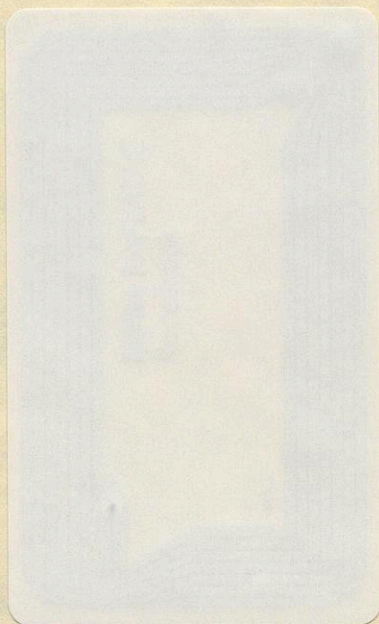




N12<522422216 021



0 021
ubTÜBINGEN



UB Tübingen

WERNER STICKEL
Buchbinderei
OSCHINGEN

27112517 42-44

LUTHER

1971-1973
Zeitschrift der
Luther-Gesellschaft
1971 Heft 1

ohne T.

U. 5 798.
24 APR 1971

Gd 843 80

HERAUSGEBER

Professor D. Walther von Loewenich, Erlangen; Professor Dr. Bernhard Lohse, Hamburg; Professor Dr. Erwin Mülhaupt, Karlsruhe
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, Ferdinand-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

DAS EVANGELISCHE PFARRHAUS IM DEUTSCHEN KULTURLEBEN

Von Richard Friedenthal

Martin Luther hat das deutsche evangelische Pfarrhaus begründet, durch seine Heirat mit Katharina von Bora. Das ist oft gesagt worden. Das Pfarrhaus hat dann in der deutschen Kulturgeschichte einen sehr bedeutsamen Platz eingenommen. Auch das hat man oft bemerkt, bewundernd, auch spöttisch, auch in der unschuldigeren Form bloßer Legendenbildung. Das Idyllische ist für viele Menschen am ehesten in der Erinnerung. Das trauliche Pastorat mit den vielen Kindern und der waltenden Hausfrau. Der Senior mit der langen Pfeife, der behaglich an seiner Sonntagspredigt memoriert und sich außerdem als Bienenvater und Kenner guter Obstsorten einen Namen gemacht hat. All das ist nun sicherlich dahin. Und wir wissen, daß es keineswegs immer so gemütlich und gemütvoll zugeht, obwohl wir dieses Element keinesfalls ausschalten und durch das Gegenbild unablässiger Kämpfe, ständiger Not und Bedrängnis ersetzen wollen. Daran hat es gewiß nicht gefehlt, und in manchen Jahrhunderten lag das Wort vom »Jammertal« der Kirchenlieder nicht umsonst auf den Lippen. Die deutsche Geschichte ist nahezu ein kaum unterbrochener Jammer, und wie sollte das Pfarrhaus davon verschont geblieben sein? Es wurde vielmehr, und gerade in den Zeiten, denen wir die großen Kirchenlieder zum größten Teil verdanken, besonders scharf herangenommen, und schon das bedeutet eine hohe Auszeichnung.

Aber ich kann unmöglich diese Geschichte hier aufrollen. Ich kann nur einzelne Blätter herausgreifen und versuchen, damit Einblicke in gewisse charakteristische Stadien zu geben. Und da vom Kulturleben die Rede ist, werden wir auch davon zu sprechen haben, wie außerordentlich verschiedenartig - und damit eben besonders stark - sich der Einfluß dieses Pastorenhauses auf alle Gebiete geltend gemacht hat. Denn das Pfarrhaus als solches ist es nicht allein: die Pastorensöhne (und auch -töchter) kommen hinzu, und sie bilden ein eigenes, sehr ruhmvolles Kapitel. Ein nicht immer nur beschauliches Kapitel. Denn da sind nicht nur die vielen wahrhaften Pastorendynastien, die in einigen Fällen von Luther bis in die Gegenwart reichen, oder die Nachkommenschaft auf weiblicher Seite, für die das noch mehr gilt. Da sind nicht nur die fast unwahrscheinlich zahlreichen Abkömmlinge in erster oder zweiter Linie, die auf allen Gebieten des geistigen Lebens, als Dichter, Philosophen, aber auch im Staate, den Naturwissenschaften, der Technik großes geleistet haben. Wir müssen auch die »Protestanten« ein-

beziehen, die gegen die protestantische Kirche, ja gegen die Kirche, gegen das Christentum überhaupt zuletzt protestierten und dabei doch immer in höchst eigentümlicher Dialektik unverkennbar vom Wesen ihres Vaterhauses geprägt waren. Das ist eine faszinierende Reihe, die von Lessing bis zu Nietzsche oder, um einen Zeitgenossen zu nennen, Gottfried Benn reicht.

Die Anfänge nun. Sie waren sehr bescheiden, vielfach tumultuarisch, wie begreiflich in einer Revolutionszeit, ungeordnet, provisorisch in mancher Beziehung. Das Stigma des »entlaufenen Mönches« und der »entlaufenen Nonne«, das Luther noch so lange nachhing in der Polemik seiner Gegner, war ihnen aufgeprägt. Vielfach gab es noch gar keine feste Form für eine solche Eheschließung. Das Zölibatsgebot der römischen Kirche wurde gebrochen, so viel war klar; daß es hinfällig sei, hatte auch Luther schon früh verkündet. Das Problem des Zölibats ist ja nun auch heute wieder in der katholischen Kirche zur ernstesten Frage geworden. Es ist das immer gewesen, seit es im 11. Jahrhundert unter langen und schweren Kämpfen eingeführt wurde als allgemeines Gebot für alle Geistlichen. In der Ostkirche bestand es überhaupt nicht für die unteren Ränge der Geistlichkeit, und Luther hat sich in seinem Kampf darauf bezogen. Die Durchführung hat lange gedauert und in manchen Gegenden die verschiedensten Enklaven bis fast an die Schwelle der Reformationszeit hin bestehen lassen; auf Island etwa waren noch die ersten energischen Gegner der Reformation im Klerus verheiratet. Wie es mit der inoffiziellen Nichtbeachtung des Zölibatsgebotes stand, ist bekannt. Eine Statistik oder nur ungefähre Bestandsaufnahme darüber wird sich kaum erstellen lassen. Aber nicht nur die immer wiederholten Verbote, Mahnungen, die Satiren, die Historienbücher und Akten sprechen laut genug, auch die Steuereurkunden. Selbst dem sehr strengen Kaiser Karl V. wurde für seine spanischen Lande eröffnet, daß die Taxen für »Pfaffenkinder« nun einmal einen unentbehrlichen Posten für die Finanzverwaltung bildeten und nicht abgeschafft werden könnten. Vergessen wir nicht, daß auch ein Erasmus ein solches Pfaffenkind war, und daß seine »unehrliche« Geburt ihm zeitlebens nachging und nicht unwichtig ist für seine Psychographie.

Unehrlichkeit also war das Kennzeichen des Zustandes; wir lassen dabei die Päpste, Kardinäle und Erzbischöfe mitsamt ihren Konkubinen und Kindern ganz beiseite. Luthers Tat war es, diese Kinder und ihre Mütter und Väter ehrlich zu machen. Er verwendet dabei auch ganz handfest-nüchterne Argumente: wer soll denn einem armen Landpfarrer die Wirtschaft führen und für ihn sorgen? Und wer nimmt sich heraus, eine solche Haushälterin zu verachten und ihre Kinder zu schmähen? Er lobt die Ehe als gottgewollt und preist den Ehestand, aber er zögert noch lange, selber den Schritt zu tun, auch als um ihn her schon seit fünf Jahren seine Gefährten und Genossen ein Weib nehmen. Gedrängt erst von vielen Seiten heiratet er seine Katha-

Ga

843



rina, seine Käthe, im Katastrophenjahr des Bauernkrieges 1525 und macht damit den Bruch mit der alten Kirche endgültig.

Diese Ehe ist hier nicht zu schildern, und man könnte nicht ohne weiteres sagen, daß das alte Augustinerkloster, in dem er bis zum Tode wohnte, das erste evangelische Pfarrhaus gewesen sei. Es war sehr viel mehr, eine Kanzlei, eine große Arbeitsstätte, ein Sammelpunkt für Konferenzen der Mitarbeiter, vor allem am großen Werk der Bibelübersetzung. Ein Treffpunkt für Besucher aus aller Welt, eine Zentrale für wichtigste und folgenswerste, auch politische Entscheidungen. Für die Idylle blieb wenig Raum. Und doch sind schon hier Züge vorgeprägt, die dann dem Pfarrhaus den Charakter gaben, auch durch die sehr tätige und keineswegs in Unterordnung ersterbende Hausfrau, die am Tischgespräch teilnahm und zuweilen den Wortschatz des Gatten rügte. Die Kinderschar, vermehrt durch ein halb Dutzend Verwandte. Die Gastlichkeit. Das wenigstens zeitweilige Behagen, neben unermesslicher Arbeit. Der Freundeskreis, die Schüler und Scholaren. Und nicht zuletzt der Prediger in der Mitte, der sich mitten unter die Menschen gestellt hat, in die Familie, die Gemeinde, das Volk der Mitmenschen nach seiner neuen Auffassung und Lehre vom allgemeinen Priesteramt, die für jeden gilt, »der aus der Taufe gekrochen ist«. Der Prediger, dem kein Rang verliehen worden ist in einer wohlgestaffelten hierarchischen Ordnung, der sich auf keinen »character indelebilis« berufen kann, der ihn weihet und schützt, ganz gleich wie er als Mensch sich verhält. Sondern lediglich ein Amt als Diener am Wort, ein Beruf, eine Berufung, freilich die vornehmste von allen. Aber Luther sagt auch mit Betonung: ein Priester soll »nichts anderes sein als ein Amtmann ist; solange er im Amte ist, geht er vor; wird er abgesetzt, ist er ein Bauer und Bürger wie die anderen«. Damit wurde der einzelne Pfarrer die wichtigste und zentrale Persönlichkeit der neuen Kirche. Auf ihn kam es an, nicht auf seine Vorgesetzten, die ja auch keine höhere geistliche Würde besaßen, sondern nur größere Verwaltungsaufgaben zu erfüllen hatten. Luther hat die Menschen sehr hoch eingeschätzt. Er hat sie auch in vielem überschätzt, und daraus ergab sich die Tragik seines Lebens. Er hat sie mündig gesprochen, und wer wollte behaupten, daß sie das geworden wären? Wann aber wäre je Großes erreicht worden ohne Forderungen, mögen sie auch weiter reichen als die Schwäche und Feigheit der Menschen es meist zuläßt?

Die Forderung Luthers blieb bestehen und die Stellung, die er dem Pfarrer angewiesen hatte. Ein neuer Stand wurde damit geschaffen, der vom kleinen Kreis aus wirkte und sehr bald bis in die hohen Regionen des Geisteslebens seinen Einfluß übte, ja zeitweilig dominierte, mit allen Zügen, die nun einmal jeder Herrschaft eigen sind. Viel Menschliches ist zu verzeichnen, Streitsucht, Engstirnigkeit, Rechthaberei auch im Kleinen und Kleinsten,

die der protestantischen Bewegung oft mehr geschadet haben als alle Zwangsmaßnahmen der Gegner. Auch dies freilich - fast unvermeidlich, wie man sagen kann - oft ausgehend von der nun einmal gegebenen Verantwortung und der Berufung auf das Gewissen. Die vielen Vertreibungen, die vielen Exulanten unter den Pfarrern, die schweren Konflikte, die sich lange Zeit abspielten, sprechen eine deutliche Sprache. Das Idyll ist erst eine sehr viel spätere Sache. Kampf, auch mit der Obrigkeit, war die Losung für das ganze erste Jahrhundert und darüber hinaus. Das Bild des Pfarrers, der als eine unbedingte Stütze für den Herrscher - nach dem bekannten Wort von »Thron und Altar«, wobei die Reihenfolge kennzeichnend ist - angesehen wurde, hat diese Züge verdunkelt aus späterer Sicht.

Das Pfarrhaus der Lutherzeit war noch eine sehr provisorische Angelegenheit und seiner Herkunft nach aus den verschiedensten Elementen zusammengesetzt. Die bekannten Namen der Reformatoren dürfen da nicht täuschen. Sie waren so gut wie durchweg angesehene Gelehrte; die Gelehrtenstube war ihr Arbeitszimmer, und der übliche Gelehrtenhabit mit dem Barett wurde dann auch die Amtstracht. Wenn sie heirateten, so nahmen sie vielfach Frauen, oft Witwen, aus angesehenen Familien. Bei der Hochzeit des Augsburger Reformators Urban Rhegius gab es einen feierlichen Brautzug mit den Stadtpfeifern voran, dem Bürgermeister und den Ratsherren hinterdrein. Die Tochter eines adligen Feldobristen Rosenblatt heiratete in ununterbrochener - das heißt nur durch den Tod unterbrochener - Reihenfolge gleich vier der bekanntesten Führer des neuen Glaubens: Cellarius, Ökolampadius, Capito und zuletzt Butzer. Justus Jonas wiederum hatte hintereinander drei Ehefrauen, was übrigens von den Altgläubigen besonders übel vermerkt wurde, für die vielfach noch die Anschauung galt, daß allenfalls Ehe, aber nicht Wiederverheiratung zulässig sein sollte.

Auf dem Lande jedoch, unter dem geistlichen »Proletariat«, das in der Tat vielfach am unteren Rande der Existenzmöglichkeiten lebte, wurden anfangs oft die bisherigen Wirtschafterinnen »ehrlich« gemacht oder sonst eine Bäuerin geheiratet. Auch die Pfarrer erhoben sich häufig nicht über das bisherige Niveau. Sie unterschieden sich nicht selten kaum von den Laienpredigern und Sektierern aus der Handwerkerschaft, die sie so grimmig von der Kanzel bekämpften und die ihnen zuweilen überlegen waren an Rednergabe oder auch Kraft der leidenschaftlichen Überzeugung. Vorbildung nur bescheidenster Art wurde kaum gefordert und verlangt, jedenfalls nicht von den örtlichen Patronatsherren, die mehr darauf sahen, daß ein ihnen genehmer Mann die Stelle erhielt. Das Patronatswesen oder -unwesen machte sich da unheilvoll geltend, aus uralter Tradition, die nicht durchbrochen wurde, und es hat bis an die Schwelle unserer Zeit bestanden, wie wir noch bei Theodor Fontane in seinem »Stechlin« sehen werden. Theologische

ernste Ausbildung mit obligatem Studium war geraume Zeit nur solchen Geistlichen vorbehalten, die für die wichtigeren städtischen Stellen in Frage kamen. Sie bildeten durchaus eine gehobene Klasse.

Die Vorteile des hierarchisch-aristokratischen Aufbaus der alten Kirche fielen dahin. Es gab keine fetten Pfründen mehr, allenfalls etwas bessere und viele schlecht dotierte Pfarrstellen. Damit kam für den Adel der geistliche Stand als Versorgung für seine jüngeren Söhne in Fortfall. Der Nachwuchs rekrutierte sich aus dem Bürgertum, den Handwerkern, den Bauern, und aus den gleichen Schichten stammten die Pfarrfrauen. Sehr bald begannen die Pfarrerdynastien, die oft jahrhundertlang das Amt vom Sohn auf den Enkel weitergaben. Wichtig dabei ist, daß die Erziehung und Ausbildung, zum mindesten in den entscheidenden jüngeren Jahren, in der Hand des Vaters lag und mit den zunehmenden Ansprüchen an geistige und wissenschaftliche Bildung wurde das ein höchst bedeutsamer Faktor in der Geistesgeschichte. Melancthons humanistisches Erbe wurde da ausgeteilt. Der Pfarrer war nicht nur weit und breit in seinem Umkreis »der Studierte« und gebildete Mann. Er erteilte vielfach auch Unterricht, und zuerst seinen Söhnen, von denen im Pfarrhaus meist mehrere, oft viele, im Falle von Lessings Vater ein halbes Dutzend vorhanden waren. Georg Christoph Lichtenberg war das siebzehnte Kind eines hessischen Dorfpfarrers. Nicht nur die patriarchalische Unterordnung unter Vater und Mutter wirkten ein. Daß der Sohn oder die Söhne auch gute Lateiner und Griechen, womöglich schon im Hebräischen beschlagen sein mußten, galt bald als selbstverständlich. Und so rekrutierten sich aus dem evangelischen Pfarrhaus ganz unverhältnismäßig viele Studenten fast aller Fächer und ganz unverhältnismäßig viele Gelehrte und Wissenschaftler der unteren, mittleren und höchsten Ränge. Auch die Dichtung wurde einbezogen.

Es ist ausgerechnet worden - der katholische und später altkatholische Kirchenhistoriker Johann Friedrich Schulte machte damit den Anfang, an Hand des großen Sammelwerkes der Allgemeinen deutschen Biographie -, daß seit Mitte des 16. Jahrhunderts bis gegen Ende des 19. über ein Viertel aller deutschen Dichter, soweit in der Biographie verzeichnet, dem evangelischen Pfarrhaus entstammten. Die Vererbungsforschung, ein höchst heikler Zweig der Wissenschaft, hat sich mit dem Problem der Geniezüchtung befaßt, und etwa (so Ernst Kretschmer in seinem Buch »Geniale Menschen«) »Inzuchtherde« festgestellt. Wenn man die alten Theologenfamilien mitberücksichtigen wollte, die Mütter und Großmütter, selten genauer feststellbar, so wird es so unübersehbar wie alle Erbforschung. Der Computer wartet auf solche Probleme.

Die Bedeutung und der Reichtum dieses Phänomens sind ebenso wenig zu übersehen, wie seine genauere Deutung schwierig ist. Der evangelische

Pfarrer schrieb viel, zum Unterschied von seinem katholischen Amtsbruder, der unter sehr viel strengerer Zensur seiner geistlichen Vorgesetzten stand. Er schrieb manchmal etwas *zu* viel; die stillen, nie gestörten großen Schränke mit den Traktaten sind davon Zeuge. Er dichtete. Seine Söhne dichteten. Wenn man das achtbändige Leipziger Gesangbuch, das Johann Sebastian Bach benutzte, durchsieht, wird man etwas mutlos. Wie wenig davon ist lebendig geblieben. Aber das gilt nicht nur für das Leipziger Gesangbuch. Wie viel *ist* lebendig geblieben oder wird erst jetzt wieder aufgerufen aus der Dichtung der großen Notzeiten des Barock, der Gryphius, Fleming, Zesen, Cepko, die alle Pastorensöhne waren wie dann Gottsched, Gellert, Wieland, Claudius, Bürger, Lenz, Jean Paul, um nur einige Namen zu nennen. Das Bild wird immer bunter und reichhaltiger, je mehr mir uns der neueren Zeit nähern: Mathematiker wie Euler, Historiker in großen Mengen, Archäologen, Mediziner, Architekten wie Schinkel, Erfinder, Entdecker, Philosophen wie Schelling. Die Erbforschung wird noch viel zu tun bekommen, nachdem sie sich von den haarsträubenden Verirrungen neuerer Zeiten freigemacht hat.

Uns interessiert aber nicht so sehr das rein Biologische an diesem Phänomen. Erbgut, schön; es bleibt größtenteils doch unbekannt. Das weibliche Element ist meist vernachlässigt, obwohl es bekanntlich das entscheidende sein kann. Was gab das Pfarrhaus seinen Söhnen mit, von der Abstammung oder »Inzucht« abgesehen?

Wir können nicht nur die braven Abkömmlinge und Amtsnachfolger berücksichtigen, so wichtig sie waren. Es gab auch schweren Streit zwischen Vater und Sohn; das Generationenproblem ist nicht erst von heute. Der Sturm-und-Drang-Dichter Jakob Michael Reinhold Lenz ist etwa dafür ein Beispiel, dessen Vater der Typus des bis zur völligen Lieblosigkeit starren Patriarchen gewesen sein dürfte. Als Generalsuperintendent in Livland hielt er bei einem Brand, der eine der Städte verwüstete, eine solche Donner-und-Brand-Rede über die gottgewollte Strafe für die Einwohner, daß die empörten Obdachlosen ihn bei der Regierung verklagten mit der nicht ganz unberechtigten Motivierung, sie hätten sich von ihrem Seelenhirten doch auch einigen Trost und Zuspruch erwartet. Keinen Trost konnte er seinem Sohn bieten, dem freilich auch ein anderer Vater kaum hätte helfen können und den auch Goethe recht schroff abwies. Erst die Literaturgeschichte hat ihn zu retten vermocht. Weniger scharfe Konflikte haben sich abgespielt, so zwischen Lessing und seinem Vater, dem angesehenen Primarius zu Kamenz, der sich zeitgemäß dagegen sträubte, seinen begabten Ältesten als Stückeschreiber für die Schaubühne zu sehen, womöglich mit einer Komödiantengesellschaft und deren zuchtlosen Weibern umherziehend, während er doch nach guter Theologensitte ihn sorgfältigst und liebevollst für den Beruf des jungen Gelehrten erzogen hatte, was Lessing übrigens immer dankbar an-

erkannt hat. Wir haben die »verlorenen Söhne« des Pfarrhauses - und auch die nicht seltenen verlorenen Töchter - und die heimgekehrten. Und dann solche, die sich weit entfernten von der Gedankenwelt ihres Vaterhauses, wie eben Lessing, oder noch sehr viel stärker ausgeprägt Nietzsche, von dem man allerdings sagen kann, daß er vielleicht von beiden Elternseiten her und weit hinauf mit etwas allzuviel Pastorenerbgut beladen war, das dann zur Rebellion führte.

Aber auch bei diesen beiden, und gerade bei ihnen ist der Stempel, der ihnen in der Jugend aufgedrückt wurde, zeitlebens verblieben als eine Art des character indelebilis. Wir wollen nicht die Erziehung zu streng gefaßter wissenschaftlicher Arbeit vergessen. Die Schulung, noch im begrenzten Raum des Lateinischen und Griechischen, zu logischem Denken, klarem Ausdruck und auch dichterischem Schwung. Dazu, erst recht nicht zu vergessen, das Deutsch der Lutherbibel, das ja nun bis in die Werke der Klassiker hinein gewirkt hat wie kein anderes Ereignis der Sprachgeschichte. Nietzsche, der Umwerter aller Werte, meinte, im Vergleich mit Luthers Bibelübertragung sei bisher eigentlich alles andere nur »Literatur«. Und er, der größte aller philosophierenden Literaten, sprach dies Wort mit zischendem Hohn aus. Er sagte nicht ohne Bedacht das »bisher«, denn er hoffte nunmehr das neue beste Buch zu schreiben. Und gerade bei ihm, als dem bedeutendsten Antagonisten, den das Pfarrhaus hervorgebracht hat, ist das Erbe der vielen Pastorenväter im dialektischen Umschwung so faszinierend deutlich wie bei kaum einem anderen. Im Wortschatz, der Diktion, den Bildern der Bibel, unter denen er sich provokativ das Gleichnis der Schlange besonders gern adoptierte. Nicht zuletzt im Predigen. Nietzsche spricht von einer Kanzel, nicht dem Katheder, das er sehr bald verlassen hat. Einer Kanzel freilich, die er sich in den höchsten Bergen unter freiem Himmel oder am Meer der Provence aufgestellt denkt. In seiner Bejahung des Schmerzes, als zu heroischer Haltung aufrufend, was nichts anderes ist als die Abwandlung der christlichen Leidensbejahung. Und wenn er meint, daß die Reformation deshalb in Deutschland ausbrach, weil dort die Verderbnis der Kirche am wenigsten fortgeschritten war und weil gerade deshalb schon die Anfänge als unerträglich empfunden wurden, so spricht er da unbewußt von seinem eigenen Ausgang. Er ruft nach einem »neuen Luther«, dessen »Hier stehe ich, ich kann nicht anders« er sich auch zu eigen gemacht hat, wie das so oft geschehen ist, selbst noch von dem Spötter Heinrich Heine. Er spricht von der »moralischen Skepsis im Christentum«, die auch alle religiösen Zustände und Vorgänge wie Reue, Sünde, Gnade, Heiligung untergraben habe: »Wir kennen auch die religiösen Gefühle besser«, meint er hochgemut, »und es ist Zeit, sie gut zu kennen und gut zu beschreiben, denn auch die Frommen des alten Glaubens sterben aus: - retten wir ihr Abbild und ihren Typus wenig-

stens für die Erkenntnis!« Und wenn er in seinem Gleichnis vom Tollen, der am hellen Tage mit der Laterne auf den Markt läuft und ruft: Wir haben Gott getötet! wir alle sind seine Mörder! eine Vision der Zeitgefühle gibt, so ist das eine seiner »unzeitgemäßen Betrachtungen«, die uns sehr zeitgemäß anmuten: »Wohin bewegen wir uns? Fort von allen Sonnen? Stürzen wir nicht fortwährend? Und rückwärts, seitwärts, vorwärts, nach allen Seiten? Giebt es noch ein Oben und Unten? Irren wir nicht durch ein unendliches Nichts? Haucht uns nicht der leere Raum an? Ist es nicht kälter geworden? Kommt nicht immerfort die Nacht und mehr Nacht? Müssen nicht Laternen am Vormittage angezündet werden? Hören wir noch nichts von dem Lärm der Totengräber, welche Gott begraben? Riechen wir noch nichts von der göttlichen Verwesung? - auch Götter verwesen! Gott ist tot! Gott bleibt tot! Und wir haben ihn getötet! Wie trösten wir uns, die Mörder aller Mörder? Das Heiligste und Mächtigste, was die Welt bisher besaß, es ist unter unsern Messern verblutet? Mit welchem Wasser können wir uns reinigen? Welche Sühne feiern, welche heiligen Spiele werden wir erfinden müssen? Ist nicht die Größe dieser Tat zu groß für uns?« Er wirft seine Laterne zu Boden. Sie zerspringt, in makabrer Vorahnung des eigenen Schicksals, das Nietzsche bevorstand.

