber ich weis es auf unsern Herrgott, der hat mir das Zureden befohlen. Diabolus et impij occidunt - der Teufel und die Gottlosen töten; die habens nicht recht. Ideo bene distinguendae sunt personae privatae et publicae, ut videamus magistratum iure posse damnare ac occidere ex officio - Daher muß man wohl zwischen den Privatpersonen und Amtspersonen unterscheiden, damit man sieht, daß die Obrigkeit rechtmäßig verurteilen und töten darf, nämlich als Amtsperson.« Mit solchem Ernst sah Luther das Geschäft des Predigers an. Es



war keine unverbindliche Rede über allgemein interessierende Themen, sondern Vollzug eines Auftrags. Die Frage, ob eine Predigt schön, gelungen, ausgewogen, sprachlich vollendet, gedanklich reich sei oder ähnliche Qualitäten habe, konnte auf diesem Boden gar nicht gestellt werden. Sie wäre unpassend, spielerisch, lächerlich oder auch frevelhaft gegenüber dem unbittlichen Ernst der Aufgabe gewesen. Das hat sich seitdem entscheidend geändert.

Dafür zum Schluß zwei Urteile aus späterer Zeit, die die moderne Lage eindrucksvoll kennzeichnen: Der Graf Zinzendorf karikierte im Jahre 1748 die modische Predigt seiner Zeit, also die aufklärerisch moralisierende Predigt mit folgenden Worten, als er die Augsburgerische Konfession erklärte: »Ich habe also observiert, daß bei den heutigen Zeiten nichts in der Welt nötiger ist, als die Historie zu retablieren, daß der Heiland in der Welt gewesen ist; die Historie, sage ich, ist festzusetzen und darüber zu halten . . . Es werden endlich die Leute, daß sie bei der Pfarre bleiben, aufhören von der Historie des Heilands und von seinem Verdienst zu reden, und werden sich der englischen Oratoren ihre Bücher, und der neuen Deisten ihre Predigten anschaffen, sich nach einer andern Gattung von Postillen umsehen, und sich entweder aus dem Evangelium halbe Zeilen herausnehmen und bei deren Gelegenheit von einer Tugend predigen und den übrigen Teil der Historie sich begnügen, vor dem Altar gelesen zu haben; oder vielleicht erhalten sie es, daß die Evangelien abgeschafft werden und es wieder freigegeben wird, über selbsterwählte Texte zu predigen; da wird's vollends seine Richtigkeit haben. Wenn darnach eine schöne Predigt soll gehalten werden von der Moral, von einer Tugend, von einer gewissen Pflicht, vom Wesen Gottes, von der Schöpfung etc., so wird der Superintendent oder Pastor predigen; und wenn eine Passionspredigt oder eine Predigt von des Heilands Geburt gehalten ist, so wird ein Student predigen. Wenn die Leute das werden gewohnt werden, so wird niemand, als die alten Weiber in die Christtags- und Passionspredigten gehen; die andern Leute werden sagen: »ich habe mehr Erbauung davon, wenn ich eine moralische Predigt höre, das andere kann ich ja in der Bibel lesen.«

Dem sei ein zunächst völlig anderes Urteil an die Seite gesetzt. Friedrich Schleiermacher schrieb an Henriette Herz am 16. September 1802 im Geiste der Romantik: »Das Predigen ist jetzt das einzige Bild von persönlicher Wirkung auf den gemeinschaftlichen Sinn der Menschen in Masse. Es ist freilich der Realität nach nur ein ziemlich leeres Bild; denn es wird wenig gewirkt; aber wenn einer redet, der die Sache nimmt und behandelt, wie sie sein soll, und nicht, wie sie ist, und man sich dann nur zwei oder drei denken kann, die wirklich hören, so muß es doch eine schöne Wirkung machen. Ich wollte wohl, ich könnte mich ordentlich predigen hören; manchmal kann ich



es Minuten lang, da gibt es mir ein großes tiefes Gefühl.« Man sieht, wie hier in keiner Weise mehr biblische Kategorien das Wort führen, sondern psychologische. Damit ist der eigentliche Übergang zur Moderne vollzogen: die Wirkung, das Erreichen der Situation des Hörers, das Ansprechen und »Ankommen« scheint alles zu bedeuten, aber es scheint nur so. Denn Schleiermacher ist trotz seiner psychologisierenden Grundhaltung darauf bedacht, daß einer »die Sache nimmt und behandelt, wie sie sein soll«. Das darf man doch wohl so verstehen, daß der Inhalt über die Methode und damit auch über die Wirkung entscheidet, und nicht umgekehrt. Immerhin ist die Verschiebung deutlich und der Abstand von Luther beträchtlich. Wird es uns gelingen, von der in unseren Tagen zu Ende gehenden Modernität nach der Art Schleiermachers zu der Sache im Sinne Luthers vorzustoßen und darum seiner Predigt mit unserer Predigt wieder nahezukommen?

## GLAUBE - VERHEISSUNG - CHRISTUS IM ZUSAMMENHANG VON LUTHERS TAUFLEHRE

Von Ulrich Asendorf

Der Sinn dieser Überlegungen<sup>1</sup> liegt darin, das Koordinatensystem der Eschatologie näher zu definieren, um so den Ort der Tauflehre Luthers besser und genauer bestimmen zu können. Als Ausgangsformulierung kann eine Stelle aus dem »Sermon von dem hochwürdigen Sakrament des heiligen wahren Leichnams Christi und von den Bruderschaften« von 1519 dienen. Luther sagt dort, daß das Sakrament eine Furt, eine Brücke, eine Tür, ein Schiff und eine Tragbahre sei, in welcher und durch welche wir von dieser Welt ins ewige Leben fahren (2, 753; BoA 1, 207, 26). Damit werden die Sakramente verstanden als Brücke von diesem Leben zu dem anderen Leben der Vollendung. In einer Reihe von gleichlaufenden Bildern hat Luther nicht nur hier die eschatologische Relevanz der Sakramente zu bestimmen versucht.

Damit stellt sich die Frage, auf welche *besondere* Weise das Taufsakrament in die Eschatologie einbezogen ist, denn nur in diesem Kontext schließen sich fides, promissio und Christus zu einer Einheit zusammen. Umgekehrt wird die Trias, die auch für Luthers Taufverständnis konstitutiv ist, in ihrer Tragweite nicht verständlich, wenn nicht dahinter die Umrisse seiner eschatologischen Gesamtorientierung sichtbar werden. Von hier aus wird zugleich die prinzipielle Bedeutung der Tauflehre Luthers für das Ganze seiner Theologie erkennbar.

1 Vorgetragen auf der Sitzung der Taufkommission der EKD am 13. 10. 1969 in Berlin.



## I Die Doppelbewegung der Eschatologie. Eschatologie A

1. Die eine Figur in Luthers Eschatologie läßt eine Doppelbewegung erkennen. Das Eschaton wird präsent gleichermaßen in der Anfechtung und in der Rechtfertigung. In der Anfechtung werden die Schrecken des kommenden Gerichts schon hier und heute im Gewissen erfahren. In der Rechtfertigung vernimmt der Glaubende schon hier und heute den eschatologischen Freispruch. Auf diese Weise entsteht ein Spannungsfeld gegenwärtiger und zukünftiger Eschatologie aus der Einheit von Gerechtigkeit durch den Glauben, wie sie hier und heute empfangen wird, und dem zukünftigen Gericht nach den Werken.

Anders gesagt, es ergibt sich eine Doppelbewegung der Eschatologie. Das Eschaton kommt aus der Zukunft in die Zeit und reißt zugleich die Zeit fort zur eschatologischen Vollendung. Diese Doppelbewegung ist christologisch vermittelt, weil Christus durch Kreuz und Auferstehung als *aparché* (*primitiae*) der kommenden Vollendung erschienen ist. Die Glaubenden, durch Christus in den Sakramenten zur Einheit seines Leibes verbunden, werden von ihrem Herrn und dessen täglicher Ankunft im Wort der kommenden Vollendung entgegengeführt. Sie sind beides, ganz gerecht im Blick auf Christus und sein Wort und ganz Sünder im Blick auf sich selbst. Diese doppelte Wirklichkeit drückt sich zugleich im Total- und Partialaspekt (W. Joest) von Rechtfertigung und Heiligung aus. Beide Aspekte finden sich, wie sich noch zeigen wird, miteinander verbunden auch in Luthers Tauflehre wieder.

2. Ergänzend wäre zu bemerken, daß sich der eschatologische Weg entsprechend in der Ekklesiologie und in ihrem Ringen von wahrer und falscher Kirche ebenso findet wie in der Kirche als der *abscondita ecclesia*. Das eschatologische Ziel ist nur unter der Verhüllung in diesem Äon der Sünde und des Todes anwesend. Ebenso läßt die Regimentenlehre mit ihrer Ausrichtung auf das kommende eine Reich der Vollendung, in dem Christus das Reich dem Vater übergeben wird und Gott alles in allem sein wird, die gleiche eschatologische Spannung erkennen.

## II Eschatologie als transitus von den sichtbaren zu den unsichtbaren Gütern. Eschatologie B

War das erste Modell der Eschatologie sozusagen zeitlich orientiert, so ist das zweite mehr räumlich angelegt. Hier ist die Zwei-Naturen-Lehre das Modell. Diese nämlich wird existential interpretiert, indem Christus als Weg von den sichtbaren zu den unsichtbaren Gütern verstanden wird. Hier etwa kann das Bild von dem einsamen Vogel auf dem Dach nach Psalm 102, 8 (Die sieben Bußpsalmen; zweite Bearbeitung 1525; 18, 511, 5) erscheinen. Die Welt ist das Haus, in dem die Menschen schlafend liegen, der Glaube



ist außer dem Hause auf dem Dach, noch nicht im Himmel und auch nicht in der Welt. Der Christ bewegt sich zwischen der Welt und dem ewigen Leben. Der Glaube hat keinen Ort, auf dem er stehen kann. Er ist zwischen Himmel und Erde. Er schlummert nach Psalm 68, 14 zwischen den Hürden. Er wird in der Luft schwebend mit Christus gekreuzigt (57 III, 185, 1-8). Ähnliche Bilder sind das von der Wolke, die zwischen Himmel und Erde schwebt, und auch das andere von der Morgendämmerung (*crepusculum matutinum*) aus der frühen Galatervorlesung (2, 585, 31 ff). In diese beiden eschatologischen Modelle ist Luthers Tauflehre einzubeziehen, und zwar läßt sich gerade von hier aus die Bedeutung von *promissio* und *fides* zeigen.

### III Die den Glauben tragende Verheißung liegt im Schnittpunkt der beiden eschatologischen Linien

1. Glaube und Verheißung werden Wechselbegriffe. Das ergibt sich aus der eschatologischen Ausrichtung des Glaubens. Glaube und Verheißung gehören für dieses Leben deshalb zusammen, weil die Zeit des Schauens noch nicht gekommen ist. Genauso wie Glaube und Verheißung zusammen gehören, so gehören auch Glaube und Wort zusammen, weil die Ohren die Organe des Christen sind (57 III, 222, 3-9). Nur im Wort der Verheißung und in dem sie ergreifenden Glauben wird die Brücke zur zukünftigen Verheißung geschlagen. Zugleich kommen die zukünftigen Güter der Gerechtigkeit und des ewigen Lebens nur auf diesem Wege in das irdische Leben hinein.

2. Das ist der Grund dafür, weswegen Hebr 11, 1 für Luther konstitutive Bedeutung bekommt. Der Glaube ist *substantia sperandarum, argumentum non apparentium* (8, 370, 10 ff; 375, 16 ff und an zahllosen anderen Stellen). Der Glaube richtet sich nicht auf die sichtbaren, sondern auf die unsichtbaren Güter. Die Gerechtigkeit des Glaubens und des ewigen Lebens ist verborgene Gerechtigkeit. Daher kommt auch der Stelle Kol 3, 3 für Luther fundamentale Bedeutung zu, wonach wir gestorben sind und unser Leben mit Christus in Gott verborgen ist. Schon hier deutet sich an, welche entscheidende Bedeutung die Taufe für das Ganze der Theologie Luthers hat.

Rechtfertigung heißt, daß Gott uns an seiner ewigen Gerechtigkeit teilhaben läßt und das, was er selbst ist, mit uns teilt. Es gibt keinen anderen Weg zum Himmel als den des Kreuzes. So können wir allein *contra spem* in *spem* glauben, denn die Weisheit des Kreuzes ist »*abscondita in mysterio profundo*« (5, 84, 39 f).

3. Die so erschlossene Einheit von Glaube und Verheißung läßt sich auf eine doppelte Weise veranschaulichen. Abraham etwa ist *summum evangeliae vitae exemplum*, weil er das Wort der Verheißung über alles stellt. An ihm wird deutlich, was Glaube ist: »*Haec est gloria fidei, nescire scilicet,*



quo eas, quid facias, quid patiaris, et captivitatis omnibus, sensu et intellectu, virtute et voluntate, nudam Dei vocem sequi et magis duci et agi quam agere« (57 III, 235, 7 - 236, 7). Der Glaube kann nicht anders, als sich von dem Wort der Verheißung führen und leiten lassen. Es ist sogar die Ehre des Glaubens, nicht zu wissen, wohin der Weg geht. Dabei handelt es sich aber nicht allein um die Passivität des Glaubens an sich, der sich in der Verheißung des Wortes führen und leiten läßt, denn die Verheißung ist nicht allein Zielmarkierung, sondern sie enthält in sich die Anwesenheit der zukünftigen Güter in der Zeit, und zwar kraft des Glaubens. Luther kann das unter der großen Klammer von Hebr 11, 1 an unserer eigenen Auferstehung verdeutlichen. Diese ist noch nicht geschehen »in substantia, sed spes eam facit subsistere in anima nostra« (57 III, 228, 4-10). Eine noch nicht realisierte Wirklichkeit ist dennoch bereits im Glauben Gegenwart.

Dieser Zusammenhang ergibt sich dadurch, daß die existentialen Aussagen christologisch vermittelt sind. Am Beispiel der Auferstehung gezeigt heißt das etwa, daß, wenn Christus auferstanden ist, unsere Auferstehung mehr als die Hälfte geschehen ist, weil das Haupt hindurch ist. Der Charakter der promissio muß daher im weitesten Sinne christologisch bestimmt werden. Erst unter christologischer Vermittlung wird aus der promissio das Existential der Hoffnung, das der Glaube erschließt.

4. Wie sehr die promissio in der Tat christologisch orientiert ist, zeigt sich nicht zuletzt an der Verwendung des Samaritergleichnisses in der Römervorlesung (56, 272, 3 ff). Wiederum taucht die Gleichzeitigkeit auf, die schon analysierte Zwischenexistenz. Der Kranke ist in Wahrheit krank und zugleich gesund (egrotus simul et sanus). Gesund ist er allein »ex certa promissione medici, cui credit, qui eum iam velut sanum reputat, quia certus, quod sanabit eum«. Hier wird deutlich, daß der Glaube und die Verheißung unmittelbar aufeinander bezogen werden müssen. Zugleich fällt im Hinblick auf Augustin auf, von dem Luther das Bild übernimmt, wie sehr Luther den Akzent verschoben hat. Bei Augustin steht der unglückliche Wanderer im Vordergrund, der aus dem paradiesischen Stande der Unsterblichkeit gefallen ist, so daß das Gleichnis zum Bilde vom Abstieg und Aufstieg des Menschen wird. Bei Luther dagegen erscheint es in christologischer Orientierung. Diese Konzentration auf den Arzt Christus aber besagt weiter, daß die existentialen Korrelationen in Glaube und Verheißung zu sehen sind, oder noch genauer, in der den Glauben eröffnenden Verheißung. So erhebt der Glaube das Herz des Menschen »et transfert de se ipso in Deum, ut unus spiritus fiat ex corde et Deo« (57 III, 187, 15 - 188, 3). Wenn Luther die berühmte augustinische Formel vom adhaerere Deo übernimmt, so bedeutet das für ihn immer beides, privari mundo et omnibus creaturis und zugleich: portare imaginem Christi. Daher wird der spiritualis homo als der-



jenige beschrieben, »qui haeret in tenebris altissimis Dei« (57 III, 214, 13 - 215, 14). Nur der Glaube, der am Wort hängt, am Wort der Verheißung, hat Zugang zu dem verborgenen Gott und seiner Herrlichkeit.

Wie sehr Luther hier nicht nur im Kontext der Taufe, sondern im ekklesiologischen Kontext denkt, wird im gleichen Zusammenhang deutlich. Die Taufe geschieht »ad mortem velociter acceptandam et imaginem Christi cicius consequendam« (57 III, 131, 16). Hierzu aber ist im Ganzen die Exegese zu Hebr 1, 8 zu vergleichen: »Tronus tuus Deus in seculum«. Diesen himmlischen Thron versteht er als *populus spiritualis*, dessen Wandel im Himmel ist. Dieses geistliche Volk ist äußerlich im Exil, nicht im Leben, sondern ständig im Sterben, nicht im Reichtum, sondern in äußerster Armut (57 III, 107, 5 - 108, 3). Die Theologie des Kreuzes und die Theologie der Taufe verbinden sich hier zu einer geschlossenen Einheit. *Fides*, *promissio*, *Christus* bilden die eschatologische Trias, in der sich zugleich das Ende des alten Lebens und der alten Welt ankündigt. Diese Trias umfaßt zugleich, wie schon an verschiedenen Stellen gezeigt wurde, auch noch zu zeigen ist, das Geheimnis der Taufgnade. Die Taufe, so läßt sich schon jetzt vorläufig formulieren, wird zur permanenten Exemplifikation und Manifestation dieses eschatologischen Zusammenhanges, in dem der Glaube lebt.

#### IV Die Einordnung der Taufe in die eschatologische Bewegung

1. Zunächst ist festzuhalten, daß die zukünftigen Güter durch das Wort der Verheißung schon in diesem Leben anwesend sind und in diesem Sinne vom Glauben ergriffen werden. Zugleich wird der Glaube selbst durch Christus und seine Verheißung an das Ziel der Vollendung geführt. Das auf die Taufe konzentrierte Heilsgeschehen setzt daher die Einheit von präsentischer und futurischer Eschatologie voraus. Die Taufe selbst kann von daher nur in ihrem Prozeßcharakter verstanden werden. Die *promissio* selbst erweist sich daher als der eigentliche Motor auf die Vollendung hin. Sofern die Taufe selbst als Zeichen verstanden wird, was Luther nicht fremd ist, muß dieses in der durch das Verheißungswort ausgelösten Zukunftsdynamik gesehen werden. Nur in diesem Zusammenhang wird auch deutlich, daß Christus nicht nur Anfang und Ziel der Taufgnade ist, sondern daß er selbst sich vermöge der Taufgnade dem Glaubenden immer wieder aufs neue mitteilt.

2. Es muß also weiter gefragt werden, in welcher Weise das Mitsterben mit Christus in dem aufgewiesenen eschatologischen Rahmen verstanden werden kann. Hier ist deutlich zu erkennen, wie sich im Zusammenhang der Tauflehre das Miteinander des Total- und des Partialaspektes in der Rechtfertigung wiederholt. Luther sieht etwa in seinem »Sermon von dem heiligen hochwürdigen Sakrament der Taufe« von 1519 das Zeichen der



Taufe und die Bedeutung dieses Zeichens als Einheit. Das Sakrament führt auf den Todesweg des alten Menschen. Das Sakrament oder Zeichen ist bald geschehen und gespendet, aber die geistliche Bedeutung der Taufe, nämlich das Sterben und Ersäufen des alten Menschen, dauert solange wir leben. Darum ist dieses ganze Leben nichts anderes als ein geistliches Taufen ohne Unterlaß bis in den Tod (2, 728; BoA I, 186, 25). In der Taufe vollzieht sich die Hinordnung des ganzen Lebens auf den Tod. Dieser durch die Taufe anhebende Vorgang des Sterbens ist aber nicht für sich selbst gesehen, sondern steht vor dem Hintergrund der Neuschaffung des Menschen. Der in der Taufe anhebende Tod ist, formelhaft gesagt, *mors ad vitam futuram*. Daher wird auch die Taufe erst am Jüngsten Tag vollendet. Das Aus-der-Taufe-Heben geschieht schnell, die Mehrung der Gnade und der Gerechtigkeit beginnt wohl in der Taufe und dauert bis zum Tode, ja bis zum Jüngsten Tage, denn dort wird erst vollbracht, was die Taufe bedeutet. Da werden wir von Tod, Sünde und allem Übel auferstehen und rein an Leib und Seele ewig leben. Da werden wir erst recht aus der Taufe gehoben und vollkommen geboren. Dann werden wir das rechte Westerhemd des unsterblichen Lebens im Himmel anziehen (2, 728; BoA I, 186, 40).

Es entsteht eine eschatologische Spannung aus dem Zeichen und dem Werk des Sakraments, wie sich besonders an dem Töpfergleichnis aus Jer 18 im Zusammenhang der Tauflehre zeigen läßt. Der Töpfer zerstört die mißratene Form so lange, bis das Gefäß herauskommt, das ihm gefällt. Darum stößt uns Gott wieder in die Erde durch den Tod und gibt uns am Jüngsten Tage eine Gestalt, die ihm gefällt. Das beginnt in der Taufe, die den Tod und die Auferstehung am Jüngsten Tage bedeutet. Was die Bedeutung oder das *Zeichen* des Sakraments angeht, so sind die Sünden des Menschen tot, ist er auferstanden und ist also dies Sakrament geschehen. Aber das *Werk* des Sakraments ist noch nicht geschehen. Das ist der Tod und die Auferstehung am Jüngsten Tage, die noch vor uns liegen (2, 729; BoA I, 188, 1). Vom Sakrament her gesehen sind wir schon rein, solange wir aber im sündigen Fleisch leben, sind wir noch nicht rein, sondern fangen erst an, rein und unschuldig zu werden.

Daraus ergibt sich, daß das Sakrament der Taufe in seinem doppelten Bezug gesehen werden muß, nämlich im Blick auf das, was es in seinem Zeichencharakter hier und jetzt ist, nämlich die Gabe der göttlichen Gerechtigkeit. Diese Gabe der göttlichen Gerechtigkeit ist aber zugleich die künftige Gabe des Reiches der Vollendung. Die Taufe kann also nicht allein im Blick auf das gesehen werden, was sie jetzt ist, sondern was sie im Hinblick auf den Jüngsten Tag sein wird.

Sofern diese Verklammerung von Gegenwarts- und Zukunftsaspekt beachtet wird, ist auch deutlich, daß etwa, wie sich gleich noch besser zeigen



wird, die Frage des Taufalters einer starken Relativierung verfallen muß. Die Taufe muß in jedem Falle als ein eschatologischer Prozeß gesehen werden, in dem die schon verliehene Gabe Gottes ihre endgültige Gestalt bekommt. Die präsentische Dimension muß in ihrer Einheit mit der futurischen gesehen werden. Das, was *sub specie Dei* zu einer unmittelbaren Einheit zusammenfällt, legt sich für den Menschen in die beiden Aspekte von Zeichen und Werk auseinander.

Damit ist aber die eschatologische Spannung noch nicht hinreichend beschrieben, und zwar deshalb nicht, weil bis dahin die christologische Relevanz nicht voll interpretiert ist. Christus selbst ist die Einheit beider Aspekte. In ihm sind Zeichen und Werk zu einer Einheit verbunden. Das wird im Kontext wie folgt ausgeführt: Die Taufe hat nicht die augenblickliche, vollständige Tilgung der Sünde zur Folge. Es geht hier wieder um die gleiche Spannung, die in der Latomus-Schrift unter dem Stichwort *peccatum extra gratiam et in gratia* erscheint (8, 119-126; bes. 126, 27 ff). Luther fragt daher, was die Taufe denn nützt, wenn sie die Sünde nicht ganz und gar tilgt und vernichtet. Er sieht den Nutzen des Sakraments darin, daß sich Gott dort mir dir verbindet und mit dir eins wird eines gnädigen tröstlichen Bundes. Diese in der Taufe gestiftete Einheit mit Christus, der durch die Taufe eröffnete Bund mit ihm, wird dann so verstanden, daß der Mensch begehrt, der Sünde abzusterben und nach dem Zeichen des Sakraments am Jüngsten Tage neu werden will. Dabei ist aber Christus selbst das Subjekt dieses eschatologischen Prozesses, der durch die Taufe eröffnet wird. Christus hebt von Stund an, dich neu zu machen, gießt dir seine Gnade und Heiligen Geist ein, der anfängt die Natur und Sünde zu töten und zu bereiten zum Sterben und Auferstehen am Jüngsten Tage. Es ist also nicht allein der Befehl Christi, auf den hin die Taufe vollzogen wird, sondern Christus selbst handelt in der Taufe. Er selbst eröffnet den eschatologischen *progressus*. Daher ist die Frage nach dem Taufalter als höchst zweitrangig anzusehen. Wenn Christus der in der Taufe auf die künftige Vollendung hin Handelnde ist, so bedeutet das gewiß nicht den Ausschluß des Glaubens. Der Glaube aber kann dann nur in der Linie gesehen werden, die sich aus der Perspektive des durch Christus eröffneten Weges zur Vollendung ergibt. Wenn Luther an dieser Stelle (2, 730; BoA 1, 188, 29 ff) die Gabe des Heiligen Geistes mit dem Handeln Christi unmittelbar verbindet, so ist auch hier die den Glauben eröffnende Initiative Christi deutlich bezeichnet. Der folgende Vorgang der *mortificatio* kann daher gewiß nicht synergistisch mißverstanden werden. Es kann auch keine Rede davon sein, daß das empfangene Zeichen erst in der menschlichen Zustimmung funktionsfähig gemacht werden müßte. Ebensowenig kann der Glaube synergistisch in dem Sinne mißverstanden werden, als sei er die menschlich zu erbringende con-



ditio sine qua non des Taufhandelns Christi. Wo Christus der Handelnde ist, zielt sein Handeln auf den Glauben, aber der Glaube ist wie das Sakrament die von ihm allein eröffnete Möglichkeit. Wenn Christus selbst der Täufer ist, der sich mit uns in der Taufe verbindet, so bleibt es auch, wie man weiter folgern muß, seiner Initiative überlassen, wann und auf welche Weise er in den Kindern Glauben wecken will. Der menschliche Glaube kann immer nur als das Werk des Hl. Geistes verstanden werden und bleibt damit dem Ganzen des Heilshandelns Christi eingeordnet, ohne daß er verabsolutierbar oder wiederum zur menschlichen Bedingung gemacht werden könnte. Anders gesagt: erst aus dem größeren Rahmen der durch die Christologie vorgegebenen Eschatologie kann der Ort der Taufe im theologischen Denken Luthers erschlossen werden. In diesem Sinne muß die Taufe als ein gestreckter Vorgang begriffen werden, der von der Taufhandlung bis zur Vollendung am Jüngsten Tage reicht. Das Herauslösen einzelner Teile aus dem Ganzen erscheint nicht als möglich. Aus diesem Grunde ist auch die Frage der Kindertaufe immer nur in einem größeren Kontext sinnvoll interpretierbar.

3. Der gleiche Interpretationszusammenhang bewährt sich auch noch einmal im Hinblick auf den Trost der Taufe für den Glauben. Hier werden schon die gleichen Zusammenhänge vorausgedacht, die im Großen Katechismus die Taufe als den das ganze Leben umgreifenden Vorgang beschreiben. So gibt es auch keinen größeren Trost auf Erden als die Taufe (2, 731; BoA 1, 189, 28). In diesem Sinne beruft sich Luther auf Augustin (MPL 44, 430), wonach die Sünde in der Taufe ganz vergeben wird, nicht, daß sie nicht mehr da sei, sondern daß sie nicht zugerechnet wird (*non ut non sit*, sed *ut in peccatum non imputetur*, in der Formulierung Augustins). Dieser Zusammenhang wird in den folgenden Überlegungen immer wieder neu durchreflektiert. Das Rätsel des christlichen Lebens, die Paradoxie der christlichen Existenz liegt darin, daß der Mensch in der Taufe ganz rein wird von den Sünden und doch in der Sünde bleibt. Von sich aus kann er nicht anders rein heißen, denn daß er angefangen hat, rein zu werden. Das, was den Glauben gegen die Anfechtung und gegen die Sünde hält, ist die Verheißung der Taufe. Deswegen muß man sich keck und frei an die Taufe halten und sie halten gegen alle Sünde und das Erschrecken des bösen Gewissens und demütig sagen: Ich weiß wohl, daß ich kein reines Werk habe, aber ich bin ja getauft. Dadurch hat sich Gott, der nicht lügen kann, mir verbunden, der meine Sünde nicht zurechnen, sondern töten und vertilgen will (2, 732; BoA 1, 190, 29). Ist jemand in Sünde gefallen, so soll er am stärksten an seine Taufe denken, wie sich dort Gott mit ihm verbunden hat und alle Sünde vergeben will dem, der bis in den Tod dagegen kämpft (2, 733; BoA 1, 191, 23). Von hier aus kann dann auch im Hinblick auf die Taufe gelten: Glaubst



du, so hast du; zweifelst du, so bist du verloren (2, 733; BoA 1, 192, 1). Auch in diesen Zusammenhängen wird deutlich, wie stark die christologische Vorordnung ist, die auch aus dem Sakrament heraus den Trost des Glaubens begründet. Die promissio ist gleichsam der Vorschein der Vollendung, die Anwesenheit der zukünftigen Vollendung inmitten einer ganz anders bestimmten Welt.