Von Nietzsche ist es nur ein Schritt bis zu einem unserer Zeitgenossen, dem Dichter Gottfried Benn. Auch er war ein Pastorensohn und -enkel; auch er sollte ursprünglich Theologie studieren. Er wurde Mediziner und anstatt Dorfpfarrer Großstadtarzt für Haut- und Geschlechtsleiden. Die Erinnerung an seine Jugend in dem märkischen Pastorenhaus zu Sellin östlich der Oder hat er noch in seinem »Lebensweg eines Intellektualisten« 1950 festgehalten: »Großes Pfarrhaus, großer Garten, drei Stunden östlich der Oder. Das ist noch heute meine Heimat, obgleich ich niemanden mehr dort kenne, Kindheitserde, unendlich geliebtes Land . . . Eine riesige Linde stand vorm Haus, steht noch heute da, eine kleine Birke wuchs auf dem Haustor, wächst noch heute dort, ein uralter gemauerter Backofen lag abseits im Garten. Unendlich blühte der Flieder, die Akazien, der Faulbaum.«

Das Vokabularium des Mediziners überwiegt sonst bei Benn. Die Melancholie des Großstädtlers bleibt, der aus der Maschinen- und Industriewelt zurückdenkt an »agrarisch-patriarchalische Stimmungen«, wie er es nennt, der Gott für ein »schlechtes Stilprinzip« hält und fürchtet, religiöse Gefühle könnten ihm »den Ausdruck erweichen«. Benns Härte ist geheime Scheu, die sich aggressiv gibt; ein bekanntlich häufiges Phänomen. Trotzig wählte er für eine seiner Dichtungen die Bezeichnung »Oratorium« und verwendete die Form der Psalmen. Paul Hindemith hat »Das Unaufhörliche« vertont. Der Titel ist eine bewußte Abwandlung vertrauter Wendungen. Benn hat sich auch mit dem Problem der begabten Pfarrhausabkömmlinge be-

schäftigt, zu denen er sich zählen könnte. Und er rechnet zu den von daher stammenden Zügen »vor allem den, eine besondere geistige Problematik eingeboren erhalten zu haben und sie nach eigenen Formen und selbstverantwortlich das Leben hindurch zur Darstellung bringen zu müssen, also diese sowohl protestantischen wie kunstbedingenden Züge«.

Wir sehen auch bei diesen Rebellen, und vielleicht gerade bei ihnen die Macht der Prägung im frühen Stadium der Kindheit und Jugend, die nicht mehr zu verwischen ist. Ich möchte nicht mit einer eingängigen Formel den Hauptgrund für diese weiten Wirkungen zu definieren versuchen, zumal ja auch eine Entwicklung über Jahrhunderte hinweg, mit gänzlich verschiedenen Bedingungen geistiger wie gesellschaftlicher Art zu berücksichtigen ist. Aber sehr wesentlich erscheint mir die Bindung an das *Wort* vor allem, auch wenn es am Ende nicht mehr das Wort der Heiligen Schrift ist. An das Buch, auch wenn es nicht mehr die Bibel ist. An den Geist, der weht, und der auch zum freien Geist werden kann, was etwas anderes ist als der bloße spöttische »Freigeist«. Und nicht zuletzt das Gefühl der Selbstverantwortung, das auch Bann hervorhebt und das gerade Nietzsche als eine höchst gefährliche - und deshalb als höchste Gefahr von ihm begrüßte - Aufgabe ansah, die Krankheit und Gesundheit bedeuten kann, Exil und Refugium, Himmel und Hölle.

Und noch etwas wäre zu bedenken, was uns gerade sein Beispiel nahelegt. Man kann von der Enge ausgehen, um ins Weite zu gelangen. Man kann im Widerspruch, im Ringen mit schweren Satzungen zu neuen Satzungen oder der Forderung nach ihnen kommen, nicht aber ohne das, nicht aber mühelos. Und welche Disziplin, welche Selbstbeherrschung und auch Entsagung gerade die Freiheit verlangt, das wird das Problem und Schicksal der nächsten Generation sein, soweit ihnen noch Freiheit der Entscheidung gegeben ist.

Die Enge, die Satzungen, die Disziplin, die Entsagung: all das war dem Pfarrhaus gegeben und auferlegt. Es ist nicht immer damit fertig geworden, und wer wollte das auch verlangen. Aber es war nun nicht nur Enge, weder räumlich noch geistig. Es erweiterte sich im Lauf der Zeiten. Es bekam seine Äcker, seinen Obstgarten, seinen Bienenkorb, und nicht selten wurde über das »Verbauern« der Landpfarrer geklagt. Die Bücher kamen hinzu, die Bibliothek, die oft die einzige in weitem Umkreis war. »Ein Pastor hinterläßt nichts als Kinder und Bücher«, hieß es sprichwörtlich. Viel eigne Forschung schloß sich daran an, anfänglich noch im rein Theologischen, bald ausgreifend auf die mannigfachsten Gebiete. Viel Kleinarbeit ist dabei, Lokalhistorie, die ohne den Ortspfarrer kaum bestehen könnte und noch heute auf ihn angewiesen ist. Aber dann haben wir auch, in mehr idyllischer Zeit, den Insektenforscher, den Schmetterlingssammler, den Blumenfreund und Botaniker, den Dialekt- und Sprachwissenschaftler.

Ich möchte an diesem Punkt ein wenig über die Grenzen hinausschauen mit friedlicher »Öffnung nach Osten«. Die slawische Welt ist lange den Deutschen recht fremd geblieben. Erst Herder hat da Bahn gebrochen. Allerdings haben die slawischen Völker selber lange gebraucht, ehe sie nur ihre Sprache wiederfanden, jedenfalls als Literatur. Es ist kein Zufall, daß dabei die protestantische Geistlichkeit so entscheidend beteiligt war. Sie predigte in der Volkssprache, und schon der erste Name, den die Literatur der Slowenen kennt, der des Primus Trubar, ist dafür denkwürdig, daß er noch zur Lutherzeit in Tübingen seine Bücher drucken lassen konnte in der Sprache seines Volkes. Das Matthäusevangelium erschien zuerst, dann das Neue Testament, eine vollständige Bibel auf Slowenisch - noch »Windisch« genannt - folgte schon 1584 in Wittenberg. Und beim Beginn der slawischen Renaissance zu Anfang des vorigen Jahrhunderts waren protestantische Geistliche oder Pfarrerssöhne die führenden Männer. Sie hatten meist auf deutschen Universitäten studiert. Manche der grundlegenden Schriften wurden zunächst in Leipzig, dann in Wien gedruckt, einige erschienen auch anfangs auf Deutsch, wie die epochemachenden »Slawischen Altertümer« des slowakischen Pastorensohnes Paul Joseph Safarik, des Begründers der Slawistik, oder die des Budapester Pfarrers Jan Kollar »Über die Wechselseitigkeit der slawischen Nationen«. Der erste große Historiker der Tschechen, Frantisek Palacky war der Sohn eines evangelischen Lehrers. Wir erwähnen nur einige Namen, die unbekannt genug klingen mögen, während sie ihren Nationen zu den Begründern und Heroen gehören, und damit sollten sie auch uns wichtig genug sein. Daß Sprachwissenschaft, Beschäftigung mit Volksliedern und Sagen am Anfang großer und dann weltgeschichtlicher politischer Entwicklungen stehen kann, ist der Beachtung wert. Das Wort bewies auch hier seine Wirkung, das Wort in der Sprache des Volkes.

Und da wir von den Rebellen sprachen, sei vielleicht auch erwähnt, daß in Rußland in der ersten Zeit der revolutionären Intelligenz um die vorige Jahrhundertmitte gerade die »Popensöhne« - neben der »Gutsbesitzerliteratur« - bedeutungsvoll ihre Rolle gespielt haben, wie der Nikolai Tschernyschewskij, der mit seinem »Was sollen wir tun?« zum anerkannten Führer der radikalen Jugend wurde, oder der andere Popensohn Nikolai Dobroljubov.

Mit den Lokalforschern und Schmetterlingssammlern waren wir bei der Pfarrhaus-Idylle angelangt, die lange genug das Bild bestimmt hat. Das Pfarrhaus wurde zum Gegenstand der Dichtung. Goethe hat, im Rückblick auf Sesenheim - sehr weit zurückblickend und die Ereignisse verklärend - das bekannte Wort gesprochen: »Ein protestantischer Landgeistlicher ist vielleicht der schönste Gegenstand einer modernen Idylle. Er erscheint wie Melchisedek als Priester und König in einer Person.« Er bezieht sich auf Oliver

Goldsmith' »Vicar of Wakefield«, die bekannteste und lange beliebteste Darstellung; etwas unvorsichtig, denn da geht es im Grunde um die Verführung des Pfarrerstöchterleins. Für seine »Dorothea« hat er die »Luise« des Johann Heinrich Voß als Anregung genommen. Der Pfarrer von Grünau, »auf die Postille gebückt zur Seite des wärmenden Ofens«, wurde für einige Jahrzehnte unsterblich mitsamt den Tafelfreuden, die der Homerübersetzer nach griechischem Vorbild auftischte, sehr viel reichlicher als es in den meisten Pastoraten je der Fall gewesen sein dürfte. »Griechischer Geist« erscheint Voß und seinem Pfarrer auch vor allem das Gegengewicht gegen die Gefahr zu »verbauern« oder in »Nichtigkeit und Erwerbssucht« zu verfallen, der »Entartung neueren Barbarentums, wo Verdienst ist käuflich und erblich«.

Realistischer waren zuweilen die Romantiker, als die Wiederentdecker der Realien der Kulturgeschichte. Immermann gibt in der »Oberhof«-Episode seines »Münchhausen« eine Schilderung des im Westfälischen zu seiner Zeit noch üblichen feierlichen Umgangs zur Einsammlung der Kollekten an Naturalien. Eigentlich eine etwas trübselige Sitte, wie das ganze Wesen mit dem Klingelbeutel, der jetzt nur noch bildlich erhalten geblieben ist. Als Ergänzung für das immer höchst bescheidene Gehalt freilich unentbehrlich, das obendrein noch für ständig anwachsende amtliche Pflichten völlig ungeistlicher Art gelten sollte. Damit hat sich kein Dichter je befaßt und auch kaum eine Darstellung. Der Gipfel war vielleicht unter Friedrich dem Großen erreicht, wo es von einem Pfarrer heißt, der wegen allzu »freigeistiger« Predigt bei dem Atheistenkönig verklagt worden war: das Ministerium habe immerhin wohlgefällig vermerkt, »daß seine Gemeindemitglieder ihre menschlichen(!) Verpflichtungen, wie die Fouragelieferungen und Cavalleriegelder, sowie die Vorspanndienste für die königlichen Couriere stets pünktlich erfüllt und auch ihre sonstigen Kreisabgaben an die Kreiskasse willig verrichtet haben«. Der Pastor, dafür verantwortlich, sei daher nur zu beloben, nicht aber zu beanstanden. Bei Immermann wird die Kollekte eine hohe Handlung nach altem Ritus. Der Pfarrer und sein Küster fahren persönlich von Hof zu Hof und holen die Deputate ein. Mit Versen kündigt der Küster die Aktion an:

Wir sind allhier vor eurem Thor,
Der Küster und der Herr Pastor,
Des Küsters Frau, die Magd daneben,
Die Gift und Gabe zu erheben,

Hühner, Eier, Käse, genau gestaffelt der Zahl nach zwischen Pastor und Küster, dazu der »gute Wille« in Gestalt von sechs Rollkuchen und sorgfältig nachgezählt.

Die Idylle lebte noch nach in Eduard Mörikes, des Pfarrers zu Cleversulzbach, Gedicht vom Alten Turmhahn, das den Dichter erst populär machte,

zumal mit den Holzschnitten von Ludwig Richter in der bezeichnend betitelten Reihe »Beschauliches und Erbauliches«. Als der gemüt- und humorvolle Landpastor wurde er damit bekannt; er hat aber sonst nur in seinem etwas spöttischen Gedicht über seine Erfahrungen mit den schwäbischen Bauern bei der Predigt je wieder über seinen Brotberuf gesprochen, als welchen er sein Amt ansah. So jedoch wollte man ihn gerne sehen: in der Studierstube, weiß gekalkt, mit Geranienduft und einem Rüchlein Rauchtabak, dem sanften Fluß aller Tage, bis am Freitag das »Predigtlein« komponiert werden muß. Dafür stehen die alten theologischen Schwabenväter Andreä, Bengel, Rieger, Oetinger auf dem Bücherbrett zur Hand.

Inmittelst einmal auch etwan
Hat er ein Fenster aufgetan -
Ah Sternelüfteschwall wie rein
Mit Haufen dringet zu mir ein.

Wie es in Mörikes Innerem aussah, hat er kaum je im Gedicht bekannt. Wir wissen nur aus seinen Briefen von den schweren Skrupeln und Zweifeln an seinem Beruf: »Du hast keinen Begriff von meinem Zustand«, schreibt er an einen Freund, nach vergeblichem Versuch in eine andere Tätigkeit auszubrechen, »mit Knirschen und Weinen kau ich an der alten Speise, die mich aufreiben muß. Ich sage Dir, der allein begeht die Sünde wider den heiligen Geist, der mit einem Herzen wie ich der Kirche dient.«

Und vergeblich hat er sich, nach seinem »Maler Nolten«, mit einem zweiten Roman abgemüht, der ein religiöses Thema behandeln sollte. Von einer Konversion sollte die Rede sein, ein junger Pfarrer erhält den Auftrag, eine junge Gräfin vom katholischen Glauben zum evangelischen Bekenntnis zu bekehren. Während er sie unterrichtet, wird er sich zu seinem Erschrecken seines eignen, ihm bis dahin unbewußt gebliebenen Unglaubens bewußt. Ein Doppelgängerleben also, mit dem der Dichter weder im Leben noch im Roman fertig werden konnte. Erst die stärkere Dokumentierung neuerer Zeit läßt uns einen Blick in solche Zweifel und Diskrepanzen tun, die nie gefehlt haben.

Belassen wir es dabei, daß die »Idylle« von Cleversulzbach, die wir jetzt in Anführungsstriche setzen müssen, immerhin dem zarten und sehr verletzlichen Dichter Mörike die Muße gegeben hat, sein schmales und kostbares Gedichtwerk zu vollenden. Und ist es noch nötig, mit dem Zeigefinger darauf hinzuweisen, welche unschätzbare Bedeutung es für das kulturelle Leben gehabt hat, daß es solche Enklaven oder Oasen der Stille, Gelassenheit, Konzentration, ja auch Muße gegeben hat? Es sind alles Dinge, die uns jetzt abhanden gekommen sind. Die Kräfte, die von da ausgingen, sind schwer zu ermessen und vielleicht nur ex eventu, das heißt seit dem Aufhören solcher Zustände zu schätzen.

Der Doppelgänger war bereits die Lieblingsfigur der Romantik, zu der Mörike nur der Lebenszeit nach gehört. Jean Paul, nochmals ein Pastorensohn, hat ihn kultiviert wie kein anderer und vieles vorausgenommen, was dann später als eleganter Satanismus oder neuestens als Traumdichtung beliebt wurde. Auch bei ihm hat man lange das »Idyllische« im Vordergrund gesehen. Von seinem Vater sagt er polemisch gegen andere Zeitgenossen: »Es fürchte niemand von meinen Zuhörern, daß sie etwa einen Vater vor mir vorbekommen, welcher erbärmlich wie einige neuere Überchristen in tränennasse Schnupftücher eingewickelt daherzieht.« Vielmehr sei er als der »anmutigste Gesellschafter« beliebt gewesen. »Die Kraft des geselligen Scherzes begleitete ihn durch sein ganzes Leben, indes er im Amt als strengster Geistlicher und auf der Kanzel als sogenannter Gesetzprediger galt.« Pfarrhäuser sind dann Liebingsschauplätze in den Romanen und es fehlt nicht an den humoristischen Zügen, so wenn im »Hesperus« die Pfarrfrau zum Gatten sagt, während sie ihm den Umhang zum Kirchgang und der Sonntagspredigt um die Schultern legt: »Mach es heute länger, das Fleisch brät sonst nicht aus.« Aber dann geht es um Himmel und Hölle in den Hauptgestalten, in den kühnen »Leichenpredigten«, die Parodien des üblichen Leichensermons in modernster Form sind und mit Blasphemie und Groteske spielen wie nur irgendeiner unserer Zeitgenossen, mit dem Irrsinn oder dem Ekel, bis zu der Gestalt seines letzten unvollendeten Romans, der den Doppelmenschen schildert. Es ist die seltsamste Predigt, die je ein Pfarrerssohn gehalten hat, alternierend zwischen Menschenverachtung, Lob der Tiere und verzweifelten Anrufungen an den Gott der Liebe »Vater, verlaß mich nicht!«, endend mit der kraß dialektischen Umkehrung beim Erwachen aus der Trance: »Vater Beelzebub, verlaß mich nicht!« Damit bricht der Roman ab, und auch das Leben Jean Pauls.

Der Kunstgriff, den Irren sagen zu lassen, was sonst allzu heikel wäre, ist hier schon vollendet angewandt. Wie es eigentlich mit Jean Pauls Glauben stand, ist nicht so leicht auszumachen. Er schreibt an seinen Sohn, Studenten der Theologie, der damals florierenden Richtung des hart-orthodoxen Supernaturalismus ergeben: er möge doch die unwiderbringliche Jugendzeit »ohne Mönchsgrillen zubringen. Gott bekehre Dich zu dem heiteren Christentum eines Herder, Jacobi, Kant . . . Es gibt keine andere Offenbarung als die noch fortdauernde. Unsere ganze Orthodoxie ist, wie der Katholizismus, erst in die Evangelien hineingetragen worden, und jedes Jahrhundert trägt seine neuen Ansichten hinein. - O könnt ich doch bald an mein Werk gegen das Überchristentum gehen!« Es wurde nicht geschrieben, ebenso wenig wie sein Werk über die »Hölle«, die er so schildern wollte, »daß kein Mensch sie sollte aushalten können«.

Wir werfen noch einen Blick auf Fontane, der bis an den Rand unserer Lebenszeit reicht. Bei ihm ist der Pastor, ob Landpfarrer oder Stadtgeistlicher, wohleingegliedert in die ständische Ordnung. Er hat seinen Part zu spielen, die zweite Geige, mit vorsichtiger Bogenführung. Er trägt zur Konversation bei. In dem Altersroman »Der Stechlin« ist der Pastor Lorenzen die Figur, die Erfahrungen langer Jahre zusammenfaßt. Er ist durchaus noch der Typ des Patronatspfarrers. Der mit großer Liebe geschilderte Gutsherr Dubslav von Stechlin versagt es sich nicht, bei aller Freundschaft zu seinem Lorenzen gelegentlich die Distanz anzumerken: »Nun endlich«, empfängt er seinen »Kaplan«, als er fühlt, daß es mit ihm zu Ende geht. »Wo bleiben Sie? Da heißt es immer, wir Junker wären kleine Könige. Ja, wer's glaubt! ... Sterben und verderben kann man. Und das heißt dann Seelsorge.« Lorenzen lächelte: »Herr von Stechlin, Ihre Seele macht mir, trotz meiner Vernachlässigung, keine Sorge, denn sie zählt zu denen, die jeder Spezialempfehlung entbehren können. Lassen Sie mich sehr menschlich, ja für einen Pfarrer beinahe lästerlich sprechen. Aber ich muß es. Ich lebe nämlich der Überzeugung, der liebe Gott, wenn es mal soweit ist, freut sich, Sie wiederzusehen. Ich sage, wenn es soweit ist. Aber es ist noch nicht soweit.«

Der Trost Lorenzens ist so ziemlich der gleiche, den Luthers väterlicher Patron Staupitz dem zweifelnden Reformator spendete, als der junge Doktor sich vor den großen Aufgaben in Wittenberg fürchtete und meinte, er werde daran sterben.

Das Erscheinungsjahr des »Stechlin« ist 1899. Ein Sozialdemokrat wird gegen den alten Gutsbesitzer in den Reichstag gewählt. Und gegen den Pastor Lorenzen mit seinen »liberalen« Ansichten macht als Besucher der Regierungsassessor Rex seine Einwände: er sei zwar eine »ganz gescheite Nummer«, aber im Grunde säge er doch den Ast ab, auf dem »man« sitze: »Immer Volk und wieder Volk, und mal auch etwas Christus dazwischen. Aber ich laß mich so leicht nicht hinters Licht führen. Es läßt alles darauf hinaus, daß sie mit uns aufräumen wollen, und mit dem alten Christentum auch. Sie haben ein neues, und das überlieferte behandeln sie despektierlich.« Der Assessor ist »fromm«, wie der alte Stechlin mißtrauisch von ihm sagt - »wird also wohl Karriere machen. Fromm ist wie ne untergelegte Hand.« Es ist die Frömmigkeit, die Regierungsfrömmigkeit Wilhelms II. und seiner Hofprediger Dryander oder Rogge, mit denen wir uns nicht aufhalten wollen. Eine Zeitwende kündigt sich an, jetzt schon sehr weit entrückt und fast ferner erscheinend als das 18. Jahrhundert. Das Volk und immer wieder das Volk, wie der fromme Assessor sagt, rückt unwiderstehlich in den Vordergrund. Das Pfarrhaus ist nicht mehr, und kann nicht mehr sein, was es war. Wir können diese Entwicklung, in der wir noch mitten innen stehen, nicht mehr einbeziehen in unsere kurze Darstellung. Erwähnen möchte ich nur,

daß zur gleichen Zeit, in der Fontanes »Stechlin« erschien, das Büchlein des Pastors Paul Göhre »Drei Monate Fabrikarbeiter« herauskam, gefolgt von der Broschüre »Wie ein Pfarrer Sozialdemokrat wurde«. Göhre wurde sehr bald der erste sozialdemokratische Reichstagsabgeordnete aus seinem Stande, ein Mitarbeiter des anderen Pfarrers Friedrich Naumann. Der Pfarrer als Sozialpolitiker, als Politiker trat in Erscheinung, mit allen Irrgängen und Fehlentscheidungen, als der erste Weltkrieg ausbrach. Auf heute fast wunderlich und höchst bedenklich erscheinende Weise wurde Paul Göhre dann sogar in den Wochen vor dem Zusammenbruch 1918 Unterstaatssekretär, und zwar im Kriegsministerium. Die rapiden Wandlungen jener Jahre sind im Leben dieses Mannes so deutlich vorgezeichnet wie kaum anderswo und sie sollten ohne Hochmut betrachtet werden. Es war ein ausgezeichnete Mann, der ihnen unterlag; ich habe ihn und sein Haus, das noch Züge des alten Pfarrhauses trug, persönlich gekannt. Aber er und Friedrich Naumann sind nun Geschichte geworden, oder Vor-Geschichte, und damit stehen sie für uns unweigerlich im Schatten dessen, was dann kam und neue Gewissensprüfungen forderte mit neuen Niederlagen oder Bewährungsproben.

Wir haben nun den »Arbeiterpriester«, nicht nur in der protestantischen Welt. Den Studentenpfarrer. Den Rundfunkpfarrer und den Publizisten, und manches Pfarrhaus ist eine Arbeitsstätte geworden mit allem modernen Apparat an Maschinerie und Unruhe, ein Büro, eine Redaktion. Auch das ist nicht so ganz neu, und Luthers zur Legende gewordene Wittenberger Arbeitsstube war nicht viel anders unter damaligen Bedingungen. Die Pfarrfrau ist nicht mehr nur die sorgende Hausfrau mit den zehn oder zwölf Kindern; sie ist Mitarbeiterin oder sogar selber amtierende Seelsorgerin. Der Pfarrer kann sich nicht mehr, wie Jean Pauls Vater, mit der langen Pfeife vor die Tür setzen in den Garten oder sein »Lusthäuslein« und an einem »Predigtlein« für den Sonntag memorieren. Die Sonntagspredigt ist, wie schon Lichtenberg, der Pastorensohn, in einem seiner Aphorismen einmal forderte, zur Montagspredigt geworden. Der Pfarrer muß motorisiert sein, und dies in mehrfacher Bedeutung des Wortes. Er hat den Alltag vor Augen und eine Zerrissenheit der Welt, die weit bis in seine eignen und innersten Kreise hineinreicht.

Die Aufgabe bleibt, die schon Luther ihm gestellt hatte und die ihm keine hierarchische höhere Instanz abnehmen kann. Sie gilt für jeden, ob er nun - wir sagen keinesfalls »nur« - seinen Mitmenschen leben oder zu seinem Teil an dem großen nie zu vollendenden Bau der Kultur mitwirken will, zu dem das evangelische Pfarrhaus einen so bedeutsamen Beitrag gestellt hat.

LUTHERS DENKEN ÜBER FRIEDEN UND GEWALT

Von Erwin Mülhaupt

In seiner »Einführung in Luthers Denken« 1964 sagt Ebeling, Luthers Denken vollziehe sich »in antithetischer Spannung, in sehr verschiedenartigen, aber zueinander in Beziehung stehenden Polaritäten« (S. 16). Das ist zunächst freilich eine formale Aussage. Dem, was damit gemeint sein kann, kommt man näher, wenn man kurz erwägt, was im physikalischen Bereich, aus dem der Ausdruck Spannung stammt, eigentlich Spannung ist. Ich lese darüber im Brockhaus: »Spannung ist in der Physik der elastische Zustand, in welchem sich Fäden, Darmsaiten, Metalldrähte usw. befinden, wenn man Gewichte daran hängt und dadurch die gegenseitige Lage ihrer Teile verändert, ohne sie zu zerreißen.« Entscheidend für das Denken in solchen Spannungen ist demnach das Gewicht, unter dessen Einfluß die Drähte der Gedanken, die Massen der verschiedenen Realitäten in ein Verhältnis zueinander gesetzt werden. Dieses Gewicht hat bei Martin Luther ohne alle Frage von Anfang an das Gottesverhältnis, die Situation des Menschen coram deo, die Rechtfertigungsfrage. Nicht Krieg, nicht Frieden, nicht Gewalt, nicht Leben, nicht der Mensch stellen dies Gewicht dar, all diese Begriffe gehören vielmehr zu den Drähten, Massen, Realitäten, die für ihn erst durch das Gewicht der Gottesfrage in ein solches Verhältnis zueinander kommen, daß sie nicht zerreißen und sich nicht gegenseitig zerstören. Weder Frieden noch Gewalt sind das Generalthema der Reformation, sondern die Situation des Menschen vor der letzten Wahrheit, coram deo. Alles Denken von Frieden und Gewalt ohne Beziehung zur letzten Gottes- und Wahrheitsfrage ist für Luther Geplänkel im Vorfeld und nicht fruchtbare, sondern unfruchtbare Spannung.

1 Das Denken des jungen Luther

In einem besonders extremen Ausmaß gilt dies für den jungen Luther bis rund 1520. Zur Verdeutlichung eine Stelle aus den Operationes in psalmos 1519/21 zum Vulgata- und Römerbrieftext (3, 17) von Psalm 14, 3: *viam pacis non cognoverunt* - den Weg des Friedens haben sie nicht erkannt. Luther führt aus (W 5, 418, 9 ff): »Warum haben sie den Weg des Friedens nicht erkannt? weil sie wie Pferd und Maultier keinen Verstand haben, wel-

der im Glauben an die unsichtbaren Dinge besteht. Empfindsame Menschen (sensuales homines) suchen den Frieden in den Dingen dieser Welt, die Heuchler suchen ihn in ihren eigenen Ratschlägen, Bemühungen und Werken, beide also in Dingen, die man fühlen und greifen kann. Der wahre Friede aber besteht im Glauben an das Wort und in solchen Dingen, die man nicht fühlen und greifen kann, sondern die vielmehr selber den ergreifen, der an sie glaubt . . . Sie wissen auch den Weg des Friedens nicht d. h. sie wissen nicht, auf welchem Wege man zum Frieden kommt, nämlich durch das Kreuz. Christus, der Gekreuzigte, hat unsern Frieden mit sich in Gott verborgen unter dem Kreuz. Man kann ihn anderswo nicht finden. Die Gottlosen aber suchen nicht das Kreuz, sondern sie möchten ihr Fühlen und Trachten mittels ihrer Dinge und Ratschläge bewahren. Darum können sie den Frieden weder erkennen noch haben. Denn der Weg des Friedens ist der Weg des Kreuzes, sonst ist Friede kein Friede, wie der Prophet sagt (Jer 8, 11). Umgekehrt ist Kreuz kein Kreuz. Denn wer den Frieden nicht sucht, der hat Frieden, und wer das Kreuz flieht, der hat Kreuz. Freilich, wen dies das Leben nicht lehrt, dem nützen Worte nichts.« - Dies also hat »das Leben« Luther gelehrt, nämlich das Leben vor Gott, das Leben »ergriffen« vom Wort, das Leben vor dem gekreuzigten Christus, das Leben coram deo, das heißt im Blick auf die Frage nach der letzten Wahrheit und Gerechtigkeit. Das Gewicht dieser Frage bewirkte bei ihm, daß Friede, Leben, Glück keine maßgebenden Leitgedanken für ihn sein konnten, sondern sich nur als Folgen eines neu geordneten Gottesverhältnisses einstellten, als solche sich aber auch wirklich einstellten. Das Leben und Ringen in den langen Jahren seiner Klosterkämpfe hatte Luther gelehrt: Gott gibt Leben und Frieden nicht unmittelbar, nicht abseits von der Gottes- und Wahrheitsfrage, sondern nur auf dem Umweg über das Kreuz, über die accusatio sui, also die Selbstanklage, über die Tötung des alten Menschen, über die Degradierung der Lebens- und Friedensfrage zugunsten der Gottes- und Wahrheitsfrage. Nur in der Spannung zu Unfriede, Kreuz, Anfechtung, Sterben bekamen für Luther unter dem Gewicht der Gottesfrage die Begriffe Frieden, Leben, Glück ihre rechte Bedeutung, Berechtigung und Fülle.

Es ist die Größe, aber in einem gewissen wichtigen Sinne auch die Grenze des jungen Luther, daß er sein gesamtes Bibel- und Wirklichkeitsverständnis von diesem Rechtfertigungs- und Christusverständnis her geordnet hat. Er nennt es ein Verstehen vom Geist aus im Unterschied von einem Verstehen vom Buchstaben aus, denn »den Geist vom Buchstaben unterscheiden . . . das macht den wahren Theologen« (W 3, 12, 2) und »der Geist ist das Verstehen« (W 4, 365, 5). Und weil Luther diesen Schlüssel zum Verständnis aus dem Neuen Testament, genauer aus Paulus, empfangen hat, darum heißt es auch schon in der ersten Psalmenvorlesung 1513/15: »Wenn das Alte

Testament in menschlicher Weise ausgelegt werden kann ohne das Neue Testament, dann behaupte ich, daß das Neue Testament umsonst gegeben ist« (W 3, 12, 29), das heißt auf deutsch: nur vom Neuen Testament aus kann man das Alte Testament richtig oder geistlich oder verständnisvoll auslegen. Für unsre Begriffe Friede und Gewalt bedeutet das, daß er sie entschlossen und rücksichtslos im geistlichen Sinn und also bezogen auf das Gottesverhältnis auslegt. Ich gebe einige von vielen Beispielen aus den Glossen der Psalmenauslegung. Psalm 4, 9: Ich liege und schlafe ganz mit Frieden - »in geistlichem Frieden, den die Gottlosen nicht haben« (W 3, 58, 26); Psalm 29, 11: Er wird sein Volk segnen mit Frieden - »nicht mit der Fülle weltlicher Dinge, wo Friede doch kein Friede ist« (W 3, 158, 5); Psalm 85, 11: Gerechtigkeit und Friede werden sich küssen - »in Christus, in dem wir gerecht sind und der unser Friede ist« (W 4, 2, 21); Psalm 147, 14: Er schafft deinen Grenzen Frieden - »Frieden des Geistes . . . den fleischlichen Menschen gibt er . . . nur den Buchstaben und fleischliche Güter« (W 4, 456, 10).

Für Begriffe wie Gewalt, Krieg, Sieg, Herrschaft bedeutet das, daß sie ebenfalls in betont geistlichem Sinn und das heißt im Sinne des Gegensatzes zu dem, was dasteht und was die Worte eigentlich bedeuten, ausgelegt werden: seine Gewalt ist eine Gewalt des Wortes, sein Krieg und Sieg sieht genau nach dem Gegenteil, nach Ohnmacht und Niederlage aus, seine Herrschaft ist ein Dienen und Tragen anderer Leute und nicht ein Herrschen und Getragenwerden. Insbesondere Verse wie Psalm 8, 3 »Aus dem Munde der jungen Kinder und Säuglinge hast du dir eine Macht zugerichtet, um deiner Feinde willen« oder Psalm 110, 2: »Herrsche unter deinen Feinden« geben Luther immer neu Anlaß, die Wahrheit Gottes sub contraria specie zu betonen: »Der Friede ist nicht äußerlich, sonst wäre der Vers falsch ›mitten unter deinen Feinden‹. Im Unfrieden liegt dieser Friede, je mehr Unfrieden, desto mehr Friede, je mehr Menschenfeindschaft, desto mehr Gottesfreundschaft und umgekehrt« (W 1, 704, 8). »Nicht der hat Friede, den niemand stört - das ist der Friede der Welt - sondern der, den alle und alles stören und der dies alles mit Freuden aushält. Du sprichst mit Israel Friede, Friede und ist doch kein Friede, spreche lieber mit Christus Kreuz, Kreuz und ist doch kein Kreuz« (WBr 1, 47, 31). »Willst du eine Lilie und Rose Christi sein, so wisse, daß du unter Dornen leben mußt . . . denn das Reich Christi ist mitten unter seinen Feinden« (WBr 1, 36, 49).

Bezeichnend ist in diesem Zusammenhang der rücksichtslosen Umdeutung von Gewaltbegriffen auch Luthers frühe Auslegung zu Psalm 58, 11: Der Gerechte wird seine Hände waschen in des Gottlosen Blut, also die Auslegung derjenigen Stelle, deren Sprachschatz »Händewaschen im Blut der Gottlosen« er anno 1520 einmal in einer Weise benützte, die man ihm schon

damals übel genommen hat und heutzutage in der DDR gern dazu benützt, um ihn in seiner Frühzeit Thomas Münzer, dem aktiven Kämpfer gegen die Gottlosen, anzunähern. Es handelt sich um die Stelle W 6, 347, 17-28 bzw. 7, 645, 28 ff. Luthers Auslegung von 1513/15 besteht in folgenden Worten: »Der Gerechte wird seine Hände waschen d. h. sein Leben oder Handeln bessern in des Gottlosen Blut d. h. über der Rache, die Gott an ihnen vollzieht« (W 3, 322, 6) oder, wie er es im gleichen Jahr 1520 an anderer Stelle (W 6, 128, 6) ausdrückt, darüber »daß Gott ein Richter der Witwen und Vater der Waisen ist, Rache und Gericht übt für die Armen und Geringen, die Feinde zuschanden macht und die Gottlosen vertilgt«. Seine Hände waschen im Blut der Gottlosen heißt also bei Luther lediglich, sich selbst bessern angesichts der Rache, die Gott an den Gottlosen nimmt. Von Beteiligung an dieser Rache oder von Aufruf zur Beteiligung an ihr ist keinerlei Rede. Die Auslegung ist neutestamentlich paulinisch umgebogen ins Geistlich-Selbstkritische, ins Kontemplative oder Betrachtende, nicht in Aktivität oder Aktivismus, ins Individuell-Persönliche, nicht ins Politisch-Allgemeine, jede aggressive Tendenz ist ausgeschaltet. Entsprechendes gilt für Bibelworte wie etwa Psalm 54, 3 »Richte mich durch deine Gewalt«, wobei der junge Luther auslegt (W 3, 301, 34): »Dies ist dieselbe Gewalt, die den Juden ein Ärgernis, den Griechen eine Torheit ist, nämlich Schwachheit, Leiden, Kreuz, Verfolgung und dgl. Dies sind die Waffen Gottes, seine Kraft und Gewalt, durch die er uns rettet und richtet.«

Für den Begriff Frieden im geistlichen Koordinatensystem des Rechtfertigungsdenkens Luthers ist die längere Ausführung Luthers über das Verhältnis von Gnade und Friede in den Resolutiones von 1518 interessant. Sie betont einmal mehr im Rechtfertigungsgeschehen die Spannung zwischen Zorn Gottes und Gnade Gottes, zwischen dem *opus alienum* oder dem anklagenden, verdammenden, tötenden Gericht Gottes und dem heilsamen, aufbauenden, lebendig machenden Gnadenwerk Gottes oder *opus proprium*; beides zusammen macht die Rechtfertigung aus. Aber nun fügt Luther hinzu, diese Spannung sei eigentlich für den Menschen nicht auszuhalten, vielmehr fühle sich der Mensch, der sie erlebt, der Verdammnis näher als der Rechtfertigung und Gnade; solange der Mensch sich in dieser Verwirrung seines Gewissens befinde, habe er keinen Frieden (*stante hac misera conscientiae suae confusione non habet pacem*. W 1, 540, 34). Der Mensch könne auch nicht und solle auch nicht hoffen, daß die Spannung einmal aufhöre, es gebe hier nur einen Weg, um zum Frieden zu kommen, nämlich den Weg des Glaubens an das Verheißungswort der Vergebung, es gebe also nur einen Frieden des Glaubens, nicht einen erfahrbaren Frieden. In diesem Zusammenhang stehen dann die Worte: »Wer den Frieden auf anderm Wege sucht, nämlich in innerer Erfahrung, der scheint Gott zu versuchen, der möchte erfahrbaren

Frieden (*pacem in re*) haben, aber nicht Frieden im Glauben (*non in fide*), du wirst nur soviel Frieden haben, als du dem Verheißungswort glaubst. Denn Christus ist unser Friede, aber im Glauben (*pax nostra Christus est, sed in fide*)« (W 1, 541, 6). Es ergeben sich daraus als zusammengehörige und immer aufeinander bezogene Begriffe: Rechtfertigung - Friede, Glaube - Friede, *remissio peccatorum* und *remissio peccatorum pro nobis* (= Friede). Die sachliche, nicht zeitliche Reihenfolge dieser Begriffe ist nicht umkehrbar. Ein Jahr später 1519 wiederholt Luther in seiner »Auslegung deutsch des Vaterunsers« dieselbe Sache, indem er unterscheidet zwischen ungefühlter und gefühlter Vergebung, wobei die ungefühlte Vergebung die geglaubte Vergebung ist, denn der Glaube ist bei Luther nach dem bekannten Wort von 1522 »nicht Kundschaft, Wissen oder Sicherheit, sondern ein frei Ergeben und fröhlich Wagen auf Gottes unempfundene, unversuchte, unerkannte Güte« (W 10 III, 239, 20). Und anschließend an die Sätze von ungefühlter und gefühlter Vergebung stellt Luther folgende Rangordnung auf, die dem Frieden wieder dieselbe relative Stellung zuweist, indem er sagt (W 2, 117, 15): »Die erste Vergebung ist uns bitter und schwer, aber sie ist die edelste und allerliebste, die zweite ist leichter, aber desto geringer . . . Die erste macht rein, die andre macht Frieden, die erste wirkt und bringt, die andre ruht und empfängt . . . Die erste ist rein im Glauben und verdient viel, die andre im Fühlen und nimmt den Lohn ein, die erste braucht Gott bei den hohen Menschen, die andre mit den Schwachen und Anfängern.« Der letzte Satz ist für Luthers Entwicklung interessant, denn er ist wie eine ungewollte Vorwegnahme von Luthers späterer Glaubensunterweisung, die sich nicht auf die »hohen Menschen« einstellt, denen Glaube ohne Friede, Glaube als Wagnis auf Gottes unerkannte, unempfundene, unversuchte Güte genügt, sondern viel mehr auf die »Schwachen und Anfänger«, die Frieden fühlen und empfinden möchten. Und schließlich befinden sich ja auch die sogenannten »hohen Menschen« nicht immer auf dieser Höhe und können auch ihrerseits gar nicht auf die Dauer leben in der dünnen Höhenluft des reinen Glaubens an die unerkannte, unempfundene, unversuchte Güte Gottes, und vor allem auch Gott selber läßt die Seinen, so wahr er ein Gott der Gnade und des Friedens ist, nicht ohne Frieden.

Ich habe bis jetzt zu zeigen versucht, wie total und radikal und entschlossen das Denken des jungen Luther über Frieden und Gewalt beherrscht ist von der Frage der Rechtfertigung, also vom Gesichtspunkt der Situation des Menschen *coram deo*. Aber eben dieser paulinische Totalismus ist auch die Grenze seines Denkens über Frieden und Gewalt. Denn es kann kein Zweifel darüber sein, daß der Horizont des Wortes Frieden mindestens im Alten Testament sich weit über das persönliche Gottesverhältnis hinaus ins Allgemein-Menschliche, ins Zusammenleben der Menschen, in die Beseiti-

gung von Krieg und Blutvergießen erstreckt. Es kann weiter kein Zweifel darüber sein, daß der Wortsinn der alttestamentlichen Verse vom Waschen der Hände im Blut der Gottlosen (Psalm 58, 11), von den Kriegen und Schlachten Israels und der Rache an seinen Feinden auf keinen Fall wie bei Luther im Sinne des Gegenteils von dem gemeint ist, was da steht, also nicht *sub contraria specie* zu verstehen ist. Es kann, auch abgesehen von der rein exegetischen Frage, kein Zweifel sein, daß der ganze Weltaspekt und soziale Aspekt der Begriffe Gnade, Gericht, Gewalt, Frieden infolge des individuellen, allesbeherrschenden Rechtfertigungsdenkens zu kurz kommt. Der klösterlich-mönchische Lebensraum Luthers wirkt sich noch immer einschränkend und abblendend auf sein Denken aus trotz aller Tiefe und unaufgebaren Wahrheit seiner reformatorischen Erkenntnis.

Beispielhaft deutlich kommt diese fromme Beschränktheit und Einseitigkeit des Denkens des jungen Luther über Frieden und Gewalt in seinen frühen Äußerungen zum Türkenkrieg heraus. Ich nenne zwei dieser Äußerungen, in denen bleibende Wahrheit und mönchische Beschränktheit nahe beieinander liegen. So kommt der junge Luther in den *Resolutiones* von 1518 im Zusammenhang des Gedankens, daß der gläubige Christ die Plagen und Ruten Gottes nicht nachgelassen bekommen, sondern ihnen nur mit Buße und Gebet begegnen könne, auf die Türkengefahr, die damalige Ostgefahr, zu sprechen und schreibt: »Viele große Leute in der Kirche denken heutzutage an nichts andres als an Krieg gegen die Türken. Aber damit sind sie im Begriff, nicht gegen Schlechtigkeiten, sondern gegen die Rute Gottes für Schlechtigkeiten, also gegen Gott selber zu kämpfen, welcher mit dieser Rute unsre Schlechtigkeiten heimsucht, weil wir selber sie nicht heimsuchen« (W 1, 535, 35). Krieg gegen die Türken heißt also Krieg gegen den Racheengel Gottes und damit Krieg gegen Gott selber, darum nicht Krieg gegen die Türken, sondern Buße und Krieg gegen die eigenen Schlechtigkeiten. Es ist der gleiche Gedanke, den in der Folgezeit die Täufer vertreten haben, nur daß sie ihn noch doktrinärer als der junge Luther mit dem 5. Gebot begründet haben: »Du sollst nicht töten.« Luther betont nicht das Gebot, sondern die ewige Notwendigkeit der Buße und des Kampfes gegen das Böse. Aber die Beschränktheit des jungen Luther liegt darin, daß diese gute und wahre Paränese »Buße und Kampf gegen das Böse« alle andern Gesichtspunkte, vor allem die politischen und nationalen und menschlichen Gesichtspunkte, absorbiert. Sein religiöses Denken ist nicht realistisch genug, sondern totalitär und absorptiv, ein Paulinismus absorptivus.

In gleicher Weise legt Luther ein Jahr später in den *Operationes in psalmos* den 20. Psalm aus - übrigens einen der wenigen Psalmen, die er schon damals 1519 nicht für Christuspsalmen hält, sondern für eine »*litanía generalis pro magistratibus*« - wie man recht gegen die Gottlosen, etwa gegen

die Türken kämpfen soll. Dann heißt es (W 5, 569, 15): »Es gäbe weniger Kriege und glücklichere Siege, wenn sie, das heißt die Fürsten, nach der Regel dieses Psalms im Herrn vermessen wären (im Sinne des andern Lutherworts aus einem Brief von 1518 »Gott will, daß wir von ihm vermessen denken, an uns aber gänzlich verzweifeln«, WBr 1, 145, 41), wenn sie fleißiger beteten als töteten . . . und nicht kämpften außer berufen und gezwungen durch eine gerechte Sache in Demut des Herzens.« Fleißiger beten als töten, wer dürfte im Ernst etwas dagegen einwenden, und doch ist darin etwas von beschränktem Horizont, ein Hauch der Meinung, Glaube und Beten ersetze nicht nur Waffen und politische Kämpfe, sondern auch weltlichen Sachverstand.

Ähnlich ist es in der ersten Galatervorlesung bei Gal 5, 22, wo Luther von den Früchten des Geistes oder des geistlichen Menschen und dabei auch vom Frieden spricht und zwar von einem doppelten Frieden, dem Frieden mit Gott und dem Frieden mit dem Nächsten. Dabei werden Friede und Recht von Luther als einander ausschließende Gegensätze geschildert mit den Worten (W 2, 594, 20 ff): »Die Juristen setzen sich mit all ihrer Gelehrsamkeit für die Zerstörung des Friedens ein, indem sie lehren, Gewalt müsse man mit Gewalt vertreiben, und indem sie rühmen, man müsse die Gerechtigkeit schützen, als wenn nicht die allerhöchste Gerechtigkeit darin bestünde, auf seine Gerechtigkeit zu verzichten und dem Widersacher nachzugeben, wenn er den Mantel raubt, ja ihm noch das Hemd dazugeben. Kurzum, es ist unmöglich, gleichzeitig das Evangelium und die Menschenrechte (*jura hominum!*) zu bewahren, darum ist es auch unmöglich, daß Friede und die Rechte gleichzeitig gelten (*pacem simul cum juribus stare*).« Friede und Recht, Friede und Gewalt schließen sich mehr oder weniger aus, weil nicht allein das persönliche Christenleben, sondern die Gesamtwirklichkeit ausschließlich unter dem absoluten Rechtfertigungs- und Glaubensgesichtspunkt betrachtet wird, unter dem Friede und gewalttätiges Wesen, sowie Friede und Selbstgerechtigkeit allerdings ausschließende Gegensätze sind. Die direkte, unvermittelte, undialektische Übertragung der Rechtfertigungswahrheit vom Gottesverhältnis auf das Weltverhältnis ist die Schranke des jungen Luther in seinem Denken über Frieden und Gewalt.

Es konnte ihm nie in den Sinn kommen, die reformatorische Erkenntnis von der Rechtfertigung zu vergessen, aber er stand, seit er durch die päpstliche Anklage wider Willen in das Licht der breitesten Öffentlichkeit getreten war, vor der Aufgabe, seine Erkenntnis auch auf diesem Felde zu bewähren. In diesem Zusammenhang lernte er auch über Frieden und Gewalt neue Gedanken.

Es ist unbestritten, daß Luther, seit seine Verkündigung und Schriftstellerei ihn mit den maßgebenden Autoritäten seiner Zeit in Konflikt brachte und dadurch zu einem Publicum und Politicum wurde, zu immer weitergehenden Vertiefungen, Verschärfungen und Ausweitungen getrieben wurde. Luther bekennt es selbst im Eingang zu *De captivitate babylonica*: »Ob ich will oder nicht, so werde ich gezwungen, täglich gelehrter zu werden, weil mich soviele große Meister um die Wette bedrängen und trainieren« (W 6, 497, 7). Nicht unbestritten dagegen ist, worin eigentlich diese geistige Weiterentwicklung Luthers besteht und wie sie zu bewerten ist. Seit Ernst Bizers »*Fides ex auditu*« 1958 und Kurt Alands »*Weg zur Reformation*« 1965 sieht es für viele so aus, als ob Luther eben zu Beginn dieser Zeit seit 1519 überhaupt erst zur reformatorischen Erkenntnis gekommen wäre, also zu der Erkenntnis, daß der Glaube vom Hören kommt und das Wort allein das Gnadenmittel Gottes ist. Sonst scheint in der Zeit zwischen der ersten und zweiten Auflage der Bußpsalmenauslegung Luthers 1517 und 1525 nichts Entscheidendes passiert zu sein. Der wesentliche Fortschritt Luthers in dieser Zeit bestünde demnach in einer theologisch-soteriologischen Erkenntnis.

Ganz anders sieht die geistige Entwicklung Luthers nach 1519 für die Historiker und einige Theologen der DDR aus. Nach Männern wie Götting, Steinmetz, Kleinschmidt und Smirin hat Luther nach 1520 die besten Einsichten seiner Frühzeit mehr und mehr verleugnet, zum Beispiel den revolutionären Aufruf zum Händewaschen im Blut der Gottlosen oder den Gedanken der *ecclesia semper reformanda* (so Mitzenheim und Gerald Götting). Kleinschmidt drückt es so aus, daß Luther in den neun Jahren nach 1520 gleichsam einen vierfachen Widerruf geleistet habe, erst 1522 den Widerruf einer radikalen Reformation in Wittenberg, dann 1523 den Widerruf eines nationalen Freiheitskampfes gegen den Feudalismus zur Zeit der Sickingener Fehde, dann 1525 den Widerruf und Verrat der sozialen Revolution im Bauernkrieg und schließlich 1529 in der Absage gegen Zwingli den Widerruf einer wirklich »billigen« Bürgerkirche. Bei diesen Schriftstellern führt also die Entwicklung Luthers nach 1520 nur noch bergab, zu einem faulen Frieden mit der reaktionären Gewalt.

Es würde zu weit vom Thema abführen, wenn ich auf diese Auffassungen einginge. Ich beschränke mich darauf, zwei andere unbestreitbare Weiterführungen zu besprechen und zu beleuchten, die das neue Koordinatensystem erkennen lassen, in das Luthers Denken über Frieden und Gewalt von nun an bis zu seinem Tode eingeordnet bleibt. Erstens treten Welt und weltlich Ding seit 1520 in neuer Weise ins Blickfeld Luthers und zweitens macht

Luther in diesen Jahren eine Reihe wichtiger Unterscheidungen geltend, die für sein künftiges Denken über Frieden und Gewalt konstitutiv bleiben.

Der neue Aspekt der Welt. Ich belege ihn in drei Beziehungen.

a) Es beginnt vom Biblisch-Theologischen her. An die Stelle der jahrhundertealten Degradierung des Weltlichen gegenüber dem Geist, der Weltleute gegenüber den Geistlichen tritt im Namen von 1. Petrus 2, 9 oder des allgemeinen Priestertums der Gläubigen eine Rehabilitierung des weltlichen Christen.

b) Mehr psychologisch als theologisch ist ferner die Tatsache von Bedeutung, daß Luther nach 1517 in seinem persönlichen Kampf offensichtlich in der Welt bei Humanisten, Rittern, Bürgern, Fürsten mehr Verständnis, Zuneigung und Hilfe findet als bei der Kurie, dem Papst, den Bischöfen und Theologen. Welt bleibt deswegen nach wie vor Welt für ihn, Fürsten sind auch fernerhin für ihn Wildbret im Himmel, die Mehrheit auf Erden sind und bleiben Unchristen. Aber diese negativen, augustinischen Formeln für die Welt reichen für die Wirklichkeit Luthers nicht mehr aus: die Welt ist nicht nur *civitas diaboli*, es gibt auch fromme Fürsten, es gibt auch christlichen Adel in deutscher Nation, es gibt allenthalben einige, die mit Ernst Christen sein wollen.

c) Aber nicht nur von den Personen her bietet sich ihm ein neuer Aspekt der Welt, sondern vor allem auch von der Sache und von der Arbeit her, die von der Welt besorgt wird. Sicher gilt auch hier zunächst: Welt bleibt Welt, weltlich Regiment ist nicht Christi Reich, weltliche Gewalt wird tausendfach mißbraucht zu Unrecht und Tyrannei, weltliches Recht kann allezeit durch bürokratische Sturheit zur *summa injura* werden. Dennoch sieht sich Luther ehrlicherwise gezwungen anzuerkennen, daß die weltliche obrigkeitliche Gewalt auch das stets lauernde Chaos bündigt, daß weltliches Recht wenigstens zu einer gewissen *justitia civilis* verhilft, daß die normale staatliche Ordnung die Menschen zwar nicht zu Christen machen, aber doch ein gewisses Maß von Menschlichkeit erhalten und mehren kann, daß weltlich-politischer Friede zwar gewiß nur ein »Bild und Schatten« des wahren Friedens ist, aber dennoch keine Kleinigkeit, auch nicht nur, wie Augustin sagte, eine »*pax Babylonis*«¹, sondern etwas Wertvolles, auch der Kirche Christi Höchst-Nützlich, ja »wohl ein halbes Himmelreich« (W 31 I, 202, 11) auf Erden ist. Und diese Dinge: Bändigung des Chaos, *justitia civilis*, Humanität, weltlicher Friede sind zwar nicht das Reich Christi, aber sie sind auch nicht des Teufels Reich, sondern Reich Gottes mit der linken Hand. Beide Reiche, Bereiche, Regimente sind wohl zu unterscheiden, aber nicht zu scheiden, sie bilden keine reinen Gegensätze, sondern sind aufeinander

1 Reich Gottes und Welt. Die Lehre Luthers von den zwei Reichen, hrsg. von Heinz Horst Schrey, 1969, S. 63; künftig abgekürzt: RG u. W.

ander angewiesen, »keins ist ohne das andre genug in der Welt« (W 11, 252, 14).