## V Christus als sacramentum

Die christologische Verklammerung der Taufe, ausgelegt in der Form des eschatologischen progressus, bedarf zu ihrer weiteren Bestimmung der Rückbeziehung auf das augustinische sacramentum-exemplum-Schema. Luther übernimmt die Stelle De trinitate IV, 3 immer wieder. So heißt es etwa 56, 51, 20: »Resurrectio et Vita Christi est non tantum sacramentum, Sed et causa i. e. efficax sacramentum nostrae spiritualis resurrectionis et vitae, quia facit resurgere et vivere credentes in eam.« Oder um noch einmal eine der besonders eindrucksvollen Stellen der Hebräervorlesung zu zitieren: »Christus vivit, et non solum vivit, sed operatur, nec solum operatur, sed etiam regnat. Ideo non potest fieri, ut fides in illum sit ociosa, sed vivit et ipsa, operatur atque triumphat« (57 III, 114, 4-8). Diese Stelle zeigt noch einmal besonders deutlich, wie der Glaube christologisch umfaßt und motiviert ist und also durch Christus selbst seine Kraft und Wirkung bekommt. Von der Taufe her läßt sich die Formulierung von Erwin Iserloh über den sacramentum-Begriff übernehmen: »Tod und Auferstehung sind nicht nur Ereignisse, die sich einmal historisch an Christus vollzogen haben, sondern sind zugleich Sakramente, d. h. Zeichen, die unser Heil bezeichnen und bewirken« (Kirche, Mystik, Heiligung und das Natürliche bei Luther, Vorträge des Dritten Internationalen Kongresses für Lutherforschung 1966, Göttingen 1967, S. 77). Wollte man die christologischen Linien weiter ausziehen, so müßte ausgehend von dem augustinischen sacramentum-exemplum-Schema die breite Darstellung des »fröhlichen Wechsels« unserer Sünde und der Gerechtigkeit Christi versucht werden, wie ihn Luther nicht allein in den Abschnitten 10-12 des Freiheitstraktates, sondern zugleich an vielen anderen Stellen entfaltet hat. Zusammenfassend läßt sich sagen, daß die Trias von Glaube, Verheißung, Christus Luthers sakramentale Vorstellungen, auch bezogen auf das Altarsakrament, durchdringt. Das alles sind immer neue Variationen des einen christologischen Themas im Kontext der Eschatologie, das sich dem Menschen in Verheißung und Glaube immer neu mitteilt. Die darin angelegte Spannung drängt auf die endgültige Vollendung hin, die sich allein unter Zeichen und Anfang in diesem Leben verwirklichen kann. Damit ist deutlich, daß der Ausfall der futurischen Eschatologie unweigerlich auch zum Verlust des Taufsakramentes führen muß.



## AUFHEBUNG DES BANNES GEGEN LUTHER?

Von Hans-Volker Hertrich

Die nachfolgenden Ausführungen geben einen für den Druck gekürzten Vortrag wieder, den der Schriftleiter dieser Zeitschrift in seiner Eigenschaft als Catholica-Referent des Lutherischen Kirchenamtes am 13. Februar 1970 in Hannover vor der Bischofskonferenz und Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche gehalten hat. Dr. Michaelis hatte an das Gremium appelliert, es möge sich beim Vatikan für die Aufhebung des Lutherbannes einsetzen. Das folgende Referat führte zur Entscheidung der Konferenz, Rom in dieser Angelegenheit nicht zu bedrängen, vielmehr alle Initiative in das Ermessen des Vatikans zu stellen.

Der Hamburger Verwaltungsgerichtsrat Dr. Wilhelm Michaelis, Mitglied eines ökumenischen Arbeitskreises, hat in einem offenen Brief vom 3. Januar 1970 an die Bischofskonferenz die Frage gerichtet, ob von Seiten der Vereinigten Kirche in Rom Schritte unternommen werden können, die zu einer Aufhebung des päpstlichen Bannfluchs gegen den Reformator Martin Luther vom 3. Januar 1521 führen. Dr. Michaelis ist seit Jahren um die Überwindung historischer Gegensätze zwischen den christlichen Konfessionen bemüht. Seine aus privater Initiative entstandene Aktivität soll, so heißt es, auch zur Aufhebung der gegenseitigen Bannflüche zwischen Rom und Konstantinopel aus dem Jahre 1054 im Dezember 1965 beigetragen haben. Dr. Michaelis hat in direktem Meinungsaustausch mit führenden Persönlichkeiten der römisch-katholischen Kirche, darunter dem im November 1968 verstorbenen Kurienkardinal Augustin Bea, den Eindruck gewonnen, daß in Rom die Bereitschaft besteht, ähnlich wie gegenüber der Orthodoxie auch im Blick auf die Lutheraner eine Versöhnungsgeste in Form des Widerrufs alter Verurteilungen zu tun. Die Voraussetzung ist nach seiner Meinung jedoch, daß von lutherischer Seite selbst ein Interesse an einem solchen Schritt bekundet wird.

Dr. Michaelis hatte deshalb zunächst an den Lutherischen Weltbund appelliert, und zwar anläßlich der Jahrestagung des LWB-Exekutivkomitees in Dänemark im Dezember 1969. Seine Eingabe ist offenbar aus Zeitmangel nicht ausführlich behandelt worden und wurde deshalb an das LWB-Generalsekretariat verwiesen. Von dort ist inzwischen verlautet, daß der Lutherische Weltbund als solcher in dieser Frage nicht aktiv werden kann, solange er keine Ermächtigung durch seine Mitgliedskirchen empfangen hat.

Daraufhin wandte sich Dr. Michaelis in Form des erwähnten offenen Briefes an die Bischofskonferenz der Vereinigten Kirche. Schon vorher hatte er sich um Unterstützung seiner Bemühungen bei lutherischen Bischöfen im Ausland bemüht, vor allem in skandinavischen Ländern. Sinn dieser Vor-



stöße ist ganz offensichtlich, einen entsprechenden Beschluß der Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes herbeizuführen, die im Juli 1970 in Porto Alegre in Brasilien zusammentritt. Dabei geht Dr. Michaelis davon aus, daß der 3. Januar 1971 als 450. Jahrestag der Verhängung des Kirchenbannes durch Papst Leo X. gegen Luther der geeignete Termin für einen römischen Widerruf wäre. Verschiedene andere Anlässe, darunter vor allem das 450. Reformationsjubiläum im Oktober 1967, seien zu seinem Bedauern bereits ungenutzt verstrichen. Die Lutheraner müßten also im Blick auf den nächsten Gedenktag ihre Vorstellungen rechtzeitig akzentuieren.

Dr. Michaelis schreibt: »Aus diesem Grunde erlaube ich mir als derjenige, der sich seit Frühjahr 1963 ebenso wie um die Beseitigung der Kirchenbannfläche vom Jahre 1554 um die Aufhebung des Bannes gegen Luther bemüht hat und noch bemüht, an die hochwürdigsten Mitglieder der lutherischen Bischofskonferenz den offenen Appell zu richten, sich bei dem Lutherischen Weltbund für die alsbaldige Aufnahme von Gesprächen über das genannte Anliegen mit dem römischen Einheitssekretariat nachdrücklich einsetzen zu wollen, damit der Bann gegen Luther spätestens am 3. Januar 1971 aufgehoben werden kann. Die Zeit bis dahin ist nur noch kurz und drängt; eine erneute Enttäuschung sollte dem lutherischen Kirchenvolk erspart bleiben.«

Im gleichen Sinne hat sich Dr. Michaelis in verschiedenen Einzelkontakten, die im großen und ganzen ergebnislos verliefen, an die Bischöfe Dietzfelbinger, Lilje und Wölber gewandt. Auch zu römischen Stellen nahm er Kontakte auf. Hier zeigte sich allerdings, daß Rom zu Schritten ohne eine Verständigung mit den lutherischen Kirchenleitungen nicht bereit war. Ich zitiere aus einer Stellungnahme von Bischof Wittler von Osnabrück: »Wir müssen uns in dieser Angelegenheit vor einseitigen Handlungen hüten, die ohne vorherige Absprache mit den lutherischen Kirchenleitungen geschähen.«

Dr. Michaelis hat das Anliegen, daß ihn bei seinem Vorstoß bewegt, mit folgenden Motiven begründet: Er verspricht sich von einem solchen zeichenhaften Schritt eine vorwiegend psychologische Breiten- und Tiefenwirkung, wie sie durch ökumenische Gespräche seiner Meinung nach nicht erreicht wird. Ferner glaubt er, daß die Aufhebung des Bannes gegen Luther von römischer Seite zu einem Abbau von Ressentiments gegenüber der ökumenischen Bewegung führt. Sodann meint er, daß konfessionelle Polemik heute mit guten Gründen abgelehnt wird. In diesem Zusammenhang müsse der Bann gegen Luther als besonders störend empfunden werden. Schließlich ist er der Auffassung, daß die Beziehungen zwischen Lutheranern und Römisch-Katholischen auf der Ebene des Kirchenvolkes entspannt würden.

Zum Verständnis seines Anliegens muß man wissen, daß er von der Vorstellung ausgeht, Bannbullen seien Kirchenzuchtmaßnahmen und keine dogmatischen Aussagen, obgleich sie zum Schutz des kirchlichen Dogmas



erlassen werden. Von hier aus folgert er, daß die Aufhebung einer Bannbulle nichts über die Richtigkeit oder Unrichtigkeit der durch sie mißbilligten dogmatischen Aussagen besage. Sie sei nicht nach theologisch-dogmatischen Gesichtspunkten, sondern ausschließlich nach Prinzipien des Rechts zu vollziehen und zu beurteilen.

Wie ist das Anliegen von Dr. Michaelis zu beurteilen? Zunächst haben wir Lutheraner uns ernsthaft zu fragen, ob der Schritt, den Dr. Michaelis anstrebt, mehr sein kann als eine spektakuläre Geste. Mit ihr allein wäre dem ökumenischen Gespräch sicherlich nicht gedient. Hier würden Gegensätze vernebelt und das Ringen um Wahrheit unnötig erschwert. Rechtfertigen kann man den Vorstoß des Verfassers wohl nur dann, wenn man dem Unternehmen ein sachliches Fundament und eine theologisch gewichtige Relevanz zu geben vermag.

Ich möchte begründen, warum mir die Chancen für eine Realisierung seines Anliegens begrenzt erscheinen:

1. Wir können uns als Lutheraner mit subjektiv ehrenwerten Motiven auf den Standpunkt stellen, der Bannfluch gegen Luther sei zu Unrecht erfolgt. Das ändert nichts daran, daß er Geschichte geworden ist. Historische Fakten aber sind durch verbale Rechtsakte nicht nachträglich aus der Welt zu schaffen.

2. Die von Dr. Michaelis vollzogene Trennung zwischen Lehramtlichem und Disziplinärem, zwischen Dogmatischem und Rechtlichem, scheint mir kaum durchführbar zu sein. Der Bann gegen Luther war ein zwar wesentlicher und entscheidender, aber eben doch nur *ein* Stein im Gebäude des tridentinischen Konzils. Aus diesem Sachzusammenhang ist die Frage der Bannaufhebung nicht zu lösen. Wenn die Dinge aber so liegen, kann für uns die primäre Frage nicht lauten: wann wird der Bann gegen Luther aufgehoben? Zentraler ist das Problem: sieht sich die römisch-katholische Kirche heute zu einer Revision ihrer Stellung gegenüber dem Tridentinum in der Lage? Diese Frage ist ernsthaft zu erwägen. In jedem Fall ist sie vorrangig, und aus diesem umfassenden Kontext kann man das Problem der Bannaufhebung nicht isolieren. In diesem Zusammenhang darf man nicht vergessen, daß Rom damals betont hat, Luther habe sich durch seine theologischen Aussagen *selbst* von der Kirche getrennt. Der Bann habe dies nur noch bestätigen können.

3. Ein bloß rechtlicher Akt der Bannaufhebung, der von allen sachlich-theologischen Fragen bewußt absieht, würde sich nur auf die Person Luthers beziehen können. Von lutherischer Seite müßte dann aber gefragt werden, was das mit der lutherischen Kirche überhaupt zu tun hat, inwiefern sie von einem solchen Schritt profitieren kann. Niemand in unserer Kirche ist mit der Person Luthers in dem Sinne verbunden, daß er etwa als Rechtsnachfol-



ger gelten kann. Von daher erhebt sich die Frage, was für eine unmittelbare sachliche Relevanz für die lutherische Kirche eine Bannaufhebung Luthers haben würde.

4. Schließlich drängt sich mir eine ganz allgemeine Überlegung auf. Das ist die Frage, ob wir Lutheraner die Aufhebung des Bannes gegen Luther generell wünschen können. Würde sie Wirklichkeit, so hätte dies die Konsequenz, daß die Reformation mit unserem Zutun nachträglich entschärft und ihrer epochalen Bedeutung beraubt wäre. Jedenfalls müßte das dann unsere Absicht sein. In Wahrheit behält die Reformation natürlich ihre epochemachende Relevanz. Hier gilt entsprechend das unter 1. Gesagte: was Geschichte geworden ist, kann man nicht nachträglich abschwächen. Dies scheint mir die Problemlage zu sein.

Wie sollen sich die lutherischen Kirchen verhalten? Es wäre sicher nicht gut, wenn sie mit ihrer Stellungnahme in der Negation steckenblieben. Vielleicht darf der Versuch eines Gegenvorschlages gemacht werden. Ich stütze mich dabei auf ein Memorandum, das Dr. Harding Meyer vom Lutherischen Weltbund in Genf erarbeitet und uns zugänglich gemacht hat. Er fragt: »Wäre es denkbar, durchführbar und von beiden Seiten begrüßenswert, daß anläßlich einer besonderen Gelegenheit von hoher oder höchster römisch-katholischer Stelle eine Äußerung gegeben würde, die sachlich-inhaltlich nichts anderes wäre, als die kirchliche Aufnahme und Wiedergabe dessen, was sich innerhalb der römisch-katholischen Theologie und Geschichtsforschung im Blick auf die Beurteilung von Person und Werk Luthers in den letzten zwei oder drei Jahrzehnten an Neuem ereignet hat?« In der Tat wäre dies eine Möglichkeit. Es ist ja wahr, daß im römisch-katholischen Bereich seit vielen Jahren eine theologische Avantgarde tätig ist, die das Anliegen der Reformation weitgehend bejaht und dem Reformator Martin Luther durchweg aufgeschlossen gegenübersteht. Männer wie Lortz, Balthasar, Küng, Schütte, Brandenburg und Pesch mögen hier beispielhaft für andere dastehen. Man kann schon fragen, ob eine Kirche, die solche Zeugen wirken läßt und deren Zeugen in diesem Sinne unverboden tätig sind, nicht auch zu einer Revision ihrer Stellung zu Luther fähig ist. Wieweit eine solche römisch-katholische Äußerung in ihrem Inhalt gehen kann, wann sie gegeben werden und welche nähere Form sie haben könnte, all das müßte in erster Linie von römisch-katholischer Seite untersucht und entschieden werden. Eine solche Äußerung hätte mit einer Bannauflösung freilich nichts mehr zu tun. Sie wäre auch sicherlich nicht so spektakulär und publikumswirksam und würde sich für ein Hochspielen in den Zeitungen nicht mehr eignen. Dennoch wäre sie ein ökumenisches Ereignis ersten Ranges und ein Schritt von erheblichem Gewicht und großer Breitenwirkung.



# TAUBE UND STUMME IN DER SICHT MARTIN LUTHERS

Von Dietfried Gewalt

Die neueren Geschichtsschreiber des Taubstummenseins stimmen darin überein, daß Luther durch Praxis und Lehre einen wesentlichen Schritt auf die neuzeitliche Bewertung der Taubstummfrage hin getan hat. Von ihnen sieht H. Werner vorwiegend die fortschrittliche Seite an Luther,<sup>1</sup> während P. Schumann auch seine Verhaftung an mittelalterlich-aber gläubische Vorstellungen hervorhebt.<sup>2</sup>

Zu Luthers Zeit gründete sich die Haltung gegenüber Tauben und Stummen auf einseitig interpretierte Darlegungen des Aristoteles und Augustins. Ersterer hatte Taubstumme für nicht bildungsfähig erklärt und damit seit dem Mittelalter großen Einfluß gewonnen.<sup>3</sup> Letzterer hatte zu der Aussage des Paulus, der Glaube komme aus dem Hören (Röm 10,17; Gal 3,2.5), bemerkt: »respondete, quo merito tanta innocentia nonnumquam caeca, nonnumquam surda nascatur? Quod vitium etiam ipsam impedit fidem. Apostolo testante, qui dicit: Igitur fides ex auditu«. <sup>4</sup> Daraus wurde die Ausschließung der Tauben vom Heil überhaupt abgeleitet.<sup>5</sup> Zwar wurde diese Meinung in praxi immer wieder durchbrochen,<sup>6</sup> es fehlte aber eine theologisch fundierte Entscheidung der Frage.

1 H. Werner, Geschichte des Taubstummproblems bis ins 17. Jahrhundert, Jena 1932, 106 f.

2 P. Schumann, Geschichte des Taubstummenseins, Frankfurt am Main 1940, 30. 34. - K. Josef, Geschichte der Heilpädagogik, in: H. Jussen (Hrsg.), Handbuch der Heilpädagogik in Schule und Jugendhilfe, München 1967, 52, zitiert die auch bei Schumann genannte Tischrede (WATR V, 8 f = Nr. 5207), wonach Wechselbälger ersäuft werden sollen, inmitten hoffnungsvoller Ansätze einer vorwissenschaftlichen Heilpädagogik bei anderen Zeitgenossen und bezeichnet Luther ungeschützt als doch wohl aufgeklärt. S. aber E. Mülhaupt, »Spiegel«, »Stern« und Luther, in: Luther 35, (1964), 81 ff; E. Wolf, Das Problem der Euthanasie im Spiegel evangelischer Ethik, in: Zeit und Geschichte. Dankesgabe an R. Bultmann zum 80. Geburtstag, Tübingen 1964, 687 (= ZEE 10, 1966, 347 f). Die Äußerung hat mit Heilpädagogik nichts zu tun.

3 P. Schumann aaO 10. 24 ff mit reichen Belegen.

4 Augustinus, C. Jul. III, 4 (MPL 44, 707).

5 P. Schumann aaO 20 f; H. Werner aaO 73 f.

6 P. Schumann aaO 22 f.



Luther ergriff für die Taubstummen Partei. Seine Entscheidung wiegt schwer, da er in der Nachfolge biblischen Denkens und im Unterschied zum Griechentum,<sup>7</sup> dem Hören des Gotteswortes den Vorrang vor der Aufnahme durch andere Sinne einräumte.<sup>8</sup> Deshalb beklagt er Taubstummheit als Hindernis des Glaubens: »Ita singularis plaga et damnum est, das eyner nicht horet noch redet. Hoc impedit fidem . . . Das seindt II schaden: non potest discere neque docere fidem«.<sup>9</sup> »Christen durffen, das sie ohren haben, quia all unser selickeit habemus per verbum.«<sup>10</sup>

Diese Formulierungen lassen sich noch ganz im Sinne der zitierten Augustin-Stelle und ihrer Ausleger verstehen. Wo aber liegt das Zukunftsweisende in Luthers Gedanken? Um dies zu erheben, wenden wir uns dem häufig zitierten Passus aus der Schrift »Ein Sermon von dem Neuen Testament, das ist von der heiligen Messe« zu (1520). Wir versuchen, ihn durch weitere Ausführungen Luthers zu erklären und zu ergänzen. In diesem Abschnitt wendet Luther theologische Gedankengänge auf die konkrete Situation der Taubstummen an, während er in seinen Predigten über die Heilung Tauber und Stummer im Neuen Testament schnell von der Erzählung zu theologischen Aussagen übergeht:<sup>11</sup> »Es haben etlich gefragt ob man den stummen auch soll das sacrament reychen. Ettlich meynen sie frundtlich zu betriegen un achten / man soll yhn ungesegnete hostien geben. Der schympff ist nit gut / wirt got auch nit gefallen / der sie ßo wol zu Christen macht hatt als uns / un yhn eben das gepürt das uns. Darub ßo sie vornunftig seyn unnd man auß gewissen tzeychen mercken kan / das sie es auß rechter Christlicher andacht begeren / wie ich oft gesehen habe / soll man dem heyiligen geyst seyn werck lassen / un yhm nit vorsagen / was er foddert. Es mag sein / das sie ynwendig höher vorstandt un glauben haben denn wir / wilchem niemant soll freuel widderstreben. Leßen wir doch von sanct Cypriano dem heyiligen Marter / das er denn kinden ließ geben / auch beyder gestalt zu

7 R. Bultmann, Zur Lichtsymbolik im Altertum, *Philologus* 97, 1948, 1 ff, bes. 16 f (Neudrucke in: Ders., Beiträge zum Verständnis der Jenseitigkeit Gottes im Neuen Testament, Darmstadt 1965, 7 ff, bes. 22 f und: Ders., *Exegetica*, Tübingen 1967, 323 ff, bes. 336 f); Ders., Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen (rde 157/158), 1962, 17 ff; E. v. Dobschütz, Die fünf Sinne im Neuen Testament, *JBL* 48, 1929, 378 ff; vgl. E. R. Curtius, Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter, Bern-München 1967, 146 f.

8 W. v. Loewenich, Luther als Ausleger der Synoptiker, München 1954, 107 f. 209 f; B. Lohse, Ratio und Fides, Göttingen 1958, 38 f. 50.

9 WA 34, II, 147. Sofern nachfolgend nicht anders vermerkt, sind die Zitate aus Predigten entnommen.

10 WA 37, 135; siehe auch WA 38, 491; 46, 512 f.

11 Das gilt besonders von den zahlreichen Predigten über Mk 7, 31 ff, W. v. Loewenich aaO. 16. 23 f. 28.



Carthago do er Bischoff war / wie woll nu dasselb auß seynen ursachen ist abgangen. Christus ließ die kinder zu yhm kummen / wolt nit leyden / das yhn yemandt weret / ßo hat er auch sein wohlthatt / wider stummen / noch blynden / noch lamen vorsagt / warumb solt dan sein sacrament nit auch denen werden / die sein hertzlich und christlich begeren.«<sup>12</sup>

Luther spricht hier nur von Stummen, die er aber sonst mit den Tauben gleichsetzt: »Nu sind alle stummen auch taub, das auch in Kriechischer sprach taub und stumm eyn wort ist.«<sup>13</sup> Das Wort »taubstumm« ist der Zeit nicht bekannt.<sup>14</sup> Wir behalten es hier der Einfachheit halber bei.

Der Text macht uns zu Zeugen einer Diskussion über die Zulassung Taubstummer zum Abendmahl in Luthers Umgebung. Die dort vertretene Meinung, man solle sie mit ungesegneten Hostien abspesen, kommt dem Ausschluß vom Abendmahl gleich. Luther lehnt das ab mit dem Hinweis, Gott habe beide, Hörende wie Taubstumme, zu Christen und damit zu gleichberechtigten Partnern gemacht. Die gemeinsame Taufgabe hat sich in der gemeinsamen Abendmahlsfeier zu bewähren. Das bedeutet eine theologische Rehabilitation der Taubstummen. Sie äußert sich in einer kirchengemeindlichen durch die Zulassung zum Abendmahl.

Die Wittenberger Praxis zeigt, daß Luther sich mit seiner Anschauung durchgesetzt hat. Bugenhagen und Melanchthon berichten, daß viele Anfragen über die Zulassung Taubstummer zum Abendmahl vorgebracht und positiv entschieden worden seien.<sup>15</sup> Einzelfälle, die teils von Luther selbst, teils von mehreren Theologen entschieden wurden, nennt ein Gutachten Rörers.<sup>16</sup> Melanchthon bezieht sich gelegentlich auf einen durch Myconius vorgebrachten, durch Jonas, Bugenhagen, Menius und Melanchthon geprüften und von Luther entschiedenen Fall aus Gotha.<sup>17</sup> Noch 1564 erinnert

<sup>12</sup> WA 6, 377 (hier zitiert nach Clemen I, 321). H. Werner aaO. 106, P. Schumann aaO. 34 und E. Kolb, Taubstumme und Taubstummheit im alten Zürich, in: Taubstummengemeinde, hrsg. vom Taubstummenpfarramt des Kantons Zürich, 1961, 17, geben die Stelle gekürzt wieder.

<sup>13</sup> WA 17, II, 213 (Luther meint wohl das neutestamentliche *kophós*), s. auch WA 38, 490; 46, 219; 46, 493.

<sup>14</sup> WA 46, 219, A. 4. Die heute übliche Bezeichnung »Gehörlose« ist für die Zeit Luthers unsachgemäß. Damals bildete die Entstummung eine Ausnahme.

<sup>15</sup> Dr. Johannes Bugenhagens Briefwechsel. Gesammelt und herausgegeben durch O. Vogt. Mit einem Vorwort und Nachträgen von E. Wolgast unter Mitarbeit von H. Volz, Hildesheim 1966, 365 (Nr. 173); Melanchthon in: E. Wolgast, Zum Briefwechsel Bugenhagens, ARG 58, 1967, 73 ff, dort 88.

<sup>16</sup> ARG 58, 1967, 88.

<sup>17</sup> Melanchthon, Epist. lib. XIII, 6245, CR 9, 152 f; vgl. ARG 58, 1967, 88 und G. Dedeken, Thesauri Consiliorum et Decisionum Vol. I, sec. pars, Hamburg 1623, 298 f (= Epist. lib. VII, No. 1512, CR 3, 229).



sich der Hallenser Superintendent Sebastian Boëthius im Rahmen eines Visitationsberichtes an eine entsprechende Entscheidung Luthers.<sup>18</sup>

Bedingungen für die Zulassung zum Abendmahl sind ein ordentlicher Lebenswandel und deutliche Zeichen des Begehrens bei den Taubstummen. Entscheidend aber ist, daß Christus den Kranken seine Hilfe zugewandt und geboten habe, unmündige Kinder zu taufen. Dem Getauften aber dürfe man das Abendmahl nicht verwehren.<sup>19</sup> Abgesehen von der Frage des Lebenswandels, den man notfalls in Luthers Forderung nach der Vernunft wiederfinden kann, stimmen also die Wittenberger Theologen mit Luthers Ausführungen von 1520 überein. Wir können von einem Wittenberger Konsensus in der Taubstummenfrage sprechen.<sup>20</sup> Wenden wir uns nun wieder Luther selbst zu. Zu jener Zeit fiel die Kirchengemeinde mit der Bürgergemeinde personal, wenn auch nicht funktional zusammen.<sup>21</sup> Eine gesellschaftliche Rehabilitation war also mit der kirchlichen noch nicht gegeben. Sie interessiert im Zusammenhang dieses Sermons auch nicht. An anderer Stelle zeigt Luther aber, daß er das Problem sieht. Er bemerkt zu Lev 19, 14: »Per surdum et caecum intelligit omnes qui sunt sine potentia, viribus, das sie sich nicht weren khonnen.«<sup>22</sup> Taube und Blinde werden so zu Prototypen der von Mächtigen unterdrückten Untertanen. Dieses Bild ist aber nur dann in sich stringent, wenn es die Forderung nach politischer Rehabilitation der Tauben und Blinden voraussetzt.

Zeichen für das Christsein des Taubstummen sind Vernunft und christliche Andacht. Letzteres wird man ohne Schwierigkeit als Werk des Heiligen Geistes akzeptieren. Erstere als geistgewirkt zu sehen, wird den erstaunen, der nur Luthers Wort von der »Hure Vernunft« kennt. Luther weiß aber, wie die Untersuchung Lohses gezeigt hat, auch um die vom Geist erleuchtete

18 Bei Dedeken aaO. 299: »Memini tamen Isenaci esse puellam, filiam Christiani Cottae, admissam ad communionem ex consilio D. Lutheri. Ipse ego audiui Lutherum respondentem in illo casu: Si adsunt signa desiderii, non reiiciatur ab altari. Et postea ea saepius communicavit.« Obwohl es sich hier um die Familie Cotta handeln dürfte, bei der Luther in seiner Eisenacher Zeit verkehrte, scheint der Fall bei Luther keine Erwähnung zu finden.

19 Besonders eng berührt sich mit Luthers Sermon ein jüngst von E. Wolgast, ARG 58, 1967, 87 ediertes Gutachten Bugenhagens; vgl. Melancthon, CR 9, 153.

20 Im Unterschied dazu kann Andreas Hyperius in einem Gutachten zur Taubstummenfrage (Dedeken aaO. 303) den Taubgeborenen das Abendmahl verweigern, weil sie nichts davon verstehen und ihr Christsein bereits durch die Taufe gesichert ist. Dahinter stehen unterschiedliche Gemeindeauffassungen.

21 Zu dem hier auftauchenden Problem der Zwei-Reiche-Lehre H. H. Schrey (Hrsg.), Reich Gottes und Welt, Darmstadt 1969 (Lit.).

22 WA 25, 426.



Vernunft.<sup>23</sup> Der innere Verstand und Glauben der Taubstummen könnte den der Hörenden noch übertreffen.

Vergleicht man diese Ausführungen Luthers mit dem, was P. Schumann über die mittelalterliche kirchliche Praxis und ihre Nachwirkungen zusammengestellt hat,<sup>24</sup> so wird man keine grundsätzliche Neuerung, wohl aber eine wichtige Akzentverschiebung feststellen. Für Luther und seine Mitarbeiter ist maßgeblich, daß Gott den Taubstummen zum vollen Christen gemacht hat. Daneben ist die Prüfung von Verstand und Andacht zweitrangig. Sie spielt in Luthers nachfolgender Begründung keine Rolle mehr. Kasuistischen Erwägungen ist damit der Boden entzogen.

Luther schließt seine Erwägungen mit je einem Beweis aus Tradition und Heiliger Schrift, genauer: aus dem Tun eines Kirchenvaters und dem Tun Christi.<sup>25</sup> Diese Beweise stellen die Taubstummen mit Kindern gleich. Hat Gott schon sie zu Christen gemacht, so kann ihnen der Glaube nicht bestritten und das Sakrament nicht vorenthalten werden. Glaube, der für Luther Geschenk Gottes, nicht Leistung des Menschen ist, gilt als die einzige subjektive Vorbedingung für den rechten Empfang des Sakraments, das selbst allein auf Gottes Wort steht.<sup>26</sup> Bereits im Galaterkommentar von 1519 hatte Luther in Auseinandersetzung mit Hieronymus kleine Kinder (*infantes*) und Taube (*surdi*) verglichen, weil beide ihren Glauben nicht aus dem Hören haben können. Er kommt zu dem Ergebnis, daß der Geist den Glauben wachsen läßt: »*nec in adultis et audientibus verbum dei audiatur, nisi intus spiritus incrementum det.*« Ohne den Geist Gottes »*nihil differt audiens a surdo*«. <sup>27</sup>

Daß der Geist das Wort wirken läßt, verdeutlicht in unserem Zusammenhang auch »Eine Predigt, daß man Kinder zur Schule halten solle« (1530). Danach ist es Aufgabe von Gottes Wort und Amt, im geistlichen Sinne Wunder zu tun, »als todten auff wecken, teuffel aus treiben blinden sehend, tauben horend aussetzigen rein, stümmen redend, lamen gehen machen«. Tut der Prediger solche Wunder geistlich, »So folget daraus, das er sie auch leiblich thut odder yhe ein anfenger und ursach dazu ist Denn wo her kompts, das die Christen am iungsten tage von den todten aufferstehen werden, das alle tauben, blinden, lamen, und was fur plagen am Leibe gewest sind, müssen

23 B. Lohse, *Ratio und Fides* (s. A. 8).

24 P. Schumann aaO. 18 ff.

25 Zu Cyprian s. G. Rietschel, *Kinderkommunion*, RE<sup>3</sup> 10, 289; zu Jesus vgl. Mk 10, 13–16 und die betreffenden Heilungsgeschichten.

26 Großer Katechismus, in: *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, Göttingen <sup>4</sup>1959, 714: recht empfängt das Abendmahl, »Wer da solchs gläubt, wie die Wort lauten und was sie bringen.«

27 WA 2, 508 f (zu Gal 3, 5).



ab lassen . . . ? kompts nicht da her, das sie durchs wort Gottes hie auff erden, sind bekeret, gleubig, getaufft und Christo eingeleibt?«<sup>28</sup> Die körperlich Behinderten, einschließlich der Tauben und Stummen, sind auch hier vollberechtigte Christen. Bedingungen werden nicht genannt. Man vermißt jedoch eine Überlegung, wie der Prediger den Tauben und Stummen das Wort nahebringen soll. Dafür lassen sich drei Gründe nennen: 1. Luther kennt noch keine Taubstummenpädagogik. 2. Es mag eine gewisse Nachlässigkeit vorliegen, da die Ausführungen pauschal auf einen Heilungskatalog gemünzt sind, der aus Matth 11, 5 (Wunder Jesu) und Matth 10, 8 (Wunder der Jünger) zusammengestellt ist. 3. Luther traut dem Wort genügend Kraft zu, den Glauben zu wirken.

Folgerichtig ruft er im gleichen Jahr die Nichthörenden auf, am Abendmahl teilzunehmen: »Solt nicht dein hertz also zu dir sagen? . . . Kan ich nicht zu horen, So will ich dennoch unter den zu horern sein, und wil zum wenigsten mit der that, mit dem leibe und meinen geliedern da sein, da man Gott lobet und ehret.«<sup>29</sup>

Dennoch läßt sich eine kritische Frage an Luther nicht unterdrücken. Wird nicht durch die Betonung der Wirkung des Wortes Gottes die Rehabilitation des Taubstummen wieder zu einer rein innerlichen Angelegenheit, zumal die geistlichen Wunder den leiblichen ausdrücklich vorgeordnet werden?<sup>30</sup> Dabei ist nun zu berücksichtigen, daß Luther weder medizinische noch pädagogische Hilfen für Taubstumme kennt. Er sieht in dieser Krankheit ein Werk des Teufels, gegen den Christus mit seinen Wundern antritt.<sup>31</sup> Im Blick auf Matth 11, 5, wo die Heilung Tauber berichtet wird, sagt er: »Nullus medicus umquam curavit talem defectum.«<sup>32</sup> Erst der Jüngste Tag wird Abhilfe schaffen.<sup>33</sup> Auch von Bildungsmöglichkeiten weiß Luther nichts: »Non

28 WA 30, II, 534.

29 Vermahnung zum Sakrament des Leibes und Blutes Christi (1530), WA 30, II, 604.

30 WA 30, II, 534. 535.

31 »Scitis, quod ein sonderlich werck diaboli, quod quidam caecus, mutus. Et omnes pueri, qui sic nascuntur, werden geplat und gemartert a leidigem Teufel...«, WA 34, II, 146 f. Weiteres bei W. v. Loewenich aaO. 146 A. 5; 249; vgl. P. Schumann aaO. 30. - Hingewiesen sei in diesem Zusammenhang auf eine von J. Cochläus überlieferte Episode aus Luthers Klosterzeit: » . . . cum in missa legeretur evangelium de eiecto a surdo et muto daemonio, repente conciderit vociferans: »Non sum, non sum.« (O. Scheel, Dokumente zu Luthers Entwicklung, Tübingen 21929, Nr. 533). Eine weitergehende Auswertung dieser schwer zu deutenden Stelle können wir nicht geben, siehe H. Bornkamm, Luther und sein Vater, ZThK 66, 1969, 51 (Lit.).

32 WA 36, 384.

33 WA 30, II, 534, s. o. bei Anm. 28.



audit: kan man nicht leiten, furen, leren et post cum mutus, non potest loqui, docere nisi per signa.«<sup>34</sup> »Quando iste caecus nec fidem potuerit habere, quia nec visu, nec auditu, nec loquela, forte etiam nec olfactu valuit, ita ut nec verbo nec facto potuerit moveri aut moneri.«<sup>35</sup> Aristoteles und Augustinus stehen unüberwunden im Hintergrund.

Fehlen ihm medizinische und pädagogische Hilfen, so hat Luther mit dem Gedanken des teuflischen Ursprungs der Taubstummheit und ihrer Überwindung durch Jesu Wunder den Weg zur theologischen Rehabilitation beschritten. Von der traditionellen Überzeugung, die Krankheit entspränge Gottes Willen und schlosse vom Heil aus,<sup>36</sup> ist nicht mehr die Rede. Das Wunder wird zum Protest Gottes gegen den irdischen Mißstand. Der »Aberglaube« dient als Vehikel des Fortschritts. Die antiken Vorurteile werden theologisch, genauer: christologisch übersprungen. Luther ist der Ansicht, die Gabe des Geistes mache den Christen. Das bedeutet jedoch nicht, daß es in dieser Hinsicht nichts zu lernen gäbe. Im Bezug auf das Abendmahl schreibt er im Großen Katechismus (1529): »Wie wir von der heiligen Taufe gehöret haben, müssen wir von dem anderen Sakrament auch reden, nämlich die drei Stück: was es sei, was es nutze und wer es empfangen soll. Und solchs alles aus den Worten gegründet, welche auch ein iglicher wissen soll, der ein Christ will sein und zum Sakrament gehen. Denn wir sind's nicht gesinnet, dazuzulassen und zu reichen denen, die nicht wissen, was sie da suchen oder warümb sie kommen.«<sup>37</sup> Diese Forderung kann für die Taubstummen zu Luthers Zeit nicht erfüllt werden. So bleibt nur der Ausweg, sie mit unmündigen Kindern gleichzusetzen, was ihrem Christsein keinen Abbruch tut.

Fassen wir zusammen. Luther hat mit theologischen Argumenten eine kirchliche Rehabilitation der Taubstummen gefordert. Er hat sich ferner für ihre politische Gleichberechtigung ausgesprochen. Die Verwirklichung seiner Forderungen stieß auf zwei praktische Schwierigkeiten, die Unmöglichkeit medizinischer und pädagogischer Hilfe. Seine Nachfolger setzen mit ihren Bemühungen bei der Diskrepanz ein, daß eine Abendmahlsbelehrung notwendig ist, den Taubstummen aber nicht gegeben werden kann. Daraus

34 WA 34, II, 147.

35 Annotationes in aliquot capita Matthaei (1538), WA 38, 491. Zu dieser Heilung eines Taub-Stumm-Blinden W. v. Loewenich aaO. 246 f.

36 S. o. A. 5. Luther kann freilich auch sagen: »Ideo lest unser herr Gott zu weilen einen blind sein, sprachlos sein, ut videatur, quantus thesaurus sit, qui potest loqui etc.« (WA 46, 494). Hier nennt Luther aber die Ausnahme von der Regel und argumentiert nicht, wie seine Vorgänger, mit der Erbsünde.

37 Die Bekenntnisschriften aaO. 707; vgl. die praefatio, aaO. 553 f und die Vorrede zum Kleinen Katechismus aaO. 503.



resultieren viele systematisch unzureichende Bemühungen, Taubstumme zu unterrichten. Diese Ansätze bleiben bis ins 18. Jahrhundert hinein wirksam.<sup>38</sup> Schumann stellt fest, daß die Aufnahme der Taubstummen in die Volksgemeinschaft dadurch nur erst vorbereitet wurde.<sup>39</sup> Die bei Luther vereinzelt anklingende Forderung nach politischer Rehabilitation blieb also vorerst ohne Folgen. Seine im Glauben gegründete Forderung nach einer Rehabilitation aller Taubstummen in allen Lebensbereichen wurde erst im 18. Jahrhundert verwirklicht. Jetzt hatten sich unter dem Einfluß der Aufklärung die Motive gewandelt.<sup>40</sup> Versucht man, eine Gemeinsamkeit herauszustellen, die Luther im 16. mit den Pionieren der Taubstummenpädagogik, dem Abbé de l'Epée und Samuel Heinicke, im 18. Jahrhundert verbindet, so stößt man auf den Geist eines selbstbewußt werdenden, emanzipatorisch gesonnenen Bürgertums.<sup>41</sup> Luther hat es 1524 angesichts des Versagens von Klerus und Adel aufgerufen, die Schulfrage in eigene Regie zu nehmen.<sup>42</sup> Es wird von daher geschichtlich verständlich, daß gerade Reformation und Aufklärung ihren Protest gegen die Diffamierung einer durch den gesellschaftlichen status quo an den Rand gedrängten Gruppe anmeldeten. Letztlich ist aber mit Luthers Berufung auf Gottes Gaben an alle Christen in Taufe und Abendmahl ein Gedanke zum Tragen gebracht, den schon Paulus vertreten hat: » ... wir sind in *einem* Geist alle zu *einem* Leib getauft worden, ob Juden, ob Griechen, ob Sklaven, ob Freie (wir ergänzen: ob Taubstumme, ob Hörende), und wir sind alle mit *einem* Geist getränkt worden.«<sup>43</sup>

38 H. Werner aaO. 105 ff.; P. Schumann aaO. 34. 107 ff.

39 AaO. 119.

40 P. Schumann aaO. 120-164 mit Aufweis des philosophiegeschichtlichen Hintergrundes, vgl. aaO. 113 ff.

41 Vgl. A. Bergsträsser, Bürgertum I, RGG<sup>3</sup> I, 1499 ff.

42 An die Ratsherren aller Städte deutschen Landes, daß sie christliche Schulen aufrichten und halten sollen, WA 15, 27 ff.

43 1 Kor 12, 13; vgl. Röm 10, 12; Gal 3, 28; Kol 3, 11.



## BUCHBESPRECHUNG

PETER KAWERAU: Luther. Leben-Schriften-Denken. N. G. Elwert Verlag, Marburg, 1969. 179 Seiten.

Die wissenschaftliche Literatur über Luther ist Legion. Die Bibliographie des Luther-Jahrbuches der Luther-Gesellschaft bringt Jahr um Jahr eine Fülle neuer Titel. Mit diesem Reichtum an Neuerscheinungen kontrastiert seltsam die Tatsache, daß man eigentlich immer noch in eine gewisse Verlegenheit gerät, wenn man einem Nichttheologen ein Buch empfehlen soll, in dem er in faßlicher Weise und gebotener Kürze ein ausgewogenes Bild vom Leben und Werk Luthers erhalten kann. Über den »jungen Luther« besitzen wir die glänzende Darstellung von Heinrich Böhmer und das gelehrte Werk von Otto Scheel; die einzige gründliche Gesamtbiographie ist aber nach wie vor das Buch von Köstlin-Kawerau (*Gustav* Kawerau!) aus dem Jahr 1903 (!). 1959 erschien in der Sammlung Göschen das Büchlein »Luther« von Franz Lau, der den Lesern unserer Zeitschrift als der verdienstvolle Herausgeber des Luther-Jahrbuches bekannt ist. Es orientiert zuverlässig und kann auch dem Nichttheologen bestens empfohlen werden. Trotzdem wird man es erwartungsvoll begrüßen, wenn ein Buch über »Luther, Leben-Schriften-Denken« vorgelegt wird, das laut Vorwort »Luther als historische Erscheinung verständlich machen und dem Studenten einen Zugang zu eigenem Lutherstudium zeigen« will.

Dieses Buch versteht sich als dritten Teil eines »Lehrbuches der Kirchengeschichte« und ist, wie auch die beiden anderen, aus dem akademischen Unterricht hervorgegangen. »Es beruht . . . nicht auf eigenen Forschungen, sondern

stellt Luther auf Grund der wissenschaftlichen Literatur dar« (Vorwort). Es ist in 7 Kapitel eingeteilt: 1. Wandlungen des Lutherbildes (S. 11-27); 2. Luthers Lebensgang bis zur Professur in Wittenberg (S. 27-47); 3. Luther als Universitätsprofessor in Wittenberg (S. 47-61); 4. Luthers Entwicklung zum Reformator (S. 61-75); 5. Luthers Theologie in der neueren Forschung (S. 75 bis 103); 6. Luthers theologische Grundgedanken (S. 103-148); 7. Die Gesamtausgaben von Luthers Schriften (S. 149 bis 168). Es folgt ein Literaturverzeichnis (S. 169-179).

Besonders begrüßenswert ist m. E. das Kapitel über die Gesamtausgaben von Luthers Schriften. Es ist laut Vorwort in Fühlungnahme mit Hans Volz entstanden, der in dem Nachtragsband 59 der Weimarer Lutherausgabe eine ausführliche Geschichte aller Gesamtausgaben der Werke Luthers vorlegen wird. Dieses Kapitel enthält auch interessante biographische Angaben, z. B. über den Kadettenpfarrer Knaake (1835-1905), den Begründer der großen Weimarer Lutherausgabe (S. 161 ff.). Wertvoll sind auch die Mitteilungen über den Universitätsbetrieb in Wittenberg zur Zeit Luthers in Kap. III und ein Verzeichnis der wichtigsten Vorlesungen Luthers (S. 55). Ausführlich wird Luthers Stellung zum Papsttum in ihrer Entwicklung gewürdigt. Mit Recht betont der Verfasser gegenüber psycho-pathologischen Deutungsversuchen den religiösen Charakter von Luthers Anfechtungen (S. 35 ff.). So ließe sich noch manches anführen, was auch der mit dem Gegenstand vertraute Leser gerne zur Kenntnis nimmt.

Leider stehen dem aber auch erhebliche Mängel und Schwächen des Buches entgegen, die nicht verschwiegen wer-



den können. Vielleicht hängen sie teilweise mit seiner Entstehungsart zusammen. Das Buch geht auf Vorlesungen zurück, und Vorlesungen erreichen erfahrungsgemäß und aus zeitbedingten Gründen nur selten die Ausgewogenheit eines ausgereiften Buches. So wirkt auch in diesem Buche manches improvisiert und fragmentarisch. Wenn der Untertitel verspricht, vom »Leben« Luthers zu handeln, so ist es doch mehr als befremdlich, von diesem Leben nur bis 1520 etwas zu hören und auch das nur in Ausschnitten. So findet sich beispielsweise nicht ein einziger Satz über das heute bis in die Tagespresse hinein viel verhandelte Problem, ob Luther die 95 Thesen wirklich angeschlagen hat. Auch wenn man der These von Iserloh nicht zustimmen kann, hätte sie doch mindestens eine kurze Auseinandersetzung verdient. Daß derselbe Iserloh, der bekannteste Schüler von Joseph Lortz, in anderem Zusammenhang lediglich als Nachfahre von Denifle erscheint (S. 21), ist eine grobe, einseitige Verzeichnung dieses verdienstvollen Forschers. Sehr ausführlich wird die Nachwirkung von Cochläus auf das katholische Lutherbild dargestellt; daß aber dieses katholische Lutherbild zum mindesten seit Lortz, der im Text nicht erwähnt wird (!), in einem grundlegenden Wandel begriffen ist, erfährt der Leser mit keinem Wort. Überhaupt scheint der Verfasser von einem heute nicht mehr ganz verständlichen antikatholischen Affekt beseelt zu sein. Als eigentliche reformatorische Tat Luthers erscheint seine Loslösung vom Papsttum. Das hängt freilich mit Kaweraus Gesamtauffassung von Luthers Theologie zusammen. Er fußt hier deutlich auf den Forschungen von Ernst Bizer (vgl. S. 108). Danach hat Luther seine eigentlich refor-

matorische Theologie erst 1518 im Zusammenhang mit dem Ablaßstreit gewonnen. Erst seit seiner Auseinandersetzung mit Cajetan gelangt Luther zu seiner »Theologie des Wortes« und löst sich damit endgültig von seiner als vorreformatorisch bezeichneten »Theologie des Kreuzes«, in der angeblich der Glaube als Demut im Sinn einer verdienstlichen Leistung verstanden wird. Diese nachdenkenswerte These Bizers hat eine umfangreiche wissenschaftliche Diskussion hervorgerufen; ihr wurden, etwa von Heinrich Bornkamm, beachtliche Gegenargumente entgegengestellt. Daß diese Diskussion in einem »Lehrbuch« überhaupt nicht zur Kenntnis genommen wird, ist befremdlich. So bleibt auch das Kapitel über »Luthers theologische Grundgedanken« unbefriedigend. In ihm wird alles auf eine antipäpstliche »Theologie des Wortes« abgestellt. So wichtige Fragen, wie die, ob Luthers Rechtfertigungslehre forensisch oder effektiv oder beides in einem zu verstehen sei, finden keine Erörterung. Die Sakramentslehre wird nicht über 1520 hinaus verfolgt. Daß die Bibel für Luther »ein historischer Bericht« (S. 117) gewesen sein soll, ist doch zum mindesten einseitig formuliert. Kein Wort findet sich über die Frage nach »Gehorsam und Freiheit« in Luthers Stellung zur Schrift. Das Problem, welche Rolle die Erfahrung in Luthers Schrifttheologie spielt, wird nur ganz am Rande gestreift (S. 119). Luthers Schrifttheologie reduziert sich für Kawerau im wesentlichen darauf, daß sie der Autorität des päpstlichen Lehramtes die Autorität der Bibel entgegensetzt.

Aus dieser Grundauffassung erklären sich wohl auch einige auffallende Urteile über die bisherige Erforschung von Luthers Theologie. Besonders abfällig



werden Reinhold Seeberg und Karl Holl rezensiert (S. 85 ff.). »Seebergs Luther ist nicht der feurige Gigant, als der er uns erscheint, sondern ein harmonisierter, zurechtgestutzter, ein sozusagen für die von feinem Zigarrenduft und etwas Bücherstaub geschwängerte Luft des Studierzimmers eines wilhelminischen Dogmatikprofessors in der Reichshauptstadt Berlin manierlich hergerichteter Martin Luther, mit dem man sich in der feinsten Gesellschaft sehen lassen konnte« (S. 85). Nur »rein äußerlich macht sein (Seebergs) Werk einen sehr wissenschaftlichen Eindruck« (S. 89). Dasselbe gilt nach Kawerau von Holls Lutherstudien (S. 90). Einiges von dem, was Kawerau an Holl kritisiert, ist auch schon früher, vielfach mit Recht, geäußert worden. Man hat an Holls Lutherbild »calvinistische Züge« wahrgenommen (S. 90), man vermisse in ihm das Christozentrische (S. 93). Aber was soll man zu folgenden Sätzen sagen: »In der Tat hat Karl Holl ein quellenmäßig ganz auf den »jungen Luther« gegründetes, völlig säkularisiertes und psychologisiertes Lutherbild konstruiert« (S. 92) oder »Karl Holls Lutherbild ist mit jesuitisch-puritanischen Farben gemalt« (S. 95)? Kurz und bündig heißt es S. 94: »Karl Holl hat Luther nicht nur zu sehr vereinfacht, er hat ihn ganz verzeichnet.« Man möchte dieses Urteil doch lieber auf Kaweraus Deutung von Karl Holl anwenden. Auch sonst geizt Kawerau nicht mit Verdikten. »Was Erich Seebergs Lutherdeutung betrifft, so hat man sie mit Recht als Phantasien über Themata aus Luthers Theologie bezeichnet« (S. 100). Auch wenn man, wie der Rezensent, viele Bedenken gegen Erich Seeberg anzumelden hat, so möchte man solche Sätze in einem Buch, das Anspruch auf Wissenschaftlichkeit erhebt

und dessen Verfasser nicht mehr zu den Jüngsten gehört, lieber vermissen. (In Parenthese sei übrigens vermerkt, daß mein Buch über »Luthers Theologia crucis« verhältnismäßig anerkennend erwähnt wird, S. 101.) Daß die »Theologie Martin Luthers« von Paul Althaus nach Kawerau mehr oder minder »von den Bedürfnissen des Pfarrers aus entworfen« erscheint (S. 102), kann man schwerlich als eine befriedigende Charakterisierung dieses Werkes bezeichnen. Natürlich finden sich daneben auch positive Äußerungen über die genannten Theologen; sie werden aber durch die zitierten Spitzensätze praktisch entwertet.

Zum Methodischen sei noch vermerkt: Es muß in einem »Lehrbuch« als schwerwiegender Mangel erscheinen, daß für die Lutherzitate niemals die Fundstelle angegeben wird; die Lesbarkeit hätte darunter bestimmt nicht gelitten. Von einem Literaturverzeichnis zu einer Gesamtdarstellung Luthers kann man billigerweise keine Vollständigkeit erwarten; die Auswahlprinzipien Kaweraus sind aber nicht immer ganz verständlich. Warum z. B. Heussi, »Kompendium der Kirchengeschichte« genannt wird, nicht aber »Luther, Einführung in sein Denken« von Gerhard Ebeling oder »Die Ethik Martin Luthers« von P. Althaus, ist sachlich kaum zu begründen.

Man wird sich nach alledem nicht dazu entschließen können, das angezeigte Buch einem weiteren Leserkreis als eine geeignete Einführung in Luthers Leben und Werk zu empfehlen. Der Rezensent bedauert das lebhaft; denn aus den oben genannten Gründen wäre ein solches Buch höchst wünschenswert gewesen.

Walther v. Loewenich



## ERWIN MÜLHAUPT, DEM FÜNFUNDSECHZIGJÄHRIGEN

Am 25. Mai 1970 wurde Professor Dr. Erwin Mülhaupt 65 Jahre alt. Die Luther-Gesellschaft hat ihm zu diesem Tag ihre herzlichen Wünsche übermittelt und einen Reformationsdruck aus dem Jahre 1576 überreicht.

Professor Mülhaupt stammt aus dem badischen Schwarzwald und war von 1929 bis 1949 Pfarrer in der badischen Landeskirche. Habitus, Temperament und die Färbung der sonoren Stimme deuten unverkennbar auf seine alemanische Herkunft. Daran haben auch die zwei Jahrzehnte nichts geändert, die er seit seiner Berufung als Professor für Kirchengeschichte an der Kirchlichen Hochschule in Wuppertal zugebracht hat. Viele Jahrgänge junger Theologen sind von ihm mit der Reformationsgeschichte vertraut gemacht worden. Vornehmlich haben ihn das theologische Denken und die Predigtweise Luthers fasziniert. Er hat die Evangelienauslegung des Reformators in fünf Bänden und die Psalmenauslegung in drei Bänden ediert und damit einen besonderen Zugang zu Luther als Exegeten und Prediger eröffnet. Der rheinischen Kirche, in deren Bereich er seit zwei Jahrzehnten wirkt, hat er kürzlich durch eine umfangreiche Veröffentlichung gedankt; am Schluß seiner Vorlesungstätigkeit legte er eine stattliche, reich illustrierte »Rheinische Kirchengeschichte von den Anfängen bis 1945« vor.

Die Luther-Gesellschaft ist Professor Mülhaupt in großer Dankbarkeit verbunden, nicht nur wegen seiner Herausgebertätigkeit und Mitwirkung an der Zeitschrift »Luther«, sondern auch für zahllose Vorträge und den nimmermüden Dienst als ihr Zweiter Präsident. Seine Fähigkeit zur anschaulichen Darstellung, sein profundes Wissen, sein lebhaftes Engagement lassen uns wünschen, daß diese Verbundenheit noch viele Jahre anhalten möge. Die Übersiedlung von Wuppertal nach Karlsruhe, dessen sind seine Freunde und Hörer gewiß, wird für ihn der Eintritt in einen *tätigen* Ruhestand sein.

Herausgeber, Schriftleitung und Verlag



## EVIAN 1970 - EINE BILANZ

Von Hans-Otto Wölber

Der nachfolgende Beitrag gibt einen geringfügig gekürzten Rundbrief wieder, den der Hamburgische Bischof D. Wölber an haupt- und ehrenamtliche Mitarbeiter der Evangelisch-Lutherischen Kirche im Hamburgischen Staate geschrieben hat. D. Wölber nahm als Leitender Bischof der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands und als Delegierter seiner Landeskirche an der Tagung des Lutherischen Weltbundes im Juli 1970 in Evian teil.

Evian scheint mir eher das Ende einer Epoche als einen Neuanfang anzuzeigen. Dies gilt einmal für die Art der Veranstaltung. Die Gründerzeit der Ökumene ist vorbei, damit aber auch die mitreißende visionäre Geistigkeit der »ersten Generation«. Der kirchliche Alltag ist eingezogen und mit ihm der Maklerdienst durch die Apparate. Dann aber ist auch die Welt inzwischen viel konfliktgeladener geworden. Die Mühsal der Verständigung nimmt zu, und zwar vor allem, weil zwei Arten von Polarisationen, die den Fortgang der Ökumene sehr gefährden könnten, im Hintergrund stehen, die Polarisierung: Alte Welt und Dritte Welt - oder auch Ostblock und Westblock - also das politische und soziale Spannungsfeld. Die andere Polarisierung gilt dem Grundauftrag. Es ist die alte, unzureichende Streitfrage nach dem »horizontalen« und »vertikalen« Charakter des christlichen Zeugnisses, die vorläufige Unfähigkeit, hier eine neue Beziehung zu setzen. Es wurde zwar der eine oder andere Versuch gemacht, aber er versickerte.

So geht in dem ökumenischen Laboratorium eine Versuchsreihe zu Ende. Eine neue muß begonnen werden. Daß dies »technisch« nötig ist, daß man nicht wieder diese Art Vollversammlung veranstalten sollte, dies war in Evian einhellige Meinung. Die Antwort aber, wie wir in der anderen Frage weiterkommen, sind die Lutheraner doch wohl schuldig geblieben, oder man muß sagen, es ist an ihnen das fällige Exempel statuiert worden.

Oberflächlich gesehen, hat der Lutherische Weltbund nichts anderes getan, als was alle einerseits aufgeschlossenen, andererseits vorsichtigen Leute vermutlich getan hätten. Man wollte in einem Lande tagen, von dem man schließlich genauer hörte, es gäbe Folterungen politischer Gefangener und auf Grund des gesamten Systems soziale Unterdrückung. Um sich nicht selbst



und den eigenen Leuten dort Schwierigkeiten zu bereiten, zog man sich an die Gestade des Genfer Sees zurück und gab eine Menschenrechtserklärung ab. So hat sich ausgerechnet am Lutherischen Weltbund erfüllt, was als kritischer Slogan in der Ökumene umläuft: Sie suchten die *Una Sancta* und fanden die *Uno*. Viele kritische Beobachter werden das nicht ohne Grund so sagen.

Wenn man dahinterschaut, ist vieles zu sagen. Man muß sprechen von viel Aufrichtigkeit, von der quälenden Ambivalenz politischer Probleme, von einem endlichen fairen Durchstoß zu einer plausiblen Resolution.