Die für Luther maßgebenden Differenzierungen. Durch diese Differenzierungen wird der extreme totale Paulinismus, Spiritualismus und Christologismus seiner Frühzeit auf das rechte bleibende Maß zurückgeschnitten und dadurch erhalten. Ich nenne folgende wesentliche Seiten dieses Differenzierungsaspekts.

a) Es beginnt 1519 mit dem Sermo de duplici justitia (W 2, 145-152), in dem erstmals die Unterscheidung der homines privati und homines publici auftritt. Die zweifache Gerechtigkeit, von der der Sermon handelt, ist erstens die Rechtfertigungsgerechtigkeit, die die essentialis und originalis justitia eines Christenmenschen ist und deren Wesensmerkmal das ist, daß sie eine aliena justitia, eine Gerechtigkeit durch Christus ist. Die zweite Seite der »doppelten« Gerechtigkeit ist dann die »nostra et propria justitia«, womit in erster Linie die Früchte der Glaubensgerechtigkeit gemeint sind. Und innerhalb dieser zweiten justitia, dieser abgeleiteten, in gewissem Sinne zweitrangigen justitia kommt Luther nun auf die Unterscheidung zwischen privati und publici homines zu sprechen, allerdings nur kurz und andeutend, indem er nach wenigen Sätzen schreibt: »Dies ist ein zu weitläufiges Thema, als daß ich jetzt davon handeln könnte« (W 2, 151, 9). Aber soviel sagt er über diese Unterscheidung doch schon hier, daß für die privati homines das Gebot des Nicht-Widerstehens gegenüber dem Übel absolut gilt, während die publicae personae geradezu umgekehrt darüber zu wachen haben, daß niemand Unrecht geschieht und also darüber, daß dem Unrecht widerstanden wird. Später drückt er das so aus: »Ein Fürst ist nicht eine Person für sich selbst, sondern für andre, daß er ihnen diene« (Ob Kriegsleute... 1527. W 19, 648, 20). Darum ist es für solch eine öffentliche Person, eine persona publica, nicht damit getan, zu beten, zu leiden und zu verzichten, sondern sie muß notwendig von Amts wegen widerstehen, wehren, fordern, strafen, unter Umständen töten.¹

b) Eine weitere wichtige Unterscheidung, die Luther in »Vom Papsttum zu Rom...« 1520 zur Geltung bringt, ist die Unterscheidung zwischen Hauptschaft und Herrschaft Christi. Die Herrschaft Christi oder, wie man heutzutage sagt, die Königsherrschaft Christi erstreckt sich auf alle und alles, auf Fromme und Böse, auf Engel und Teufel (W 6, 301, 30 ff). Aber diese Herrschaft Christi ist identisch mit der Herrschaft Gottes nach der Ordnung des Magnificat: »Er stürzt die Gewaltigen vom Stuhl und erhebt die Niedrigen«, Lukas 1. Es ist die Herrschaft Christi, die er »in Ewigkeit mit dem Vater und dem heiligen Geist hat« (W 39 II, 282, 2 ff). Es ist eine Herrschaft, in der Christus als eine Person der Trinität Herr ist, »soweit Gott selbst Herr ist« (W 54, 37, 37). Aber diese Herrschaft Christi ist nicht

uns aufgetragen, sie ist Glaubensüberzeugung, Zuspruch, Trost und Trotz der Gläubigen, aber nicht Anspruch und Auftrag. - Von der Herrschaft Christi zu unterscheiden ist die Hauptschaft Christi. Sie erstreckt sich nicht auf alle Menschen, sondern auf die Gläubigen, auf seine Kirche. Sie ist Weisung und Leitung nicht nach dem Magnificat, sondern nach Philipper 2 also Weisung und Leitung durch das Wort, durch Kreuz, Leiden, Ohnmacht, nicht durch Macht, Weisheit und Gesetz. Denn der Christus von Philipper 2 hat auf die göttlichen Eigenschaften der Macht, Weisheit und Vollkommenheit Verzicht geleistet.

c) Höchst interessant, hilfreich und überzeugend sind sodann die Unterscheidungen, die Luther schon 1523 in seiner berühmten Schrift »Von weltlicher Obrigkeit, wieweit man ihr Gehorsam schuldig sei« und außerdem in seiner Schrift »Wider die himmlischen Propheten...« 1525 gegen die sächsischen Bibelkonfiskationen Herzog Georgs und gegen den bilderstürmerischen und revolutionären Radikalismus Karlstadts und Münzers geltend macht, die im Namen des Geistes, im Namen des alttestamentlichen Bilderverbots oder im Namen eines neuen Elia und Gideon die gewaltsame Beseitigung der »Götzen«, die Tötung der Gottlosen und also eine neue Art Kreuzzugsideologie vertreten. Es besteht in dieser Beziehung eine merkwürdige Übereinstimmung zwischen Thomas Münzer und Pius XII. Bei Thomas Münzer heißt es: »Der Gottlose hat kein Recht zu leben«², bei Pius XII noch 1953: »Der Irrtum hat kein Recht auf Leben, Propaganda und Aktion.«³ Luther hält diesen sehr friedensfeindlichen Gewalttheorien vier Unterscheidungen entgegen:

(1) 1523 im Büchlein »Von weltlicher Obrigkeit, wieweit man ihr Gehorsam schuldig sei« die Unterscheidung der beiden Reiche oder Regimente. Er kann in Herzog Georgs Bibel- und Protestantenverfolgung, in Karlstadts Kampf gegen die Götzenbilder, in Münzers Parole »Der Gottlose hat kein Recht zu leben«, wie auch in der bürgerlichen Gleichsetzung von christlicher Freiheit mit sozialer bürgerlicher Freiheit nur lauter heillose Vermengungen der beiden Reiche, nur heilloses Mißverständnis der beiden Regimente oder Regierungsweisen Gottes sehen, mit denen Gott die Welt lenkt, Vermengungen, die für ihn nicht weniger heillos sind als die hochmittelalterlichen Welt-herrschaftsansprüche des Papsttums im Namen von Jeremia 1: Ich habe dich gesetzt über Völker und Königreiche. Öfter fällt in diesem Zusammenhang das biblische Standardwort für die Wahrheit seiner Unterscheidung, nämlich Joh 18: Mein Reich ist nicht von dieser Welt (W 10 III, 371, 28; W 11, 249, 30; W 15, 212, 20).

2 Der linke Flügel der Reformation, hrsg. von Heinold Fast, 1962. S. 292 u. 296.

3 Herder-Korrespondenz, Jahrgang 8, Heft 4, Januar 1954. S. 175.

(2) Geradezu den Rang einer entscheidenden Testfrage gegenüber allen Arten von falschem Biblizismus, Sektiererei und Schwärmerei hat die Unterscheidung Luthers zwischen Haupt- und Nebensachen im Christentum, mit der er die Schrift »Wider die himmlischen Propheten« 1525 eröffnet (W 18, 62-67). Diese Unterscheidung gipfelt in der Testfrage, die in Luthers Brief an die Christen zu Straßburg wider den Schwärmergeist 1524 folgendermaßen formuliert ist: »Bringt jemand etwas auf, so fanget an und sprecht: Lieber, macht das auch einen Christen oder nicht? Wo nicht, so laßt es ja nicht das Hauptstück sein« (W 15, 394, 3). Das Mittel dieser Testfrage ist heute noch ebenso gut und kräftig wie zu Luthers Zeiten.

(3) Interessant und überzeugend ist auch die Unterscheidung bzw. die unterscheidende Rangordnung zwischen Tat und Wort, Geschichte und Gebot, die Luther in derselben Schrift »Wider die himmlischen Propheten« gegen Karlstadts gesetzlichen Gebrauch des Alten Testaments geltend macht. Luther führt aus: Nicht alles, was im Alten, nicht einmal alles, was im Neuen Testament geschrieben und als geschehen uns berichtet ist, nicht einmal alles, was Jesus selber getan hat, geht uns noch heute etwas an und sollen auch wir tun, sondern nur, was er ausdrücklich geboten und verheißen hat. In diesem Zusammenhang kommt er auf den alten Satz mönchischer Imitatio = Erziehung zu sprechen »Omnis Christi actio est nostra instructio«⁴ und lehnt ihn und damit jeden gesetzlichen Biblizismus, aber auch jede maßlose Erstreckung der Königsherrschaft Christi über Böse und Gute auf kirchliche Aktionen ab. Denn wenn der Satz gälte »Omnis Christi actio est nostra instructio«, dann müßte auch jeder Christ auf dem Meer gehen oder andre Wunder tun oder auferstehen. Diese Unterscheidung Luthers zwischen Tat und Wort, Geschichte und Gebot wendet er auch auf die neutestamentliche Kardinalstelle für Gewalttheologie in Joh 2 an, die Tempelaustreibung. Seine Auskunft zu dieser Stelle lautet (W 46, 733, 8 und 734, 13): Christus »tut solche Tat nicht als Christus, sondern als Moses, als der sich unter das Gesetz gegeben hat, und zeigt damit an, daß er ein Herr sei, der beide Regiment in seiner Hand hat . . . Darum soll man diese Tat Christi nicht zum Exempel ziehen, die er nicht als Diener des Neuen, sondern als ein Diener des Alten Testaments und Moses Schüler getan hat« (zitiert in RG u. W S. 191). Der Leitsatz, den Luther aus dieser Unterscheidung ableitet, lautet dann klar und gut verständlich: »Wenn man dir vorhält, wie Christus getan hat, sprich frisch: Wohlan, er hats getan! Hat ers auch gelehrt und tun geheißen? Wenn man dir vorhält, das habe Christus nicht getan, sprich frisch: hat ers auch verboten? Und wenn sie dir nicht sein Wort darauf anzeigen, so sprich: Tun hin, Lassen her, das geht mich nichts an, es sind Werke, die

4 Alles Tun Christi ist zugleich eine Unterweisung an uns.

er für seine eigene Person getan hat. Sagen sie: *omnis Christi actio est nostra instructio*, so laß sie reden!« (W 18, 117, 4 ff)

(4) Besonderer Unterstreichungsbedarf schließlich noch die Unterscheidung zwischen Altem und Neuem Testament, die schon bisher mitschwimmt, aber von Luther in diesen bedeutenden Jahren zwischen 1520 und 1525 wenn auch nicht ganz neu – wir erinnern uns an die erste Psalmenvorlesung – so doch mit neuen Gründen und scharfer Deutlichkeit hervorgehoben wird. Veranlassung zu dieser Unterscheidung, die auch eine deutliche Distanzierung ist, ist in erster Linie der ausgiebige direkte und undialektische Gebrauch, den sowohl das Papsttum als auch zahlreiche Schwärmer, nämlich Karlstadt, Münzer, später Melchior Hofmann und Bernhard Rothmann vom Alten Testament machen. So preist Münzer, der sich als neuer Elia oder Daniel oder Gideon bezeichnet, die »*modestia spiritus*« des Elia, die sich ganz besonders in der Ermordung der 150 Baalspriester gezeigt habe.⁵ Es fällt Luther auch mit Recht als unangenehm auf, daß die schwärmerische Bibelauslegung sich besonders gern mit den schwierigsten und dunkelsten, den bilderreichsten Propheten befaßt, vor allem mit Daniel, Sacharja, auch den apokryphen Esrabüchern und dabei reichlich die eigenen Ideen vorträgt. Luther macht dagegen schon 1520 geltend: Was im Alten Testament leiblich und äußerlich ist, kann im Neuen Testament nicht direkt und unmittelbar, sondern nur geistlich angewendet werden (W 6, 302, 31 ff). Am weitesten geht Luther in der Distanzierung vom Alten Testament in seiner Unterrichtung, wie sich Christen in Mose schicken sollen, 1526 (W 16, 363–392). Hier heißt es: »Mose wollen wir für einen Lehrer halten, aber für unsern Gesetzgeber wollen wir ihn nicht halten, es sei denn, daß er übereinstimme mit dem Neuen Testament oder mit dem natürlichen Gesetz« (W 16, 374, 6). Hier heißt die Unterscheidung nicht mehr nur: Ist es geschehen oder ist es auch geboten?, sondern: Ist es nur im Alten Testament den Juden geboten oder ist es auch uns geboten? »Es ist alles Gottes Wort. Gottes Wort hin, Gottes Wort her, ich muß wissen und achthaben, zu wem das Wort Gottes geredet ist« (W 16, 384, 13); »Gottes Wort, Gottes Wort, ja, lieber Gesell, es heißt (es kommt darauf an), ob es dir geredet ist« (W 16, 388, 10). Vieles in Mose geht demnach uns Christen nichts mehr an. Was bleibt dann vom AT? Luthers Antwort: Erstens »ich lese Mose, weil so treffliche und tröstliche Zusagungen darin geschrieben sind, mit denen ich meinen schwachen Glauben stärken kann« (W 16, 381, 14) und zweitens »lesen wir Mose von wegen der schönen Exempel des Glaubens der Liebe und des Kreuzes bei den Vätern« (W 16, 391, 9). Von hier aus ergibt sich für Luther eine freiere und sachlich richtigere Auslegung des Alten Testaments. Er ist nicht mehr gezwungen, jede Stelle auf das Prokrustesbett paulinischer Christologie und

5 Thomas Münzer: Schriften und Briefe. Kritische Gesamtausgabe 1968, S. 372, 4 ff.

Rechtfertigungslehre zu spannen. Die Zahl der christologisch interpretierten Psalmen schrumpft von 119 früher auf 38 zusammen, »Friede« in den Psalmen ist nicht mehr immer der geistliche Friede, sondern oft auch politischer, sozialer, häuslicher Friede, Psalm 101 handelt nicht mehr wie früher von der Rechtfertigungsgnade und dem Gericht am alten Menschen, sondern von Fürstengnade und sozialem Recht (W 51, 205, 28 ff), in Psalm 119 wird an fast allen Stellen, wo noch 1521 das Wort »Gericht« gestanden hatte, nunmehr Recht und Rechte gesetzt. Eine Reihe von Psalmen handeln jetzt nach Luthers Auslegung direkt von beiden Reichen, manche überhaupt nur vom Weltreich, so die Psalmen 20, 65, 82, 101, 127, 128, 133, 147. Wahre Perlen unter diesen Auslegungen sind die von Psalm 82 von 1530, von Psalm 101 von 1535 und von Psalm 147 von 1532. Stellen aus den Propheten, die Luther noch 1521 gegen Latomus im Sinne der *justitia spiritualis* ausgelegt hatte, versteht er nunmehr richtiger im Sinne der *justitia civilis*, so Jes 64, 4-11 (W 8, 59-72 verglichen mit W 31 II, 347, 1 ff) und Prediger 7, 20 (W 8, 73-82 verglichen mit W 20, 146, 6 ff).

3 Luthers Denken über Frieden und Gewalt nach 1520

Auf dem Hintergrund und im Zusammenhang dieses realistischen, ehrlichen Weltaspekts und dieser von der Sache ihm aufgedrängten Unterscheidungen im Verständnis der Bibel und der Wirklichkeit her differenziert und klärt sich auch Luthers Denken über Gewalt und Frieden.

1. *Gewalt.* Die Gewalt ist erstens nicht an sich böse und vom Teufel sondern ein unleugbares Stück der Gotteswirklichkeit. Gewalt ist die schwere, harte Linke Gottes, mit der er seine Herrschaft ausübt über Böse und Gute nach der Weise des Magnificat: Er übet Gewalt mit seinem Arm, er stürzt die Gewaltigen vom Stuhl und erhebt die Niedrigen. Diese Gewalt ist unerforschlich, unberechenbar, aber sie ist Gott Lob! nicht das eigentliche und tiefste Wesen Gottes sondern steht im Dienst seiner Liebe und Menschenfreundlichkeit, an die uns Christus glauben lehrt.

Gewalt gibt es zweitens auch in der Kirche, aber nur im uneigentlichen Sinn. Luther spricht gelegentlich von »geistlicher Gewalt« im Unterschied von der eigentlichen und weltlichen Gewalt. Er liest in Matth 11, 12 von solchen, die »Gewalt tun und das Himmelreich an sich reißen«. Aber diese Gewalt ist nicht die des Magnificat sondern nur Wortgewalt und besteht, wie Luther wörtlich sagt, darin daß »Menschen das Wort gewaltig lieben und es allen Gütern des Leibes und Lebens vorziehen« (W 38, 519, 26). In gleichem Sinne versteht er das »Nötiget sie« von Luk 14, 23, die alte Belegstelle für die katholische Gewaltmission und Kreuzzugsideologie, sie meint »nicht äußerliches Treiben, sondern . . . laß es innerlich und geistlich sein« (W 12, 600, 38 ff). Gewalt in der Kirche kann es nur im Sinne der *forma*

servi von Phil 2 geben, das heißt im Sinne von paradoxer Gewalt durch Wort, Kreuz, Leiden und Glauben. Zu dieser Gewalt aber gehört auch die unentwegte Verkündigung der Gewalt Gottes im Sinne des Magnificat, weswegen Luther einmal schön sagt: »Gottes Wort stürmt mit niemand leiblich, es verkündigt aber den Tyrannen leibliches Stürmen« (W 10 II, 111, 35 f).

Gewalt gibt es drittens und im eigentlich »leiblichen« Sinne im weltlichen Bereich. Ja, hier ist die Gewalt im Unterschied zur Kirche ein konstitutives Element. Denn Recht ohne Durchsetzungsgewalt, Staat ohne Macht ist nicht möglich, daher heißt es hier bei Luther: wer der Obrigkeit die Gewalt nimmt oder abspricht, der »nimmt ihr alles, was sie hat, denn was behält sie, wenn sie die Gewalt verloren hat?« (W 18, 305, 7). Maßgebend für diese Bejahung der weltlichen Gewalt war für Luther gewiß nicht nur die Einsicht in die Chaos bändigende, Recht und Frieden schützende, ein Stück Menschlichkeit bewahrende Kraft der weltlichen Gewalt, sondern auch die Gotteserfahrung, also die Erfahrung, daß auch Gott dem Menschen richtend, tötend, mit Kreuz und Leiden und also gewissermaßen mit seiner harten Linken begegnet und es dennoch gnädig meint. Beides zusammen bewegt ihn, die Gewalt nicht nur mit, wie er sagt, kindischen Augen anzuschauen, die nur darauf sehen, wie weh sie tut, sondern mit männlichen Augen, die darauf sehen, daß das ganze Gemeinwesen dadurch erhalten wird (W 19, 626, 29 ff).

Aber je deutlicher und ehrlicher Luther dies bekennt, um so mehr ist er auf der andern Seite bemüht, die Beziehung von Güte und Gewalt, die für sein Verständnis der göttlichen Gewalt konstitutiv ist, auch im weltlichen Bereich zur Geltung zu bringen. Darum lehnt er jede Autonomie der Gewalt und jede Verherrlichung der Gewalt an sich ab. Darum heißt es in der Auslegung des 82. Psalms von den irdischen Vertretern der Gewalt, der Psalm nenne sie zwar Götter, aber sie seien keine geborenen sondern nur gemachte, geschaffene Götter (W 31 I, 216, 6), die ihre Gewalt nur haben, weil und solange sie ihnen von oben gegeben ist, wie es Joh 18 heißt. Darum schärft er Oberherrn und Regenten, die Christen sein wollen, ein, es sei ihnen »die Gewalt nicht dazu von Gott gegeben, daß sie darauf pochen und trotzen . . . ihre Untertanen nach ihrem Gefallen unterdrücken und plagen, sondern daß dieselben unter ihrem Schutz ein ruhiges Leben führen können« (W 46, 618, 9 ff). Gewalt als Selbstzweck ist vom Teufel, darum heißt es: »Je größer Gewalt, desto größer Unglück, wenn nicht in Gottesfurcht und Demut gehandelt wird« (W 6, 406, 17) und »Was nur mit Gewalt gehalten wird, das hat die Währe nicht« (W 1, 192, 4). - Gewalt ohne Bezug aufs Recht ist mißbrauchte, vermessene Gewalt, aber auch die Rechtsgewalt kann sich nach Luther nicht maßlos und rücksichtslos austoben, sondern muß bezogen sein auf Frieden und Barmherzigkeit, wenn sie christlich gehandhabt werden soll. Darum muß nach Luther ein christlicher Richter, der

als persona publica, als Person für andre zwar strafen und dem Unrecht wehren muß, dennoch ein »christliches Herz behalten, das niemand Böses zu tun begeht« (W 32, 393, 25), und lieber zu wenig als zu viel strafen, »sintemalen es allzeit besser ist, einen Buben leben zu lassen als einen frommen Mann töten« (W 11, 261, 34 ff). - In gleicher Weise wird von Luther auch die Kriegsgewalt, die Luther an sich ebensowenig wie die Rechtsgewalt bestreitet, streng auf Recht und Frieden bezogen. Er lehnt bekanntlich mit Berufung auf Psalm 68, 31 »Gott zerstreut die Völker, die da gerne kriegten« jeden Angriffskrieg ab, will ihn nur als Notwehr zulassen und verteidigt die Fahnenflucht bei ungerechtem Krieg (W 6, 265, 21; 11, 277, 28 und WBr 10, 36, 157). Der Bezug auf Recht und Notwehr ist nicht die einzige Einschränkung, die Luther für die Kriegsgewalt verlangt, mehr als einmal warnt er auch davor, um kleiner Händel willen zum Krieg zu schreiten und dadurch ein ganzes Land zu gefährden, also einen Löffel aufzuheben und damit eine Schüssel zu zertreten, in solchem Fall wäre es, wie er mit Berufung auf Friedrichs des Weisen Politik sagt, zuviel an einem einzigen Mann, der für eine Lappalie oder Laune sterben müßte (WBr 10, 35, 107). Als der draufgängerische hessische Landgraf Philipp 1528 wegen der Packschen Fälschungen losschlagen wollte, der sächsische Kurfürst aber mit Erfolg bremste, bedankte sich Luther bei Kurfürst Johann und schrieb ihm: »Krieg gewinnt nicht viel, verliert aber viel und wagt alles, aber Sanftmut verliert nichts, wagt wenig und gewinnt alles« (WBr 4, 465, 13). Bezeichnend dafür, was er von einem christlichen Fürsten verlangt, ist schließlich auch, daß er mehr als einmal betont, es sei auch damit noch nicht getan, wenn man Recht und Grund habe, loszuschlagen, es muß in Gottesfurcht und Demut geschehen.« »Wenn du gleich gewiß und sicher bist, daß du nicht anfängst, sondern gezwungen wirst, zu kriegten, so mußt du dennoch Gott fürchten . . . und nicht so herausfahren, und tollkühn hineinplumpen, das gilt auch nicht« (W 19, 649, 18).

2. *Friede*. Erstens ist Friede bei Luther der Friede der Rechtfertigung: nun wir denn sind gerecht geworden durch den Glauben, so haben wir Frieden mit Gott. Es ist ein Friede auf dem Hintergrund des simul peccator et justus. Friede ist Frucht der Rechtfertigung. Es ist ein Friede der Person, nicht Friede der Gesellschaft, nicht Friede der Welt, sondern Friede »mitten im Unglück, wenn äußerlich lauter Unfriede vor Augen ist« (W 21, 291, 37). Friede mitten unter Übeln, bei denen Gott »die Person von dem Übel nimmt, nicht das Übel von der Person« (W 12, 576, 19), wie das schöne Lutherwort lautet, das Jochen Klepper so liebte. Es ist ein Friede unter dem Wort, unter der Wahrheit Gottes; denn »es ist tausendmal besser, daß man Gottes Wort behalte, als daß man Gottes Wort verlasse und den Frieden behalte. Ich wünsch mir ohne Gottes Wort auch nicht im Paradies zu leben,

aber mit dem Wort ist leicht, auch in der Hölle zu leben« (W 40 III, 44, 2-4). Für diesen geistlichen Frieden hält Luther alle Thesen seiner Frühzeit voll aufrecht.

Friede in der Kirche und ihrer Verkündigung. Hier nimmt der Friede nicht den ersten, sondern den zweiten Rang ein, so wie die Einheit den zweiten Rang einnimmt hinter der Wahrheit. Darum kann es für die Kirche heißen: »Rate mir nicht Frieden und Einigkeit, dabei man Gottes Wort verliert, denn damit wäre schon das ewige Leben und alles verloren« (W 34 II, 387, 15). Aber selbstverständlich heißt Friede hier soviel als Liebe zum Nächsten, vom Bösen zum Guten sich wenden, durch die Finger sehen bei den Sünden des Nächsten, auch schweigen, solange man kann. »Man soll schweigen, was man schweigen kann, aber wenn die Sünde offenbar ist, dann gilt nicht mehr schweigen« (W 32, 334, 7 ff). Friede um jeden Preis ist also keine reformatorische Lösung.

Drittens endlich ist Friede eine nicht zweitrangige, sondern erstrangige Aufgabe des Weltreichs und christlicher Menschen in demselben. Schon in der Programmschrift von weltlicher Obrigkeit unterscheidet Luther die beiden Reiche an einer berühmten Stelle so, daß er dem weltlichen Reich in erster Linie die Aufgabe zuschreibt, »daß es äußerlich Friede schaffe und bösen Werken wehrt« (W 11, 252, 13), und immer wieder kehrt in den zahlreichen Mahnworten Luthers an die Fürsten und Herren dieser Gesichtspunkt wieder »Gesetz handhaben, Friede erhalten, Gerechtigkeit und Gericht üben« (W 43, 487, 12). - Aber von diesen allgemeinen Richtlinien abgesehen hat es Luther für seine Aufgabe als Prediger gehalten, auch im konkret politischen Sinn soviel wie möglich zum Frieden zu reden und zu raten. Seine Schriften und Briefe bezeugen es für manche kritischen Zeitpunkte der Reformationgeschichte. Ich führe als Belege auf:

1525 seine »Ermahnung zum Frieden auf die 12 Artikel der Bauernschaft in Schwaben«, eine Schrift, die über seinem »harten Büchlein wider die Bauern«, als die Revolution losgebrochen war, nicht vergessen werden sollte.