Kein Wort wurde so häufig zitiert wie das der Frustration. Was heißt das im Fall Brasilien? Einige meinten, daß der Weltbund gerade dadurch den alten Vorwurf der politischen Abstinenz des Luthertums hätte überwinden können, daß er nach Porto Alegre ginge und sich jeder möglichen Konfrontation aussetze. Was sonst heißt heute schließlich für die Christen ein Tagungsthema wie: Gesandt in die Welt? Andere meinten, daß die Freiheit einer Arbeitstagung, sich vielen weiteren Problemen des Weltbundes zuzuwenden, bei einer Monopolisierung der Thematik durch den Druck der Lage nicht mehr gegeben sei. Vor allem stellte sich eine Spannung in der Beurteilung zwischen der regionalen lutherischen Minoritätskirche in Brasilien und anderen Kräften des Weltbundes heraus. Die brasilianischen Lutheraner haben bis zuletzt behauptet, daß die Presseberichterstattung der Lage nicht gerecht wird. Jetzt herrscht in Brasilien große Enttäuschung. Zwei Delegierte erschienen in Evian, um eine Erklärung abzugeben. Sie reisten aber dann wieder ab. Am Ende erklärte die Versammlung, daß dem Lutherischen Weltbund durch die Verlegung der Vollversammlung eine große Möglichkeit entgangen sei. Dies aber wolle man erklären, »ohne ein Urteil zu fällen« über die inzwischen getroffenen Entscheidungen!

In einer Bibelarbeit zitierte Dr. James Burtness den amerikanischen Theologen Reinhold Niebuhr: »Da es in jeder möglichen politischen und ökonomischen Lage eine moralische Doppeldeutigkeit gibt, scheint es, daß es die erste Pflicht des christlichen Glaubens ist, eine gewisse Distanz zwischen den Heiligtümern des Glaubens und den Zweideutigkeiten der Politik zu bewahren. Aus diesem Grunde muß es immer einen letzten Unterschied geben zwischen dem, was das Evangelium in unseren individuellen und spontanen Beziehungen von uns fordert, und was in den Institutionen und den Strukturen der Gesellschaft von uns gefordert wird.« Vielleicht ist hier die Wurzel der Frustration angezeigt. Es ist das unbewältigte Verhältnis von politischer Konkretion und institutionellem kirchlichen Handeln.

Wie das angesichts schrecklicher Verhältnisse in dieser Welt naheliegt und wie es von der jungen Generation, die die Zukunft dieser Welt zu übernehmen hat, verständlicherweise immer wieder drängend gefordert wird, müßte die Kirche als Ganze konkret sprechen und handeln. Aber wie kann sie es,



wenn ihr kirchenintern eine oft so unterschiedliche Beurteilung der Lage begegnet, daß sie selbst dabei zerrissen zu werden droht?

Der Weltbund hat trotz allem in sehr aufrichtiger Weise und nach langem Hin und Her die Tonlage der Konkretion zu finden versucht. In dem wohl wichtigsten Dokument der Vollversammlung, der Resolution über die Menschenrechte, heißt es: »Das Wort ›Brasilien‹ hat sich den Delegierten der Fünften Vollversammlung des LWB unauslöschlich eingeprägt . . . Wir können die Tatsache nicht übersehen, daß es in dem Land, das wir als Versammlungsort vorgesehen hatten, dramatische und offenkundige Verletzungen von Menschenrechten gibt. Doch Brasilien ist nicht das einzige Problem. Unsere Sorge reicht sehr viel weiter - und hat es mit einer nahezu universalen Krise zu tun, die durch eine zunehmende Verletzung von Menschenrechten symbolisiert wird. Brasilien ist nur die Demonstration eines Zustandes, der auch in vielen anderen Ländern herrscht.«

Andere »Konkretionen« hat man hinzugefügt, z. B. mit dem Vorschlag, den brasilianischen Erzbischof Dom Helder Camara für den Friedensnobelpreis vorzusehen. Man hat auch für die Aufnahme aller Staaten in die Uno plädiert.

Man hat aber auch das Dilemma selbst in der genannten Resolution deutlich angesprochen. »Wir sind alle tief berührt von dem Unrecht, das die Menschheit bedroht und bedrängt. Aber wir sind uns nicht einig über den richtigen Kurs, den man bei der Behandlung dieser Probleme einschlagen soll. Wir stehen hier einem Dilemma gegenüber. Entweder müssen relevante Erklärungen in so allgemeinen Begriffen ausgedrückt werden, daß sie nur als fromme Übungen in Rhetorik betrachtet werden könnten, oder es müssen sehr viele Probleme und besondere Beispiele der Verletzung der Menschenwürde behandelt werden, je einzeln auf der Grundlage sorgfältig dokumentierter Erforschung, wofür wir selten die Zeit oder die technischen Hilfsmittel haben. Eine Sache ist klar. Keiner von uns hat das Recht, sich von seinem Bruder entfremden zu lassen, indem er die Schuld allein ihm zuschiebt. Die Hände der Unterdrückung erhalten in jedem Land ihre Unterstützung von vielen Quellen, so daß die Schuld eigentlich von uns allen geteilt werden muß.«

Diese Sätze sagen doch mit anderen Worten: Die Kirche als solche spürt ihre Grenzen, wenn sie vollverantwortlich, vollinformiert und wirklich gerecht, wie es ihre Aufgabe wäre, politisch urteilen will. Ist ein solches ehrliches Wort nicht konkret?! Und weiterhin: Man sollte in dem Meinungsstreit, der in der Kirche stattfindet, einander nicht die Schuld in die Schuhe schieben. Wir sind alle schuldig. Wie schließlich die Dinge auch immer liegen, und sie liegen in der Welt sehr weitläufig und kompliziert, die Christen sollen sich nicht wegen ihrer unterschiedlichen Urteile einander entfremden!



Vielleicht empfinde ich den Andersdenkenden wirklich als ein Kreuz. Aber die Kirche ist etwas Umgreifendes als Raum der Versöhnung, und in ihr wird das Kreuz getragen. In einem solchen Wort spürt man etwas von der Differenz zwischen Kirche und Welt, von der heute sehr wenig gesprochen wird, die wir aber einfach bei solchen frustrierten Begegnungen wie in Evian erfahren haben.

Weiterhin hat die Vollversammlung in dem genannten Dokument über die Menschenrechte für sich noch weitere Schlußfolgerungen gezogen: »Die Fünfte Vollversammlung des LWB verpflichtet sich dazu, daß die Delegierten dieser Vollversammlung, da der unumgängliche Preis persönlicher Jüngerschaft bei all solchen Bemühungen hoch ist und im Bewußtsein der großen Disparität der Sensibilitäten gegenüber solchen Angelegenheiten und Weltversammlungen und den Gegebenheiten auf Gemeindeebene, ihr Äußerstes geben werden, in ihren entsprechenden Gliedkirchen ein Gespür für die verzweifelte Dringlichkeit für korrigierendes Handeln auf den Gebieten der sozialen Gerechtigkeit, der Menschenrechte und des Weltfriedens hervorzurufen . . . Die Kirchen sollen aufgefordert werden, für Wege, Mittel und Impulse zu sorgen, daß ihre Mitglieder die allgemeine Erklärung der Menschenrechte studieren und die Anwendung dieser Erklärung auf die Zustände innerhalb der Nationen dieser Mitgliedskirchen untersuchen.«

Dies heißt doch: Die universale Gemeinschaft muß die Verantwortung in erster Linie denjenigen zuschieben, die an Ort und Stelle sich in der konkreten Auseinandersetzung befinden. Die universale Gemeinschaft kann nur durch ihre Motivationen die Gewissen schärfen. Wenn das so ist, dann kann sie selbst allgemeingültiger urteilen und unter sich den Widerstreit leichter überwinden. Unsere Kirchen werden ganz zweifellos mit Ernst auf die Mahnung hören müssen. Es ist, soweit ich sehe, bisher nirgends so energisch die Anwaltschaft der Kirchen für die Menschenwürde angesprochen worden wie hier in Evian. Möglicherweise aber werden die regionalen Kirchen und selbst die Gemeinden zumeist auch für sich auf das Problem des ganzen Weltbundes stoßen und es als Trugschluß entlarven müssen, daß eine regionale Gemeinschaft eindeutiger handeln und sprechen kann. Bleibt es nicht doch bei dem »unumgänglichen Preis persönlicher Jüngerschaft«, das heißt, bei der Verantwortung der einzelnen Christen, die zugleich befähigt werden, in ihrer Glaubensgemeinschaft trotz vieler Widersprüche miteinander zu leben?

In dem Augenblick, in dem der Lutherische Weltbund nach langer Diskussion ein entsprechendes Wort über die konkrete Weltverantwortung aussprach, hat er auf der einen Seite den Abschied der Lutheraner von einem »gebrochenen Verhältnis zur Politik«, wie viele meinen, endgültig erklärt. Auf der anderen Seite hat er sich damit ein neues Thema gestellt. Das Thema



»Gesandt in die Welt« wurde unterlaufen von der unbewältigten theologischen und ekklesiologischen Frage nach dem Besonderen der Kirche in der Welt, in der »keiner das Recht hat, sich von seinem Bruder zu entfremden«, und der die politische Verantwortung der »Kategorie des Einzelnen« in einer spezifischen Weise aufgetragen ist.

Dies waren die Wurzeln der viel zitierten Frustration. Es gab auch zuweilen ein peinliches Reagieren hin und her, wenn etwa von Ostblockteilnehmern bestimmte Forderungen gestellt wurden und vom Westen her entsprechend reagiert wurde. Die begleitende kritische Jugendzeitschrift »L'Autre« nahm das aus einem Diskussionsbeitrag so auf: »Haust du meine Neger, haue ich deine Kommunisten.«

Alles in allem habe ich den Eindruck, daß das Weltluthertum auf andere und neue Weise artikulieren muß, was mit der alten und auch mißverständlichen sogenannten Zwei-Reiche-Lehre gemeint war, daß nämlich gerade das »Gesandtsein in die Welt« eine Differenz zwischen Kirche und Welt beinhaltet. Professor Tödt, Heidelberg, sprach in seinem wichtigen, aber kaum diskutierten Grundsatzvortrag über »Schöpferische Nachfolge in der Krise der gegenwärtigen Welt« von dem »produktiven Sinn der Zwei-Reiche-Lehre« und machte auf die Spannung aufmerksam, daß Luther die Welt nicht für eine Eigengesetzlichkeit freigeben wollte und auch tatsächlich niemals freigegeben habe, daß er sich aber auch gegen »die religiöse Legitimierung des weltlich-politischen Amtes« und gegen Klerikalismus gewandt habe. Die erste und grundlegende Aussage des Evangeliums sei nicht die erdrückende Forderung, die Welt mit der besseren Gerechtigkeit zu schaffen, vielmehr ginge es um die Ermutigung, wider allen Augenschein zu glauben, daß Gott, der seine Kreatur wiederhaben wolle, in Christus einen neuen Anfang gemacht habe, was jenseits der negativen Suggestion, die der fatale Zirkel des Verderbens ausübe, Freiheit und Leben bedeute. Ich selbst habe auf andere Weise mit einer eingebrachten Resolution die Gedankengänge der Versammlung in ähnlicher Richtung zu stimulieren versucht. Diese Resolution wurde zwar angenommen, aber kaum richtig diskutiert. Ich meine schon, daß der Lutherische Weltbund die gerade von ihm zu erwartende theologische Antwort schuldig geblieben ist, die man wagen muß, selbst wenn sie rational nicht greifbar ist, sondern auf ein Mysterium hinausläuft. Im Gebet, in empfangener Absolution, in der elementaren Hoffnung ist die Kirche beständig »jenseits« menschlicher Schranken.

Natürlich ist allein die Tatsache einer solchen weltweiten, aufrichtigen und unser gemeinsames Dilemma nicht verdeckenden Kommunikation in unseren Tagen von großer Bedeutung. Ich möchte dies noch nach einer bestimmten Seite hin anzeigen. Es gab eine sehr aufgeschlossene lutherisch-katholische Begegnung in der Erkenntnis der Tatsache, daß beide Seiten durch Fehl-



urteile bestimmt seien und daß eine neue Phase gerechter Beurteilung begonnen habe. Auch wurden für das lutherisch-reformierte Gespräch ermutigende Impulse gegeben. Hier leuchtete einfach auf, daß die Christenheit in der Welt nicht mehr die alte ist. Wir entdeckten, daß es zum Wesen der Kirche gehört, auf dem Wege zu sein, und daß statische Urteile lange nicht mehr genügen. Die Christenheit hat das Gesicht einander zugewandt, keiner ist mehr rechthaberisch stolz auf die errichteten Zäune. Das ist eine fruchtbare Situation. Wer aber wollte sich wundern, daß es auch hier viele Schwierigkeiten gibt? Doch kann man im Geiste Jesu Christi hier ebenfalls zitieren: »Keiner von uns hat das Recht, sich von seinem Bruder entfremden zu lassen, indem er die Schuld ihm allein zuschiebt.«

Wenn man eine solche Weltbundtagung erlebt, fragt man sich: Was wird die Zukunft bringen? Viele wirken in dem ökumenischen Laboratorium an Versuchsreihen, die so etwas wie eine Weltunion der Christenheit erstreben. Sie trachten dabei naturgemäß nach allem, was gemeinsam getan werden kann. Dies ist verständlich. Es bedeutet aber auch eine Engführung in der Thematik. Nicht nur wegen der brennenden und bedrückenden Weltprobleme, sondern wegen der hier eigentlich selbstverständlich vermuteten Gemeinschaft steht die Aufgabe der humanen Verantwortung so sehr im Vordergrund. Geht man diesen Weg, so werden wir auf Einheit hingesteuert als eine Militia für Gerechtigkeit und Weltfrieden. Erlebt man dann aber eine solche Tagung mit ihrem Ringen, so begreift man auch, daß wegen der politischen Implikationen der Weg zur Einheit auf diese Weise illusionär sein könnte. Muß deshalb nicht die Einheit mit einer anderen Versuchsreihe erstrebt werden, die den Dialog mehr in der geistlichen Dimension, mehr im Gebet und mehr im theologischen Charisma sucht? Dann werden wir vielleicht entdecken, was die Christenheit in ihrer geschichtlichen Verzweigkeit einander wirklich zu sagen hat. Wir werden das, was wir einander zu sagen haben, zunächst immer besser zu erkennen trachten, und dann kann es sein, daß die Ökumene kein Instrument für eine abschließende christliche Weltunion ist, sondern eine eigengeartete kirchliche Wirklichkeit, eine besondere Dimension des Christseins, ein Charisma in der Welt von heute, ein Ausdruck der wandernden Kirche, die ihre universale Bezogenheit entdeckt hat. Die Kirchen müßten sich dann zunächst einmal selbst in Erneuerung und Vertiefung finden in voller Aufgeschlossenheit füreinander. Und so ist es wohl auch gekommen, daß der Lutherische Weltbund trotz des von ihm selbst zitierten Dilemmas und Defizits als ein Teil der ökumenischen Weltfamilie weiter arbeiten will, und zwar unter der Voraussetzung einer grundlegenden Revision seiner Arbeitsformen und auf dem Hintergrund der nun spürbar gewordenen Selbstkritik. Es ginge um Zukunft durch eine Umkehr.



## WAS IST AN LUTHER ÜBERHOLT UND WAS NICHT?

Von Erwin Mülhaupt

Zum Hassen und zum Lieben ist alle Welt getrieben,  
es bleibt keine Wahl. Der Teufel ist neutral!

Dieser Teufel der Neutralität geht heutzutage insofern mächtig um in den Köpfen unserer Zeitgenossen, als in Sachen Religion/Glaube/Kirche/Bibel/Christus/Humanität/Wahrheit/Gott soviel zerredet, zerzweifelt, diskutiert, nivelliert, reformiert und revolutioniert wird, daß ein gewöhnlicher Mensch nicht mehr weiß, was hinten und vorne, oben und unten, groß und klein ist und daß das zeitgenössische Opfer all dieses unaufhörlichen lauten Redens und Schreibens schließlich abschaltet, von allem Hassen und Lieben abkommt und entweder in seinen Garten geht, um Rasen zu mähen, oder sonstwie nur noch von der Hand in den Mund und von Tag zu Tag lebt und als eindimensionaler Mensch alles uninteressiert beiseite legt, was aus andern Dimensionen an ihn herantritt. Daß ein so gläubiger Jasager und so leidenschaftlicher Neinsager wie Luther einem Zeitalter wie dem unsern immer unbegreiflicher, unsympathischer und fremder wird, ist nicht zu verwundern.

Aber was solls! Es ist allem Gerede und Geschreibe gegenüber vielleicht an der Zeit, daß diejenigen, deren christliches Gewissen noch schlägt, so schlicht wie möglich bekennen, was ihnen am christlichen Glauben trotz allem groß und wichtig ist. Und da Martin Luther für uns einer der größten Verkünder und Vertreter christlicher Wahrheit ist, sei hier ein bescheidener Versuch gemacht, auszusprechen, was uns an ihm groß und überzeugend ist und was nicht, womit er auch unsrer Zeit noch etwas zu sagen hat und womit nicht, was wir an ihm heute noch für gültig und was wir für überholt, zeitgebunden und menschlich schwach halten. Denn daß Luther unfehlbar ist, haben wir noch nie geglaubt und hat vor allem er selbst auch nie behauptet. Wohl aber hat er mit Recht davor gewarnt, es sich mit ihm zu leicht zu machen, indem man die Selbstverständlichkeit und Wahrheit seiner Menschlichkeit, Schwachheit und Zeitgebundenheit als billigen Vorwand benützt, um ihn auf den Müllhaufen der Geschichte zu werfen, die heutzutage jeder ungestraft verachten kann. Wie spricht er doch einmal 1522 unter Berufung auf das biblische Wort 2. Timotheus 1,8 (Schäme dich nicht des Zeugnisses unsers Herrn noch meiner): »Wahr ists, daß du bei Leib und Leben nicht sagen sollst, ich bin lutherisch oder päpstlich. Denn derselben ist keiner für dich gestorben noch dein Meister, sondern allein Christus. Aber wenn du es dafür hältst, daß des Luthers Lehr evangelisch und des Papsts Lehr unevan-



gelisch ist, so darfst du den Luther nicht ganz hinwerfen, sonst wirfst du auch seine Lehre dahin, die du doch als Christi Lehre anerkennst.«<sup>1</sup>

In diesem, nur in diesem Sinne wollen wir fragen: was ist an Luther überholt und was nicht?

# I Was ist an Luther überholt, zeitgebunden, bedauerlich, mangelhaft?

Erstens sein *Grobianismus* in Stil und Bild. Er fällt damit durchaus nicht aus dem Stil und den Neigungen seiner Zeit heraus, wie man in Richard Friedenthals jüngster Lutherbiographie nachlesen kann. Aber eben, es ist der Stil seiner Zeit, nicht unsrer Zeit. Am augenfälligsten an diesem vergangenen, zeitgebundenen Stil sind etwa die Verballhornungen der Namen seiner Gegner - Dr. Eck = Dreck, Cochläus = Rotzlöffel, Schwenkfeld = Stenkfeld, Herzog Heinrich = Hans Worst, Papst = Papstesel usw. - sowie manche maßlos häßlichen, aber von Luther inspirierten Bilder vor allem in seiner letzten Schrift gegen das Papsttum von 1545.<sup>2</sup> Auch wenn man mit Grund der Meinung sein kann, der in manchen Dingen und gegenüber manchen Personen heutzutage übliche verschleiernde, verwischende oder parfümierte Umgangsstil sei durchaus nicht ehrenwerter als die grobe lutherische Deutlichkeit, es bleibt dennoch dabei: der grobianische Stil Luthers ist passé und soll es bleiben.

Zweitens gibt es bei Luther wie bei allen Menschen und namentlich bei den Großen, die Neuland der Geschichte entdecken und betreten, bedauerliche *Inkonsequenzen*: sie wissen und spüren das Rechte und Notwendige, aber die Widerstände, das Beharrungsvermögen des Bestehenden und die Mißverständnisse sind zu groß, so daß sie auf halbem Wege resignieren. So auch Luther, zum Beispiel beim Neubau einer evangelischen Kirche: es sollte eine rechte bischöfliche Kirche werden, die Landesherrn sollten nur ein Notbehelf oder, wie er selber sagt, »Notbischöfe«<sup>3</sup> sein, aber der Sog einer damals schon starken Tradition ließ sie doch zu endgültigen Hauptbischöfen (*summi episcopi*) werden, und Luther ließ es geschehen. So auch in Sachen der Bauern oder der frühbürgerlichen Revolution: Luther beteiligte sich nicht nur 1520 sondern auch noch 1525 mit christlichem Freimut an der Diskussion über die sozialen Notstände, vor allem in seiner »Ermahnung zum Frieden auf die zwölf Artikel der Bauernschaft in Schwaben«, aber das mangelnde Verständnis für sein religiöses Hauptanliegen und die gewalttätige Ungeduld anderer waren zu groß, so daß er nach 1525 resignierte und die Bauernfrage nicht mehr weiter diskutierte. Übrigens war Luther im Grundsatz ehrlich genug zuzugeben, daß man ihm den Vorwurf bedauer-

1 W 10 II, 40, 5 ff.

2 W 54, 195 ff und Anhang.

3 W 53, 255, 5.



licher Inkonsequenz durchaus machen könne; denn - so sagt er einmal 1539<sup>4</sup> - »der Unverstand ist nicht selten auf der Welt . . . daß man etwas bekennt und doch leugnet, was darauf folgen muß: antecedente concessio negare consequens (Voraussetzung zugeben und Folge leugnen)« und er müsse sich dabei auch »selbst bei der Nase nehmen«.

Drittens gibt es bei Luther *Rückfälle in mittelalterliches Denken*, die nicht bestritten und beschönigt werden sollen. Es handelt sich vor allem um drei solche Rückfälle, und jeder einzelne derselben war auch wirklich ein »Rückfall« insofern, als Luther in seinen besten Stunden zu Einsichten gekommen war, die die Rückfälle und ihre verhängnisvollen Folgen für die Zukunft hätten verhüten können. Da ist einmal sein wenn auch widerwillig gegebenes, aber eben doch gegebenes Placet zur allgemeinen peinlichen Verfolgung der täuferisch-reformatorischen Bewegung in den Jahren 1531 und 1536,<sup>5</sup> statt daß er bei der gut evangelischen Losung geblieben wäre, die er 1524 in die Worte faßte: »Man lasse sie nur getrost und frisch predigen, was sie können . . . wo sie (aber) wollen mehr tun als mit dem Wort fechten, auch brechen und schlagen mit der Faust, da sollen Euer Kurfürstliche Gnaden zugreifen.«<sup>6</sup> Da ist sodann Luthers zwar nicht erklärte, aber schweigende und tatsächliche Nachgiebigkeit gegen den Gedanken des protestantischen Glaubensstaats, der nicht nur das bürgerliche Zusammenleben, Recht und Frieden garantiert, sondern auch die Religion verordnet und befiehlt. Im Ansatz und in seinen grundlegenden Gedanken von den beiden Reichen hat Luther es besser gewußt und diese mittelalterliche Ideologie vom Glaubensstaat überwunden, aber weder Melancthon noch Calvin noch Thomas Müntzer noch Karl V. noch der Papst folgten in diesem Punkt seinen moderneren, bescheideneren Gedanken. Das Idol des katholischen oder protestantischen Glaubensstaats lebte weiter bis ins 19. Jahrhundert und, nachdem die Christen es endlich überwunden hatten, feierte es erst noch in Form brauner oder roter Unglaubensstaaten schauerliche Urständ mit Seelendiktatur und Gesinnungsterror. Und da ist endlich Luthers Rückfall ins Mittelalter in der Judenfrage. Auch hier hat es bei ihm begonnen mit Einsichten, die es wert gewesen wären, festgehalten zu werden, nämlich mit der Einsicht: »Wenn die Apostel, die auch Juden waren, so mit uns Heiden gehandelt hätten, wie wir Heiden mit den Juden, es wäre nie ein Heide Christ geworden. Da sie aber brüderlich mit uns Heiden gehandelt haben, so sollen wir wiederum brüderlich mit den Juden handeln, ob wir etliche bekehren könnten.«<sup>7</sup> Aber zwanzig Jahre danach fiel er in seinen berüchtigten und

4 W 50, 596, 17 und 27.

5 WBr 6, 223 und W 50, 6 ff.

6 W 15, 218, 9 und 219, 5.

7 W 11, 315, 19.



schon damals von manchen reformatorischen Männern wie Bullinger, Melancthon und Osiander bedauerten Schriften »Von den Juden und ihren Lügen« 1543 wieder zurück in die mittelalterlichen Vorschläge, die Synagogen zu verbrennen, die religiöse Literatur der Juden zu vernichten, das rabbinische Lehramt zu verbieten und die Juden unter Umständen aus dem Land zu vertreiben. Und alle tatsächlich immer noch vorhandenen Unterschiede seiner Judenfeindschaft vom nazistischen Mordgeist ändern nichts an der viel zu weit gehenden Verwandtschaft mit dem alten und neuen Pogromgeist.

Man könnte gewiß neben Grobianismus, Inkonsequenzen und Rückfällen auch noch einiges andre aufzählen, worin sich die menschlichen Grenzen Luthers offenbaren, etwa die Unausgeglichenheit zwischen seinem freien Schriftgebrauch und gelegentlichen Äußerungen totalen Inspirationsglaubens von der Art: »Es heißt rund und rein, ganz und alles geglaubt oder nichts geglaubt«<sup>8</sup>, oder die Unausgeglichenheit in der Abendmahlsfrage zwischen den maßlosen Totalverdammungen Zwinglis 1528<sup>9</sup> und 1544 und den viel besonneneren Äußerungen von 1529, die den Konflikt mit Zwingli lokalisieren und reduzieren.<sup>10</sup> Kein vernünftiger Mensch wird sich über solche Unausgeglichenheiten wundern, wenn er das Ausmaß der Aufgabe eines kirchlichen und geistigen Neubaus und Umdenkens erwägt, vor der der Reformator stand. Verwunderlich an Luther sind nicht solche Unausgeglichenheiten, wie sie sich bei allen großen Anfängern eines Neuen finden, selbst nicht die Schwachheiten und Fehler, die ich zuvor genannt habe; denn das Wort Goethes »Die größten Menschen hängen immer durch eine Schwachheit mit ihrem Jahrhundert zusammen« gilt selbstverständlich auch für Luther. Verwunderlich ist vielmehr die Klarheit und innere Konsequenz seiner Hauptgedanken, die noch heute eine frische Aktualität und Überzeugungskraft haben, die nicht überholt sind. Diesen großen positiven, unüberholten, noch heute uns überzeugenden Thesen Luthers wenden wir uns jetzt zu und stellen auch hier drei derselben heraus, zu denen wir uns auch angesichts des heutigen Meinungswirrwarrs mit Freuden bekennen.

## II Was ist an Luther nicht überholt, sondern wahr, groß und hilfreich?

Wir sind und bleiben Luther erstens dafür dankbar, daß er die *Bibel* und namentlich das Neue Testament aus der Knechtschaft unter Tradition und Lehramt des Papstes befreit und über alles andre Menschenwort hinauf auf den Leuchter gestellt hat. Wenn demgegenüber das letzte Vatikanische Konzil vor wenigen Jahren erklärt hat, daß »Tradition, Schrift und Lehramt nach

8 W 54, 158, 20.

9 W 26, 342, 21.

10 W 30 III, 160 ff.



dem allerweisesten Ratschluß Gottes so miteinander verknüpft und vereinigt sind, daß keins ohne das andre besteht«, <sup>11</sup> so halten wir diese Verknüpfung, Vereinigung und Vermischung nicht für eine Frucht des Ratschlusses Gottes, sondern vielmehr für das Ergebnis einer rund tausendjährigen päpstlichen Machtpolitik und in der Sache für eine riesige Fehlentwicklung. Aber wir meinen mit Luther nicht nur, daß uns das biblische Wort vom Gesetz und Evangelium und von Christus mehr wert ist und bleibt als katholische Tradition und päpstliche Verlautbarungen, sondern wir halten es, wie unsre Väter sagten, für »Richter, Regel und Richtschnur«, an der auch protestantische Theologie und Kirche sich allezeit messen und ausrichten soll und die uns auch heute noch mehr wert ist als alle Informationen, Belehrungen und Kritiken des Zeitgeistes. Und alle Einsicht in die menschlichen und zeitgebundenen Seiten des biblischen Worts machen uns nicht im geringsten darin irre, daß wir das biblische Wort in seinem Zentralinhalt: Christus, Gesetz und Evangelium mit Luther für das klarste und verständlichste Wort der Welt halten, absolut grundlegend für den christlichen Glauben, durchaus maßgebend für Theologie und Kirche, und völlig ausreichend für Gelehrte und Ungelehrte. Und wenn wir mit manchen Sätzen der Bibel unsre Schwierigkeiten haben und wenn wir weite Teile des Alten Testaments durchs Neue Testament für überholt und abgetan ansehen müssen und manche Fragen des Glaubens und Lebens von der Bibel nicht beantwortet bekommen, so stimmen wir, was das Wesentliche und Letzte angeht, dennoch Luthers Lehre zu: »Es gibt nichts Helleres als die Sonne, nämlich die heilige Schrift; ist aber eine Wolke davor getreten, so ist dahinter doch nichts andres als dieselbe helle Sonne. Das heißt: ist ein dunkler Spruch in der Schrift, so zweifle nur nicht: es ist gewiß dieselbe Wahrheit dahinter, die an andrer Stelle klar steht. Und wer das Dunkel nicht verstehen kann, der bleibe bei dem Lichten!« <sup>12</sup> Denn was das Letzte, das Ganze, das Unbedingte, das Eigentliche angeht, so halten wir nicht die Bibel für dunkel, schwierig, unverständlich, sondern viel eher die Menschenlehren, Philosophien und Theologien, Reden und Meinungen, und bekennen gerne mit Luther: »Haltet fest am Wort des Lebens, das Leben ohne das Wort allerdings ist dunkel!« <sup>13</sup>

Zweitens halten wir es für bleibend wahr, groß und hilfreich, daß Luther die *paulinische Rechtfertigungsbotschaft* oder die Botschaft von der Gerechtigkeit »aus Gnaden um Christi willen durch den Glauben«, wie das Augsburger Bekenntnis, Artikel 4, es ausdrückt, als zentrale und immer gültige

<sup>11</sup> Dekret über die göttliche Offenbarung, Abschnitt 10, lateinische Fassung.

<sup>12</sup> W 8, 239, 16.

<sup>13</sup> W 18, 655, 9.



Botschaft des Neuen Testaments herausgestellt hat. Wir schließen uns darin gerne der These an, die die von den lutherischen, reformierten und unierten Kirchen Deutschlands entsandten Theologen unterm 3. und 4. Mai dieses Jahres in Frankfurt gemeinsam bejaht haben: »Diese Botschaft (nämlich die Rechtfertigungsbotschaft) vermag auch heute die Übereinstimmung in der rechten Verkündigung zu begründen.« Denn sie spricht einmal in absoluter Ehrlichkeit die Ablehnung aller Selbstgerechtigkeit und Selbstrechtfertigung der Menschen, der Kirche und der Welt aus und tut damit einen Dienst, den unsre heutige Leistungsgesellschaft dringend nötig hat, wenn sie nicht in die Verlogenheit und Verzweiflung einer modernen Werkgerechtigkeit oder, wie Luther es ausdrückt, in die »glänzende Arroganz der Selbstgerechtigkeit«<sup>14</sup> geraten soll. Und sie spricht sodann mit Dankbarkeit und Demut dem Neuen Testament nach, daß man ehrlich leben, gerecht leben, segensreich leben nur könne aus Glauben und Vergebung, wie Römer 1, 17 geschrieben steht: Der Gerechte wird seines Glaubens leben. Bekanntlich ist ja Martin Luther, wie seine berühmte Vorrede von 1545 bezeugt,<sup>15</sup> gerade von dieser Wendung am Schluß des Verses 17 her der tröstliche Sinn der paulinischen Lehre von der Gerechtigkeit aufgegangen: von der Gerechtigkeit, wie Gott sie in Christus meint und gibt, kann man leben, geht man nicht zugrunde, sondern darf man wieder aufatmen und leben! Es macht uns daher keinen Eindruck, macht uns auch nicht im geringsten irre, wenn gelegentlich behauptet wurde, mit der Herausstellung der Rechtfertigungsbotschaft des Paulus habe Luther mehr oder weniger willkürlich eine von vielen Lehren des Neuen Testaments herausgegriffen und bevorzugt und sei insofern kein »Vollhörer« der Schrift gewesen; denn unsrer Überzeugung nach hat Luther mit diesem Griff die biblische Botschaft an ihrer tiefsten Stelle, an ihrer Wurzel ergriffen, an einer Stelle, von der aus alles andre, was sonst noch in der Bibel steht, in der rechten Rangordnung und Proportion gesehen wird. Und wenn die vordergründige und schnellfertige Weisheit unsrer Tage immer wieder behauptet, Begriffe wie Rechtfertigung aus dem Glauben oder Glaubensgerechtigkeit seien dem modernen Menschen unverständlich und müßten neu- oder uminterpretiert werden, so haben wir gegen Neuinterpretation grundsätzlich nichts einzuwenden, wenn nur keine Hinweginterpretation daraus wird. Im übrigen aber sind wir der Meinung, daß Luthers lebendige, bewegliche Interpretation der paulinischen Rechtfertigung, wenn man sie nur überhaupt zur Kenntnis nehmen will, soviel Überzeugungskraft, Verständlichkeit und Aktualität besitzt, daß man noch einige Jahrhunderte damit auskommen kann. Oder sollte ein moderner Mensch wirklich kein Verständnis dafür haben, wenn Luther ihn vor die Alternative

<sup>14</sup> WT 3, 479; Nr. 3650.

<sup>15</sup> W 54, 186, 3-8.



stellt: entweder Selbstrechtfertigung und Selbstverteidigung, dann aber ist und bleibt Gott unser Ankläger, oder Verzicht auf Selbstrechtfertigung, dann kann Gott unsre Verteidigung und Versöhnung übernehmen, »deus defensor, cor accusator« - Gott der Verteidiger, das Herz der Verkläger, so drückt er es in der Römerbriefvorlesung schon 1515 aus.<sup>16</sup> Lebenslange Beschäftigung mit der Selbstverteidigung und Selbstrechtfertigung, lebenslange Klage gegen Gott und die Welt und die andern, nur nicht gegen sich - sollte ein moderner Mensch wirklich kein Gefühl dafür haben, daß so die Formel unseres Lebens nicht aufgeht? Unser evangelischer Dichter Manfred Hausmann schrieb einmal »Liebende leben von der Vergebung«, es war gewiß keine unverständliche Novelle, sie wurde gelesen und verstanden. Luther sagt dasselbe, nur daß er es nicht auf die Liebenden beschränkt, sondern auf jedes menschliche Leben bezieht: »Entweder gelebt unterm Schatten der Flügel Gottes und im Vertrauen auf sein Erbarmen - oder verloren!«<sup>17</sup> Auf deutsch heißt das: das einzig ehrliche Leben auf Erden oder die einzige für Menschen erreichbare Gerechtigkeit ist das Leben und die Gerechtigkeit im Glauben an den um Christi willen gnädigen Gott.

Als drittes unüberholtes großes und hilfreiches Stück des lutherischen Erbes möchte ich - vielleicht nicht sofort mit jedermanns Einverständnis - *Luthers Lehre von den beiden Reichen* oder Regimenten und ihrer notwendigen Unterscheidung und Verbindung nennen. Das Kernstück soll dabei ein Abschnitt aus Luthers in dieser Hinsicht grundlegender Schrift von 1523 sein: »Man muß die beiden Regimente mit Fleiß unterscheiden und beide bleiben (d. h. bestehen) lassen: eines, das fromm macht, das andre, das äußerlich Frieden schafft und bösen Werken wehrt. Keins ist ohne das andre genug in der Welt . . . Wo weltlich Regiment oder Gesetz allein regiert, da muß lauter Heuchelei sein, auch wenn man nach Gottes Geboten selber regierte . . . Wo aber das geistliche Regiment allein regiert über Land und Leute, da wird der Bosheit der Zaum los und Raum gegeben aller Büberei.«<sup>18</sup> Ich gestehe gerne mit unserm einstigen Präsidenten Paul Althaus<sup>19</sup> zu, daß Luthers Gedanken in diesen Zusammenhängen heute nicht mehr ausreichen, aber ich möchte ebenso mit Paul Althaus und noch entschiedener betonen, daß »seine Grundgedanken auch für die heutige Welt gültig bleiben«. Denn zum ersten ist diese Lehre von den beiden Reichen eine ehrliche Lehre. Sie fordert die Selbstbescheidung beider Reiche, indem sie Kirche und Theologen daran erinnert, daß sie nicht meinen sollen, sie könnten Welt und Vernunft entbehren oder ersetzen, und indem sie ebenso das Reich und die

16 W 56, 204, 24.

17 W 42, 264, 32.

18 W 11, 252, 12.

19 P. Althaus: Die Ethik Martin Luthers. 1965. S. 147.



Reiche dieser Welt daran erinnert, sie sollten nicht meinen, sie könnten das Reich Gottes oder den Himmel auf Erden schaffen. Es dünkt mich eine redliche und notwendige Vermahnung, wenn Luther sowohl kirchlicher wie weltlicher arroganter Alleinherrschaftssucht zuruft: »Keins ist ohne das andre genug in der Welt.« Zum zweiten ist Luthers Lehre von den beiden Reichen, so kompliziert und problematisch man sie auch vielfach gemacht hat, eine klare Lehre. Denn diese Zweireichelehre ist und bleibt ewig besser als jede geistliche oder weltliche Einreichlehre, ob sie nun nach der Formel des Dritten Reichs einhergeht »Ein Reich, ein Volk, ein Führer« oder nach der Formel Ludwigs XIV »Un roi, une loi, une foi« oder sonst einer totalitären Formel. Denn jede Einreichlehre führt zwangsläufig zur Vergewaltigung des andern Partners, entweder zur politischen Vergewaltigung der Kirche oder zur religiösen Vergewaltigung der Welt. Die seinerzeit von Karl Barth<sup>20</sup> gestellte Frage, »ob auch ... die politische Gewalt auf die Gewalt Christi begründet« werden kann, ist nach dem Johanneswort »Mein Reich ist nicht von dieser Welt« und nach Luther eindeutig mit nein zu beantworten. Zum dritten ist Luthers Zweireichelehre, wenigstens wenn sie im Geist und in der Weise Luthers selbst praktiziert wird, keine devote, subalterne, staatshörige, sondern eine staats- und kulturkritische Lehre. Denn Luther hat die von ihm geforderte Befreiung des weltlichen Regiments von klerikaler Bevormundung niemals so verstanden und praktiziert, als ob es eine Befreiung auch von den Geboten Gottes und freimütigen christlichen Appellen sei. Die freimütige Verkündigung von Gesetz und Evangelium auch vor den Mächten und Mächtigen der Welt, die freimütige Beteiligung an der Diskussion über die gesellschaftlichen Probleme von Adel, Bauern, Bürgern und Soldaten, über Kaiser, Reich, Türken und Wirtschaftsprobleme ist bei Luther aktenkundig. Und er hat sich dabei aufs Ganze gesehen weder von den Fürsten noch von den Bauern noch von der Menge oder dem »Herrn Omnes« ins Schlepptau nehmen lassen, getreu seiner Losung: »Das Predigtamt ist kein Hofdiener und kein Bauernknecht, es ist Gottes Diener und Knecht, und sein Befehl geht über Herren und Knechte.«<sup>21</sup> Er gehört nicht zu denen, die das Bestehende um jeden Preis und allezeit rechtfertigen. Und viertens endlich ist die Zweireichelehre Luthers schon von ihrer Grundstruktur her - »Keins ist ohne das andre genug in der Welt« - zwar keine revolutionäre, aber dennoch eine anti-absolutistische Lehre. Sie bestreitet allen Absolutismus sowohl kirchlicher als weltlicher Gewalten, sie richtet sich gegen jeden Omnipotenzanspruch sowohl der Kirche wie des Staates. Und sie tut dies wahrlich nicht aus Feindschaft oder Desinteresse an Kirche und Welt, son-

<sup>20</sup> K. Barth: Rechtfertigung und Recht. 1938, jetzt im Sammelband: Reich Gottes und Welt, hrsg. von H.-H. Schrey. 1969. S. 376.

<sup>21</sup> W 31 I, 198, 12.



dern zu beider Bestem. Dafür, daß diese Seite der reformatorischen Einstellung nicht ohne geschichtliche und wohltuende Wirkung war, gibt es außerdem einen breitstirnigen Beweis vor allem in der politischen Wirklichkeit: der radikale, brutale, totale Absolutismus ist in den protestantischen Ländern Preußen, Holland, England und Amerika nirgends so zur Herrschaft gelangt wie in Spanien, Frankreich und Rußland. Und noch heute enthält Luthers immer wieder ausgesprochene Warnung vor der Vermessenheit, in der diese Seite seiner Zweireichelehre ihre Spitze hat, ein wirksames Gegengift gegen totalitäre Mythen aller Art.

Man könnte und dürfte, wenn man aufzählen und bekennen will, was unüberholt groß und heute noch gültig ist an Luther, wahrhaftig noch eine Menge mehr Stücke nennen, nicht zum wenigsten seine Lehre von der christlichen Kirche, die immer nur die Tochter des Worts bleiben und sich niemals als Mutter des Worts oder Herrin über das Wort aufspielen soll, die getrost und entschlossen auf klerikalen und hierarchischen Nimbus verzichten und stattdessen das allgemeine Priestertum der Gläubigen vor Augen und im Sinn behalten soll. Aber ich will es bei den drei genannten Stücken - die Bibel über alles, die Rechtfertigung ihre Mitte, die großen Seiten der Zweireichelehre - belassen und meine, wir dürften ruhig aussprechen, daß Luther in diesen Stücken auch unseren Zeitgenossen Lehrer und Ratgeber sein sollte.

Freilich, für einen Kammerdiener gibt es keine Helden! Und für viele unserer Zeitgenossen keine Größe Luthers! Aber muß dies unbedingt gegen alle Helden und gegen Luther sprechen? Schon Goethe und Hegel, die dies Wort vom Kammerdiener zitieren, für den kein König ein Held sein kann, weil er ihn tagtäglich in seiner Menschlichkeit sieht, haben gemeint, wenn der Kammerdiener im König keinen Helden sehe, so müsse das nicht unbedingt gegen den König sprechen, es könne auch von den Grenzen des Kammerdienerhorizonts herkommen! Bezüglich Luther und viele hohe Dinge denke ich heutzutage manchmal: wir leben in einer Zeit der Kammerdienerhorizonte, die nur noch kritisieren, nivellieren, ironisieren oder auch allzubillig glorifizieren, aber groß und klein, wesentlich und unwesentlich, erstrangig und zweitrangig nicht mehr unterscheiden und darum auch Luthers Wert nicht mehr erkennen kann. Man sollte daher den folgenden Gesangbuchvers doch wohl auch auf Martin Luther anwenden:

Ewigkeit, in die Zeit leuchte hell hinein,  
daß uns werde klein das Kleine  
und das Große groß erscheine!



# AUF DEM WEGE ZU EINEM NEUEN MÜNTZER-BILD

Von Bernhard Lohse

M. = Thomas MÜNTZER, Schriften und Briefe, Kritische Gesamtausgabe, unter Mitarbeit von P. Kirn hrsg. von G. Franz, in: Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte Band XXXIII, 1968. Längere lateinische Zitate sind in Übersetzung geboten. — KIRCHNER = H. Kirchner, Neue Müntzeriana, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 72, 1961, S. 113 ff — Literatur: BÖHMER = H. Böhmer, Die Waldenser in Zwickau und Umgegend, in: Neues Archiv für sächsische Geschichte und Altertumskunde 36, 1915, S. 1 ff — ELLIGER = W. Elliger, Thomas Müntzer, 1960. — GERDES = H. Gerdes, Der Weg des Glaubens bei Müntzer und Luther, in: Luther — Mitteilungen der Luthergesellschaft 26, 1955, S. 152 ff — GOERTZ = H.-J. Goertz, Innere und äußere Ordnung in der Theologie Thomas Müntzers, 1967. — GOLDBACH = G. Goldbach, Hans Denck und Thomas Müntzer — ein Vergleich ihrer wesentlichen theologischen Auffassungen. Eine Untersuchung zur Morphologie der Randströmungen der Reformation. Diss. theol. Hamburg 1969. — GRITSCH = E. W. Gritsch, Reformer without a Church. The Life and Thought of Thomas Muentzer 1488 (?) — 1525, 1967. — C. HINRICHS, Luther und Müntzer. Ihre Auseinandersetzung über Obrigkeit und Widerstandsrecht, 1952. — HOLL = K. Holl, Luther und die Schwärmer, in: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Band 1, 7. Aufl. 1948, S. 420 ff — B. LOHSE, Die Stellung der »Schwärmer« und Täufer in der Reformationsgeschichte, in: Archiv für Reformationsgeschichte 60, 1969, S. 5 ff — RUPP I = G. Rupp, Word and Spirit in the First Years of the Reformation, in: Archiv für Reformationsgeschichte 49, 1958, S. 13 ff — RUPP II = G. Rupp, Programme notes on the theme »Müntzer and Luther«, in: 450 Jahre Lutherische Reformation 1517-1967. Festschrift für F. Lau zum 60. Geburtstag, 1967, S. 302 ff. — SCHMIDT = M. Schmidt, Das Selbstbewußtsein Thomas Müntzers, eine Vorform des Pietismus, und sein Verhältnis zu Luther, in: (M. Schmidt) Wiedergeburt und neuer Mensch, Gesammelte Studien zur Geschichte des Pietismus, 1969, S. 9 ff — WAPPLER = P. Wappler, Thomas Müntzer in Zwickau und die »Zwickauer Propheten«, 1908, Neudruck 1966.

Die allgemeine Erfahrung, daß sich das Bild von bedeutenden Gestalten der Vergangenheit immer wieder wandelt, kann, was die Reformationsgeschichte betrifft, an keiner anderen Persönlichkeit so deutlich aufgezeigt werden wie an Thomas Müntzer. Luthers Verurteilung Müntzers als eines aufrührerischen Schwärmers, der mit falschem prophetischem Anspruch das Evangelium verfälscht und die irdische Ordnung umstürzt, hat für Jahrhunderte das Müntzer-Bild bestimmt. Müntzers Ende beim unglücklichen Ausgang des Bauernkrieges schien die Richtigkeit dieses Bildes unter Be-



weis zu stellen. Noch die marxistische Deutung Müntzers, wie sie zunächst vor allem von Friedrich Engels vorgetragen wurde, ist im Grunde von dieser Sicht bestimmt, nur daß hier die Vorzeichen geändert wurden und Müntzer nun als der Herold der Revolution der unterdrückten Massen gegen die Obrigkeit, welche von dem »Fürstenknecht« Luther unterstützt wurde, erschien.

Im folgenden soll nicht die marxistische, sondern die theologische Deutung Müntzers in den letzten Jahrzehnten erörtert werden; dabei können nur einige besonders wichtige Arbeiten gewürdigt werden.

## I

Die neuere, ernsthafte Beschäftigung mit Thomas Müntzer setzte mit dem berühmten Vortrag von Karl Holl ein, den dieser 1922 in Wittenberg über das Thema »Luther und die Schwärmer« hielt. Holl wandte sich hier dagegen, daß man Müntzer vor allem vom Bauernkrieg her deutet. Seinerseits rückte Holl die Theologie Müntzers ins Zentrum. Dabei betonte Holl, daß Müntzer schon auf dem durch Luther bereiteten Boden steht, daß er aber zugleich doch gegenüber dem Reformator in wesentlichen Punkten selbständig ist und ganz eigene Auffassungen entwickelt. Die Eigenständigkeit Müntzers zeigt sich für Holl in seiner Leidenstheologie, in der Anschauung, daß der Glaube nur in der Erfahrung des Kreuzes durch Gott selbst geschenkt werden kann, in der Betonung der je eigenen Erfahrung der Offenbarung und nicht zuletzt in der Verleihung oder »Salbung« des Geistes. Wenn Müntzer im Zusammenhang des Bauernkrieges zum Angriff auf die Gottlosen aufforderte, so liegt nach Holl hier im Grunde ein Bruch mit Müntzers theologischem Ansatz sowie mit seiner Lehre vom Kreuztragen vor (Holl S. 457); denn Müntzer sei an sich nichts anderes als der Vertreter einer eigenartigen Mystik gewesen (Holl S. 435).

Holls Schilderung der Theologie Müntzers ist in vielem noch heute wertvoll. Aber seine Deutung Müntzers weist doch einige gravierende Schwächen auf. Einmal läßt sich die Ansicht, daß Müntzer ein Schüler Luthers sei, in dieser Form heute kaum noch halten. Sodann ist Holls Auffassung, Müntzer sei der Ahnherr nicht nur der sogenannten »Schwärmer«, sondern auch der Täufer gewesen, ebenfalls nicht mehr zu vertreten. Die Beziehungen zwischen Müntzer und der in Zürich aufkommenden Täuferbewegung sind zwar noch nicht in allen Einzelheiten geklärt, aber eine Abhängigkeit der Täufer von Müntzer käme höchstens für einige Punkte in Betracht. Schließlich leidet Holls Müntzer-Darstellung darunter, daß sie Müntzer, sofern er die Sekten der Reformationszeit begründet haben soll, zugleich als den Prototyp des liberalen »Angloamerikanismus« (Holl S. 466 f) hinstellt und diesem gegen-



über die Eigenständigkeit, ja die größere Tiefe des sich auf Luther gründenden, in Deutschland vertretenen Verständnisses der »Völkergemeinschaft« herausstellt: eine solche Konfrontation mag aus der Zeit nach dem ersten Weltkrieg verständlich sein, aber sie geht am historischen Tatbestand ganz vorbei.

Die Gesamtdarstellung, die Walter Elliger 1960 über Thomas Müntzer vorgelegt hat, unternimmt zwar nicht mehr den Versuch, Müntzer als den Vorläufer der verschiedenen linken protestantischen Denominationen hinzustellen, stimmt aber doch darin mit Holl überein, daß sie Müntzer wesentlich von Luther her sieht (Elliger S. 10). Sie unterscheidet sich freilich darin von derjenigen Holls, daß die innere Entwicklung Müntzers stärker betont und zugleich im Zusammenhang mit den politischen Vorgängen in den frühen zwanziger Jahren des 16. Jahrhunderts gedeutet wird: gerade bei Müntzer bedingen sich beide gegenseitig. Darüber hinaus sagt Elliger, daß Müntzer zwar anfangs kein Revolutionär gewesen sei (S. 37), daß er aber, vor allem nach dem Bruch mit Luther im Jahre 1524, »in bewußter Konsequenz die Züge des sozialen Revolutionärs« ausgebildet habe (S. 52). Bei dieser Entwicklung vom Mystiker zum Revolutionär ist die Kritik an Luthers Reformation maßgebend gewesen. Nach Müntzers Meinung hat Luthers Reformation im Entscheidenden versagt. Für Müntzer ist Luther »geradezu zum Exponenten einer falschen, verführerisch irreführenden Christlichkeit (geworden), die sich bei einem ‚gedichteten Glauben‘ beruhigen zu können wähnte und die ‚arme Christenheit‘ dem ruchlosen Treiben der gottwidrigen Welt überließ, ohne die Forderung des göttlichen Gesetzes ernst zu nehmen, das eine wahrhaft christliche Gestaltung des ganzen Lebens von allen Gläubigen für alle Gläubigen verlangte« (S. 38). Der wesentliche Unterschied besteht dabei nach Elliger gerade im Geistbegriff: während Luther das Wirken des Geistes christologisch und nicht gelöst vom Zeugnis der Schrift verstand, trat Müntzer im Bewußtsein eigener prophetischer Vollmacht auf.

In der Frage des Verhältnisses von Luther und Müntzer urteilt auch Hayo Gerdes ähnlich wie Holl. In seinem Aufsatz »Der Weg des Glaubens bei Müntzer und Luther« (1955) hat Gerdes auf einige überraschende Parallelen hingewiesen, die sich sogar in der Geistauffassung zwischen Luther und Müntzer zeigen. Noch 1521 konnte Luther im Magnificat sagen: »Es mag niemant got noch gottes wort recht vorstehen, er habs denn on mittel von dem heyiligen geyst. Niemant kansz aber von dem heiligenn geist habenn, er erfaresz, vorsuchs und empfinds denn, unnd yn der selben erfahrung leret der heylig geyst alsz ynn seiner eygenen schule, auszer wilcher wirt nichts geleret, denn nur schein wort und geschwetz« (WA 7, 546, 24-29). Auch in der Frage der Anfechtung und ihrer Bedeutung für den christlichen Glauben habe der junge Luther ganz ähnlich gedacht wie Müntzer. Gerdes verweist



dabei auf Äußerungen beim jungen Luther, aus denen hervorgeht, daß man nur, indem man leidet und angefochten ist, zum Glauben kommen kann (Gerdes S. 152). Selbst die Fegefeuvorstellung sei schon von Luther in diesem Sinne umgeprägt worden (S. 155). In all diesen Punkten habe Müntzer, wenn auch »mit verhältnismäßiger Selbständigkeit«, nur »wiederholt« (S. 152), was vor ihm schon Luther gesagt habe. Müntzer sei also bei dem Eigensten, das er vertrat, von Luther geprägt worden.

Zugleich weist aber Gerdes auch auf die Unterschiede hin. Sie bestehen im wesentlichen darin, daß Luther durch seine Anfechtungen zu einer Erkenntnis des Evangeliums gefunden habe, die anderen nicht einfach den gleichen Weg zur Pflicht gemacht habe, wie Luther ihn geführt worden war. Müntzer ist im Grunde dort stehen geblieben, wo auch Luther einst sich befunden habe (S. 158). Darüber hinaus aber sei bei Müntzer das Problem, wie es zur »Ankunft des Glaubens« komme, zentral geworden, so daß trotz aller sachlichen Nähe in der Frühzeit schon im Ansatz eine gewisse Differenz festzustellen sei. Das ändere aber nichts daran, daß von allen Anhängern Luthers Müntzer den Reformator am tiefsten verstanden habe (S. 154).

In den letzten Jahren sind vor allem aus Kreisen der angelsächsischen Forschung einige neue Gesichtspunkte vorgetragen worden, die in manchem zu einem veränderten Müntzer-Bild führen. Der Cambridger Kirchenhistoriker Gordon Rupp hat in seinen Beiträgen zunächst die in der Frühzeit zwischen Luther und Müntzer kontroverse Thematik in ein neues Licht gerückt. Nach Rupp ist das Urteil, von Anfang an habe die Frage des Geistes im Zentrum des Streites gestanden, zu sehr von Luthers Vorwürfen gegen die Radikalen bestimmt. Ursprünglich sei es vielmehr um das Verhältnis von äußerem und innerem Wort oder zwischen Geist und Buchstaben oder zwischen dem inneren und dem äußeren Menschen gegangen (I, S. 13). Weiter weist Rupp darauf hin, daß zwischen den Radikalen der Reformation und bestimmten spätmittelalterlichen Strömungen, die damals freilich nur unter der Oberfläche vorhanden waren, Verbindungen bestanden haben müssen, deren Ausmaß noch nicht genau abzuschätzen ist. Rupp denkt dabei hauptsächlich an taboritische und böhmische Einflüsse (I, S. 20). Beachtlich ist eine Äußerung Müntzers, auf die Rupp aufmerksam macht, nach welcher Müntzer selbst auf seine Verehrung für Joachim von Fiore hinweist, zugleich aber betont, daß seine eigene Lehre höher (»hoch droben«) sei und nicht von Joachim, sondern »vom ausreden Gotis« stamme (M. S. 398, 13-18). Interessant ist, daß Müntzer an dieser Stelle zugleich ankündigt, daß er diese Herkunft seiner Lehre von Gott »mit aller schrift der biblien« beweisen wolle. Das führt zu einem weiteren Punkt, auf den Rupp hinweist: bei Müntzer begegnet durchaus ein gewisser Biblizismus. Seine Leidens- und Offenbarungstheologie darf nicht einfach im Gegensatz zur Schrift gesehen



werden. Nach Rupp ist es falsch, im Blick auf die Kontroversen der frühen Reformationszeit zwischen Biblizismus und Spiritualismus zu scheiden (I, S. 17 Anm. 7). Auf der anderen Seite hat nach Rupp Luther mit Recht auf die Schwächen der Theologie sowohl bei Müntzer als auch bei Karlstadt hingewiesen: beide können nicht sagen, wie sie zu der von ihnen behaupteten besonderen Erfahrung gelangen (I, S. 24). Das ändert aber nichts daran, daß letztlich der Streit zwischen Luther und Müntzer insofern unglücklich gewesen sei, als auf die Dauer beide Richtungen in größere Einseitigkeiten geraten seien. Bei den Radikalen sei es zum Mißbrauch des Spiritualismus gekommen, während sich die lutherische Theologie mit gewisser Folgerichtigkeit zur Orthodoxie fortentwickelt habe (I, S. 25).

In seinem Beitrag zur Lau-Festschrift hat Rupp diese Bemerkungen noch dahin ergänzt, daß er von dem zutiefst biblischen Charakter des Müntzerischen Denkens redet. Dabei könne man nicht von einer einseitigen Bevorzugung des Alten Testaments sprechen, wie häufig behauptet worden ist (II, S. 304). Rupp macht zudem geltend, daß auch in der lutherischen Reformation der ursprünglich von Luther vertretene Grundsatz »Das Wort allein muß es tun« nicht beibehalten worden ist. Luther und Müntzer kamen von verschiedenen Quellen her, und beide haben einander nicht voll verstanden. Kategorien wie die von Gesetz und Evangelium seien unzureichend, um Müntzers Willen wiederzugeben, wie es auf der anderen Seite freilich auch unverständlich ist, daß Müntzer dem Reformator eine Trennung von Glauben und Anfechtung vorgeworfen hat. Rupp sieht Müntzers Denken und Handeln um drei Fragen konzentriert: eine biblische Theologie, liturgische Erneuerung und soziale Gerechtigkeit. Dabei besteht das Besondere in dem Gedanken der »christlichen Solidarität in Christus«, den Müntzer auch stärker und theologisch treffender als der spätere Pietismus zum Ausdruck gebracht habe (II, S. 307). Zu einer wirklichen Begegnung zwischen Luther und Müntzer sei es zu keiner Zeit gekommen. Luther habe Müntzer mißverstanden, Müntzer seinerseits habe überhaupt kein Verständnis für Luther aufgebracht. Insbesondere sei es Müntzer nicht deutlich gewesen, daß der junge Luther, speziell in seinen frühen Vorlesungen (1513-1518), viele Müntzer kongeniale Gedanken vorgetragen habe (II, S. 306). Erst die heutige Gegenwart könne einen echten Dialog zwischen einer von Luther und der von Müntzer bestimmten Theologie ermöglichen.