1528/29, als die Packschen Fälschungen Landgraf Philipp zum Losschlagen reizten, schrieb Luther Briefe zum Frieden an Kurfürst Johann, so auch jenen vom 18. Mai 1528, den ich schon oben zitiert habe.

1532 als nach dem grandiosen schnellen Aufstieg des Schmalkaldischen Bundes der Kaiser 1532 den Nürnberger Anstand mit den Protestanten abschloß, waren zahlreiche selbstsichere Protestanten damit nicht zufrieden und wollten eine ganz eindeutige kaiserliche Erklärung. Damals schrieb Luther an Kurfürst Johann: »Weil die Unsern . . . einen undisputierlichen Frieden haben wollen, so kann ich fürwahr nicht anders denken, als daß sie keine Lust zum Frieden haben oder einen un-

möglichen Frieden wollen. Denn wo ist jemals ein Vertrag, Recht, Handel ... gemacht, gestellt oder aufgerichtet worden, dawider man nicht hat disputieren können?« (WBr 6, 326, 4 ff).

1542 Als die sogenannte Wurzener Fehde zwischen den beiden feindlichen sächsischen Vettern auszubrechen drohte, schrieb Luther jenen wundervoll eindringlichen Brief an die beiden Fürsten, den man ganz lesen muß, um Luthers Ernst und Leidenschaft für den Frieden zu erkennen (WBr 10, 32-36).

1546 Daß Luther schließlich seine letzte Reise als bereits todkranker Mann nach seiner Geburtsstadt Eisleben getan hat, um die entzweiten Grafen von Mansfeld wieder miteinander zu versöhnen, und also beim Vollzug eines Friedenswerks gestorben ist, ist vielleicht bekannt.

Ich breche ab, ohne - was nötig und auch möglich wäre - davon zu sprechen, daß diese Gedanken Luthers über Frieden und Gewalt durch die Jahrhunderte hindurch bei zahlreichen geistigen und politischen Führern verstanden, aufgenommen und zum Segen ihrer Völker beherzigt worden sind.

ZUM STAND DES EVANGELISCH-KATHOLISCHEN DIALOGS

Von Hermann Dietzfelbinger

Seit fast 15 Jahren wird auf den Synodaltagungen der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands auch das Verhältnis zur römisch-katholischen Kirche bedacht. Ein Zeichen dafür, daß wir nicht voneinander loskommen - gerade in Deutschland nicht -, mögen die Berichte sein, die jeweils auf der Synode gegeben werden. Wir müssen voneinander lernen und sind einander in Anziehung und manchmal auch in Abstoßung verbunden. Da sich die Reformation nicht als eine neue Kirche verstanden hat, sondern als eine Erneuerung der Kirche, kann sie ohne die ökumenische Dimension und Verantwortung nicht leben.

Ich möchte in drei kurzen Abschnitten etwas über das derzeitige Verhältnis zur römisch-katholischen Kirche sagen.

Für den Blick auf den in der letzten Zeit gegangenen Weg sind zur Beurteilung einige Markierungen hilfreich.

Die erste Markierung: Vor kurzem, am 18. Juli 1970, erinnerte sich die römisch-katholische Kirche selbst an die vor 100 Jahren erfolgte Verkündigung des päpstlichen Unfehlbarkeitsdogmas. Diese Tatsache allein schon bezeichnet unser weiteres Getrenntsein. Die Art des Rückblicks macht die Spannungen innerhalb der römisch-katholischen Kirche selber deutlich. »Unfehlbar?« ist der Titel eines Buches des römisch-katholischen Theologen Hans Küng. Darin setzt er sich kritisch mit der Problematik und der Autorität des Begriffs »unfehlbar«, wie mit der Praxis, die daraus folgt, auseinander. Das tut er so kritisch, daß der evangelische Beobachter den Argumenten wenig hinzufügen muß. Zugleich versucht er, eine heute akzeptable Deutung zu geben: Dienstamt des Petrus. Die Frage ist, ob und wieweit sich das in der römisch-katholischen Kirche selbst durchsetzen kann und wird.

Die zweite Markierung: In derselben Zeit - vom 10. bis 24. Juli - tagte in Evian die Fünfte Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes. Einen der Hauptvorträge hielt dort der Präsident des römisch-katholischen Sekretariats für die Einheit der Christen, Kardinal Willebrands. Aus dieser sehr abgewogenen Rede ist der Passus besonders beachtet worden, der sich mit der Person des Reformators Martin Luther befaßt. Einige Sätze: »Wer vermöchte heute zu leugnen, daß Martin Luther eine tiefreligiöse Persönlichkeit war, der in Ehrlichkeit und Hingabe nach der Botschaft des Evangeliums forschte? Wer vermöchte zu verneinen, daß er, obwohl er die römisch-katholische Kirche und den Apostolischen Stuhl bedrängte - man darf es der Wahrheit wegen nicht verschweigen - einen bemerkenswerten Besitz des alten katholischen Glaubens beibehalten hat? Ja, hat nicht das II. Vatikanische Konzil selbst Forderungen eingelöst, die unter anderem von Martin Luther ausgesprochen worden sind und durch die nun manche Aspekte des christlichen Glaubens und Lebens besser zum Ausdruck kommen als vorher? Dies trotz aller Unterschiede auszusprechen, ist ein Grund großer Freude und Hoffnung.« An anderer Stelle heißt es: »Im Laufe der Jahrhunderte wurde die Person Martin Luthers katholischerseits nicht immer richtig eingeschätzt und seine Theologie nicht immer richtig wiedergegeben. Das hat weder der Wahrheit noch der Liebe gedient und somit nicht der Einheit, die wir zwischen Ihnen und der katholischen Kirche zu verwirklichen streben.«

Die Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes hat in einer Antwort sowohl die Anwesenheit als auch die Rede des Kardinals Willebrands gewürdigt. Es heißt dort: »Die Anwesenheit Kardinal Willebrands stellt für uns zugleich mehr als eine bedeutungsvolle ökumenische Geste dar ... Mit

besonderer Aufmerksamkeit haben wir seine Äußerungen zur Person und Theologie Martin Luthers gehört... Dem Gebot der Wahrheit und der Liebe entspricht es... daß auch wir als lutherische Christen und Kirchen bereit sind zu sehen, wie das Urteil der Reformatoren über die römisch-katholische Kirche und Theologie ihrer Zeit oft nicht frei war von polemischen Verzerrungen, die zum Teil bis in die Gegenwart nachwirken... Wir bedauern aufrichtig, daß unsere römisch-katholischen Brüder durch solche polemischen Darstellungen gekränkt und mißverstanden worden sind.« In Erinnerung an die Erklärung des Papstes Pauls VI. zu Beginn der zweiten Session des II. Vatikanischen Konzils wird dann gesagt: »Im Gebet des Herrn bitten wir zusammen mit allen Christen um Vergebung.«

Auch damit ist ein wichtiges Datum gesetzt, nachdem schon einmal in einem Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland in ähnlicher Weise auf die fünfte Bitte des Vaterunsers hingewiesen und sie auch ausgesprochen worden war. Was heißt das? Ein Zurück zur verletzenden Polemik soll es nicht mehr geben. Gerade daraus kann die Freiheit des Dialogs in der Wahrheit folgen, die die Gegensätze sieht, wie das Gemeinsame.

Eine dritte Markierung: Im September 1970 hat die Deutsche Katholische Bischofskonferenz die seit langem erwarteten Ausführungsbestimmungen zum päpstlichen Motu proprio vom Frühjahr 1970 über die glaubensverschiedene Ehe erlassen. Der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland hat auf seiner gleichzeitig abgehaltenen Sitzung diese Ausführungsbestimmungen zur Kenntnis genommen und sie zwar nicht als einen letzten Schritt, aber als eine wichtige Etappe auf dem Weg zur Verständigung auf diesem Gebiet begrüßt, das bisher die Glaubwürdigkeit des ökumenischen Gesprächs und des Miteinanders überhaupt für viele belastet hatte. Aus dem genannten Dokument soll nur einiges hervorgehoben werden.

Die Ausführungsbestimmungen verlassen das römisch-katholische Recht nicht; sie können es nicht verlassen. Wir respektieren das, zumal die Stellen, die bisher eine Kränkung des evangelischen Partners bedeutet haben, herausgenommen wurden oder doch auf eine Möglichkeit der Verständigung ausgerichtet worden sind. Für die neue, wesentlich gelockerte Regelung werden die besonderen Verhältnisse in Deutschland als Grundmotivierung angesehen. Das starke ökumenische Bewußtsein, das sich zwischen den Konfessionen gebildet hat, wird gewürdigt. Daher ist die Mischehengesetzgebung geändert, weg von der alleinigen Sorge um den Schutz des katholischen Glaubens hin zu der Aufgabe, den Christenglauben überhaupt in der heutigen Situation - mitten in den Unterschieden - auch in der glaubensverschiedenen Ehe zu stärken und zur Möglichkeit des Lebens, auch des gemeinsamen christlichen Lebens, zu verhelfen. Man darf wohl sagen, daß die Bischöfe hier bis an die Grenze dessen gegangen sind, was ihnen möglich war.

Im einzelnen ist bedeutsam: die Seelsorger selber werden bevollmächtigt, vom Ehehindernis der Konfessionsverschiedenheit zu dispensieren. Der Hinweis auf die Notwendigkeit katholischer Kindererziehung ist auch für den katholischen Partner so gefaßt, daß er die Möglichkeit einer anderen Entscheidung freigibt und damit den evangelischen Partner nicht mehr vor ein hartes Gesetz stellt. Hier scheint mir der bemerkenswerteste Schritt getan worden zu sein. Daß auch rückwirkend die auf den zahllosen früher geschlossenen Mischehen ruhenden Lasten weggenommen oder erleichtert werden sollen, ist ebenfalls festgehalten. Es ist zu hoffen, daß dabei großzügig gehandelt wird, damit manche Bitterkeit und Glaubensentfremdung, die sich gerade hier festgesetzt haben, beim katholischen wie beim evangelischen Partner überwunden werden können.

Ein Grund der Verlegenheit und der Auseinandersetzung war bisher häufig die Frage, wie an der kirchlichen Trauung in der einen Kirche jeweils der Pfarrer der anderen Kirche - sofern dies gewünscht wurde - teilnehmen kann. In dieser Frage ist jedenfalls die Grundlage für eine Lösung nach dem ökumenischen Grundsatz »par cum pari« gelegt, ohne daß Doppeltrauungen erfolgen. Diese und andere Fragen werden noch Gegenstand gemeinsamer Besprechungen sein müssen. Für uns werden sie zu einer Modifizierung der in den meisten Gliedkirchen an dieser Stelle gegebenen Richtlinien führen können.

Die Art, wie wir miteinander umgehen, hat sich gewandelt. Es geschieht nicht mehr in der Kampfstellung gegeneinander, sicherlich in mancher Spannung, aber doch miteinander. Wie schon die lutherischen »Ratschläge für evangelisch-katholische Begegnungen« so sind auch die katholischen Ausführungsbestimmungen nicht ohne die Information des anderen Teils fertiggestellt. Auch auf die Notwendigkeit der Verständigung der beiderseitigen Seelsorger gerade in der Mischehenfrage ist in den Ausführungsbestimmungen selber besonders hingewiesen worden.

II

Im Anschluß an diese Markierungen muß noch etwas anderes erwähnt werden: das Achten auf Vorgänge und Strömungen, die schwerer zu übersehen und noch schwerer in Worte zu fassen sind, die aber das Geschehen zwischen den Konfessionen ebenso bestimmen. Man konnte diesen Strömungen der Emanzipation, der Demokratisierung und des gesellschaftlichen Engagements etwa auf dem letzten Katholikentag in Trier begegnen. Es wurden dabei viele Parallelen zum letzten Deutschen Evangelischen Kirchentag gezogen, sowohl bezüglich der Themen als auch des »gelockerten« Umgangsstils. Man konnte auch eine Verschiebung der Thematik

vom Dogma zum Ethos bemerken. In der Konfrontation mit der Öffentlichkeit werden beide Konfessionen in das Licht der Kritik gerückt. Im Blick auf die Diskussionen und auf das Ergebnis des Katholikentages sprach ein Bericht von einer »Ökumene der Ratlosigkeit«.

In dieser Situation gehen bei uns nun die beiden Kirchen auf das ökumenische Treffen in Augsburg zu, mit Themen, die beide Kirchen angehen und die auch das Zentrum des Glaubens angehen und von diesem Zentrum aus in die Weite streben. Wer diesem Treffen etwas Gutes wünschen will, der möge ihm zur kritischen Haltung - das gilt für beide Konfessionen! - vor allem die Kraft, die Liebe und die Zucht des Heiligen Geistes erbitten.

Welche Wirkung hat eigentlich auf die Dauer die Tatsache, daß allsonntäglich im Rundfunk Hunderttausende von evangelischen und katholischen Hörern die evangelische oder die katholische Morgenfeier verfolgen, ohne daß die Konfession des Predigers dabei eine entscheidende Rolle spielt und besonders beachtet wird? Wer selbst einmal längere Zeit krank gewesen ist, wird bestätigen können, daß man gelegentlich den Prediger der anderen Seite auswählt, daß man manchmal auch beide anhört und sich dann überlegt: Wo ist jetzt das Evangelium klarer verkündet? Manchmal fällt das Urteil für die andere Konfession besser aus! Bei dem Inhalt der Ansprachen tritt das Konfessionelle vielfach zurück, muß doch der Prediger der einen Konfession darauf achten, die Hörer der anderen Konfession auch richtig anzusprechen. Wir sollten die ausgleichende und angleichende, die weiterführende Wirkung dieses verborgenen stetigen Geschehens nicht unterschätzen. Wieweit wird diese gemeinsame »Kanzel« der Förderung des Evangeliums dienen und zur Sammlung und Auferbauung des Leibes Christi beitragen?

In einem beachtenswerten Artikel »Die Zukunft schreit nach der Kirche« weist Heinz Beckmann darauf hin, wie neben den ökumenischen Gottesdiensten und besonderen Zusammenkünften, die ins Auge fallen, auch - viel weniger beachtet - solche Dinge geschehen, wie die, daß sich etwa ökumenische Hauskreise bilden, oft gerade in Gebieten, in neuen Siedlungen, in die der offizielle Dienst der beiden Kirchen schwer reicht. Es sind ökumenische Hauskreise, in denen katholische und evangelische Teilnehmer regelmäßig zusammenkommen, um ihre Gedanken über das gelesene Bibelwort auszutauschen und miteinander zu beten. Die Bibelübersetzungen auf beiden Seiten nähern sich an. Die Gebetstexte - zum Beispiel der des Vaterunsers - haben sich angeglichen. Über dem Evangelium haben sich die Väter getrennt. Werden sich die Kinder und Enkel oder spätere Generationen über dem Evangelium zusammenfinden?

III

Was ist im Augenblick zu tun? Als erstes meine ich, daß es gilt, mit einem nüchternen Blick die Spannungen zu sehen, wie stürmisch, das heißt hin- und hergerissen, die Fahrt nun auch geht. An manchen Orten scheint das, was Katholiken und Evangelische verbindet, allein oder so einseitig in den Blick geraten zu sein, daß man das Trennende nicht mehr sieht oder allzu leicht überspringt. Aber es muß wohl auch Leute geben, die vorpreschen. Auch im theologischen Bereich erkennt man dieses stürmische Hin und Her. Erfreulich ist hier die gemeinsame Arbeit etwa der Exegeten, in der die Evangelischen und die Katholiken miteinander stehen und bei der es oft heißt: Im Exegetischen sind wir uns einig; nur wenn die Dogmatiker kommen, gibt es wieder die Unterschiede.

Andererseits muß man auch eine Stimme hören wie die Hans Conzelmanns, eines Mitgliedes der gemeinsamen theologischen Kommission zwischen Rom und dem Lutherischen Weltbund, die seit mehreren Jahren über das Thema »Das Evangelium und die Kirche« berät und im nächsten Jahr diese Beratungen abschließen soll. Conzelmann wünscht hierfür »lieber keine gemeinsame Formel, kein gemeinsames Kommuniqué als eines, in dem getan wird, als ob, weil dieselben Sätze hier und dort anders verstanden werden«. Er weist auf das Dilemma ökumenischer Verständigungsmöglichkeiten in der Exegese, im Dogma und im Kirchenrecht hin.

Trotzdem - das ist der zweite Punkt bei der Frage, was im Augenblick zu tun ist - dürfen wir einander nicht allein lassen. Themen, die heute angegriffen werden müssen, sind beispielsweise die Frage des geistlichen Amtes und - nachdem auf dem II. Vatikanum besonders die Heilige Taufe eine Rolle gespielt hat - das Heilige Abendmahl, die Eucharistie. In München hat man in den beiden Theologischen Fakultäten die Frage des geistlichen Amtes angegriffen; mir scheint, nicht ohne Frucht! Wenn sich nun auch im Verhältnis zur römisch-katholischen Kirche auf beiden Seiten immer mehr die Frage rührt: »Was denkt ihr über das Heilige Abendmahl? Warum können wir es nicht miteinander feiern; können wir es nicht doch, wenigstens in besonderen Fällen miteinander begehen?« - so ist das nicht verwunderlich. Mir scheint freilich, wir handeln ehrlich und redlich, wenn wir gerade hier nicht voreilig Gräben überspringen. Aufgaben auch in dieser Situation gibt es genug. Wir dürfen einander hier nicht allein lassen.

Drittens: Vor einigen Wochen haben Kardinal Döpfner und ich in München auf dem Olympia-Gelände gemeinsam den Grundstein zu dem Katholisch-Evangelischen Zentrum gelegt. Das sind zwei Kirchen, zwischen denen Räume gebaut werden sollen, die gemeinsam benutzt werden können; trotzdem sind es zwei Kirchen. Es wurde *ein* Grundstein gelegt, auf dem die In-

schrift steht »Einen anderen Grund kann niemand legen als den, der gelegt ist, Jesus Christus.«

»Was dünkt euch um Christus? Wer sagt ihr, daß des Menschen Sohn sei?« Man kann heute sehen, wie auf beiden Seiten Antworten auf diese Fragen in neuer Sprache versucht werden. Auf der letzten großen Theologenversammlung in Brüssel hat Hans Küng eine Kurzformel zu der Frage »Was ist die christliche Botschaft?« auszusprechen versucht. Wer diese Kurzformel liest, erkennt die Nähe zu manchen Versuchen auf evangelischer Seite.

Der Dominikanerpater Otto H. Pesch sagt in einem Aufsatz über Luthers Theologie: »Es wächst die gemeinsame Erfahrung auf beiden Seiten, daß wir - was das rechte Wort vom Glauben an Christus angeht - längst im selben Spital krank sind, mit denselben Chancen einer Genesung.« Es geht nicht darum, daß uns nicht die frohe Botschaft von Jesus Christus gegeben wäre; aber wo wird der Durchbruch zu neuem, glaubwürdigem Christuszeugnis geschehen? Wo dies geschieht, wird wohl auch die Frage der Trennung der Christenheit und der Überwindung dieser Trennung in ein neues Stadium treten.

ZUR GESCHICHTE DER LUTHER-ROSE

Von Michael Freund

Vor dem Kaiser und in Anwesenheit vieler Reichsstände bekundete Kurfürst Johann Georg I. von Sachsen 1652 in Prag seine beständige Liebe zur Evangelischen Lehre durch das Tragen des Ringes, mit dem Martin Luther einst siegelte.¹ Ein Urenkel des Reformators hatte ihm das kostbare Schmuckstück auf ausdrücklichen Wunsch hin verehrt und als Gegengabe das Rittergut Hohburg erhalten.

An diesen scheinbar ungleichen Tausch erinnert Philipp Bennewitzen einige Jahre später in seinem Gedicht »Auff des hoherleuchteten Wunder-Mannes Herrn D. Martini Lutheri Siegel - oder Pettschaft-Ring / welchen Chur-Fürstl. Durchl. zu Sachsen ohne Unterlaß an den Zeiger der rechten

Hand / nicht ohne besonders Nachdenken tragen thut.«

Die Verse des ehemaligen Domprobstes von Würzen sind holprig, betont sachlich, aber nicht frei von Spott; heißt

1 Christian Juncker, Das guldene und silberne Ehren-Gedächtniss des theuren Gottes-Lehrers D. Martini Lutheri. In welchem dessen Leben / Tod / Familie und Reliquien / benebst den vornehmsten Geschichten der Evangelischen Reformation / wie auch der evangelischen Jubel-Feyern / umständlich beschrieben / und auf eine sonderbar anmuthige Art / aus mehr als zwey-hundert Medaillen oder Schau-Müntzen und Bildnissen von rarer Curiosität / mit auserlesenen Anmerkungen / erklärt werden. Schleusingen / gedruckt von Georg Wilhelm Göbel. Und zu finden in Franckfurt und Leipzig / bey Johann Andreä Endters sel. Sohn und Erben, Anno 1706, S. 281.

es doch: »Und das ist / das erregt bey vielen viel Nachdencken / Warum der theure Fürst hat wollen so verschenden / Ein Dorff vor einen Ring.«²

Diese Andeutung verletzte den Stiftsrat Johann Martin Luther so sehr, daß er ein längeres Beschwerdeschreiben an den edlen, hochwürdigen und gestrenghen Amtshauptmann richtete.

Die Geschichte des wertvollen Ringes: Ursprung, Entstehung und Bedeutung der in ihm eingravierten Symbole sollen in Erinnerung gebracht werden. Da es sich bei einigen Zitaten um Quellenangaben aus längst vergangener Zeit handelt, darf die altertümliche Rechtschreibung nicht verwundern.

Als Johann Friedrich von Sachsen, später Kurfürst mit dem Beinamen der Großmütige, anlässlich des fast sechs Monate dauernden Reichstages 1530 in Augsburg weilte, läßt er den erwähnten Ring »auf das sauberste verfertigen«. Aus einem, von Justus Jonas aufgesetzten Schriftstück erfährt Martin Luther über die bevorstehende Auszeichnung: »Mein Gnädiger junger Herr / läßt euer Rosen in einen hübschen Stein schneiden und in Gold fassen. Wird ein schön Pitschier / das wird Seine Fürstliche Gnaden euch selbst überantworten.«³ Die feierliche Überreichung findet in

2 M. David Richter, *Genealogia Lutherorum oder historische Erzählung von D. Mart. Lutheri I. Heutigen Anverwandten, II. Hochzeits-Tag, und seines adeligen Gemahls Familie, Kindern und Wittwen-Stand. III. Jetziger Posterität aus Kayserl. Chur- und Fürstl. Diplomaten. ungedruckten Briefen und andern curieusen Nachrichten also verfertigt, daß die Teutschen Opera Lutheri, Seckendorf, Meyer, u. a. m. verbessert, ergänzt, und alles biß auf gegenwärtige Zeit continuiert, auch mit saubern Kupfern gezieret worden; Berlin und Leipzig, bey Johann Andr. Rüdiger, 1733, S. 644 ff.*

3 Christian Juncker, S. 229.

Anwesenheit des regierenden Kurfürsten Johann (der Beständige) und seines Sohnes auf der Veste Coburg statt. Luther berichtet Melanchthon später: »Der Fürst hat mir einen güldenen Ring geschendkt; aber daß ich mercken solte / ich wäre nicht gebohren Gold zu tragen / ist er mir alsbald vom Daumen auf die Erde gefallen / denn er ist etwas zu weit und groß an meinem Finger. Darauf sagte ich: Du bist ein Wurm und kein Mensch. Fabern und Ecken hätte er sollen verehret werden / dir stehet besser an ein Stück Bley / oder vielmehr ein Seil oder Strick am Halse.«⁴

Tatsächlich aber waren Luthers Embleme von kunstfertiger Hand so in den Stein gearbeitet worden, wie es nicht besser hätte geschehen können. Hier die genaue Beschreibung der wappenähnlichen Figuren: Im blauen Feld liegt eine fünfblättrige - von einem goldenen Ring umgebene - weiße Rose, die in ihrer Mitte ein rotes Herz trägt, das wiederum mit einem schwarzen Kreuz belegt ist.

Es handelt sich also ausnahmslos um Symbole, die in der heraldischen Sprache allgemeine Figuren heißen. Dazu zählen bekanntlich alle natürlichen, künstlichen und selbst erdachten Gegenstände. Farblich entsprechen Luthers Insignien nicht ganz den heraldischen Grundsätzen, aber wie kaum ein anderes Wappen ist es gedeutet, beschrieben und erklärt worden.

So gibt schon 1570 Conradus Porta die Verse eines Unbekannten wieder: »Der Schild ist Himmelblau / mit Gold schön eingemenget / desselben Rundung zeigt etwas vollkommenes an; die Rose schlinget sich am Dornenstrauch hinan; Doch Christus schützt sein Volk / wenn es der Feind bedrängt. / Das Creutz

4 Ebenda.

stellt in der mitt ein Bild des Hertzens dar; und wer den Heyland liebt / den muß das Creutz begleiten . . .« Poetisch ist folgende Deutung aus dem Jahre 1585; sie stammt von Schosserus Aemilianus und beginnt mit den Worten: »Es pflegt die Rosenblum aufs artigste zu spielen / wenn in dem Gartenwerck der Frühling zeigt sich; / Daß ihre Lieblichkeit die nächsten Wälder fühlen / erfüllt mit dem Geruch; So hat dein Geist auch dich / O! Luther / durch die Welt / durch Gottes Rath / gerissen / du giebest auch Geruch / du schönste Rose du.« Etwas weiter heißt es: »Nun sagt / ihr Musen ihr / was soll das Creutz bedeuten / das durch die Rose geht? Dasselbe zeigt den Schmerz / so Christen ist bereit in diesen bösen Zeiten.«

Das »Sigillum Lutheri« erläutert 1595 Andreas Kreuch in einer Predigt. Und als Johann Martin Luther 1669 zu Grabe getragen wird, ist es Zimmermann, der an das Wappen des Reformators erinnert. Über den tieferen Sinn der christlichen Symbole macht sich Johann Gottfried Holtzhey in einem um 1700 erscheinenden Buch Gedanken. Kurz, aber einprägsam ist Johannes Majors Aussage: »Weil ich in Dornen blüh / so müssen fromme Herzen / mein Heyland / durch dein Creutz auch lindern ihre Schmerzen.« Adam Cuslevius' Reime lauten: »Wie soll / spricht die Vernunft / ein Hertz auf Rosen seyn / das mitten unterm Creutz fühlt harte Last-Beschwerden? Wer Christo / sagt der Glaub / sein Hertze gibt allein / dem muß das bittre Creutz zur Zucker-Rose werden.«⁵

5 Conradus Porta, Schosserus Aemilianus, Andreas Kreuch, Zimmermann, Johann Gottfried Holtzhey, Johann Major, Adam Cuslevius zitiert nach Juncker und David Richter. Die Gedichte waren ursprünglich in lateinischer Sprache niedergeschrieben.