Die umfassendste und gründlichste Darstellung Müntzers aus theologischer Sicht ist in den letzten Jahren von dem in Gettysburg, Pennsylvania/USA, lehrenden Kirchenhistoriker Eric W. Gritsch vorgelegt worden. Gritsch schildert hier die Biographie Müntzers, teilt dabei in umfangreichem Maße im jeweiligen zeitgeschichtlichen Zusammenhang Zitate aus Müntzers Werken mit und geht auch ausführlich auf die mancherlei Auseinandersetzun-



gen, wie sie etwa zwischen Müntzer und den Franziskanern 1520 in Zwickau stattfanden, ein, um auf diese Weise die allmähliche Verschärfung in Müntzers Urteil über die Obrigkeiten deutlich werden zu lassen. Gritsch läßt sich dabei von dem Bestreben leiten, den Jahrhunderte alten Schuldspruch der Geschichte über den »Reformator ohne Kirche« zu revidieren oder zumindest einer Revision vorzuarbeiten, indem alles, was zugunsten des »Angeklagten« angeführt werden kann, zur Sprache gebracht, das andere jedoch nicht verschwiegen wird (Gritsch, S. IX f). Das Ergebnis kommt dabei einer Entmythologisierung des älteren Müntzer-Bildes gleich: die theologische Eigenart Müntzers wird scharf beleuchtet; die frühen Gegensätze zu manchen Obrigkeiten oder auch zu den Zwickauer Franziskanern führen bei Müntzer zu einer Radikalisierung, die zwar nicht als unmittelbare Folge seiner Theologie angesehen, aber auch nicht von seinem Verständnis des Glaubens getrennt werden kann. Vor allem führte die politische Radikalisierung, die zunächst aus einzelnen Vorkommnissen herrührte, mit der Zeit zu einer immer stärkeren theologischen Einseitigkeit, so daß Müntzer gegen Ende seines Lebens etwa die Unterscheidung zwischen äußerem und innerem Wort Gottes oder zwischen persönlicher Wiedergeburt und sozialer Veränderung preisgab (S. 193).

Im einzelnen betont Gritsch hauptsächlich folgende Momente. Bei seiner Gottesdienstreform war Müntzer bestrebt, eine biblisch gegründete Ordnung zu schaffen, wobei die gesamte Gemeinde teilnehmen konnte (S. 77). Was die besonderen Offenbarungen angeht, so verweist Gritsch auf Müntzers Brief an Luther vom 9. Juli 1523, in welchem Müntzer ausdrücklich, wenn auch wohl mit gewisser Rücksicht auf den Adressaten, sagt: »Ich nehme keine Ekstasen oder Visionen an, wenn mich Gott nicht dazu zwingt; vielmehr traue ich denen, die ich empfangen, nicht, wenn sie nicht wirklich erfahren sind« (nisi videro opus. M., S. 391, 8 f). Besonders bedeutsam ist nach Gritsch die Differenz zwischen Luther und Müntzer im Kirchenbegriff. Nach Luther habe der Glaube wohl seine Auswirkungen auf die soziale und politische Ordnung, aber er könne nicht zu einer wirklichen Überwindung des Bösen führen. »Müntzer hingegen betrachtete die innere Erfahrung des Heiligen Geistes als den Anfang eines Prozesses, bei dem die Kraft des bekehrten Einzelnen zur Beseitigung des Bösen führt.« So sollen die Bekehrten eine Gemeinschaft bilden, nämlich den Bund der Erwählten, um den Lauf der Geschichte seinem Ziel entgegenzuführen (S. 127 f). Anders als Rupp hält Gritsch Müntzer letztlich doch für einen Spiritualisten (S. 179). Gegen Luther habe Müntzer dabei die Unmittelbarkeit des Wirkens des Heiligen Geistes vertreten, die ohne äußere Vermittlung erfolgen kann (S. 182). Allerdings habe Müntzer niemals eine klare Definition gegeben für das Verhältnis zwischen dem einstigen Wirken des Geistes, wie es in



der Schrift bezeugt ist, und der gegenwärtigen Inspiration. Faktisch habe jedoch Müntzers Theologie des Leidens die Tendenz gehabt, die Geschichtlichkeit Jesu in einen Mythos des toten und wieder erstandenen Wortes im Menschen zu verwandeln (S. 182). Für Müntzer bestünde das Wesen der Schrift darin, daß sie von Menschen berichte, die sich entschieden haben, den Willen Gottes zu erfüllen, die jedoch den vollkommenen Gehorsam nicht verwirklicht haben (S. 188). Nachdem Müntzer selbst sich aus einem Wahrheitssucher in einen gehorsamen Diener Gottes verwandelt habe, habe er in gleicher Weise auch seine Umwelt verändern wollen (S. 191). So problematisch Müntzers Vorgehen in dieser Hinsicht auch gewesen sein mag, so ist es nach Gritsch doch tragisch, daß Müntzers Bemühung um die sozialen und politischen Konsequenzen des christlichen Glaubens bisher zu keiner Zeit die gebührende Beachtung gefunden hat (S. 193). So ist Müntzer zwischen alle Fronten geraten. Anfangs von Luther begeistert, wandte er sich von diesem ab, da Luther nur die Lehre reformierte. Nur wenige hingen Müntzer an, weil der Preis der Nachfolge zu hoch war. »Müntzer erinnert uns daran, daß die Welt oft intolerant ist gegenüber denen, die über die engen Grenzen ihrer Zeit hinausschauen. Er war das Opfer einer solchen Welt - einer ‚christlichen‘ Welt« (S. 197).

## II

Der knappe Überblick über einige neuere Arbeiten zu Müntzer zeigt, daß Müntzer in der neueren Forschung stärker in seiner Eigenart und weniger als Schüler Luthers gesehen wird. Die angelsächsische Forschung hat den, wenn auch gegenüber Luther ganz anders gearteten, »biblischen« Charakter von Müntzers Denken hervorgehoben. Der prophetische Anspruch Müntzers, der schon häufig untersucht worden ist (vgl. M. Schmidt), darf darum keinesfalls übersehen werden, aber er stellt doch nicht das allein entscheidende Moment dar. Offenbar geht es nicht an, in Müntzer einen stärker alttestamentlich und in Luther einen vorwiegend neutestamentlich orientierten Theologen zu sehen: beiden würde man mit einer solchen Klassifizierung sicherlich nicht gerecht. Es muß auch als fraglich erscheinen, ob der Begriff des Mystikers (Goertz) für Müntzer zutrifft. Abgesehen davon, daß dieser vielfach schillernde Terminus in ganz verschiedenem Sinne gebraucht werden kann, besteht ein bedeutsamer Unterschied zwischen Müntzer und den spätmittelalterlichen Mystikern darin, daß Müntzer im ganzen die Willenseinigung mit Gott nicht auf temporäre Erlebnisse beschränkt, sondern an einen permanenten Zustand denkt (Goldbach S. 69; anders Goertz). Eher trifft schon der Begriff des Spiritualisten für Müntzer zu. Aber was besagen solche Termini?



Es scheint, daß sowohl das Verhältnis Müntzers zum jungen Luther als auch die Frage der bei beiden vorhandenen spätmittelalterlichen Traditionen weiterer Untersuchungen bedürfen. Die von Holl, aber auch von Gerdes genannten Parallelen lassen sich nicht bestreiten; aber es ist die Frage, ob sie auf eine Abhängigkeit Müntzers von Luther schließen lassen oder ob hier nicht u. U. beide von spätmittelalterlichen Überlieferungen abhängig sind.

Daß Müntzer in vielem von der spätmittelalterlichen Frömmigkeit geprägt ist, versteht sich von selbst. Es geht aber vor allem auch aus einigen Texten hervor, die 1961 zum ersten Mal veröffentlicht worden sind. Bei dem ersten Text handelt es sich um die verkürzte Nachschrift einer Predigt, welche Müntzer in Zwickau 1520, offenbar vor seiner Auseinandersetzung mit den dortigen Franziskanern, gehalten hat. Am Tage des Festes von Mariä Geburt, dem 8. September, würdigt Müntzer hier die Mutter Jesu in einer Weise, welche weder einen Einfluß von Luthers reformatorischer Theologie verrät noch auch Hinweise auf Müntzers spätere scharfe Attacken enthält. Zwar geht Müntzer bei seiner Würdigung Marias von dem Werk Christi aus, aber er gelangt dann doch zu weitreichenden Äußerungen. Maria ist die »Patriarchin«, nämlich als Tochter Abrahams, zugleich auch die »Königin«, da sie aus dem Geschlecht Davids stammt, und auch »Priesterin« (M. S. 517, 19 f.). Sie wird als die »Morgenröte« zwischen Nacht und Tag bezeichnet, »und so ist die Jungfrau Maria Mittlerin (mediatrix) zwischen Gott und Mensch« (M. S. 518, 6 f.). Wie die Morgenröte der Sonne vorangeht, so Maria Christus als der Sonne der Gerechtigkeit. Ja, Maria hat sogar den Teufel überwunden, nämlich durch ihre Demut und ihre Keuschheit, die sie nicht von Natur aus gehabt hat, sondern aus dem »Überfluß der Gnade« (M. S. 518, 13-16). Darum besingt die Kirche den Tag der Geburt Marias (M. S. 518, 19-22). Der Erstherausgeber, H. Kirchner, sagt von dieser Predigt mit Recht: »Dasselbe hätte auch von einem anderen gesagt werden können« (S. 115). Diese Predigt hält sich durchaus im Rahmen spätmittelalterlicher Theologie und Frömmigkeit; Luther war zu dieser Zeit in seinen mariologischen Aussagen schon weit stärker von der Christologie her bestimmt.

Ein zweiter Text, der 1961 zuerst ediert wurde, ist weiter nichts als eine Abschrift aus Hieronymus, ep. 9,4, unter dem Titel »Marie Virginis Laus«. Ganz offenbar macht sich Müntzer hier die Mariologie des Hieronymus zu eigen. Bedeutsamer ist der dritte Text, der unter der Überschrift »Castitas« einige Gedanken zur Keuschheit wiedergibt. Müntzer bezeichnet hier die Keuschheit als die höchste Tugend im Himmel und auf Erden. Christus hat sie angeraten. »Die Keuschheit bewahren, bedeutet ewiges Lob, aber selten ist der Sieg in der Keuschheit« (M. S. 519, 6 f.). Man soll die Menschen nicht zur Keuschheit zwingen, insbesondere darf man unmündige Kinder nicht in



Klöster stecken. Müntzer hält sich auch hier ganz im Rahmen spätmittelalterlicher Vorstellungen. Daß der Zölibat gerade in theologischer und nicht nur in praktischer Hinsicht problematisch ist, wird hier mit keinem Wort angedeutet. Auch hier bleibt Müntzer hinter dem zurück, was zur gleichen Zeit von Luther bereits gesagt wurde. Somit zeigen diese drei neu herausgegebenen Texte einen Müntzer, der stark vom Spätmittelalter geprägt ist. Zugleich stützen diese Texte die schon gelegentlich geäußerte Vermutung, daß Müntzer in den Jahren nach 1520 eine bedeutsame innere Entwicklung durchgemacht haben muß.

In diesem Zusammenhang ist ein Brief Müntzers an Luther vom 13. Juli 1520 aufschlußreich. Müntzer war damals gerade mit den Zwickauer Franziskanern in Streit geraten. Der Abt Tiburtius hatte offensichtlich in einer Predigt gegen Müntzer Stellung genommen. Müntzer berichtet Luther von dieser Predigt. Nach Müntzers Wiedergabe hat Tiburtius folgendes gesagt: »Christus ist einmal gestorben. So stirbt er nicht in uns. Sein Sakrament ist nicht unser Trost, und sein Beispiel soll von uns nicht nachgeahmt werden. Durch die Feier der Messe werden wir dahin gebracht (consequimur), daß wir in dieser Welt nicht zu leiden haben« (M. S. 359, 9-11). Weiter soll Tiburtius den »neuen Predigern« vorgeworfen haben, daß sie das Evangelium höchst unzulänglich predigen: sie benutzen es dazu, den Geboten von Menschen zu widersprechen, welche doch eingehalten werden müssen. Hat hier Tiburtius anscheinend auf die reformatorische Ablehnung von Menschensatzungen angespielt, so hat er sich nach Müntzers Referat offenbar auch gegen den Verzicht auf Reichtum als Forderung an die Fürsten gewandt. Auch die Auffassung, daß die Prädestination ein Glaubensartikel sei, ist von ihm verworfen worden, ebenso wie die Ansicht, die ewige Seligkeit sei »die Herrschaft des Glaubens (regnum fidei), welche in uns ist« (M. S. 358, 12 - 359, 2).

In der Frage des Reichtums klingt hier bereits Müntzers spätere Haltung an, die demnach damals zur Kontroverse beigetragen haben muß. Wichtiger ist die Art und Weise, wie Müntzer und Tiburtius zu dem seit Augustin häufig erörterten Thema von »sacramentum et exemplum« Stellung genommen haben. Aus der referierten Äußerung des Tiburtius läßt sich entnehmen, daß Müntzer dem Sinne nach gesagt haben muß, daß Christus auch in uns stirbt und daß sein Beispiel von uns nachgeahmt werden muß. Müntzer weicht damit charakteristisch von Luthers Aufnahme des Schemas »sacramentum et exemplum« ab.

In seinen Randbemerkungen von 1509/10 zu Augustin hat Luther einmal gesagt: »Die Kreuzigung Christi ist Sakrament, weil sie das Kreuz der Buße bezeichnet, wodurch die Seele der Sünde stirbt; sie ist Beispiel, weil sie auffordert, für die Wahrheit den Leib dem Tode oder dem Kreuz zu opfern«



(WA 9, 18, 19-23; Cl. 5, 4, 1-4). Ebenfalls unter Berufung auf Augustin heißt es in Luthers Galaterbriefkommentar von 1519: »Das Leiden Christi ist Sakrament und Beispiel: Sakrament, weil es den Tod der Sünde in uns bezeichnet und ihn den Glaubenden schenkt; Beispiel, weil wir ihm durch Leiden und Sterben in leibhafter Weise nachfolgen müssen« (imitari hier wohl eher im Sinne von nachfolgen als nachahmen. WA 2, 501, 35-37). Hinsichtlich der Einmaligkeit des Kreuzestodes Christi würde Luther nach diesen Äußerungen eher bei Tiburtius stehen als bei Müntzer, der ja betont haben muß, daß Christus auch in uns sterben muß. Allerdings wird diese Einmaligkeit des Kreuzestodes Christi von Luther in seiner Äußerung von 1519 stärker herausgestellt als in derjenigen von 1509/10, wo Luther beim »sacramentum« auch an den Tod der Seele gedacht hatte; 1519 hingegen wird der Geschenkcharakter dieser Gabe (donare) betont.

Luther wie Müntzer knüpfen also beide an das mittelalterliche Schema von »sacramentum et exemplum« an. Dabei ist für Luther, trotz der bei ihm in der Frühzeit begegnenden ausgeprägten Leidenstheologie, das sacramentum zentral, bei Müntzer jedoch das exemplum. Müntzer dürfte dabei der spätmittelalterlichen Leidens- und Nachfolgefrömmigkeit näher stehen als Luther. Ob Müntzer dabei schon früh ähnlich gedacht hat oder ob er erst in Zwickau zu dieser Auffassung gelangt ist, kann nicht mit Sicherheit entschieden werden. Das Erstere ist darum wahrscheinlicher, weil sich diese Form der Leidenstheologie bei Müntzer im wesentlichen unverändert durchhält und ganz offenbar ein Grundmotiv seiner Theologie und Frömmigkeit gewesen ist, bei dem sich Müntzer, wie sein Brief deutlich macht, mit Luther einig zu wissen glaubt (M. S. 359, 6 f u. ö.).

Immerhin verrät gerade dieser Brief zugleich etwas von Müntzers prophetischem Bewußtsein. Das ist um so bezeichnender, als Müntzer, so lange es anging, in diesem Punkt sich gegenüber Luther eine gewisse Zurückhaltung auferlegte. Müntzer schreibt selbstsicher: »Ich tue nicht mein eigenes Werk, sondern das des Herrn. Solange ich atme, werde ich diese Possen, diese maskierten Heuchler, nicht dulden, vielmehr werde ich ihnen mit unaufhörlichem Seufzen und mit der Trompete des Wortes Gottes widerstehen« (M. S. 360, 11-13).

Wenn Müntzer in seinen Erwägungen zu dem Thema »sacramentum et exemplum« gegenüber Luther selbständig ist, so dürfte es auch nicht angehen, in seiner schon früh entwickelten Leidenstheologie nur eine Aufnahme Lutherscher Gedanken zu sehen. Die Frage nach den mittelalterlichen Quellen von Müntzers Theologie kann noch nicht mit Sicherheit beantwortet werden, aber Müntzers Eigenständigkeit gegenüber Luther ist doch gewiß. Es ist erstaunlich, daß Müntzer, soweit wir seine Entwicklung zurückverfolgen können, seine besondere Auffassung von Kreuz und Leiden vertreten hat.



Schon in seinem Brief an Luther vom 13. Juli 1520 heißt es: »Mein Kreuz ist noch nicht vollkommen« (M. S. 358, 24). Das Prager Manifest vom November 1521, das bereits alle wesentlichen prophetischen Gedanken Müntzers enthält, erwähnt auch schon die Leidenstheologie: »Der ungleubige wil durch keinen wegk mit seinem leiden Cristo gleichformick werden, er wils nur mit honigsussen gedanken ausrichten« (M. S. 499, 24-26). In einem Brief an Melanchthon vom 27. März 1522 äußert Müntzer schon beträchtliche Kritik an Luthers mildem Vorgehen; zugleich aber wendet er sich gegen Luthers Verwerfung des »christlichen Fegefeuers«: sie steht im Widerspruch zur Schrift und zu den »studia spiritus« (M. S. 381, 27 f). Seine eigene Meinung in diesem Punkt will Müntzer durch »Erfahrung und das offene Wort Gottes« bekräftigen (M. S. 382, 1 f). In dem Sendbrief an die Brüder zu Stolberg vom 18. Juli 1523 heißt es, daß »der armgeistige Mensch« sich allen Trostes der Kreatur entäußern muß. Wie schon im Prager Manifest, so findet sich auch hier die Verbindung zu Müntzers prophetischem Anspruch: »Wer die armut seines geistes nicht versucht, ist nicht werd, das in Got regire; er ist nicht werd, das in der teuffel ader die geringste creatur anfechte« (M. S. 22, 28 f; 23-25). Zwei Predigtentwürfe aus dem gleichen Jahr 1523 heben hervor, daß Gottes Werk darin besteht, daß er den Menschen ganz trostlos macht, daß man um eben dieses Werk bitten soll und daß kein Mensch weiß, ob er fromm sei, er habe denn das Werk Gottes erlitten (M. S. 519, 13 - 520, 6). Ein letztes Wort sei genannt, in dem die unheimliche Tiefe von Müntzers Erfahrungen zum Ausdruck kommt: »Wer die nacht nicht erlitten hat, kan nicht die kunst Gottes« (M. S. 402, 12 f. Brief vom 30. Mai 1524).

Diese Betonung der Notwendigkeit des Leidens und der je eigenen Kreuzeserfahrung steht bei Müntzer in engem Zusammenhang mit den Erwägungen über die »Ankunft des Glaubens«. An dieser Stelle legt sich freilich die Vermutung nahe, daß Müntzer erst durch Luthers Glaubensbegriff dazu veranlaßt worden ist, über diesen Punkt besonders nachzudenken. Auf Grund des andersartigen Glaubensverständnisses in der Zeit vor der Reformation sind hier jedenfalls spätmittelalterliche Einflüsse ganz unwahrscheinlich. Nur die Tatsache, daß Luther den Glauben in das Zentrum rückte, macht Müntzers Reflexion verständlich. Dabei ist Müntzer der erste gewesen, dem die Art und Weise, wie der Mensch zum Glauben kommen kann, zum Problem geworden ist. Andere, die wie etwa Hans Denck ähnliche Erwägungen angestellt haben, sind hier von Müntzer abhängig, auch wenn sie eigene Wege gehen sind.

In unserem Zusammenhang genügt es, einige Grundgedanken Müntzers herauszuheben. Von seiner Fassung des Gottesbegriffes und seiner Leidenstheologie her kann der Glaube nur als das »unmögliche Werk« erscheinen



(z. B. M. S. 274, 4 f). Die Notwendigkeit der eigenen Kreuzeserfahrung hat für Müntzer die Konsequenz, daß der Mensch zunächst gar keinen Glauben bei sich selbst finden kann; er hat nur den Wunsch zu glauben, und eben dies ist der Anfang des Glaubens (M. S. 224, 28-30). Müntzer stimmt zwar insofern mit Luther überein, als auch er den Glauben als Hauptstück der Seligkeit bezeichnet (M. S. 23, 14 f. 1523). Aber seiner Ansicht nach unterläßt es Luther, deutlich zu machen, wie der Mensch zum Glauben kommt (M. S. 235, 30-32). Von daher kann Müntzer auch nicht den Glauben einfach den Werken entgegenstellen. Im Gegenteil, es bedarf nicht nur des Werkes Gottes, sondern auch der Leidenserfahrung des Menschen. Gerade darum kann der Glaube sich auch nicht einfach auf die Schrift stützen. Die Schrift vermag nicht den Glauben zu geben, vielmehr stellt sie nur das Zeugnis dar. Wer sich darum nur auf die Schrift beruft, verhindert die rechte Natur des christlichen Glaubens (M. S. 276, 23 - 277, 1). Luther hat die Christenheit mit einem falschen Glauben verwirrt (M. S. 340, 17 f), Müntzer aber weist auf die Schwierigkeit des Zum-Glauben-Kommens hin.

Es fruchtet wenig, an dieser Stelle darauf aufmerksam zu machen, daß Müntzer Luther mißverstanden hat. Müntzer ist hier von seinen Voraussetzungen aus im Grunde durchaus konsequent gewesen: wenn die Leidens- und Kreuzestheologie bei ihm das Ursprüngliche ist, dann war die Ablehnung von Luthers Glaubensverständnis folgerichtig. Zugleich muß man aber sagen, daß sich aus Müntzers Ansatz auch die ebenso eigenartige wie problematische Auffassung über die je neue Offenbarung als das Hervortreten des Wortes aus dem Abgrund des Herzens (M. S. 237, 5-10 u. ö.) fast zwangsläufig ergab. In demselben Maße, wie Müntzer zunehmend Luthers Verständnis des Glaubens ablehnte, verstärkte sich auch sein prophetisches Selbstbewußtsein.

Freilich, neben dem selbständigen Ansatz, wie er sich bei Müntzer in seiner Kreuzestheologie zeigt, dürfte noch ein anderer Punkt kennzeichnend für seine Eigenständigkeit sein, nämlich die radikale Kirchenkritik. Auch hier kann man zwar in manchen Einzelheiten den Einfluß Luthers vermuten, aber im ganzen ist doch Müntzers Kritik anders geartet und auch schärfer als diejenige Luthers. Schon im Prager Manifest behauptet Müntzer, er habe »in keynem concilio dye warhafftige rechenschafft« nach der lebendigen Ordnung des untrüglichen Wortes Gottes gefunden (M. S. 494, 6-8). Etwas später begegnet bei Müntzer der Vorwurf, daß die Kirche als heilige Braut Christi nur bis zum Tode der Apostelschüler Jungfrau geblieben sei, daß sie dann aber ihrem Herrn untreu geworden sei (M. S. 161, 21-26; 243, 22 - 244, 4). Müntzer beruft sich für dieses Urteil auf Euseb, aber auch auf Hegesipp. Woher hat Müntzer dieses außerordentlich scharfe Urteil? Gewiß wird man ihm zubilligen, daß er hier selbständig die von ihm genannten



Quellen gelesen hat. Aber es ist darüber hinaus doch anzunehmen, daß er auch in seiner Kirchenkritik manche Anregung von anderen empfangen hat. Hier dürfte er wohl von mittelalterlichen Sekten geprägt worden sein. Es hat in Zwickau im ausgehenden Mittelalter nicht nur Waldenser (Wappler), sondern auch Taboriten bzw. Böhmen (Böhmer) gegeben. Auch wenn an dieser Stelle Genaueres über die Beziehungen zwischen diesen Sekten und Müntzer nicht gesagt werden kann, ist es doch wahrscheinlich, daß Müntzer ihnen manches verdankt. Mit dieser Feststellung soll freilich durchaus nicht bestritten werden, daß Müntzer diese Einflüsse selbständig aufgenommen und verarbeitet hat.

Welches sind nun die Konturen des neuen Müntzer-Bildes, wie sie sich in der neueren Forschung abzuzeichnen beginnen?

Das Entscheidende dürfte sein, daß man Müntzer nicht mehr in erster Linie als Schüler Luthers begreift. Das heißt natürlich nicht, daß Müntzer nicht in manchen Fragen von Luther abhängig ist. Mindestens hat er einige Zeit Luther gegenüber die höchsten Erwartungen gehabt. Wohl aber muß Müntzer in seinem theologischen Ansatz von seinen eigenen Voraussetzungen her verstanden werden. Die Nähe, die sich dabei in manchen Punkten in der Frühzeit zwischen Müntzer und Luther beobachten läßt, dürfte im wesentlichen auf die für beide bestimmenden Einflüsse des Spätmittelalters zurückzuführen sein. Der Forschung sind hier noch große Aufgaben gestellt, um Art und Umfang dieses Einflusses genau zu umreißen.

In ähnlicher Weise bedarf aber auch die soziale Botschaft Müntzers einer neuen, unvoreingenommenen Prüfung. Dabei sollte man sich nicht mit der an sich richtigen Feststellung begnügen, daß Luther bei seiner Ablehnung von Müntzers prophetischem Anspruch das größere theologische Recht auf seiner Seite gehabt hat, sondern sollte nüchtern auch fragen, ob nicht die von Luther ausgehende Reformation in dieser Hinsicht manches schuldig geblieben ist. Müntzer verdient es, trotz seiner Einseitigkeiten auch als Reformator ernst genommen zu werden.

Dabei sollte man nicht vergessen, was Müntzer selbst einmal in einem Brief an Friedrich den Weisen vom 3. August 1524 über diejenigen gesagt hat, die er als Richter über seine Sache akzeptieren würde: »Drumb wen ich solt vorhoret werden vor der christenheit, so must man empiten, kunt thun und zuschreiben allen nation der menschen, die im glauben unuberwintliche anfechtung erduldet hetten, yre vorzweifelung des herzen erfunden und durch dieselben allenthalben erinnert weren. Solche leut mocht ich zu richtern erdulden« (M. S. 43 I, 3-7).



# DER GLAUBE GEHÖRT MIR WIE DIE LIEBE EIN REQUIEM FÜR HARTMUT SIERIG

Von Hans-Volker Hertrich

*Sorgt doch, daß ihr, die Welt verlassend,  
nicht nur gut wart, sondern verlaßt eine  
gute Welt.* Bert Brecht

Am 21. November 1968 starb Hartmut Sierig, seit 1960 Hauptpastor an St. Katharinen in Hamburg, seit 1967 als amtsältester Hauptpastor Senior und damit Stellvertreter des Bischofs. Als Mitglied der Generalsynode der Vereinigten Evangelisch-lutherischen Kirche war er ein profilierter Sprecher des Luthertums, dessen Grundsatzbeitrag auf der Bückeburger Synode 1968 vielen unvergeßlich ist. Sein theologisches Anliegen, der Brückenschlag zwischen Kirche und Welt, Glaube und Denken, speziell zwischen der christlichen Verkündigung und der Aussage des Theaters, ist von grundsätzlicher Bedeutung und beansprucht im Gesamtprotestantismus Interesse.

Seit Sierigs Tod sind zwei Jahre vergangen. Noch immer bewegt sein jähes, frühes Ende - er starb 43jährig - viele Menschen. Es sind vor allem Studenten und akademische Berufsgruppen mit lockerer Bindung zur Kirche, die ihn nicht vergessen. Wie sehr ihn die Fragen der jungen Generation beschäftigten, zeigen seine Fernsehfilme »Traktat über die Liebe« sowie »Jugend ohne Gott«. Er war gewiß nicht im Sinne von Billy Graham oder Pater Leppich ein volkstümlicher Prediger mit evangelistischen Tendenzen. Was Sierig von ihnen unterschied, war sein untrüglicher Sinn für die Gefahren der Massensuggestion, die er dort zu spüren glaubte. Aber auch abgesehen davon mußte sein ausgeprägter Intellektualismus seiner Popularität Grenzen setzen. Dagegen hatte er den Konflikt der jungen Akademiker genau begriffen, erkannte die Tiefe des Generationenproblems und wußte hier sehr wohl zwischen Fragen erster und zweiter Ordnung zu unterscheiden, weshalb er nicht umsonst zum Verbindungsmann zwischen jungen Theologen und kirchenleitenden Instanzen wurde.

Zwei Jahre sind eine kurze Zeit für alle, die Hartmut Sierig liebten und ihre Erwartungen an eine bessere Kirche in den prophetischen Visionen des jungen Hauptpastors erfüllt sahen. Sie sind durch seinen Tod eines Teils ihrer Hoffnungen beraubt worden. Zwei Jahre sind aber auch eine lange



Spanne für eine schnellebige Zeit. Deshalb ist es nicht verwunderlich, zu beobachten, wie rasch die Person Sierigs uns fernrückt und wie schnell die Dinge eine andere Richtung nehmen oder auf ihre natürliche Schwerkraft zurückfallen. Es zeigt sich längst, daß der Hamburger Hauptpastor auf dem Zenit seines Einflusses und seiner Ausstrahlung stand, als ihn der tödliche Schlaganfall traf. Vor ihm lag bereits das weite Tal der inneren und äußeren Schwierigkeiten und Wirklichkeiten, die durch beißende Kritik, bohrende Angriffe und prinzipielle Infragestellung herkömmlicher Autorität und traditioneller Instanzen durch einen Teil der aufsässigen akademischen Jugend charakterisiert sind. Als ihr Vertrauensmann hätte Sierig das Tal durchschreiten müssen, wenn er am Leben geblieben wäre.

Die Christenheit hält zwar insgeheim Ausschau nach einem Vermittler, der zwischen den widerstreitenden religiösen Anschauungen, theologischen Richtungen und geistigen Strömungen ausgleicht und die Kämpfe in geordnete Bahnen lenkt. Aber vielleicht ist die Krise trotz allem noch nicht deutlich genug, um ihm die Wege zu ebnen. Sierig hat versucht, an diese geheimen Hoffnungen und Erwartungen, auch an die Ängste und Befürchtungen der Christenheit einer großen Stadt zu appellieren und sich ihrer zu versichern. Er war einer der wenigen Theologen und Prediger, die es wagten, sich mit ihrer Person vor den Hintergrund globaler Probleme und Fragen zu stellen und die sich bis zu ihrem Tode vor diesem Hintergrund behaupten konnten.

So war Sierig gezwungen, dieser Krise mit den Mitteln intellektueller Aufklärung und glänzender Vorträge und Predigten vorzugreifen. Aber der Appell an Vernunft, Gewissen und Einsicht der Menschen hat selten jene Kräfte freigesetzt, die der Prediger braucht, um die Kirche und Gesellschaft zu verändern. Auch Sierig ist es nicht gelungen, die Schwerkraft der christlichen Gemeinde in Bewegung zu bringen, weder in seiner Hamburgischen Landeskirche noch im übrigen Luthertum. Es bedarf des Kairos, des geeigneten Augenblicks, um sie mitzureißen, selbst wenn man ihnen Enttäuschungen und Rückschläge nicht ersparen kann. Aber dieser Kairos war nicht da, weder im Guten noch im Bösen. Er läßt sich auch nicht künstlich schaffen.

Ich zeichne zunächst kurz das Leben dieses Mannes, um mich dann dem theologischen Charakterbild zuzuwenden, insbesondere dem Problem, das durch ihn erstmals in grundsätzlicher Schärfe artikuliert wurde, dem Problem der Verkündigung zentraler Glaubensinhalte durch das Medium des Theaters.

Hartmut Sierig wurde am 27. Juli 1925 in Kassel als Sohn eines Studienrates geboren. Er verlebte seine Kindheit und Jugend in Lübeck, wo er am Katharineum die Reifeprüfung ablegte. Nach Kriegseinsatz in Rußland und Griechenland, wo er mehrfach verwundet wurde, kehrte er zunächst in seine



Wahlheimat Lübeck zurück und erlebte noch in den letzten Kriegstagen den Soldatentod seines Vaters. 1945 bis 1946 war er Regieassistent in Lübeck, 1947 Dramaturg in Hannover. Hier vollzog sich über der Auseinandersetzung mit dem modernen Drama sowie dem Studium der Theaterwissenschaft immer deutlicher seine Annäherung an die Theologie. So bezog er 1949 die Kirchliche Hochschule in Hamburg, die der spätere Bischof Volkmar Hertrich ins Leben gerufen hatte, der selbst dem Dozentenkollegium angehörte und dem Sierig seine Hinwendung und intensive Beschäftigung mit dem Alten Testament verdankte. Theologen wie Kurt-Dietrich Schmidt, Leonhard Goppelt, Hans Engelland, Simon Schöffel, Paul Schütz und Theodor Knolle gehörten damals dem Lehrkörper der jungen Hochschule an, die 1954 in die Universität integriert wurde. Während des Vikariats absolvierte Sierig ein Volontariat unter Heinz Zahrnt am »Sonntagsblatt«. Hier durchlief er eine harte Schule auf dem Weg zum befähigten Journalisten und Publizisten. 1956 ordiniert, arbeitete er im Studentenpfarramt und übernahm gleichzeitig die Schriftleitung des Wochenblattes »Die Kirche in Hamburg«. 1960, nach seiner Promotion bei Hans Engelland über »Tod und Liebe. Theologische Probleme im Drama der Gegenwart« (die Formulierung nimmt den Titel eines Schauspiels von Romain Rolland auf), erreichte ihn der Ruf als Hauptpastor an St. Katharinen in Hamburg. Als Studienleiter des Kandidatenkollegs, einer Art theologischen Seminars, verantwortete er seit 1963 die Ausbildung des theologischen Nachwuchses der Hamburgischen Landeskirche.

Hartmut Sierig war schon darin ein genuin lutherischer Theologe, daß er vor allem Prediger war und sein wollte. Die Amtsbezeichnung »Prediger« spielt im evangelischen Raum nur noch eine geringe Rolle; häufiger kommt sie bei Sekten und Gemeinschaften vor. Das ist nicht bedauerlich, sofern nicht grundsätzlich unterschlagen wird, daß reformatorische Theologie sich vornehmlich im Predigtauftrag niederschlägt. Das Hauptpastorenamt herkömmlicher Prägung war in erster Linie Predigtamt; Sakramentsverwaltung und Amtshandlungen standen dem Inhaber in der Regel nicht zu. Heute ist hier eine Liberalisierung eingetreten; Sierig selbst hat darauf bestanden, beispielsweise seine Tochter zu konfirmieren. Mit seiner Personalgemeinde - in St. Katharinen fanden sich Christen aus der ganzen Stadt ein - entfaltete er ein reiches gottesdienstliches Leben. Aber nicht nur eine Predigthörergemeinde, für einfache Leute ebenso wie für denkerisch Anspruchsvolle hat er aufgebaut. Auch die seelsorgerliche Tätigkeit hat ihn stark, bisweilen über seine Kräfte hinaus, beansprucht. Aus ihr ergaben sich viele Amtshandlungen.

Wer ihn hörte, war beeindruckt von der Brillanz seiner Rede. Allein deswegen besuchte gewiß mancher seine Predigt. Aber es sammelte sich auch



eine ständige große Predigtgemeinde um ihn. Dies hätte rednerische Potenz allein nicht erreicht. Gewiß, Hartmut Sierig hat viel Zeit und Kraft darauf verwendet, seine Predigtbegabung zu vervollkommen. Auch hier drang das künstlerische Element durch, das Bemühen, nicht stehenzubleiben, das Erreichte ständig zu verbessern. Seine Stimme hatte er fest im Griff. Mit ihrer Modulationsfähigkeit war sie für die große Halle von St. Katharinen wie geschaffen. Trieb ihn Begeisterung, dann vermochte die Stimme hallend die Resonanz der Gewölbe zu wecken. Ging sie indessen bis zum Flüsterton zurück, wollte er etwas mit Nachdruck einprägen. Aber Sierig verschmähte auch die schneidende Schärfe nicht, wenn er polemisieren oder etwas abwehren zu müssen glaubte. Unvergleichlich war seine Meisterschaft in der Handhabung des Wortes. Knappe, hammerschlagartig hervorgebrachte Wendungen wechselten ab mit dramatisch gesteigerten Bildern, stets in unerschöpflicher Variation des Ausdrucks. Dies alles wirkte nicht künstlich, nicht hergesucht, sondern gehörte wie selbstverständlich zu seinem Predigtstil. Form und Inhalt fielen bei ihm nicht auseinander; Sierig wußte als Künstler, daß die Wirkung einer Sache entscheidend abhängt von der Form, in der sie vertreten wird. Wichtig waren ihm eine klare Gliederung und eine unerbittliche Konsequenz der Gedankenführung. Er schrieb seine Predigten wörtlich nieder und formulierte dabei so lange, bis er ein möglichst gültiges Konzept für Aufbau und Aussage gefunden hatte. Aber dann stand er so über dem Stoff, daß er auf der Kanzel völlig frei sprach. Manchmal noch fielen ihm morgens in der Sakristei ein anderer Einstieg, neue Formulierungen und Bilder ein, um die er vorher gerungen hatte. Wir haben die Kraft der Sammlung, der Konzentration bei ihm oft bewundert. Seine Haltung verriet etwas davon: gewöhnlich nahm er sich in Zucht und beherrschte seinen Willen, gelegentlich schlug seine Vitalität sich in schauspielerisch anmutenden Gestikulationen und Bewegungen nieder. Sierigs Predigt erwuchs aus seinem ganzen Leben und alles, was er studierte und tat, machte er seiner Predigt nutzbar. So wenig er Fakten als solche, losgelöst von ihrer konkreten Beziehung zum Bibelwort, anbot, so reich und farbig war seine Verkündigung an Illustrationen. Auch die Wissensvermittlung fehlte nicht, ohne daß er seine Kenntnisse je anderen aufgedrängt hätte. Kritiker haben ihm vorgeworfen, daß er nur »interessant« und je nachdem über alles mögliche gepredigt hätte. Gewiß, den jungen Verkündiger zeichnete ein philosophischer und ästhetischer Zug aus. Im Zentrum aber ging es ihm allein um den Aufweis des Wortes Gottes in den Lebensbezügen der Gegenwart. Dies, die Vermeidung der Themapredigt um des Themas willen, ist bei ihm auch dadurch bewiesen, daß er in der Regel vom vorgeschlagenen Predigttext nicht abwich, sowenig er sich damit einem äußeren Zwang unterwarf. »Kleben Sie nicht am Predigttext!« hat er uns



Kandidaten einmal im homiletischen Kolleg zugerufen. Auch griff er nicht willkürlich Einzelheiten aus dem Text heraus, sondern erfaßte stets das Ganze und stellte die Einheit des Abschnittes dar.

Aber Sierigs Interesse galt nicht der Predigt allein. 1961 und 1963 entwarf er eine neue Liturgie für die Osternacht. 1964 ließ er Jean Gireaudoux' Schauspiel »Sodom und Gomorrha« in der Katharinenkirche durch das Hamburger »Junge Theater« aufführen, dessen Intendant Friedrich Schütter ihm persönlich nahestand, um auch durch diesen Rahmen zum Ausdruck zu bringen, in welchen Kontext der Verkündigung er das Werk des französischen Dichters einordnete. Eigens zu diesem Zweck wurde eine Bühne in der Kirche errichtet.

Theologisch nannte Hartmut Sierig sich selbst scherzhaft einen Vertreter der »radikalen Mitte«. Er war gleich weit entfernt von übertriebener Modernität wie von ängstlichem Konservativismus. »Der Glaube gehört mir wie die Liebe« - in diesem Satz, den ich als Überschrift gewählt habe, gipfelte einer seiner letzten Beiträge vor der Hamburger Synode 1968. Das Zitat kennzeichnet seinen Standort in der gegenwärtigen theologischen Auseinandersetzung. Es ist die Umkehrung des berühmten Wortes von Johann Hinrich Wichern auf dem Wittenberger Kirchentag 1848: »Die Liebe gehört mir wie der Glaube.« Dies, so meinte Sierig, war eine für die religiöse Situation des 19. Jahrhunderts notwendige Parole; damals sei der eschatologische Charakter der neutestamentlichen Botschaft, seien Ewigkeitshoffnung und Reich-Gottes-Erwartung so stark betont worden, daß der Auftrag des Christen in der Welt, der Aufruf zu Nächstenliebe und sozialer Tat darüber zu verkümmern drohten. Die heutige theologische Generation, so diagnostizierte Sierig, müßte sich mit dem entgegengesetzten Extrem auseinandersetzen: sie unterschlage die Zukunftserwartung des christlichen Glaubens zugunsten einer Überbetonung von Aktivität, von sozialem Engagement; sie ver falle der Gefahr einer rein humanitären, innerweltlichen und darum säkularisierten Mitmenschlichkeitsideologie.

Sierig hat an dieser Welt und an der Kirche gelitten. Das ging bis ins Physische. Gleichzeitig aber liebte er diese Welt und seine Kirche. Er lebte intensiv, ohne Einschränkung. Es gab keinen Leerlauf bei ihm. Jede freie Stunde benutzte er, um seine Ideen über Hörspiele und Theaterstücke zu verwirklichen, an seinen Büchern zu arbeiten, Gedichte zu schreiben oder zu lesen.

Als ein Beispiel, wie Sierig die Position der Mitte vertrat, steht sein Buch »Über den garstigen Graben. Der dritte Standpunkt im Grundriß« (1967). Mit dem »garstigen Graben«, der unüberspringbar ist, hat bekanntlich Gott hold Ephraim Lessing ein Kennzeichen unserer heutigen geistigen Situation vorweggenommen. Die Zäsur des »Grabens« wird von Sierig jedoch, auf



die Gegenwart übertragen, tiefer angesetzt und weiter gespannt: sie bezeichnet bei ihm nicht allein die Kluft zwischen Vernunft und Glaube, sondern zieht sich mitten durch das moderne theologische Denken: die Aussagen über Gott und Mensch, Geschichte und Existenz, Gotteswort und Menschenwort sind von ihr grundsätzlich mitbetroffen.

Lessing ist für die Theologiegeschichte interessant geworden durch den sogenannten »Fragmentenstreit« mit dem Hamburger Hauptpastor Johann Melchior Goeze (1717-1786), der neben dem Liederdichter Philipp Nicolai (1556-1608) der wohl berühmteste Amtsvorgänger Hartmut Sierigs gewesen ist. Dieser hat 1959 dem historischen Disput von 1777/78 in seinem Hörspiel »Der Ruf von St. Katharinen« Gestalt gegeben. In diesem Streit ging es um das Mündigwerden des Menschen mit Hilfe der Vernunft gegenüber orthodoxer Überlieferung; aus ihm erwuchs das Schauspiel »Nathan der Weise«, in dem Lessing seinen Gesprächspartner und Widersacher Goeze in der Figur des Patriarchen weniger historisch gezeichnet als phantasievoll verzeichnet hat.

Der »Fragmentenstreit«, von dem Sierigs Untersuchung ausgeht, ist eine typische Auseinandersetzung für die Aufklärung, für einen Rationalismus, der sich selbst als Exodus aus selbstverschuldeter Unmündigkeit verstand. Gleichwohl weist der Streit, wie Sierig meint, über das 18. Jahrhundert hinaus; die Probleme, welche die »Fragmente eines Ungenannten« - der Hamburger Orientalist Hermann Samuel Reimarus ist ihr Verfasser - aufwerfen, seien heute wieder aktuell. Die kritische Vernunft sei auch in unseren Tagen aufgerufen, den Beweis zu führen, daß, um mit Lessing zu reden, der Buchstabe nicht der Geist ist, daß es vielmehr auf die innere Wahrheit ankommt. So hebt Sierig immer wieder hervor, die heutige Generation sei in ihrem Glauben und Denken nicht durch die Reformation geprägt; die Quellen der gegenwärtigen Auseinandersetzung lägen vielmehr in der Aufklärung; schon damals habe man für eine freiere Einstellung zur menschlich-geschichtlichen Seite der Bibel gekämpft. Lessing habe die Aufgabe des Rationalismus gerade darin gesehen, das von der Reformation begonnene, jedoch nicht abgeschlossene geistige Befreiungswerk zu vollenden. Luther habe die Christenheit zwar vom Zwang kirchlicher Traditionen, jedoch nicht vom »Joch des Bibelbuchstabens« (Emanuel Hirsch) befreit. Vor diesem Hintergrund hätten dann orthodoxe Theologen wie Goeze eine neue Bevormundung und Gewissensknechtung aufgerichtet. Damit sei die freie, vernünftige Wahrheitserkenntnis in Frage gestellt. Lessing habe die Behauptung vom Besitz der fertigen Wahrheit bekämpft, die das freie Streben und ständige Ringen um Wahrheit verhindert. Damit habe er das Verhältnis von Religion und Geistesfreiheit neu bestimmt und sich gerade so als Anwalt Luthers und der Reformation verstanden. In diesem Verständnis sei die



positiv-geschichtliche Seite des Christentums zweifellos zu kurz gekommen gegenüber seinem Charakter als Vernunftsreligion, so daß der Anspruch reformatorischer Legitimität fragwürdig erscheine. Sierig hält aber daran fest, Lessing habe es mit dem Christentum und der Reformation auf seine Weise gut gemeint, indem er ihnen die entscheidende Durchgangsstufe in der Erziehung der Menschheit zu vollkommener Freiheit und geläuterter Wahrheitserkenntnis beimaß.

Die »zufällige Geschichtswahrheit« der Offenbarung, so betont Sierig, habe Lessing daran gehindert, den Sprung über den Graben zu tun. In der »Erziehung des Menschengeschlechts« habe der Dichter seine religiöse Überzeugung dargelegt im Aufriß der drei Zeitalter der Weltgeschichte: dem Reich des Vaters (das Alte Testament), dem Reich des Sohnes (das Neue Testament), während an die Stelle des Reiches des Heiligen Geistes die »Offenbarung der Vernunft« tritt: hier sei die Aufklärung signalisiert, deren Erben wir heute sind. Zwei Symptome deuten darauf hin: die Vorherrschaft des Verstandes, der zur Ablösung von Gesetz und Glauben führt und zur Relativierung des Faktums der Offenbarung neigt, sowie der Gedanke einer progressiven Geschichte.

Hier zeichnet sich Sierigs »dritter Standpunkt« ab: weder Goeze rechtfertigend noch Lessing verteidigend, verwirft er die Alternative zwischen historischer und wörtlicher, zwischen kritischer und inspirierter Bibelauslegung, zwischen existentialer Interpretation im Sinne Rudolf Bultmanns und gläubiger Annahme der Gottesbotschaft im Sinne der Bekenntnisbewegung »Kein anderes Evangelium«. Die Überwindung solchen Denkens in Gegensätzen erreicht für Sierig eine Aktualisierung der reformatorischen Rechtfertigungslehre. Mit Blick auf Sartre und Camus urteilt er, die Gegenwart wäre verzeichnet, wollte man ihr »nur die Hybris und Superbia des natürlichen Menschen nachsagen«. Er plädiert für die Rechtfertigung des Gottlosen, nicht aber des Atheismus: »Die alte reformatorische Formel von der justificatio impii, die man im Deutschen als Rechtfertigung des Sünders wiedergegeben hat, lautet in der Sprache unserer Zeit: die Rückkehr des Gottlosen . . . Indem der Mensch Jesus die Hoffnung Gottes war, wird Gott in Jesus Christus die Hoffnung des Menschen. Das ist der Sprung über den garstigen Graben.«

Sierig hat häufig in der Synode seiner Landeskirche das Wort ergriffen. Er sprach nie zu Fragen des Verfahrens oder der Geschäftsordnung. Seine Beiträge waren prinzipiell theologischer Natur und immer von grundsätzlicher Bedeutung; dies erhob sie zum Gleichnis unserer Zeit. Bewegend war seine suggestive Ausstrahlungskraft, der sich niemand zu entziehen vermochte, eine Faszination, die immer von ihm ausging und die weder imitierbar noch rational erklärbar ist, mag man sie für ein Geschenk des Himmels,



mag man sie für gefährlich halten. Es gibt jedenfalls keine Gestalt in Hamburgs jüngerer Kirchengeschichte, die ihm darin gleicht.

Mit Hartmut Sierig ist auch ein profilierter Publizist dahingegangen. Er wird schon deshalb einen bedeutenden Rang unter seinesgleichen einnehmen, weil er ein sehr produktiver theologischer Schriftsteller war. Zwei größere Publikationen hat er hinterlassen, auf die hier gesondert eingegangen wird. Hinzukommen das 1952 entstandene Theaterstück »Der arme Heinrich« sowie die Hörspiele »Der Einsatz«, »Der König auf dem Bohnenberg« und »Das Kruzifix von Vainovo«. Sein Schauspiel »Don Quixote in Mexiko« wird sein Freund Friedrich Schütter 1971 als Jubiläumsaufführung zum zwanzigjährigen Bestehen des Hamburger Jungen Theaters zur Uraufführung bringen. Sierig hat oft gesagt: »Wenn ich tot bin, wird man etwas von mir spielen.« Wie sehr hätten seine Freunde es ihm zu Lebzeiten gewünscht.

Zu seinen zahlreichen Reportagen, Meditationen, Andachten, Buchrezensionen, Film- und Theaterkritiken treten systematische Untersuchungen zum modernen Schauspiel, zur Homiletik, zum Alten Testament in Verkündigung und Unterricht, in denen er mit profunder Sachkenntnis auch Randgebiete zu untersuchen und auf ihre aktuelle Bedeutung zu prüfen verstand. Überdies hat er in verschiedenen Artikeln zu kirchlichen und kulturellen Problemen Hamburgs Stellung genommen. Würde man alles zusammenzählen, was er hervorgebracht hat, so würde es für einen 43jährigen ein beachtliches Werk von einem nicht eben alltäglichen Höhengrad darstellen.

Das charakteristische Merkmal seiner Veröffentlichungen war die Verbindung von gedanklicher Genauigkeit mit durchsichtiger Klarheit des Stiles. Er war souverän in der Gedankenführung wie in der Darbietung. Daß in nicht wenigen Abhandlungen auch ein angriffsfreudiger Ton mitschwang, ist der Konsequenz seiner Darstellung nur zugute gekommen. Es gab wenige, die ihn darin erreichten. In alledem bewegte er sich im ständigen Gespräch mit seiner Zeit. Niemals ging er von einem statischen, konservierenden oder gar restaurativen Denken aus. Dennoch war er alles andere als Anhänger einer Aktualitätsmeinung. Gewiß hätte er das geistige Format und das wissenschaftliche Rüstzeug für eine Gelehrtenlaufbahn aufgebracht. Er blieb ein Theologe, der zuerst seiner Kirche gedient hat, der aber der Versuchung einer Trennung von wissenschaftlicher Theologie und Gottesdienst, Verkündigung und Lehre nicht verfallen ist.

Hartmut Sierig hat von der publizistischen Aufgabe der Kirche groß gedacht, und darin konnte ihn auch der Mißbrauch, der auf diesem Felde kirchlicher Verantwortung droht, nicht irremachen. Seine Frage lautete: was muß die Kirche des Wortes für die Verbreitung des Wortes mit ihren publizistischen Mitteln tun? Dieses Problem sah er auf einem weiten Horizont. Er



wollte der evangelischen Presse einen Zuschnitt verschaffen, daß sie eine Plattform darböte, auf der der Protestantismus seine Aussage zur Geltung bringen kann. Mangelnde Weitsicht, Verbandsegoismus, landeskirchlichen Provinzialismus und andere Imponderabilien, welche die kirchliche Publizistik so schwer öffentlichkeitswirksam werden lassen, wollte er nach Kräften aus dem Wege räumen. Er wußte dabei, daß eine durchschlagende Öffentlichkeitswirkung nur bei Einsatz der notwendigen Mittel erreicht werden kann. Davon reden, hieß bei der Finanzsituation der Kirche schon immer ein heißes Eisen anfassen. Daß kirchliche Publizistik so notwendig ist wie Kirchenbau - diese Gleichung traute Sierig sich zu ziehen. Sie findet indes in den Haushaltsplänen der Landeskirchen bis heute nur einen mangelhaften Ausdruck. Sierig sah diese Lücke und trachtete sie auszufüllen.

Das Kollegium der Hauptpastoren ist verfassungsmäßig die Lehrinstanz der Hamburgischen Landeskirche. Daher obliegt ihm die Ausbildung der zukünftigen und die Weiterbildung der im Amt befindlichen Pastoren. So war mit der Berufung Sierigs auch hier eine Betätigung auf dem Boden der theologischen Wissenschaft verbunden. Zur Erfüllung dieser Aufgabe brachte er seine Vertrautheit mit dem Alten Testament mit, in das er sich zuvor gewissenhaft eingearbeitet hatte. Bis dahin galt sein besonderes Interesse der Ethik und der Systematik. Intensiv bereitete er sich auf die Vorlesungen vor. Mit den Kandidaten pflegte er engen Kontakt.

Im Mai 1960 wurde ich Hartmut Sierigs Vikar und absolvierte unter seiner Leitung ein Pressevolontariat bei der »Kirche in Hamburg«. In den folgenden Monaten bin ich ihm fast täglich begegnet. Er war dabei von einer gewinnenden Menschlichkeit. Er war es, der mit jedem Anspruch, der sich aus seiner übergeordneten Stellung hätte ergeben können, brach und auch dem Vikar gegenüber davon ausging, daß er mit ihm durch das gleiche Studium verbunden war. Alles, was in der Pressearbeit vorkam, wurde durchgesprochen, aber nicht so, daß der Schüler sich als solcher fühlte; Sierig blieb stets Amtsbruder. Gespräche mit dem vielseitigen und gewandten Diskutierer brachten immer Gewinn, auch wenn seine Auffassung der eigenen Meinung widersprach und man dabei gezwungen wurde, alte und liebgewordene Denkgewohnheiten zu überprüfen. Ich bin keinem begegnet, der so schlagfertig argumentieren und so geistvoll debattieren konnte.

Ein Beispiel möge das verdeutlichen. Manfred Mezger, der Praktische Theologe in Mainz, hat den eschatologischen »Ausverkauf« der heutigen Theologie mit folgendem Bild demonstriert: »Dem Krüppel hilft es keinen Deut, wenn wir ihm im Himmel einen schönen Leib versprechen. Ihm hilft nur Beistand und Linderung, Nähe des Wortes, Geschenk der Liebe, damit er seinen schweren Weg ohne Bitterkeit übernehmen kann.« Man kann das gewiß nicht ohne menschliche Anteilnahme lesen. Man wird aber hinzu-



fügen müssen: dies ist nur die halbe christliche Wahrheit. Sierig bemerkt dazu: »Woher weiß der Praktische Theologe, daß dem Krüppel die Verheißung eines schönen Leibes nichts sagen kann? Wie kann er behaupten, daß dem Menschen nichts an der Frage nach dem Tode und seiner Überwindung gelegen sei? Es war noch niemals gut, wenn sich die Theologie von der Angst bestimmen ließ. Und es ist in der Tat nichts als die nackte Angst, so zu reden, die Angst, man könnte dem Vorwurf begegnen, dem Narkotikum, dem Opiat oder Stimulans jenseitiger Hoffnungen verfallen zu sein. Seit wann ist eine außer- oder gar gegenchristliche Philosophie Maßstab für das Nachdenken des Glaubens? Die Herausforderung kann nicht dazu führen, daß man nachgibt, sondern nur dazu, genauer zu sagen, was man wirklich meint. Meint man aber dies, daß die Wiederkunft in jedermanns Belieben gestellt sei, so hat man zumindest einen wesentlichen Teil des christlichen Glaubens bewußt ausgeklammert.«

Aber es gab auch Situationen, in denen Sierig schwieg, obschon ihm das Wort so leicht zur Verfügung stand. Ich erinnere mich einer Szene, die sich während meines Vikariats zutrug. Der Hauptpastor war in der Redaktion seiner »Kirche in Hamburg« tätig gewesen und mußte mittags auf den Friedhof, um einen jungen Schauspieler zu beerdigen, der sich das Leben genommen hatte. Zu solchen Diensten zog man ihn als einen Mann vom Fach gern heran; auch Willy Maertens, Hanns Lothar und Jürgen Fehling hat Sierig die Grabrede gehalten. Als mein Ausbildungsleiter konnte er meine Begleitung erwarten; wir nahmen ein Taxi, um nach Ohlsdorf zu gelangen. Kaum hatten wir es bestiegen, da dachten wir: es gibt Menschen, die es nicht geben darf. Aus irgendeinem Grunde mußte unser Chauffeur es für angezeigt gehalten haben, kräftig gegen die Juden zu schimpfen. Alles war wieder da: emotionaler Rassenhaß, Forderung nach Konzentrationslagern und einer rigorosen »Endlösung« - die ganze ehemalige Hetzarbeit des Nationalsozialismus sprach aus diesem einfältigen Mann. Solches unverantwortliche Reden war Sierig im Innersten zuwider. Man merkte es ihm geradezu physisch an, wie ihm die Atmosphäre unerträglich war. Instinktiv aber und mit Recht empfand er: Widerspruch hätte die Erregung unseres Fahrers gesteigert, mit der Erkenntnis, daß seine Versuche, unseren Beifall zu finden, fehlschlügen. Am Ziel fragte Sierig mich, ob meinem Vater einmal eine vergleichbare Situation begegnet sein möge. Es war eine Anspielung darauf, daß dieser als Dozent für Altes Testament und als überzeugter Philosemit während des Dritten Reiches verschiedene Konflikte mit der Gestapo zu bestehen hatte.