Abschließend eine sehr anschauliche Beschreibung, die in dem 1601 von Mentz herausgegebenen Buch zu finden ist: »Denn wir Christen sollen unser Hertz / vertrauen unnd zuversicht allein auff diese Rose Christum Jhesum setzen / es sey das Creutz so schwer es immer wolle / so wird es uns doch das Hertz nicht abrueken / denn es ligt auff einer weichen unnd gar lieblichen Rosen / Derwegen je schwerer das Creutze ist / je tieffer unnd scherffer es das Hertze in die liebliche wolriechende weiche Rose Christum Jesum drueken kan.« Der Autor fährt an anderer Stelle fort: »Des Christen Hertz auff Rosen geht / Wenns mitten unterm Creutze steht.«⁶

Sicher wäre eine genaue Untersuchung und Beurteilung der verschiedenen Darstellungen interessant. Heraldiker versuchen Wappenfiguren zu erklären, um Rückschlüsse auf die Familie und den Träger machen zu können, denn oft spielen die farbigen Zeichen der Nobilität auf die Verdienste, den Beruf oder die besonderen Eigenschaften und Merkmale des Trägers an. Da aber Martin Luther sein Wahlwappen dem Nürnberger Syndikus und Ratsschreiber La-

6 Balthasar Mentz, Stambuch / darinnen vermeldet / wie das Königreich zu Sachsen ein Herzogthumb worden / die Religion und Herrschafft geendert / und dann der Keyser / König / Großhertze / Chur und Fürsten ankunfft / Leben / End und Bildnissen. Sampt der Churfürstlichen Sechsischen Hoffgerichts Ordnung zu Wittenbergk / etc. Nun zum ersten mahl / allen hohen und Niedernstands Personen zum Exempel unnd Gottseligen wandel in Druck gegeben, Wittenberg. In Verlegung Paul Helwigs Buchführers, Anno 1601. - Das Buch hat keine Seitenangaben. Die Textstelle befindet sich in dem Kapitel: Wie Doctor Martin Luther / aus anregung des heiligen Geistes / das Babsthumb angegriffen und reformiert hat.

zarus Spengler selbst gedeutet hat, erübrigt sich jede weitere Analyse. Der »ex eremo Gurboc«, d. h. aus der Wüste Coburg geschriebene Brief wird daher ungekürzt wiedergegeben. Nach der damals üblichen Anrede beginnt die Ausführung mit den Worten: »Weil ihr begehret zu wissen / ob mein Petschafft recht troffen sey / will ich euch meine ersten Gedanken anzeigen / zu guter Gesellschaft / die ich auf mein Petschafft wolte fassen / als ein Merckzeichen meiner Theologiae. Das erste sollte ein Creutz seyn / schwarz im Hertzen / das seine natürliche Farbe hätte; damit ich mir selbst Erinnerung gebe / daß der Glaube an den Gekreutzigten uns seelig machet. Denn so man von Hertzen glaubet / wird man gerecht. Obs nun wohl ein schwarz Creutz ist / mortificiret / und soll auch wehe thun; noch läst es das Hertz in seiner Farbe / verderbet die Natur nicht / das ist / es tödtet nicht / sondern behält lebendig: *Iustus enim fide vivet, sed fide crucifixi*. (das ist: Denn der Gerechte wird zwar seines Glaubens leben / aber des Glaubens an den gekreutzigten Heyland.) Solch Hertz aber soll mitten in einer weissen Rose stehen; anzuzeigen / daß der Glaube Freude / Trost und Friede giebt / und kurtz in eine weisse fröhliche Rose setzt / nicht / wie die Welt Friede und Freude giebet. Darumb soll die Rose weiß und nicht roth seyn. Denn weisse Farbe ist der Geister und aller Engel Farbe. Solche Rose stehet im Himmelfarben Feld / daß solche Freude im Geist und Glauben ein Anfang ist der himmlischen Freude zukünftig; ist wohl schon darinne begriffen / und durch Hoffnung gefasset / aber noch nicht offenbahr. Und umb solch Feld ein güldnen Ring / daß solche Seeligkeit im Himmel ewig währet und kein Ende

hat / und auch köstlich über alle Freude und Güter / wie das Gold das höchste / edelste und köstlichste Ertz ist. Christus unser lieber HErr sey mit eurem Geist bis in jenes Leben. Amen.«⁷

Kurz zusammengefaßt steht somit das Kreuz für den Glauben; die Rose bedeutet Frieden und Freude; der Ring verkörpert die Ewigkeit und die blaue Schildfarbe kennzeichnet die Hoffnung.

Als Umschrift oder besser Wappenspruch ist der lateinische Satz *in silentio et spe erit fortitudo vestra* neben vielen anderen überliefert; zu deutsch: Im Stillsein und Hoffen werdet ihr stark sein. Am Katharinenportal des Wittenberger Lutherhauses trägt das steinerne Wappenrelief die Inschrift VIVIT, er - Christus - lebt! Diese Buchstaben enthalten nach Manlius' Ansicht ein Geheimnis, das Luther niemals hat erklären wollen. Dennoch glaubt Selnecker eine solche in der folgenden Bemerkung des Reformators entdeckt zu haben: »Gesetzt / ich sterbe auch / so bleib ich dennoch leben / und sage / was mein GOTT an mir erwiesen hat. Ja selbst der blasse Tod soll mir das Leben geben / so rühm ich lebendig und todt des Höchsten Rath.«⁸

Ring, Rose, Herz, Kreuz und das Lösungswort »vivit« können also mit voller Berechtigung als ein theologisches Sinnbild angesprochen werden. Mit diesen Wappenelementen bekundete der große Protestant die ihn tief durchdringende Frömmigkeit. Das aber wollten seine Gegner nicht wahrhaben. Und so fragten sie, wie der Jesuit Gretserus: »Ist solches denn etwa ein Kennzeichen

7 David Richter, S. 661 ff; Christian Juncker, S. 228 f.

8 D. Selnecker, zitiert nach Christian Juncker, S. 231.

seiner Hochacht- und Ehrerbietung gegen das Creutz?« Oder: »Welcher Feind des Creutzes führet doch ein Creutz im Wappen?« Und noch deutlicher: »Warumb führet er nicht lieber eine Saue in seinem Wappen? Warumb nicht lieber / an statt der Rose / diejenige Bluhme / welche von den Teutschen Saubluhme genennet wird? Warumb nicht lieber einen Sau-Rüssel als ein Hertz?«⁹ Auf diese Fragen soll nicht näher eingegangen werden; sie sind nur der Vollständigkeit halber angeführt.

Wann aber gestaltete Luther sein Wappen? Handelt es sich bei den Figuren um herkömmliche Insignien? Hat er sie in ursprünglicher, ergänzter oder verbesserter Form übernommen? Lange vor Empfang des wertvollen Ringes ist der Ursprung seines sinnvollen Persönlichkeitszeichens anzusetzen. Denn sorgfältig achtete Luther darauf, daß jeder Brief, den er schrieb oder erhielt, versiegelt war. Uns ist überliefert, daß er sogar schriftliche Mitteilungen seines Landesherrn ungelesen zurücksandte, wenn die Kanzlei vergessen hatte, diese mit dem kurfürstlichen Siegel zu versehen.¹⁰ So sind einige Schriftstücke von ihm erhalten geblieben, auf denen das künstlerische Symbol seiner Theologie gut zu erkennen ist. Die beigefügten Jahreszahlen beweisen eindeutig, daß er schon vor dem Thesenanschlag sein »Merkzeichen« fertiggestellt hat.¹¹

Gedruckt erscheint das Wappen zu-

9 Gretserus, zitiert nach Christian Junker, S. 229 f.

10 David Richter, S. 664.

11 I. K. F. Knaake, Luther's Wappen. In: Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben, I. Jhrg., Leipzig 1880, S. 54. - Siehe auch Julius Köstlin, Zur 400jährigen Jubelfeier der Geburt Martin Luther's. In: Luther-Nummer der »Illustrierten Zeitung«, Leipzig, 20. 10. 1883 (Abbildung XXV, S. 353).

erst auf dem Titelblatt einer Predigt, die er 1519 zu Leipzig gehalten hat. Unter seinem in Kupfer gestochenen Bildnis ist allerdings nur die fünfblättrige Rose wiedergegeben, »welches bezeuget, daß schon 1520 Lutherus ein Wappen gehabt, welches hernach vermehret und gebessert worden«.¹² Der Verfasser dieser 1724 veröffentlichten Abhandlung irrt - wie viele nach ihm - in der Annahme, Luther hätte das Emblem erst im Laufe der Zeit zusammengestellt. - Sein »Sermon geprediget tzu Leipßgk / uffm Schloß am tag Petri un pau / li« ist von Wolfgang Stöckel 1519 herausgegeben worden. Dieser ständig sich in Geldverlegenheit befindende Münchener Buchdrucker versprach sich von einem schnellen Absatz der Streitschrift einen hohen Gewinn. Deshalb ist alles eilig entstanden, man sieht es nicht nur an der Unvollständigkeit des Wappens, sondern auch an »den ungleichmäßigen dicken Buchstaben, . . . dem Auftrag der Vorlage auf dem Holzstock: die Inschrift ist verkehrt wiedergegeben.«¹³

Ein 1889 versteigerter Lutherbrief aus dem Jahre 1539 darf in diesem Zusammenhang nicht unerwähnt bleiben. Das dort bemerkenswert gut erhaltene ovale Siegel zeigt einen fünfeckigen Schild, über dem die Buchstaben M. L. stehen; darinnen liegen Rose und Herz;

12 Fortgesetzte Sammlung von alten und neuen theologischen Sachen, Büchern, Urkunden, Controversien, Veränderungen, Anmerkungen, Vorschlägen, u. d. g. Zur geheiligten Übung in beliebigem Beytrag ertheilet von einigen Dienern des Göttlichen Wortes. Auf das Jahr 1724, Leipzig in Verlag Joh. Friedr. Brauns Erben; S. 6.

13 Johannes Ficker, Älteste Bildnisse Luthers. Sonderdruck aus der Zeitschrift des Vereins für Kirchengeschichte der Provinz Sachsen, Kommissionsverlag Evangelische Buchhandlung, Magdeburg 1920, S. 7.

Ring und Kreuz fehlen also.¹⁴ Aber auch hier dürfte es sich um eine fehlerhafte, ungenaue Gravur handeln. Wenn Luther schon 1516 seinem Wappen die endgültige Form gab, dann beurkundete er doch nicht nur mit einem, sondern mit mehreren und somit auch wechselndem Petschaft. Einmal ließ er seine Figuren zusammen mit dem Osterlamm als Druckschutzzeichen in Holz schneiden: »Dis zeichen sey zeuge / das solche bücher durch meine Hand gegangen sind / denn des falschen druckens und bücherverderbens vleyssigen sich jetzt viel.«¹⁵

Bei der Frage, woher Martin Luther die Bestandteile seines Wappens genommen hat, ergeben sich für die Beantwortung Schwierigkeiten. Besaß er ein väterliches Erbwapen oder wurden die Figuren willkürlich gewählt?

In dem 1601 erschienenen »Stambuch / darinnen vermeldet / wie das Königreich zu Sachsen ein Herzogthumb worden« verweist Balthasar Mentz erstmalig auf ein angestammtes Lutherwapen, bestehend aus einer halben Armbrust »zu dessen jede Seite / eine rothe unnd weisse Rose im blawen Schilde / unnd den Helm mit zweyen Büffelshörnen gezieret«.¹⁶ Dieses prächtige Kennzeichen der Nobilität hat, wie die Consilia Wittenbergensia ergänzt, Kaiser Sigismund I. einem Fabian Luther 1413 bei der Erhebung in den Adelsstand verliehen; seitdem sollen es

Luthers Vorfahren geführt haben.¹⁷ Erst als »Keyser / Bapst / Teuffel und Welt / Luthern auff's eusserste verfolgt / und ihm teglich nach Leib und Leben gestanden / do hat der selhige auserwehlte Rüstzeug Gottes / all sein vertragen und hoffnung allein auff Christum / den lebendigen Sohn Gottes gesetzt / auch sein altväterliches Wapen / ... lassen bleiben / und nur eine weisse Rose im Himmelblawen Schilde mit einem grünen Krentzlein umgeben / und mitten in der Rosen ein Hertz / und auff dem Herten ein gülden Creutz malen ... lassen«.¹⁸

Wenngleich es sich nicht um einen grünen Kranz, sondern um einen goldenen Ring handelt und ferner kein goldenes, sondern ein schwarzes Kreuz auf dem roten Herz liegt, kann Mentz' Bericht nicht von vornherein als falsch und erfunden zurückgewiesen werden. Es ist vielmehr zu prüfen, ob Luther adelige Vorfahren hatte und im Zusammenhang damit, ob diese das eben beschriebene Emblem präsentierten.

Über seine Herkunft sagt der Reformator einmal selbst: »Ich bin eines Bauern Sohn, mein Vater, Großvater, Ahnherr, sind rechte Bauern gewest.«¹⁹ Philipp Melanchthon bestätigt diese Aussage mit den Worten: »Es ist ein alt und weit verbreitetes Geschlecht mittelmäßigen Standes, Luther genannt, in der Herrschaft des erlauchten Grafen von Mansfeld.«²⁰ Mit einer amtlichen Quelle

14 F. Warnecke, Zwei Siegel Martin Luthers. In: Der deutsche Herold, Zeitschrift für Wappen-, Siegel- und Familienkunde, Berlin 1890, S. 22.

15 Oskar Thulin, Luther in den Darstellungen der Künste. In: Luther-Jahrbuch 1965, hersgb. von Franz Lau in Leipzig, Friedrich Wittig Verlag, Hamburg 1965; S. 20.

16 Balthasar Mentz, siehe Nr. 6.

17 David Richter, S. 765.

18 Balthasar Mentz, siehe Nr. 6.

19 Julius Köstlin, Martin Luther, der deutsche Reformator, Festschrift zur Feier des 400jährigen Geburtstages Martin Luthers, 10. November 1883, 5. Aufl., Halle a. d. Saale, 1883, S. 3.

20 Philipp Melanchthon's Erzählung vom Leben D. Martin Luthers. Übersetzt und herausgegeben von D. Friedr. Theoph. Zimmermann, neue Auflage, Göttingen, 1816, S. 9.

läßt sich der Beweis, daß Luther weder einem altadeligen Geschlecht entstammt, noch einer Familie angehört, die ihr Prädikat wieder ablegen mußte, erhärten. 1536 ließ der kursächsische Amtmann von Salzungen, Friedrich von Wangenheim, ein Verzeichnis sämtlicher in Möhra lebender Familien anlegen. Diese Liste nennt fünf miteinander verwandte Lutherfamilien, die alle dem Bauernpatriziat angehören. Vielleicht ist es nicht mehr bekannt, daß sich damals die Bauerngemeinden in Patrizier und Hintersiedler gliederten. Zur ersten Gruppe gehörten nur Familien, die Grund und Boden besaßen; ihre Privilegien leiteten sie von der altgermanischen Anschauung, nur der Grundbesitz mache den rechtlichen Mann, her. Einem solchen Patriziat waren Luthers Vorfahren, urkundlich belegbar entsprossen.²¹ »Rechte Bauern gewest« bedeutet also: weder adelig noch Hintersiedler!

Aber auch unter einer anderen Betrachtungsweise gelangt man zu demselben Ergebnis. Wäre 1413 wirklich ein Familienmitglied nobilitiert worden, dann hätte der Großvater des Reformators wenigstens noch Kenntnis davon haben müssen. Überhaupt wurden um die Person des kaiserlichen Hofrates Fabian Luther von der Heede alle nur möglichen Kombinationen angestellt, allein Urkunden oder Beweise vermochte keiner zu erbringen.

In der Umgebung von Möhra florierte allerdings auch ein Adelsgeschlecht, das schon im 12. Jahrhundert urkundlich genannt wird.²² Aber eine verwandtschaft-

liche Beziehung zwischen diesen Herren »von Luther« mit der Familie des Reformators läßt sich nicht herstellen. Das Wappen der adeligen Luther entspricht auch keineswegs dem, das Kaiser Sigismund I. verliehen haben soll.²³ Zwar erwähnt Luther das vornehme Geschlecht gleichen Namens, von einer Verwandtschaft weiß er jedoch nichts. Auf seiner Reise von Eisenach nach dem Rennstieg gelangt er 1521 vielmehr zu der scherzhaften Ansicht, sein Geschlecht nehme »fast die ganze Gegend ein«.²⁴ Überall gab es Lutherfamilien, ob sie sich nun Lauther, Lutteren, Luthern, Luthere, Ludter, Luder oder Lüder schrieben.

Somit kann der Versuch, Martin Luther oder seine Vorfahren in den Stand des Adels zu erheben, eindeutig zurückgewiesen werden. Es ist weiterhin nur zu vermuten, daß irgendein Fabian Luther 1413 Adel und Wappen erhielt.

Logisch weiter gefolgt ist damit das von Mentz wiedergegebene Emblem nicht das altväterliche Wappen, sondern eine Erfindung.

Dennoch - und hier liegt der eigentliche Widerspruch - hat Martins jüngerer Bruder Jakob das von Mentz blasonierte Wappen geführt. Auf seinem Siegelring von 1535 sind die Rosen zu beiden Seiten der Armbrust angeordnet.²⁵ Sein Petschaft späterer Jahre zeigt neben der halben Armbrust die Rosen

23 J. Köstlin, Geschichtliche Untersuchungen über Luthers Leben vor dem Ablassstreite. In: Theologische Studien und Kritiken. Eine Zeitschrift für das gesamte Gebiet der Theologie, Gotha 1871, S. 20.

24 Heinrich Boehmer, Der junge Luther, 3. Aufl., Leipzig 1939, S. 16.

25 Ed. Jacobs, Siegel der Stadt Talmansfeld und dortiger Bürger. In: Zeitschrift des Harz-Vereins für Geschichte und Alterthumskunde, II. Jhrg. 1869, 2. Heft, Wernigerode 1869, S. 188 f. (mit Abbildung).

21 H. Brückner, Möhra, Luther und Graf Wilhelm von Henneberg. In: Archiv für die Sächsische Geschichte, Bd. II, Leipzig 1864, S. 28 ff.

22 Miscellen in: Archiv für die Sächsische Geschichte, Bd. II, S. 219.

übereinanderliegend. Und als er 1554 die Erbaueinandersetzung zwischen den Kindern des Reformators unterzeichnet, beurkundet er mit denselben Emblemen.²⁶ Von hier aus gesehen, gewinnt die Nachricht, Rosen und Armbrust seien die herkömmlichen Insignien des Luthergeschlechts, an Glaubwürdigkeit.

Über dem Eingangsportal des Hauses, in dem Jakob und Hans Luther, der Vater des Reformators, lebten, war das überkommene Emblem auf einem steinernen Rundbogen mit der Inschrift »J. L. 1530« angebracht.²⁷ Da Hans Luther in jenem Jahr verstarb, kann dieses Wappen leider nicht bezeugen, er hätte es ebenfalls geführt. Umgekehrt ist auch kaum anzunehmen, daß Jakob gleich nach dem Tode seines Vaters ein neues Wappen in Stein hauen ließ. Hans Luthers Persönlichkeitsabzeichen, die in einem ovalen Schild von einem Blätterkranz umgebenen gekreuzten Schlägel und Eisen, können nicht als Wappen angesprochen werden. Es handelt sich vielmehr um ein Berufsabzeichen; Luthers Vater war ja bekanntlich Bergmann.²⁸

Martin Luthers Sohn, Prof. Dr. Paul Luther, kurfürstlicher Leibarzt in Dresden, behält die Lutherrose als Hauptbestandteil seines Familienwappens bei; die Helmzier zeigt »einen wachsenden Engel mit erhobenen Flügeln, der in seiner ausgestreckten Rechten einen Kranz mit abfliegenden Bändern, in der

Linken ein Kreuz hält«.²⁹ Paul Luthers Sohn Johann Friedrich benutzt dasselbe Emblem, während der 1560 geborene Johann Ernst Luther sowohl dieses verbesserte Wappen als auch das folgende führt, ehe er auf das »altväterliche« mit der halben Armbrust und den Feldrosen zurückgreift, und sie in seinen Grabstein einmeißeln läßt³⁰: Im blauen Schild die weiße, mit Herz und Kreuz belegte Rose. Auf dem Helm zwischen zwei goldenen Flügeln ein wachsender Mönch mit Heiligenschein, in der Rechten einen Kranz mit weißen und roten Rosen, in der Linken ein schwarzes Buch haltend.³¹

In den »Alten und neuen theologischen Sachen auf das Jahr 1731« wird ein Kupferbild erläutert, das dem Leser Nachricht vom überlieferten Wappen des Luthergeschlechts geben soll. Die Erläuterungen stammen von Johann Martin Luther II (gest. 1756). Dessen Vater Johann Martin Luther I (gest. 1669) schrieb über die Abbildung »Antiqua Lutherorum insignia, quorum etiam meminit D. M. Balthasar Mentius...« und erneuerte damit die verblichene Umschrift von Johann Ernst Luther (gest. 1637), der bei seiner Angabe nur auf Mentz Bezug nehmen kann, womit wir wieder bei der fraglichen Ursprungsquelle von 1601 sind.³²

Da sich die Existenz des Fabian Lu-

26 David Richter, S. 402.

27 Krumhaar, Dr. M. Luther's Vaterhaus in Mansfeld, 3. Aufl. Eisleben 1859, S. 52. Zitiert nach Knaake, Luther's Wappen, S. 53.

28 Luthers Wappen. In: Luther-Kalender für das Jahr 1909, herausg. von Georg Buchwald, Leipzig 1908, S. 57 (Verfasser wird nicht genannt).

29 Stephan Kekule von Stradonitz, Über das Wahlwappen Luthers. In: Der deutsche Herold... 1917, S. 134 (Anmerkung).

30 Gtsch., Über das Wappen und den Adel der Familie des Reformators Dr. Luther (Teil II). In: Der deutsche Herold... 1875, S. 89 f.

31 Ad. M. H., Zu Luthers Wappen. In: Der deutsche Herold... 1876, S. 43.

32 Fortgesetzte Sammlung von alten und neuen theologischen Sachen... auf das Jahr 1731, S. 535.

ther von der Heede weder beweisen -, noch eine verwandtschaftliche Beziehung zur Familie des Reformators herstellen läßt, muß Jakob Luther zufällig mit dem Wappen in Berührung gekommen sein und eine mögliche Verwandtschaft angenommen haben. Diesem so zum »altväterlichen« Emblem gewordenen Zeichen entnahm Martin Luther die Rose und gestaltete sie zu seinem Merkzeichen um. Die Vermutung, der Reformator habe die halbe Armbrust dabei in ein Kreuz verwandelt, wirft Knaake auf, um sie dann als gegenstandslos zurückzuweisen.³³

Jakob Luther mag aber auch lange, nachdem sein berühmter Bruder mit eigenem Petschaft siegelte, jenes Wappen gestaltet haben, das Mentz als ursprüngliches ansah und einem Fabian »zudichtete«, um das ganze Luthergeschlecht durch adelige Vorfahren aufzuwerten. Für beide Möglichkeiten lassen sich ebenso viele Beweise wie Gegenbeweise anführen. Wie bekannt die Lutherrose wurde, zeigt eine 1570 wirklich erfolgte Wappenverleihung. Für seine Verdienste als kaiserlicher Kammerrat in Speyer erhielt der mit dem Reformator verwandte Matthias Luther das Diplom: »Wir Maximilian / der Ander / von

Gottes Gnaden erwehlter Römischer Kayser / zu allen Zeiten Mehrer des Reichs; ... bekennen öffentlich mit diesem Brieff / und thun kund allermänniglich ...« Es folgt eine kurze Begründung der Auszeichnung, danach die Blasonierung des Wappens: »Mit Rahmen einen Schild / von grund desselben bis an die mitte des Schilts / erscheinendt ain weisser oder Silber-Farber Spickhl darinnen ain rothe Rosen mit ihren gelben Potzl / das Obertheil des Schilts aber Blaw oder Lasur-Farbe ...«³⁴ Auch mit dieser Verleihung erfolgte keine Erhebung in den Adelsstand, wie irrtümlich von einigen Schriftstellern behauptet wird. Denn nicht jeder, der ein Wappen besitzt, ist adelig; wengleich umgekehrt ein Adeliger ohne standesgemäßes Emblem undenkbar bleibt.

Luthers theologisches Merkzeichen ist das Symbol der Evangelischen Christenheit geblieben. Viele Kirchengemeinden führen seine Rose im Amtssiegel. Durch die Veröffentlichungen des Lutherischen Weltbundes erfährt sie noch heute weltweite Verbreitung.

Denn: »Des Christenherz auf Rosen geht, wenn's mitten unterm Kreuze steht.«

33 I. K. F. Knaake, Luther's Wappen, S. 54.

34 David Richter, S. 94 ff.

ZUM BESCHLUSS

Am 2. September 1970 traf der Exekutivausschuß des Ökumenischen Rates die umstrittene Entscheidung, 19 Befreiungsorganisationen zu unterstützen, die sich aus unterdrückten Rassengruppen gebildet hatten. Der Beschluß war vornehmlich gegen den weißen Rassismus in Afrika gerichtet. Die Entscheidung wäre nicht auf Widerspruch gestoßen, wenn es nur um humanitäre Hilfe an Menschen in Not, Flüchtlinge, Verfolgte, Opfer und Unterdrückte ginge. Unter den beteiligten Gruppen finden sich aber solche, die in ihrem Freiheitskampf Gewaltanwendung nicht ausschließen, die also militanten Charakter haben.

Demgegenüber machten vor allem Lutheraner geltend, politische Organisationen dürften nicht mit kirchlichen Mitteln gefördert werden. Ohne zu verkennen, »daß es Christen geboten sein kann, das Recht des Nächsten notfalls auch mit Gewalt zu verteidigen oder zu erkämpfen« (Beschluß der Generalsynode der VELKD vom 8. Oktober 1970), betonten sie, die Kirche als ganze würde ihrem Versöhnungsauftrag untreu werden, wenn sie nicht jede Ausübung von Gewalt und deren theologische Rechtfertigung ablehnte. In dieser Situation versucht Erwin Mülhaupt, das Problem von Frieden und Gewalt aus den Quellen der Reformation zu deuten. Sein Ergebnis: Gewalt kommt bei Luther nur als »geistliche Gewalt« im Gegensatz zur eigentlichen, weltlichen Gewalt in Betracht. Es ist eine Gewalt durch Wort, Kreuz, Leiden und Glauben, der Herrschaft vergleichbar, die im Dienen, nicht im Herrschen besteht.

Von Luthers Eheschließung 1525 ausgehend, hebt Richard Friedenthal die Bedeutung des protestantischen Pfarrhauses in der deutschen Kulturgeschichte hervor. Seine Nachkommen, so betont er, haben auf vielen Gebieten des geistigen Lebens Bleibendes geleistet. Friedenthal weist nach, daß auch Gegner des Christentums, die aus Pfarrhäusern hervorgingen, wie Jean Paul, Nietzsche oder Gottfried Benn, vom Wesen ihres Vaterhauses geprägt blieben.

Viele Gemeinden führen die Lutherrose in ihrem Amtssiegel; der Lutherische Weltbund verbreitet ihr Bild in seinen Veröffentlichungen. Daß die Lutherrose in der protestantischen Christenheit symbolischen Rang einnimmt, rechtfertigt das Bemühen Michael Freunds, ihrer Entstehungsgeschichte nachzugehen.

Schließlich: die Zeitschrift hat sich stets dem evangelisch-katholischen Gespräch verpflichtet gefühlt. Der Aufsatz des Ratsvorsitzenden der EKD und bayerischen Landesbischofs Hermann Dietzfelbinger, eine überarbeitete Wiedergabe seines Vortrags vor der Generalsynode der VELKD 1970, greift diese Tradition auf. Unter den Motiven, die zu einer Annäherung der Konfessionen und zu einer Überwindung früherer Streitfragen beigetragen haben, weist Dietzfelbinger auch auf die positive Beurteilung hin, die der Reformator Martin Luther heute im Katholizismus findet. Die Rede Kardinal Willebrands auf der Tagung des Lutherischen Weltbundes 1970 in Evian hat dies erneut deutlich gemacht.

Ht.

DÜRER UND DIE REFORMATION

Von Gottfried Seebaß

Wollte jemand eine beispielhafte Studie über die bösen Folgen konfessioneller Voreingenommenheit bei der Beantwortung historischer Fragen schreiben und bäte er mich um Material dafür: Ich würde ohne zu zögern das Thema »Dürer und die Reformation« nennen. Wer sich mit ihm befassen will, fühlt sich angesichts der älteren Literatur auf ein Schlachtfeld versetzt, auf dem allenthalben die Trümmer eines sinnlosen, aber dementsprechend heftig geführten Kampfes herumliegen. Über fünfzig Jahre, vom Kulturkampf Ende des vorigen Jahrhunderts bis zum Dürerjubiläum im Jahre 1928 und noch darüber hinaus, dauerte der Streit darüber, welche Konfession den großen Nürnberger Meister, den deutschen Apelles Albrecht Dürer mit Recht für sich beanspruchen dürfe. Und noch heute stehen sich in den Standardlexika der beiden großen Konfessionen unversöhnt die Behauptungen gegenüber, Dürer habe sich zur Reformation bekannt und er sei als treuer Katholik gestorben.

Nun lassen aber die neuesten Veröffentlichungen zu unserem Thema erkennen, daß der alte Streit kaum wieder aufleben wird. Deswegen verzichte ich darauf, hier eine Schilderung der früheren, meist recht unerfreulichen Auseinandersetzungen zu geben. Ich werde aber die Gründe darlegen, die meines Erachtens zu dem erwähnten Streit beigetragen haben, da sich an ihnen Vorhaben und Grenzen dieses Vortrages klären lassen.

I

Der erste Grund für den Streit scheint darin zu liegen, daß mit der Frage nach Dürers Stellung zur Reformation immer schon drei Voraussetzungen verbunden waren, die bei der Deutung der Quellen in falsche Richtungen führten.

Erstens verglich man Dürer allzuschnell mit Martin Luther. Luther hat gegen Ende seines Lebens zurückblickend seine Entwicklung zum Reformator gleichsam in einen Punkt, eine entscheidende Wende zusammengezogen. Ich meine seine Entdeckung im Turmzimmer des Augustinerklosters zu Wittenberg, daß die Gerechtigkeit Gottes in der Heiligen Schrift nicht jene sei, mit der uns Gott beurteilt, sondern die, mit der er uns gerecht macht. Dementsprechend suchte man auch im Leben und künstlerischem Schaffen Dürers nach einem vergleichbaren Wendepunkt. Natürlich fand man ihn

auch, jedenfalls auf protestantischer Seite, und zwar gerade um das Jahr 1519, als Dürer mit den Schriften Luthers immer vertrauter wurde. Andererseits konnten katholische Forscher derartiges nicht feststellen und leugneten Dürers Wendung zur Reformation. Beidemale wurde übersehen, daß man durchaus mit der Möglichkeit rechnen muß, daß Dürer ohne jeden erkennbaren Bruch von seiner religiösen Tradition zur Reformation weiterschreiten konnte. Nicht nur, um darüber Klarheit zu bekommen, sondern auch um Dürers spätere Stellung zu verstehen, müssen wir uns als erste die Frage stellen: Welche Motive führten Dürer in die reformatorische Bewegung?

Zweitens setzte man von heute aus zurückblickend allzusehr die Reformation mit der Spaltung des Abendlandes in zwei große konfessionelle Lager ineins. Nur so konnte es zu der falschen Frage kommen, ob Dürer katholisch geblieben oder evangelisch geworden sei. Falsch ist diese Frage, weil die Herausbildung der Konfessionen gerade erst begonnen hatte, als Dürer starb. Und es war noch ein langer Weg, bis beide Seiten sich voneinanderabstoßend wußten, was katholisch, was evangelisch genannt werden konnte. Bei Dürers Tod war eine endgültige Scheidung der Christenheit in Konfessionen jedenfalls noch nicht erfolgt. Aus diesem Grund ist auch aller konfessioneller Streit um Dürer fehl am Platz. Freilich wäre es ebenso unsinnig, wollte man ihn als überkonfessionell oder gar konfessionslos im heutigen Sinn dieser Worte bezeichnen. Solche Begriffe können erst in einer Zeit gebraucht werden, in der es klar geschiedene Konfessionen gibt. Dürer könnte allenfalls als vorkonfessionell bezeichnet werden. Aber damit wäre wenig gewonnen. Man kann freilich andererseits nicht leugnen, daß es bereits zu Lebzeiten Dürers deutliche Anzeichen der kommenden Spaltung gab. Sie zeigten sich am klarsten in dem völlig veränderten gottesdienstlich-kirchlichen Leben der Stadt und in der Übernahme des Kirchenregimentes durch den Rat in Nürnberg. Und darum kann die alte Frage nach dem katholischen oder evangelischen Dürer nicht einfach übergangen werden. Sie stellt sich sachlich richtiger in unserer zweiten Frage: Wie stellte sich Dürer zur werdenden evangelischen Kirche in Nürnberg?

Drittens — und dieser Punkt hängt mit dem zweiten eng zusammen — wurde allzusehr vergessen, welche Fülle religiöser und geistiger Richtungen es gerade in den ersten Jahren der Reformation noch gab. Zumal in einer so großen Stadt wie Nürnberg konnte Dürer Vertreter aller Gruppen kennenlernen. Da waren die Verfechter des alten Glaubens, vor allem die Mönche und Nonnen. Sie hatten sicher gerade bei älteren Gliedern patrizischer Familien mehr Sympathien, als unsere Quellen erkennen lassen. Zahlreich waren die Anhänger des Humanismus. Ihnen ging es nicht um spitzfindige theologische Lehren. Sie wollten von der Fülle kirchlicher Gebote

und Zeremonien zurück zum einfachen Christentum der Urkirche. Am rechten Leben waren sie interessiert. Die Vorbilder dafür boten ihnen nicht nur die Viten der Heiligen, sondern auch die der heidnischen Philosophen. Daher verbanden sie die Lebensweisheit des Altertums fast untrennbar mit der im Evangelium geforderten Nächstenliebe. Begeistert hatten sie zunächst Luther als ihren Mann begrüßt. Aber die älteren Humanisten wandten sich enttäuscht von der Reformation ab, als das einfache Volk lautstark und nicht selten tumultartig Neuerungen verlangte. Die Trennung wurde besiegelt, als Luther mit Erasmus, dem König der Humanisten, einen literarischen Streit über die Frage des freien Willens austrug. Die jüngeren Humanisten blieben zwar weithin der Reformation treu, aber auch sie stimmten nicht in allen Stücken mit Luther überein. Ihr Streben, die christliche Lehre einfach und der Vernunft gemäß vorzutragen, führte zu Auseinandersetzungen um das Abendmahl. Eine symbolische Gedächtnisfeier an die in Christus geschehene Erlösung war ihnen erträglicher, als die von Luther verteidigte wirkliche Gegenwart Christi. Gerade damit fanden sie Zustimmung im einfachen Volk, daß in dieser Frage allgemein mehr auf Seiten des Schweizers Zwingli als auf der Luthers stand. Bei einer anderen Gruppe, den Spiritualisten, war die Enttäuschung über die ausbleibende sittliche Erneuerung des alltäglichen Lebens so groß, daß sie an der Wirkung aller äußeren Mittel zweifelten. Sie waren überzeugt, daß nur unmittelbares Wirken des Heiligen Geistes im Menschen eine Wende in diesem Leben hervorrufen könne. Gegen das Wort der Schrift setzten sie das innere Wort. Die Sakramente lehnten sie genauso ab wie jede sichtbare Kirche. Sie lebten keiner Richtung dauernd verpflichtet als einzelne und bildeten höchstens hin und wieder kleine lose Gemeinschaften. In den untersten Kreisen der Stadt und der ländlichen Bevölkerung vor ihren Toren zündete vor allem Luthers Lehre von der christlichen Freiheit. Sie verband sich mit dem berechtigten Wunsch, eine gerechtere Verteilung der Abgaben und Lasten herbeizuführen. Erst der Bauernkrieg des Jahres 1525 brachte die Klärung. Denn Luther wandte sich eindeutig gegen die Gleichsetzung von christlicher und weltlicher Freiheit durch die Bauern. So verschiedene Gruppen lebten, keineswegs deutlich und klar unterschieden oder geschieden, geduldet oder bekämpft, offen oder verborgen in den Mauern der Stadt. Fast möchte man sagen, daß sich eine simple Alternative zwischen katholisch und evangelisch bei dieser Lage der Dinge überhaupt nicht stellte.

Aus diesem Grund genügt es nicht, Dürers Haltung zur offiziellen, von lutherischer Theologie geprägten Kirche Nürnbergs in den Blick zu nehmen. Man muß versuchen, seinen Standpunkt genauer auszumachen. Wir stellen daher unsere dritte Frage: Wie stand Dürer zu den verschiedenen Rich-

tungen, die nach der Einführung der Reformation in Nürnberg weiterhin in der Stadt vertreten waren?

Die beiden letzten Fragen nehmen absichtlich die Verhältnisse im damaligen Nürnberg in den Blick. Das hat seinen Grund nicht in einem beschaulichen Lokalpatriotismus. Die Konzentration auf Nürnberg ist vielmehr berechtigt, weil Dürer seine Heimatstadt nach der niederländischen Reise, also seit 1521, nicht mehr für längere Zeit verlassen hat. Alle Nachrichten, die er über die Reformation und ihre verschiedenen Parteien erhielt, mußten daher von ihm in Zusammenhang mit deren Vertretern in Nürnberg gebracht werden. Keineswegs ist das ein Nachteil! Denn Nürnberg war damals in einer Weise weltoffen, wie wir es uns dank jener Brille romantisierender Beschaulichkeit, die uns das 19. Jahrhundert verpaßt hat, kaum mehr vorstellen können. Nur wenn geklärt ist, wie Dürer zu den verschiedenen Kräften in der Reformation seiner Vaterstadt stand, kann man über sein Verhältnis zur Reformation etwas sagen.

Der zweite Grund für den Streit um Dürers Stellung zur Reformation lag wohl in der Art der Quellen. Es gibt nur wenig schriftliches Material, das für diese Frage ergiebig ist. Was lag also näher, als das umfangreiche künstlerische Werk Dürers mitheranzuziehen, zumal darin die religiösen Themen so stark vertreten waren. Es zeigte sich allerdings bald, daß man sich auch über die Deutung der Bilder nicht einigen konnte. Denn dabei wurde immer vorausgesetzt, was man bereits aus anderen, eben schriftlichen Quellen wußte. Der Historiker wird darum gut tun, sich auf diese zu beschränken. Das ist freilich nicht unproblematisch. Denn erst seit den Jahren 1509/10 finden sich in Dürers schriftlichem Nachlaß Äußerungen, die wir zur Beantwortung der von uns gestellten Fragen verwenden können. Zu dieser Zeit aber war Dürer ein Mann von vierzig Jahren, dessen persönliche Entwicklung abgeschlossen gewesen sein dürfte. Hinter ihm lagen die Wanderjahre in den Südwesten des deutschen Reiches. Hinter ihm lagen die Reisen nach Italien mit ihren entscheidenden Einflüssen. Er ist damals anerkannter Meister seiner Kunst auf vielen Gebieten. Er lebt im Kreis der geistig und politisch führenden Männer Nürnbergs. Der lange Weg dahin bleibt also von uns unbeachtet. Wir können, wenn wir uns auf die schriftlichen Zeugnisse beschränken, keine Entwicklung der Person Dürers nachzeichnen. Daher wird manchem die Beschränkung auf diese Quellen und das Beiseitelassen der Bilder als bedauerliche Engführung vorkommen. Ich halte sie dennoch bei unserem Thema für richtig, um unnützen Streit zu vermeiden. Aber es ist damit eine deutliche Grenze aller folgenden Ausführungen bezeichnet, mit denen ich eine Antwort auf die gestellten Fragen versuchen möchte.

Unsere erste Frage enthielt bereits die Behauptung, Dürer sei zur reformatorischen Partei gestoßen. Ehe wir nach seinen Motiven dafür fragen, gilt es, wenigstens kurz, diese Behauptung zu begründen.

Es kann von keiner Seite bestritten werden, daß Dürer bis Ende des Jahres 1523 eindeutig innerhalb der reformatorischen Bewegung steht. Er nimmt teil an der damals allgemeinen Begeisterung für Luther und die Sache der Reformation. Daran ändert gar nichts, daß er weiterhin in den Formen herkömmlicher Frömmigkeit lebt. Der Mensch bewegt sich normalerweise auch dann noch in überlieferten Formen und Riten, wenn er deren Sinn und Berechtigung nicht mehr versteht und sie ihm innerlich fremd geworden sind.

Jedenfalls lebt Dürer seit 1517 in Nürnberg im Kreis derjenigen Ratsherrn, die sich nach dem Wittenberger Theologieprofessor »Martinianer« nennen. Sie versammeln sich gewöhnlich im Kloster des Ordens, dem auch Luther angehörte, der Augustinereremiten. Dieses Kloster war Quelle und Zentrum der reformatorischen Lehre in Nürnberg. Hier wurden die Schriften Luthers von Anfang an fleißig gelesen und diskutiert. Von hier aus wurden sie weiterverbreitet. Auch Dürer sammelt die Schriften des Wittenberger Mönches. Daß er sie auch liest, beweist seine Bitte an Luthers Freunde in Wittenberg, man möge für Übersetzungen bestimmter lateinischer Schriften sorgen. Denn Dürer war trotz seiner Freundschaft mit den berühmtesten Humanisten der Stadt dieser Sprache nicht mächtig.

Auch über die Nürnberger Stadtmauern hinaus sehen wir ihn nach allen Seiten mit Gleichgesinnten verbunden. Aus Wittenberg werden ihm von Karlstadt reformatorische Schriften geschickt und gewidmet. Auch vom sächsischen Hof erreichen ihn Luthers Traktate. Als der Kurfürst Friedrich der Weise 1523 zum Reichstag nach Nürnberg kommt, hält ihn Dürer in dem bekannten Kupferstich fest. Unter das Bild setzt einer seiner humanistischen Freunde einen lateinischen Vers, der deutlich darauf Bezug nimmt, daß der Kurfürst der Schirmherr Luthers und der Reformation geworden war. Schon früher hatte Dürer selbst den Fürsten gebeten, Luther zu beschützen.

Im Jahr 1519 begleitet Dürer seinen Freund Willibald Pirckheimer auf eine Reise in die Schweiz. Zweifellos hat ihn Pirckheimer bei dieser Gelegenheit mit den Schweizer Humanisten bekannt gemacht. Vielleicht traf Dürer in Zürich sogar mit Zwingli selbst zusammen, der damals bereits entschieden für Luthers Sache eintrat. Pirckheimer bezeichnete Dürer wenig später geradezu als Zwinglianer. Noch 1523 erhielt der Nürnberger Meister vom Propst des Zürcher Domstiftes eine Zwingli-Schrift geschenkt. Und in seinem Dankschreiben vergaß Dürer nicht, auch Zwingli grüssen zu lassen.

Auf der niederländischen Reise 1520–21 finden wir Dürer besonders in Antwerpen im Verkehr mit jenen Männern, die bereits offen für Luther Partei ergriffen. Die damals geschlossenen Freundschaften rissen nicht ab. Ein späterer Brief des Antwerpener Ratsschreibers Grapheus zeigt, daß er Dürer für einen vertrauten, dem Evangelium treu ergebenen Mann hält.

Man kann also eindeutig feststellen, auf welcher Seite Dürer damals steht. Freilich haben wir bisher nur kurze, vereinzelte Hinweise zusammengestellt, die mehr vermuten als greifen lassen. Von den Motiven, die Dürer ins evangelische Lager führten, lassen sie nichts erkennen.

Mit der Frage nach ihnen müssen wir uns an jenen Text wenden, der der längste und inhaltsreichste ist, den wir von Dürer zum Thema Reformation besitzen. Ich meine die Klage um Luther im Tagebuch der niederländischen Reise. Neuerdings hat man versucht, die Echtheit dieses Stückes zu bestreiten. Doch scheinen mir die dabei angeführten Argumente bisher nicht ausreichend. Wir greifen daher ohne Bedenken zur Beantwortung unserer Frage auch die »Lutherklage« auf. Meines Erachtens lassen sich in ihr deutlich zwei Motive erkennen, die Dürer an die Seite Luthers brachten:

Zunächst das erste: Luther ist der Vertreter des heiligen Evangeliums, des wahren christlichen Glaubens. Er ist ein Nachfolger Christi, der dessen Lehre auch lebt. Der Inhalt des Evangeliums ist vor allem die Freiheit eines Christenmenschen. Am Gegner, dem unchristlichen Papsttum, wird getadelt, daß es mit falschen Menschenlehren und einer Fülle von Geboten den Menschen in Angst versetzt hat, bei ihrer Übertretung zu sündigen, obwohl darin vor Gott gar keine Sünde liegt. Ein rechter Christ muß darum die Gebote Gottes von denen der Kirche unterscheiden lernen. Nur dann kann er ein gottgefälliges Leben führen. Diese Unterscheidung hat Luther vollzogen. Damit ist das Gewissen des Menschen von unerträglicher Furcht befreit worden.

Dieses Motiv läßt sich mühelos aus Dürers Entwicklung verstehen. Schon die frühen Gedichte der Jahre 1509/10 zeigen bei Dürer das starke Verlangen nach dem ewigen Heil, das für die spätmittelalterliche Frömmigkeit so charakteristisch ist. Dürer ist es mit dem Versuch, ein wirklich christliches Leben zu führen, Ernst gewesen. Darin unterschied er sich von vielen Humanisten, deren Lebensregeln er übernahm. Immer wieder treffen wir in seinen Versen auf eine Angst vor dem Tod, die sich nicht aus der Furcht vor dem Ende des leiblichen Lebens erklärt. Der Tod nimmt die Möglichkeit, ein besseres Leben zu beginnen. Das allein aber zählt vor Gott. Darum mahnt er:

Nur wenn du hienieden fürchtest Gott,
Entrinnest du dem ew'gen Tod.
Darum heb' an nach Christo zu leben,
Der kann dir ewiges Leben geben.

Das Zeitliche beachte nicht,
Nur nach dem Künftigen dich richt'.
Und säume nicht, um Gnad' zu werben,
Als sollt'st du jede Stunde sterben.
Spar' deine Besserung nicht auf!

Es ist darum bei Dürer nicht nur eine Redensart wenn er mehrfach den Wunsch äußert: Wollte Gott, ich könnte ein rechtes Leben führen! Das Bewußtsein, immer wieder zu versagen, konnte Dürer nicht — wie viele seiner Zeitgenossen — mit immer häufigeren Meßfeiern beruhigen. Er suchte andern Trost. Das trieb ihn in die Predigten, die der Generalvikar des Augustinerordens, Johann von Staupitz, Luthers Beichtvater, im Herbst 1512 und noch einmal im Winter 1516/17 in Nürnberg hielt. Hier konnte Dürer das Gesuchte finden. Staupitz predigte: Der Mensch mag tausend oder hunderttausend Sünden vollbracht haben. Wenn er nur zu dem Brunnen göttlicher Barmherzigkeit gelaufen kommt, so will ihm Gott jedesmal entgegenlaufen und ihn als seinen Sohn annehmen. Deswegen gehört Dürer selbstverständlich zu den Männern, die sich zunächst als »Staupitzianer« versammeln. Später aber nennen sie sich »Martinianer«. Denn Luther führt weiter, was Staupitz begonnen hat. Es ist also nicht der große Streittheologe, der Dürer an Luther beeindruckte, es ist der Seelsorger des Volkes, zu dem Luther mit seinen kurzen deutschen Schriften sehr schnell wurde. Das beweist ein Dürerbrief an Georg Spalatin, den Hofkaplan Friedrichs des Weisen, in dem es hieß, er wolle Luther, wenn er mit ihm zusammentreffe, mit Fleiß porträtieren und in Kupfer stechen zu einem langen Andenken an den christlichen Mann, der ihm aus großen Ängsten geholfen habe. Die Befreiung des Gewissens von Sündenfurcht ist zweifellos eines der Motive, das Dürer an der Reformation begrüßte.

Zu diesem tritt das zweite: Dürer übte Kritik an der Kirche seiner Zeit. Auch das spricht sich deutlich in der Lutherklage aus. Ein scharfer Angriff auf das Bettelmönchtum liegt in den Worten, daß man von müßiggehendem Volk seines Schweißes und Blutes beraubt werde. Statt Bettelmönche zu füttern solle man lieber wirklichen Bettlern und Kranken helfen. Dürer tadelt die Geldgier des päpstlichen Hofes. Papst, Pfaffen und Mönche sind überhaupt diejenigen, die die wahren Propheten Gottes allezeit verfolgten. Dürer denkt offenbar an die rund hundert Jahre zurückliegenden Prozesse gegen Wiclif und Huß, vielleicht auch an den florentinischen Bußprediger Savonarola. Zu ihnen gehört nun auch Luther, von dessen Ermordung Dürer damals überzeugt war. Nur mit Bestechungsgeldern kann es dem Papst gelungen sein, Luther zu beseitigen. Das Papsttum, darin gipfelt Dürers Kritik, ist die Hölle selbst. Wie ist eine derart scharfe Kritik an der Kirche möglich, in der

Dürer doch selbst noch lebt? Die Antwort ist einfach. Dürer unterscheidet streng zwischen der Kirche Christi und der römischen Kirche. Die Kirche Christi hat ihre Glieder unsichtbar verborgen unter allen Völkern. Ihre Anhänger finden sich zwar auch in der römischen Kirche, aber ebenso in der griechischen, ja selbst unter Indern und Russen. Diese wahren Anhänger Christi müssen erst noch durch einen geistbegabten Mann gesammelt werden.

Auch die Kirchenkritik können wir bei Dürer zurückverfolgen. Man hat zweifellos mit Recht darauf hingewiesen, daß gerade in der Kirche Nürnbergs die Mißstände gar nicht so groß waren, wie man das in protestantischen Kreisen gern annimmt. Aber man darf nicht vergessen, daß es nur der Fürsorge des Rates zu danken war, wenn es hier besser als anderswo aussah. Und ganz fehlten die Mißstände, die vor allem die Humanisten geißelten, auch in Nürnberg nicht. Dürer kannte die Vorwürfe, die gegen die römische Kirche im Umlauf waren, aus dem Narrenschiff Sebastian Brants nur allzugut: die Dummheit und Sittenlosigkeit der Mönche und Priester, die Auswüchse des Heiligenkultes und des Ablasswesens. Er hatte das Buch Brants 1491 selbst illustrieren helfen. Auch die Freundschaft mit Pirkheimer mußte die Kirchenkritik bei Dürer verstärken. Pirkheimer gehörte zu den Humanisten, die in den Mönchen, vor allem den Dominikanern, heimtückische dumme Volksbetrüger sahen. Das zeigte sich im Dunkelmännerstreit, als der berühmte Humanist Johannes Reuchlin gegen die Verbrennung hebräischer Bücher im Namen der Wissenschaft protestierte. Dürers Nürnberger Freunde standen alle auf seiten Reuchlins. Als eine Neuauflage dieses Streites verstand man später 1520 Ecks Vorgehen gegen Luther. Spengler und Pirkheimer traten damals für Luther in die Schranken und wurden deshalb von Eck mit Luther zusammen unter die Drohung des Bannes gestellt. Pirkheimer hat später sicher mit Recht behauptet, Dürer habe wie er gehofft, die römische Bäuberei und die Betrugerei der Mönche und Pfaffen solle durch Luther gebessert werden. Aber er erwähnte damit eben nur jenes Motiv, das ihn selbst für Luther eingenommen hatte. Es fehlte bei Pirkheimer jenes erste Motiv, das wir vorhin bei Dürer feststellten. Darin mag der Grund dafür liegen, daß Dürer Pirkheimer bei dessen Abkehr von der Reformation nicht folgte.