Ich will die Begebenheit nicht strapazieren. Vielleicht hätte Sierig dem Taxifahrer Widerpart geboten, wenn er nicht unter der Situation des tragischen Todes des Schauspielers gestanden und ihn die Konzentration auf



die Predigt nicht beansprucht hätte. Diese Sache war ihm im Augenblick gewiß auch wichtiger, als sich mit einem Fanatiker auseinanderzusetzen.

Ohne daß der Verfasser sein Werk noch zu Gesicht bekam, erschien in den Tagen seines Sterbens im November 1968 Hartmut Sierigs letztes Buch »Narren und Totentänzer. Eine theologische Interpretation moderner Dramatik«. Es war die Verwirklichung seines methodisch wiederum an Gottfried Ephraim Lessing orientierten Vorhabens einer »Neuen Hamburgischen Dramaturgie«. Sie beginnt mit einer Huldigung an den Mann, der den stärksten und nachhaltigsten Eindruck auf Sierig in seinem Leben gemacht hat, den 1968 verstorbenen Lübecker Pastorensohn Jürgen Fehling, »den letzten großen Theologen deutschen Theaters«. Worin bestand seine theologische Interpretation? Fehling hat gesagt: Drei Themen bestimmen die Bühne: der Tod, Adam und Eva und die Schlange. Alles Theater ist Totentanz, Darstellung der todverfallenen Existenz, Selbstverwirklichung des Menschen, der, jenseits von Eden, unter der Abwesenheit Gottes leidet. Solange Menschen leben, fürchten sie den Tod, und solange sie den Tod fürchten, gibt es Theater. Fehling hatte, so sagte Sierig, die Vision von der »Idealität des Daseins«, das sich für ihn in der Liebe, in der Begegnung des Paares verkörperte, weil er vom Urbild des Menschen ausging, der nach Gottes Bild geschaffen und darum trotz aller Schuld und Leiden zur Vollendung bestimmt sei. Dieser Aspekt beherrschte sein Wirken und prägte seine Regieleistung. Sodann war Fehling nach Sierig darin theologischer Interpret, daß er die biblische Gegenüberstellung von Macht und Gnade zum Leitmotiv seiner Inszenierungen erhob. Das zeigt sein Beitrag zum Widerstand gegen das Dritte Reich: »Richard III.«, wo nach der Vernichtung des Tyrannen abweichend von Shakespeare das Tedeum laudamus erklang. Theologische Interpretation bedeutet hier, daß die Bühne als Schauplatz einer Vorwegnahme der Vollendung erscheint. Dabei verkörpert der Narr, der noch mit dem Gott übereinstimmt, der ihn schuf, am reinsten das Urbild des Menschen. Die Liebe als die »Schönheit des Vollkommenen« und der Tod als die »Jämmerlichkeit des Häßlichen« ringen miteinander. Ihnen entspricht ein Dasein zwischen gottloser Realität und gottverbundener Idealität. Theater als Abbild des Lebens, als Vorspiel seiner Vernichtung und Erlösung sehen, heißt: die Komödie und das Drama theologisch interpretieren. So leistet es einen unmittelbaren Beitrag für die Theologie. Diesen Gedanken beschränkt Sierig keineswegs auf das christliche Theater. Die Christlichkeit des Autors und des Schauspiels ist für ihn kein Kriterium von theologischer Relevanz: »Theologische Interpretation ist weit entfernt davon, eine Abwertung nicht-religiösen Theaters vorzunehmen.«

Hat im ersten Nachkriegsjahrzehnt die religiöse Fragestellung im Theater noch eine Rolle gespielt, so hat die Bühne seit Mitte der fünfziger Jahre auf



die Erörterung religiöser Probleme weitgehend verzichtet zugunsten eines politischen Engagements. Diese Entwicklung hat ihre Vorgeschichte einerseits in Karl Barths Widerspruch gegen den Kulturoptimismus des 19. Jahrhunderts, gegen die unzulässige Vermischung von Christentum und Geisteswissenschaft, andererseits in Kierkegaards »Entweder-Oder«, der Alternative von ästhetischer und glaubender Existenz. Von solchen Stimmen beeinflusst, duldeten orthodoxe Kreise das Theater in der Kirche ausschließlich unter dem Gesichtspunkt des Verkündigungsspiels im Sinne des mittelalterlichen Mysterienspiels, das in den zwanziger Jahren, von der Jugendbewegung inspiriert, eine kurzlebige Auferstehung feierte. Das heißt: Das Theater behielt nur dann in der Kirche Raum, wenn es, wie Sierig hervorhebt, »übersetzte Predigt« war, wenn es das Wirken Gottes unmittelbar zum Gegenstand hatte. Solches Theater bietet sich zu den Festen im Kirchenjahr an, zu Weihnachten, Karfreitag, Ostern. Aber zu diesem Vorhaben trat schon die Theologie Bultmanns mit ihrer Ablehnung des Wunderglaubens in Gegensatz. In der Tat: vom Entmythologisierungsprogramm aus gibt es keinen anschaulichen Zugang zum Wunder der Weihnacht, keine gegenständliche Betrachtung des Osterereignisses. Beinahe resigniert stellt Sierig fest: »Die Entmythologisierung brachte das Ende des herkömmlichen Verkündigungsspiels, weil man nicht im Spiel unreflektiert den Menschen sagen wollte, was man zuvor in der Predigt bereits gedeutet hatte.« Außerdem ist die Ablösung dadurch gekennzeichnet, daß sowohl die Dialektische Theologie als auch die Existentialinterpretation heute durch marxistisch verbrämte, ideologische Kategorien im theologischen Raum ersetzt sind und in eben dem Maße nur noch politisches Theater gefragt ist. Politisches Theater aber heißt revolutionäres Theater, und revolutionäres Theater erweist sich für Hartmut Sierig als ideologisch befangen. Dies hängt mit der Ausbreitung marxistischer Gedanken in der westlichen Welt zusammen, mit der die Abwendung von der Religion, die Kritik an der Kirche und der Prozeß der Säkularisierung Hand in Hand gehen. Beispiele sind Dürrenmatts »Physiker«, Peter Weiss' Auschwitz-Stück »Die Ermittlung« sowie Kipphardts »In Sachen Oppenheimer«.

Die Entwicklung vom religiösen Theater zur säkularen Fragestellung kennzeichnen nach Sierig zwei Autoren: der Franzose Claudel, der im 1944 uraufgeführten »Seidenen Schuh«, von der Vision der Einheit von Himmel und Erde ausgehend, noch einen weltumgreifenden Katholizismus verkündigt, die Infragestellung des Menschen durch Gott. Ihm gegenüber steht Bert Brecht, der in der schon 1929 entstandenen, in Deutschland aber erst in den fünfziger Jahren bekanntgewordenen »Heiligen Johanna der Schlachthöfe« die These Claudels umkehrt, von der Infragestellung des Menschen durch Gott zur Infragestellung Gottes durch den Menschen vorstößt und der Ver-



absolutierung ethischer Normen verfällt. Mit Recht stellt Sierig fest, daß es in diesem Atheismus nicht an christlichen Elementen fehlt, zumal Brecht sich bewußt christlicher Motive bedient. Nur wird in der Position der radikalen Ethisierung des Lebens - die in manchen Gruppen heutiger Theologie nachgeahmt wird - eben sichtbar, daß der Kommunismus die genialste Karikatur des Christentums darstellt und Marx vielleicht der größte »verlorene Sohn« der Kirche ist. Brechts simple Identifikation, wonach arm = gut und reich = böse ist, knüpft zwar an Einzelaussagen des Lukasevangeliums an, aber daraus läßt sich kein allgemeingültiges Lebensgesetz ableiten. Darum hat Hartmut Sierig die Forderung, Theater habe grundsätzlich politisch-revolutionär zu sein, abgelehnt. Theater, so setzt er dem entgegen, ist stets darin politisch, daß es Lebensausdruck des Menschen als eines Gesellschaftswesens ist. Aber Theater prinzipiell zu politisieren, heißt, es einer bestimmten Politik und Ideologie zu unterwerfen.

In diesem Zusammenhang spricht Sierig von der Wiederkehr des Teufels. Der Teufel ist, was er auch in der Bibel ist: der Versucher, der den Menschen revoltieren läßt, der ihm Allwissenheit suggeriert und ihn in die Selbsterlösung treibt. Das bedeutet, daß der Mensch selbst zum Rebellen, zum Neinsager, zum Satan wird. Dabei kann der Teufel menschliche Züge tragen wie in Strawinskys »Geschichte vom Soldaten« oder Barlachs »Graf von Ratzeburg«; gleichgesetzt mit Kollektivwahn und Massenhysterie taucht er in Arthur Millers »Hexenjagd« auf; in Hochhuths »Stellvertreter« wird der Arzt von Auschwitz ein »schöner Teufel« genannt.

Ebenso ist in den Nachkriegsjahren die Wiederkehr Gottes auf der Bühne unverkennbar. Aber was ist das für ein Gott? Der »weinerliche alte Mann«, der »jämmerlich klagende Gott« in Borcherts »Draußen vor der Tür«, dem es leid tut, die Menschen geschaffen zu haben, der ohnmächtig das Grauen duldet? In der Tat, Unteroffizier Beckmann begreift nicht, wie man diesen Gott »lieb« nennen konnte: »Warst du lieb, als du meinen kleinen Jungen von einer brüllenden Bombe zerreißen liebest?« Und als Gott antwortet, er habe ihn nicht getötet, erwidert Beckmann: »Richtig. Du hast es nur zugelassen.« Dies ist freilich, wie Sierig betont, kein absoluter Protest oder gar Atheismus. Vielmehr wird gerade das Klischee Gottes, der weinerliche alte Mann zum Anlaß, nach einem anderen Gott zu rufen, der den Erschütterungen standhält. Bei Sartre, so fährt Sierig fort, findet sich in den »Fliegen« die Gleichsetzung von Gott und Teufel. Sartre sagt: der christliche Gott ist der Gott der Fliegen, der Katastrophen. Dieses Bild hat einen biblischen Hintergrund. Im Alten Testament ist der Gott der Fliegen der kanaaniäische Kultgott Baal-Sebub, der Naturkatastrophen auslöst, indem er im Sommer die Fliegenplage verursacht. Gott ist der Satan des Menschen. Gesteigert wird diese Aussage in »Der Teufel und der liebe Gott«, wo



Gott und Teufel wechselseitig das Wesen des Menschen bestimmen und Sartre den Beweis des »leeren Himmels« antritt.

Es bleibt als Thematik des zeitgenössischen Theaters der Tod. Sierig nimmt es nicht für selbstverständlich, daß ihm noch immer eine beherrschende Rolle auf der Bühne zugemessen wird - in einer Generation, welche den Tod in zwei Weltkriegen als kollektives Erlebnis erfuhr und ihm zunehmend gleichgültig gegenübertritt, ja ihn zu verdrängen sucht. Aber die Dichter wurden stets vom Tod inspiriert, Dostojewski hat den Augenblick ergreifend geschildert, da er ihm unerwartet entrann; ihr Werk suchte den Tod zu verklären, um ihn zu besiegen. In »Unsere kleine Stadt« von Thornton Wilder »warnen die Toten davor, der Sehnsucht nach dem Leben zu verfallen«; in Max Frischs »Nun singen sie wieder« dient der Tod, das Leben in dieser Welt als Summe von Fehlern und Mißerfolgen zu erklären; bei Anouilh schließlich tritt er als »Freund Hein« auf: der Freund, der den Menschen erlöst.

Freilich gibt es auch eine Verharmlosung des Todes, und sie erscheint Sierig als die gefährlichste Karikatur, als Ergebnis der totalen Säkularisation. Er erläutert diese Perhorreszierung an dem Stück der »moralisch irritierten jungen Generation«, an Edward Bonds »Gerettet«. Ausgangspunkt für Bond ist die Erfahrung, daß die meisten Menschen zwar nicht betont die Wirklichkeit Gottes bestreiten, aber nur wenige an seine Wirklichkeit tatsächlich glauben. Die Religion, so will Bond zeigen, hat weder mit dem Leben des Einzelnen noch mit den Problemen seiner Umwelt, mit Wirtschaft, Politik und Industrie etwas zu tun. Indem aber die Moral fast immer auf Religion basiert, macht Religion die Moral verächtlich und trägt zur Verwirrung und Verhaltensunsicherheit der Jugend bei.

Kein Theologe unserer Tage dürfte, über alle idealismusfeindlichen Resentiments der Barth-Schule sich bewußt hinwegsetzend, mit solcher Hochachtung von Friedrich Schiller geredet haben wie Hartmut Sierig; so, wenn er über die Gründungs-Inszenierung des »Don Carlos« schreibt: »Schiller hatte in dieser Darbietung nicht nur über die ganze Moderne gesiegt, sondern man kam nicht von dem Gedanken los, daß er sie schon vorweggenommen hatte - einschließlich der Psychoanalyse!« Über die »Maria Stuart« heißt es: »Gerade in diesem Werk wird die Frage nach Schuld, Sühne und Vergebung in so ausgesprochen christlichem Sinn gestellt und direkt beantwortet, wie es moderne christliche Dichter kaum auf der Bühne wagen würden.«

Die bekannte Schillersche Vorstellung vom Theater als »moralischer Anstalt« hielt Sierig allerdings nicht für die Gegenwart zutreffend. Darin unterschied er sich etwa von seinem Kollegen Waldemar Wilken, der 1967 in einem vielbeachteten öffentlichen Protest die »Diktatur der Unanständig-



keit« in Harold Pinters »Heimkehr« kritisierte und vom Intendanten des Hamburger Schauspielhauses die Absetzung des Stückes forderte. Damals gab es ein lebhaftes Rauschen im Blätterwald, zumal sich auch der Schriftstellerverband in das Für und Wider einschaltete, der Wilken unter Berufung auf das Grundgesetz vorwarf, er beschneide die Freiheit der Künste. Lag dies bestimmt nicht in Wilkens Absicht, und gesteht Sierig ihm Recht und Pflicht öffentlicher Meinungsäußerung ausdrücklich zu, so ist der Hauptpastor doch der Ansicht, daß das Problem auf einer anderen Ebene liegt. Die Perversion der Männerwelt in Pinters »Heimkehr« ist für ihn eine folgerichtige Konsequenz der totalen Säkularisierung. Ihr entspricht ein Theater, das mit der Welt identisch ist, in der wir leben, einer Welt, die sich durch ethische Parolen allein nicht wandelt.

Im September 1968 erbat sich Sierig von mir das Gedenkbuch meines Vaters: »Volkmar Hertrich. Ein diakonischer Bischof«, das soeben erschienen war und seine Vorträge, Predigten und Aufsätze zur Diakonie und Inneren Mission vereinigt. Am Tage darauf, es war der zehnte Todestag Hertrichs, hielt er seinem Lehrer und Amtsvorgänger in St. Katharinen die Gedenkrede über den 39. Psalm: »Denn ich bin dein Pilgrim und dein Bürger wie alle meine Väter.« Es sollte seine letzte Predigt werden, und wir ahnten nicht, daß er mit diesen Worten auch die kurze Frist des ihm verbleibenden Weges darstellte: »Meine Brüder und Schwestern, es gibt in dieser Welt die Aufbrüche, die schließlich zum Grabe führen. Und zwischen diesem Aufbruch und dem Grabe liegt der Weg ohne Maß, der Weg über das Maß hinaus, der Weg Jesu, der Weg der Liebe Gottes zu den Menschen. Alle Aufbrüche stehen unter dem Zeichen der Auferstehung, alle Aufbrüche meinen ein Land, in dem die Auferstehung das Zeichen ist. Nichts beschrieb mein Leben besser als eben dieses, und ich glaube, daß ich darin Volkmar Hertrich verstanden habe: wir brechen auf als die Pilger Gottes und harren auf die Herrlichkeit, die an uns soll offenbart werden.«

In den letzten fünf Jahren quälte ihn ein schweres Nierenleiden. Schon zuvor hatten die Kriegsverwundungen und eine Tuberkulose am Ende seines Studiums seine Gesundheit erheblich beeinträchtigt. Seine Vitalität richtete ihn immer wieder auf. An seinem Sarge sagte Wolfgang Prehn, Vorsteher des Rauhen Hauses, der ihm besonders nahestand: »Ein unerhört gespanntes und erfülltes Leben ist frühzeitig zur Neige gegangen. Er war wie ein Licht, das an beiden Seiten angezündet war. Darum war er vor der Zeit verbrannt.«

Ich schließe den Kreis der Untersuchung und kehre zum Ausgangspunkt zurück. Festzuhalten ist, daß die seit Sierigs Tod fortgeschrittene Relativierung und Abwertung des Christentums den Visionen dieses Predigers kaum dienlich gewesen wäre. Die Kluft zwischen dem Propheten und dem Real-



sten hätte sich verbreitert und mit ihr die Spannung, in die seine Person gestellt war.

So bleibt die Erinnerung an ein jugendliches Gesicht zurück, das gewinnend lachen konnte, aber in der letzten Zeit ernster und besorgter aussah, an einen Meteor, der strahlend über dem Firmament der Kirche aufging, seine steile Bahn zog und plötzlich erlosch. Hartmut Sierig gehört zu den Menschen, die kennengelernt zu haben mir wertvollster Inhalt meines Lebens ist. In meinem Gedächtnis wird sein Bild gegenwärtig bleiben.

*»Eines Morgens erwachte ich, und ich hatte seine Herrlichkeit gesehen. Eines Morgens erwachte ich, ich hatte nicht geträumt, und wenn ich geträumt hätte, dann wäre dieser Traum wahrer als irgendein anderer Traum, wahrer sogar als das, was handgreiflich geschieht. Eines Morgens bin ich erwacht, und Er war der Herr meines Lebens. Eines Morgens bin ich erwacht, und ich konnte ja sagen, ja sagen zu dem Menschen, der sich noch einmal uns zeigte als der Mensch, so, wie Gott ihn wollte. Und nein sagen konnte ich auch, nein zu dem, was diesen Menschen verrät und ihm widerspricht. Ich konnte ja sagen und nein sagen im Namen Jesu Christi.« (Aus einer Predigt Hartmut Sierigs über 2. Petrus 1)*

## SOLI DEO GLORIA

Wer diese uns allen vertraute und geläufige Formulierung geprägt hat, scheint weithin unbekannt zu sein. Jedenfalls hat weder eine vor Jahren im »Deutschen Pfarrerrblatt« abgedruckte Bitte noch ein ausgedehnter Briefwechsel mit einer Reihe von Theologieprofessoren und anderen Theologen dem Verfasser dieser Zeilen zu einer Antwort auf diese Frage verholfen. Nur die Mitteilung, daß das SOLI DEO GLORIA in der abendländischen Liturgiesprache nirgends nachweisbar ist, während der neutestamentliche Hymnus 1. Timotheus 1,17 allerdings als Capitulum der Prim sowohl im römischen als auch in dem monastischen Brevier steht, konnte mir Pfarrer Fried-

rich Wiechert (Frankfurt/Main) machen, wofür ihm auch an dieser Stelle vielmals gedankt sei. Dieser Hymnus schließt in der Übersetzung der Vulgata mit den Worten: soli Deo honor et gloria in saecula saeculorum. Amen. Martin Luther hat an den Schluß der 1. Ausgabe seiner Schrift »Auslegung deutsch des Vaterunsers für die einfältigen Laien«, die (nach WA 2, 74 f) am 5. April 1519 gedruckt vorlag, die lateinischen Worte aus diesem Hymnus gesetzt: soli Deo honor et gloria (WA 2, 130).

Als mir durch den freundlichen Hinweis von Prof. Dr. A. Szekeres (Brüssel) diese Tatsache bekannt geworden war, habe ich den zweiten Band der »Weimarer Ausgabe« (ed. Pfarrer Dr. J. K. F. Knaake. Weimar 1884) genau durchgesehen und dabei folgende »Entdeckung« gemacht: wenige Monate nach-



dem Luther seine eben genannte deutsche Schrift mit den lateinischen Worten »soli Deo honor et gloria« geschlossen hatte, wurde (nach WA 2, 181 f) am 27. Juni 1519 der Erstdruck seiner RESOLVTIO LUTHERIANA SVPER PROPOSITIONE SVA TERCIA DECIMA DE POTESTATE PAPAE bei Johann Grüneberg in Wittenberg vollendet, in welcher Luther seine Vorarbeiten für die Leipziger Disputation mit seinem Ingolstadter Kollegen Dr. Eck zusammenfassend niedergelegt hat. Unter diesen Erstdruck hat Luther als Schlußakkord unsere drei Worte gesetzt: SOLI DEO GLORIA (WA 2, 220 Fußnote!). - In den späteren, erweiterten Nachdrucken dieser Schrift fehlen sie allerdings, und statt dessen heißt es da: »Finis. Si quid requiris amplius, alibi invenies. Et in terra pax hominibus bonae voluntatis« (WA 2, 220). Wegen jener Erweiterungen hat der Herausgeber des 2. Bandes der WA seiner Neuausgabe dieser Schrift nicht den Erstdruck zugrunde gelegt; und weil ihm das SOLI DEO GLORIA offenbar so geläufig war, daß er nach Ursprung und Autor dieser Formulierung überhaupt nicht fragte, hat er sie nur in der unauffälligen Fußnote veröffentlicht - allerdings mit der eindeutigen Kennzeichnung, daß sie das Schlußwort des Erstdruckes gewesen ist.

Demnach ist es *Martin Luther* selbst, bei dem wir - bis jetzt jedenfalls - zum ersten Mal der Abbréviatur aus dem

neutestamentlichen Hymnus 1. Tim 1,17 begegnen.

Als Luther diese drei Worte im Juni 1519 unter die bedeutsame Rechtfertigung seines neugewonnenen Glaubens- und Kirchenverständnisses schrieb, hat er den griechischen Text von 1. Timotheus 1,17 in dem von Erasmus 1518 gedruckt herausgegebenen Neuen Testament augenscheinlich noch nicht gekannt, der dann - zwei Jahre später - seiner deutschen Übersetzung dieser Stelle zugrunde liegt: »Gott, dem . . . allein weihen, sei Ehre und Preis in Ewigkeit!« - Aber wieder einige Jahre später hat Luther in seiner Übersetzung von Vers 3b in 5. Mose 32, der in der Vulgata (dem Urtext gemäß) mit »Date magnificenciam Deo nostro« wiedergegeben ist, unbedenklich sein berühmtes *allein* (wie bei Römer 3,28) hinzugefügt: »Gebt unserem Gott allein die Ehre!« - seine authentische Verdeutschung des SOLI DEO GLORIA.

Die Frage, ob wirklich Martin Luther selbst die in ihrer Prägnanz so besonders eindrucksvolle Abbréviatur geprägt oder ob er sie bereits vorgefunden hat, bleibt auch angesichts WA 2, 220 natürlich offen, wenn diese Fassung auch mit des Reformators späteren Formulierungen »sola fide - sola gratia - sola scriptura« harmonisch zusammenklingt und also wohl ein Kind seines Geistes sein könnte.

Kurt Berckenhagen



## ZUM BESCHLUSS

Im Juli 1970 fand in Evian am Genfer See die Tagung des Lutherischen Weltbundes statt, nachdem die kurzfristige Verlegung von Porto Alegre (Brasilien) an den französischen Badeort vielfach Aufsehen erregt hatte. Wir freuen uns, aus der Feder Bischof D. Hans-Otto Wölbers einen aktuellen Bericht vorlegen zu können.

Thomas Müntzer und der »linke Flügel« der Reformation sind ins Gespräch gekommen, nicht nur, weil Ideologen in der DDR den Zwickauer Propheten als einen der ihren entdeckt haben. In den westlichen Kirchen ist das Interesse an ihm gewachsen, seit die Auseinandersetzung um das Problem Kindertaufe und Erwachsenenentaufe neu entbrannt ist. Professor Lohse würdigt die jüngere Müntzer-Literatur. Er versteht seinen Aufsatz als eine erste Untersuchung, der eine weitere folgen soll, die speziell den östlichen Diskussionsbeitrag berücksichtigt.

Häufig wird gefragt nach der normativen Geltung Luthers für unsere Generation. Welche Äußerungen des Reformators sind zeitlos gültig, welche sind zeitgebunden und darum auf die Gegenwart schwer übertragbar? Diese Frage untersucht die Abhandlung von Professor Mülhaupt, während der Gedenkbeitrag über Hartmut Sierig das Anliegen eines bedeutenden lutherischen Predigers, der 1968 früh verstarb, nicht verstummen lassen will.

Auf den Artikel »Bonhoeffer und Lenin« von Jürgen Jeziorowski in Heft 2 dieser Zeitschrift sind uns einige Zuschriften zugegangen. Es wurde gesagt, »einen so lauterer Charakter wie Bonhoeffer könne man nicht mit einem Gewaltmenschen wie Lenin, der rücksichtslos über Leichen ging, in einem Atemzug nennen und beide paritätisch der heutigen Gemeinde für ihren »Lernprozeß« anpreisen«. Überdies habe Lenin nichts, Bonhoeffer nur wenig mit Luther gemeinsam, und der Verfasser habe auch gar nicht versucht, dieser für die Zeitschrift allein sachgemäßen Frage nachzugehen. Der Beitrag erscheine kritisch, sei jedoch einseitig und verfolge das Ziel, die Parteinahme der Kirche gegen bestehende Herrschaftsstrukturen herauszufordern. Diese Tendenz entspräche der »heute alle Gebiete des öffentlichen Lebens unterwandernden Juso-Propaganda«. Schließlich wurde vermutet, der rote Umschlag werde eine »rote Ära« der Zeitschrift, eine »rote Unterwanderung« der Luther-Gesellschaft signalisieren. Den kritischen Stellungnahmen stehen auch positive Zuschriften gegenüber, die zum Ausdruck bringen, der Beitrag habe Interesse ge-



funden, seine Aufnahme sei zu begrüßen. Der Autor habe »mit Recht auf die Notwendigkeit hingewiesen, sich mit Lenin und dem östlichen Marxismus zu befassen«. Denn es könne »kein Zweifel sein, daß nicht nur die politische, sondern auch die geistige Geschichte unseres Jahrhunderts und wahrscheinlich auch des kommenden in immer stärkerem Maße vom Marxismus mitbestimmt werden wird«.

Die entstandene Diskussion hat auch die Herausgeberschaft stark bewegt. Sie wird Gegenstand eingehender Beratung auf der nächsten Vorstandssitzung sein. Schon heute kann aber versichert werden, daß sich die Schriftleitung einer einseitigen ideologischen Tendenz nicht ausliefern wird. An dem Programm der Luther-Gesellschaft, die reformatorische Botschaft für die Fragen der Gegenwart fruchtbar zu machen, wird sich jedenfalls nichts ändern. Die Schriftleitung behält sich vor, zu gegebener Zeit über die Beratungen des Vorstandes zu berichten.

Die nächste Vorstandssitzung der Luther-Gesellschaft findet am 27. Oktober 1970 in Hamburg statt. Sie klingt aus mit einem öffentlichen Abendvortrag von Dr. Richard Friedenthal (London) in der Hauptkirche St. Jacobi. Friedenthal, als Goethe- und Lutherbiograph bekannt, untersucht den Einfluß des protestantischen Pfarrhauses auf die deutsche Geistesgeschichte. Wir werden seinen Vortrag in Heft 1/71 publizieren. Von unserem Mitarbeiter Dr. Düfel erwarten wir aus Anlaß der 500. Wiederkehr der Geburt Albrecht Dürers einen Jubiläumsbeitrag, der den Künstler im Kontext der Reformation würdigt.

Ht.



# INHALT des Jahrgangs 1970

## Aufsätze

- 1 Otto H. Pesch  
Die Frage nach Gott bei Thomas von Aquin und Martin Luther
- 26 Wilfried Joest  
Zur Frage der Gottesanschauung bei Luther und Thomas von Aquino
- 40 Hans-Volker Hertrich  
Ausblick
- 43 Erwin Mülhaupt  
Zehn Fragen an die Kirche
- 57 Jürgen Jeziorowski  
Bonhoeffer und Lenin
- 61 Martin Schmidt  
Luthers Predigt und unsere Predigt heute
- 80 Ulrich Asendorf  
Glaube - Verheißung - Christus im Zusammenhang von  
Luthers Tauflehre
- 89 Hans-Volker Hertrich  
Aufhebung des Bannes gegen Luther?
- 93 Dietfried Gewalt  
Taube und Stumme in der Sicht Martin Luthers
- 105 Hans-Otto Wölber  
Evian 1970 - Eine Bilanz
- 111 Erwin Mülhaupt  
Was ist an Luther überholt und was nicht?
- 120 Bernhard Lohse  
Auf dem Wege zu einem neuen Müntzer-Bild
- 133 Hans-Volker Hertrich  
Der Glaube gehört mir wie die Liebe. Ein Requiem für Hartmut Sierig
- 148 Kurt Berckenhagen  
Soli Deo gloria

## Buchbesprechungen

53 54 101

## Mitteilungen des Schriftleiters

56 104 150

Z 70/1548

Ha

211.







29. JUNI 1972

29. JAN. 1973

19. MRZ. 1974

21. MAI 1976

20. AUG. 1976

18. AUG. 1977

21. JAN. 1981

-2. 09. 81