Wir haben damit die beiden Motive kennengelernt, die Dürer für Luther und die Reformation einnahmen. Es sind keineswegs Motive, die sich bei ihm allein finden. Er teilt sie vielmehr mit der großen Mehrheit seiner Zeitgenossen. Aber während sich bei einer ganzen Reihe von ihnen nur das eine oder andere Motiv finden läßt, ist für ein Verständnis Dürers gerade die unlösliche Verbindung beider wichtig. Die Erziehung in einem frommen Elternhaus unter dem Bewußtsein, für sein Leben vor Gott Rechenschaft ablegen zu müssen, ließ Dürer nach dem ewigen Heil fragen. Sein Streben nach Wissen-

schaft und Bildung, sein Verkehr mit den Humanisten verstärkte eine Kritik an der Kirche, die sich nach deren Erneuerung sehnte. Und beides schien Dürer die Lehre Luthers zu bringen. Es blieb freilich abzuwarten, ob Dürer auch bereit war, die Folgen dieser Lehre, die sich über kurz oder lang einstellen mußten, anzuerkennen. Damit wenden wir uns der Antwort auf unsere zweite Frage zu.

III

Wie stellte sich Dürer zur werdenden evangelischen Kirche in Nürnberg?

Zweifellos gab es seit 1517 in allen Schichten der Reichsstadt Nürnberg eine ständig wachsende Zahl von Menschen, die — von Luthers Schriften getroffen — für die Reformation Partei ergriffen. Schon 1522 besetzte der Rat die wichtigsten Predigtstätten der Stadt mit Männern, die zwar nicht unmittelbare Schüler des Wittenberger Professors waren, aber dennoch dafür sorgten, daß seine Gedanken und seine Theologie in der Stadt bestimmend wurden. Damit war die Richtung eindeutig vorgezeichnet, im Grunde eine Vorentscheidung gefallen. Man könnte daher schon hier die Ansätze zu einer eigenen evangelischen Kirche sehen. Im strengen Sinn aber kann man davon wohl doch erst in dem Augenblick sprechen, in dem sich das kirchliche Leben der Stadt im Sinn der neuen Lehre änderte und die damit verbundenen rechtlichen Konsequenzen gezogen wurden.

Erste Versuche dazu gab es schon im Frühjahr 1524. Damals begann man in den Pfarrkirchen die Taufen in deutscher Sprache zu halten. In der Karwoche schaffte man nicht nur die Ohrenbeichte, sondern auch eine große Zahl überlieferter, volkstümlicher Zeremonien ab. Eine grundlegende Wandlung aber vollzog sich erst, als sich die Pröpste Anfang Juni 1524 in neunzehn Artikeln über die Grundzüge einer neuen Kirchenordnung einigten und gleichzeitig eine Reform des Gottesdienstes vornahmen. Die damals geschaffenen Ordnungen behielten im wesentlichen unverändert ihre Gültigkeit bis zu Dürers Tod und noch einige Jahre darüberhinaus. Zwar änderte sich am äußeren Ablauf des sonntäglichen Gottesdienstes nur wenig. Aus diesem Grund betont man heute gern den konservativen Charakter der damaligen Änderungen. Aber das ist doch ein recht oberflächliches Urteil. Schon die Austeilung des Abendmahles unter beiden Gestalten war für jene, die Sakramente so hoch bewertende Zeit eine schwerwiegende Änderung. Noch tiefer griff die Abschaffung der großen Zahl stiller Messen, die ständig vor den Nebenaltdären in den Pfarrkirchen gehalten wurden. Damit entfielen gleichzeitig die Gedächtnismessen für Verstorbene. Bei Taufe, Eheschließung und Beerdigung entschied man sich für ganz schlichte äußere Formen. Vor allem

beseitigte man die Fülle der geweihten Materialien: Kräuter, Wachs, Öl, Kerzen und so weiter. Es fanden von nun an keine Prozessionen und Umzüge mehr statt. Marien- und Heiligenverehrung trat völlig in den Hintergrund. Wenn man sich daran erinnert, wie sehr der Mensch gerade auf dem Gebiet von Religion und Glauben an den vertrauten, überlieferten Zeremonien hängt, kann man vielleicht ermessen, was sich damals in Nürnberg vollzog.

Unter den Artikeln der Pröpste befanden sich auch zwei, die praktisch die vollständige Unabhängigkeit der Propsteien vom Bamberger Bischof voraussetzten. Doch hätte es auch ohne diese Artikel auf Grund der übrigen Änderungen auf jeden Fall zur Auseinandersetzung mit dem Bischof kommen müssen. Denn theoretisch war der Bischof immer noch der kirchliche Herrscher der Stadt. Selbst der Nürnberger Rat verlangte zunächst aus politischen Rücksichten von den Pröpsten die Zurücknahme ihrer Änderungen. Er ging aber nicht gegen sie vor, als sie dieses Ansinnen zurückwiesen. Allerdings ließ nun der Prozeß vor dem Bamberger Bischof nicht auf sich warten. Als die Pröpste auch ihm gegenüber standhaft blieben, wurde über sie die Exkommunikation verhängt. In Nürnberg aber hatte sie keinerlei Wirkung. Der Rat ließ Pröpste und Prediger im Amt. Schon damit waren im Grunde die Brücken für eine Rückkehr abgebrochen und die entscheidenden Schritte getan.

Sicher hat Dürer, der im Nürnberger Rat eine ganze Reihe guter Freunde hatte, die Ereignisse mit großer Aufmerksamkeit verfolgt. Aber er war nicht nur distanzierter Beobachter. Es kann keinen Zweifel darüber geben, daß er das Vorgehen der Pröpste begrüßt und richtig gefunden hat. Das beweist eine Äußerung im Brief an den englischen Hofastronomen Kratzer. Dieser hatte an Dürer geschrieben, er freue sich, daß Nürnberg nun eine evangelische Stadt geworden sei. Und Dürer antwortete: Des christlichen Glaubens wegen müssen wir in Schmach und Gefahr stehen. Denn man schmäht uns, heißt uns Ketzer. Aber Gott verleihe uns seine Gnade und stärke uns in seinem Wort. Denn wir müssen Gott mehr gehorsam sein als den Menschen. So ist es besser, Leib und Gut geht verloren, als daß Gott unsere Leiber und Seelen in das höllische Feuer versenkt. Dürer schließt sich also mit der gesamten Bürgerschaft seiner Stadt zusammen. Er nimmt die Vorwürfe auf sich, die wegen der Änderungen der Pröpste im altgläubigen Lager erhoben wurden. Nur wenn man Bedeutung und Gewicht dieser Änderungen richtig einschätzt, begreift man den vollen Inhalt der wenigen Worte Dürers: Er bekannte sich mit ihnen zu den praktischen Konsequenzen, zu denen die evangelische Predigt in Nürnberg bis zum Ende des Jahres 1524 geführt hatte.

Aber nicht nur das! Dürer fuhr in seinem Brief an Kratzer fort: Darum mache uns Gott beständig im Guten und erleuchte unsern Widerpart, die

armen, elenden, blinden Leute, auf daß sie nicht in ihrem Irrsal verderben. Diese Äußerung meint weniger die Gegner außerhalb als die innerhalb der Stadtmauern. Mit den armen, elenden, blinden Leuten sind nach dem damaligen Sprachgebrauch in Nürnberg die Mönche und Nonnen gemeint. Ihre Klöster trotzten immer noch dem Ansturm des Neuen und boten den Anhängern des Alten Schutz. Für Dürer sind sie alle im Irrtum befangen. Aber er hofft, daß sie davon lassen und auch der Reformation zustimmen. Diese Hoffnung erfüllte sich allerdings nur teilweise. Die Menge der Mönche und Nonnen blieb ihren Orden treu. Es kam zu heftigen Angriffen der Klosterprediger gegen die städtischen Prädikanten und umgekehrt. In die Klosterkonvente selbst kam Unruhe, wenn ein Mitglied evangelisch wurde und den Austritt wünschte. So entschloß sich der Nürnberger Rat im Frühjahr 1525, mit einer großen Disputation den Streit in der Stadt zu beenden, den kirchlichen Frieden und die Einheit wiederherzustellen. Anfang März wurde an mehreren Tagen auf dem Rathaus in Gegenwart des engeren und weiteren Rates, zu dem auch Dürer gehörte, über zwölf Artikel gesprochen. Sie enthielten die wichtigsten Streitpunkte, zu denen von evangelischer Seite Osian der, von katholischer der Barfüßerprediger Linhart Ebner Stellung nahm. Wie zu erwarten war, endete das Gespräch mit einem Sieg der evangelischen Partei. Zu ihr bekannte sich nun auch deutlich und offen der Rat. Die Änderungen des Vorjahres wurden für alle Kirchen der Stadt verbindlich. Die alte Meßordnung und Predigten der Mönche wurden verboten. Es folgte die offizielle Aufhebung der Heiligenfeiertage. Die Ausnahmestellung der Geistlichen fiel weg. Auch sie mußten Steuern zahlen und Bürger werden. Damit war die Trennung der Stadt von der alten Kirche endgültig geworden und die Konfessionalisierung eingeleitet. Der Rat hatte die Verwaltung des gesamten Kirchenwesens übernommen. Weder Bamberg noch Rom hatten künftig in Nürnberg etwas zu sagen.

Wir erwähnten bereits, daß Dürer als Genannter des Rates vielleicht das Religionsgespräch selbst mit angehört hat. Daß er auf der Seite der evangelischen Prediger stand, kann nach seiner Äußerung vom Vorjahr unmöglich bezweifelt werden. Wie aber dachte er über die grundsätzlichen Folgerungen, die der Rat aus dem Religionsgespräch zog? Wie stand er zur Übernahme des Kirchenregimentes durch den Rat? Man darf annehmen, daß Dürer auch diese Maßnahme guthieß. Gab es doch seit dem ausgehenden Mittelalter in der Politik der Stadt die deutliche Tendenz, von der Oberhoheit des Bamberger Bischofs freizuwerden, indem man vom Papst Ausnahmeregelungen erwarb. Jetzt nahm man sich aus eigener Machtvollkommenheit jene Freiheit, für deren Bruchstücke man bisher in Rom schweres Geld hatte zahlen müssen. Es wäre ganz oberflächlich, wollte man darin ein bloßes Machtstreben des

Rates sehen. Es äußert sich hier vielmehr ein Verantwortungsbewußtsein, das die weltliche Obrigkeit in dem Jahrhundert vor der Reformation entwickelt hatte. Zu oft hatte man damals erfahren, daß die Vertreter der Kirche nicht in der Lage oder nicht willens waren, eine ordentliche Verwaltung der Kirche zu gewährleisten. Die Humanisten vor allen hatten den Regierenden eingeschärft, daß sie nicht nur für das zeitlich-leibliche, sondern ebenso für das ewig-seelische Heil der Untertanen verantwortlich seien. Luther hatte dieses Bewußtsein noch einmal verschärft, als er in einer eigenen Schrift jeder Gemeinde das Recht zusprach, über die Lehre zu urteilen.

Wie vertraut Dürer mit diesen humanistischen und reformatorischen Gedanken war, zeigt die von ihm entworfene Unterschrift der »Vier Apostel«, die er 1526 dem Rat schenkte. Da hieß es in der Einleitung: Alle weltlichen Regenten in diesen gefährlichen Zeiten nehmen billig Acht, daß sie nicht an Stelle des göttlichen Wortes menschliche Verführung annehmen. Denn Gott will weder zu seinem Wort etwas hinzugesetzt, noch etwas davon weggenommen haben. Dieser letzte Satz ist eine für den Prediger Osiander geradezu charakteristische Wendung. Aber auch abgesehen davon ist klar, daß Dürers Formulierung reformatorische Gedanken ausspricht. Nur auf evangelischer Seite konnte es der Obrigkeit zur Pflicht gemacht werden, über die Reinheit der Lehre zu wachen. Allerdings ist auch der humanistische Einfluß unverkennbar. Das zeigt sich in Anordnung und Inhalt der vier Bibelzitate, die der Einleitung folgen: Zwei von ihnen warnen vor falscher Lehre, die beiden andern vor unchristlichen Leben. Dahinter steht die übliche Verteilung der Zehn Gebote auf zwei Tafeln. Die erste enthält die Gebote, die sich mit dem Verhalten gegen Gott, die andere die Gebote, die sich mit dem Verhalten gegen den Nächsten befassen. Wie die Humanisten erwartet also auch Dürer von der Obrigkeit, daß sie über die Einhaltung des höchsten Gebotes wacht: Gott zu ehren und den Nächsten zu lieben. Wir finden also wieder eine enge Verbindung von humanistischen und reformatorischen Gedanken. Von da aus mußte Dürer zwangsläufig der im März 1525 in Nürnberg fallenden Entscheidung zustimmen. Fast möchte man sagen, die Unterschrift zu den »Vier Aposteln« beschreibt noch ein Jahr danach, was der Rat mit dem Religionsgespräch vollzogen hatte.

So kann man den wenigen Äußerungen Dürers doch entnehmen, daß er die praktischen Konsequenzen der evangelischen Predigt auf kirchlichem und rechtlichem Gebiet nicht scheute. Er hat die Trennung der nürnbergischen Kirche von Rom bejaht und jene Prinzipien vertreten, die die theoretische Grundlage der sich später bildenden evangelischen Landeskirchen wurden.

Mit der Antwort auf unsere zweite Frage ist nur gesagt, daß Dürer im Grundsätzlichen auf der Seite der offiziellen Kirche Nürnbergs und der Religionspolitik des Rates stand. Damit ist aber keineswegs behauptet, daß er mit den Vertretern dieser Kirche in jeder Hinsicht einverstanden war und den kirchenpolitischen Maßnahmen des Rates unterschiedslos zustimmte. Die hier notwendigen genaueren Unterscheidungen können erst im Zusammenhang der Antwort auf unsere dritte Frage vorgenommen werden:

Wie stand Dürer zu den verschiedenen Richtungen, die nach der Einführung der Reformation in Nürnberg in der Stadt vertreten waren?

Erst mit dieser Frage betreten wir wirklich umstrittenes Gebiet. Das hat seinen Grund darin, daß uns aus den Jahren 1525–1528 kaum Quellen zur Verfügung stehen, die für die Beantwortung unserer Frage etwas abwerfen. Wir können nur versuchen durch vorsichtige Schlüsse aus bestimmten Hinweisen eine Antwort zu erhalten.

Zunächst ist klar und unmißverständlich festzustellen, daß es keinerlei Anzeichen für eine Rückwendung Dürers zur alten Kirche gibt. Gegen alle Versuche, derartiges zu behaupten, stehen die ersten beiden Bibelzitate unter den »Vier Aposteln«. Sie werden zwar seit langer Zeit als Warnung vor Spiritualisten und Schwärmern verstanden, aber diese Deutung trifft nicht das Richtige. Die Stelle aus dem 2. Kapitel des 2. Petrusbriefes, in der von verderblichen Sekten und falschen Propheten die Rede ist, die das Volk geldgierig betrügen und den Herrn Christus verraten, kann nach dem damals üblichen Sprachgebrauch nur auf die Altgläubigen, speziell die Mönche bezogen werden. Die Sekten sind die verschiedenen Orden, und der Verrat an Christus besteht in der Lehre von der Heilsnotwendigkeit der guten Werke. Ähnlich steht es mit dem zweiten Zitat aus dem 4. Kapitel des 1. Johannesbriefes. In ihm wird behauptet, der Geist des Antichrists sei jetzt in der Welt. Mit der Bezeichnung Antichrist aber kann damals nur das Papsttum und dessen Lehre gemeint sein. Selbst der Vorwurf, daß in der römischen Lehre das Kommen Christi ins Fleisch geleugnet werde — so wird im Zitat die Lehre des Antichristen umschrieben — war im evangelischen Lager geläufig. Luther hatte oft betont, daß die römische Kirche mit ihrer Forderung guter Werke praktisch das Kommen Christi und sein Leiden überflüssig mache. Dürer warnte also noch 1526 vor der römischen Glaubenslehre. Und diese Warnung war keineswegs überflüssig. Denn immer noch saß im Rat eine starke Fraktion, die zur Zurückhaltung in allen die Reformation betreffenden Fragen riet.

Das bedeutet freilich nicht, daß Dürer hinsichtlich der Behandlung der Altgläubigen in der Stadt, von allem der Mönche und Nonnen, mit den Beschlüssen des Rates einverstanden war. Bekanntlich hat sein bester Freund Pirkheimer gerade an diesem Punkt scharfen Widerspruch erhoben. Bei diesem hatte das freilich ganz persönliche Gründe. Saßen doch alle seine Schwestern in den Klöstern der Stadt und ihrer weiteren Umgebung. Bei Dürer fehlte dieser persönliche Hintergrund. Es gibt aber Anzeichen dafür, daß er in diesem Punkt mit seinem Freund übereinstimmte. Dürer war früher mit Spengler, dem mächtigen Ratsschreiber und eigentlichen Motor der Reformation in der Stadt, in herzlicher Freundschaft verbunden gewesen. Sollte es Zufall sein, daß diese Bindung in den Jahren nach 1524 merklich lockerer wurde? Warum malte Dürer keinen der Ratsherrn, die Spengler im Rat unterstützten? Wir besitzen nur die beiden großartigen Porträts von Jakob Muffel und Hieronymus Holzschuher. Beide Ratsherren aber hatten das Vorgehen gegen die Klöster nicht gebilligt. Dennoch darf man deswegen nicht auf eine Abkehr Dürers von der Reformation schließen. Jeden humanistisch gebildeten Menschen mußten Osianders Schimpfkanonaden gegen die Klöster und das Verhalten ausgelaufener Mönche und Nonnen abstoßen. Selbst Melancthon benutzte seinen Aufenthalt in Nürnberg dazu, sich bei dem Rat für die bedrängten Nonnen zu verwenden. Dürer konnte also durchaus grundsätzlich auf der Seite des Rates stehen, ohne alle Maßnahmen gutzuheißen. Hätte ihn der Rat andernfalls 1527 zu einem Gastmahl gebeten, das man zu Ehren der evangelischen Gesandten der Stadt Straßburg gab?

Noch in einem weiteren Punkt teilte Dürer Pirkheimers Kritik an der Reformation. Pirkheimer ärgerte sich nicht nur über die Behandlung seiner Verwandten in den Klöstern. Er nahm auch Anstoß an dem Lebenswandel der evangelischen Prediger, vor allen Osianders, und der ausbleibenden sittlichen Besserung in allen Schichten der Stadt. Ihn hinderte dabei auch nicht, daß er selbst in dieser Hinsicht nicht frei von Tadel war. Pirkheimer hat nach Dürers Tod behauptet, Dürer habe seine Kritik geteilt. Das ist durchaus wahrscheinlich. Wir sahen ja bereits, welches Interesse Dürer am rechten christlichen Leben hatte. Seine Kritik an dem Verhalten der evangelischen Bürgerschaft und der Prediger Nürnbergs scheint mir in den beiden Bibelzitate und den »Vier Aposteln« enthalten, die vor falschem Leben warnen. Das erste dieser Zitate aus dem 3. Kapitel des 2. Timotheusbriefes ist eine geradezu vollständige Beschreibung dessen, was ein Christ nicht sein sollte. Da ist — um bei der Jugend anzufangen — von ungehorsamen und undankbaren Kindern die Rede. Bei den Erwachsenen steht es nicht besser. Sie sind auf sich eingebildet, stolz und hoffärtig. Sie klatschen böswillig über den Nachbarn, sind unfreundlich und ohne Güte. Ihnen geht es darum, Vermögen

zusammenzuraffen, ja, sie sind wohl auch des Verbrechens fähig. Es ist ein Lastergemälde, das ohne Zweifel in vieler Hinsicht eine Beschreibung Nürnberger Zustände sein konnte. Viel genauer aber war von Dürer das zweite Zitat aus dem 12. Kapitel des Markusevangeliums gezielt. Es liest sich wie eine Zusammenstellung der Sünden Osianders. Hier wurde vor den Schriftgelehrten gewarnt, die gern in langen Kleidern gehen, in den Schulen oben sitzen und sich auf der Straße grüßen lassen. Ein deutlicher Hieb gegen den eitlen Lorenzer Prediger. Selbst der Vorwurf, sie eigneten sich die Häuser der Witwen an, konnte auf Osiander bezogen werden. Hatte er doch im Jahr 1523 für billiges Geld das Haus einer Witwe erworben. Kein Zweifel, auch Dürer nahm Anstoß daran, daß der neue Glaube nicht automatisch die erwünschten Früchte trug.

Verschiedentlich begegnet man der Meinung, Dürer habe in engerer Beziehung zu dem Kreis um Denck gestanden und mit dessen Anschauungen sympathisiert. Johann Denck war auf Empfehlung Pirkheimers 1523 von Basel als Lehrer an die Sebalder Schule gekommen. In ihm verbanden sich — ähnlich wie in Dürer — humanistische Einflüsse mit denen spätmittelalterlicher Mystik. In der Theologie stellte er das Wirken des Geistes in den Mittelpunkt. Aber während dieser nach Auffassung der Reformatoren nur durch äußere Mittel wie Predigt und Sakramente wirksam werden konnte, lehrte Denck eine unmittelbare Wirkung des Geistes im Menschen. Dementsprechend war er bereit, radikaler als alle anderen in Nürnberg vertretenen Richtungen mit den Glaubenstraditionen zu brechen. Seine Wohnung wurde ein Treffpunkt Gleichgesinnter, die sich teilweise in der Stadt fanden, teilweise nur zu kurzen Besuchen von außerhalb kamen. Daß Dürer mit Denck zusammengekommen ist, kann nicht bezweifelt werden. Ein Mann, der mit Sicherheit in Pirkheimers Haus verkehrte, muß auch mit Dürer bekannt geworden sein. Aber wir wissen nichts über die Art dieser Bekanntschaft.

Dasselbe gilt für Dürers Beziehungen zu den sogenannten »gottlosen Malern«, die gleich Denck im Frühjahr 1525 aus Nürnberg ausgewiesen wurden. Wäre Dürer im Prozeß gegen Denck und die Maler wirklich belastet worden, so wäre durchaus mit einem Vorgehen des Rates auch gegen ihn zu rechnen. Man muß sich jedenfalls hüten, hier einen Zusammenhang zu konstruieren, da in den Quellen nicht einmal Andeutungen dafür zu finden sind. Es scheint mir daher unwahrscheinlich, daß Dürer engere Verbindungen zu dem sogenannten »linken Flügel der Reformation« gehabt haben soll.

Wie aber stellte sich Dürer zu den Konsequenzen, die die Bauern aus der Lehre von der christlichen Freiheit zogen? Die Frage ist von aktuellem Interesse, da die marxistische Geschichtsschreibung dem deutschen Bauernkrieg als »frühbürgerlicher Revolution« besondere Aufmerksamkeit widmet.

Selbstverständlich ist sie auch daran interessiert, Dürer in größtmögliche Nähe zu den Bauern zu rücken. Freilich gibt es dafür in den Quellen kaum Anhaltspunkte. Zwar besaß Dürers Drucker Hieronymus Andreä irgendwelche Beziehungen zu einem evangelischen Prediger, der sich den Bauernhaufen angeschlossen hatte, aber sehr schwerwiegend können sie nicht gewesen sein. Denn als Andreä während des Bauernkrieges wegen »ungeschickter Reden« inhaftiert wurde, kam es zu keiner schärferen Strafe durch den Rat. Die wäre aber sicher nicht ausgeblieben, hätte sich Andreä nicht von dem Verdacht, mit den Bauern im Bunde zu stehen, reinigen können. Dürer hat die Frau dieses Mannes porträtiert. Ich kann aber darin keinen tragfähigen Beweis für die These finden, er habe positiv zum Bauernkrieg gestanden. Ähnlich steht es mit der Gedächtnissäule für den Bauernkrieg, die Dürer seiner »Unterweisung der Messung« als Muster für Proportionen beigab. Dem auf der Spitze dieser Säule sitzendem trauernden Bauer ist von hinten ein Schwert in den Rücken gestoßen. Die Deutung dieser Säule in Ost und West ist ein gutes Argument für unsere Beschränkung auf die schriftlichen Quellen. Im Osten liest man eine Parteinahme Dürers für die von Luther im Stich gelassenen und von den Fürsten besiegten Bauern heraus. Im Westen deutet man sie entgegengesetzt als Verherrlichung des Sieges über die Aufführer. Welcher Seite soll man zustimmen? Natürlich kann Dürer für die Wünsche der Bauern, ihre Lage zu verbessern, Verständnis gehabt haben. Es ist durchaus möglich, daß er gleich vielen anderen entsetzt war über das erbarmungslose Strafgericht, das die Fürsten nach dem Krieg an den Besiegten vollzogen. Daß er aber für die Bauern Partei ergriffen, gar ihren Krieg gutgeheißen haben soll, scheint mir ausgeschlossen. Ist er doch zeit lebens mit den Vertretern der oberen und herrschenden Schicht seiner Stadt befreundet gewesen. Auch hier muß man sich hüten, die Lücken in unseren Quellen mit Phantasie derart aufzufüllen, daß man am Ende das gewünschte Ergebnis erhält. Jedenfalls wäre es bedauerlich, wenn den konfessionellen Streit um Dürer nun ein ebenso sinnloser über seine Stellung zur Revolution ablöste. Es bleibt mißlich, wenn man heutige Gegensätze auf historischem Gebiet austragen will.

Wir wollen eine kurze Zwischenbilanz ziehen. Bisher haben wir Dürer von verschiedenen Gruppen und Bewegungen abgesetzt. Damit ist die Frage nach seinem Standort zwar noch nicht positiv beantwortet, aber immerhin negativ umschrieben. Wir sahen, daß eine Rückwendung Dürers zur alten Kirche ausgeschlossen ist. Ebenso unwahrscheinlich ist eine Parteinahme für radikale Strömungen der Reformation. Grundsätzlich stimmte er mit der werdenden evangelischen Kirche und dem Kirchenregiment des Rates überein. Aber es gab doch genügend Hinweise dafür, daß er auch ihnen gegenüber kritisch

blieb. Bezog er vielleicht doch die Position Pirckheimers? Pirckheimer wandte sich nicht zur alten Kirche zurück, obwohl er sich angewidert von der Reformation und ihre Begleiterscheinungen distanzierte. Er war im Blick auf die Lehre zerfallen mit der Kirche, aus der er kam, er war im Blick auf das Leben zerfallen mit der Kirche, die sich bildete. Ist das auch Dürers Position gewesen?

Wir müssen, meine ich, diese Frage mit »Nein« beantworten. Im Gegensatz zu Pirckheimer zog Dürer aus seiner Kritik an den Nürnberger Verhältnissen nicht die Konsequenz, der Reformation insgesamt den Rücken zu kehren. Die Möglichkeit bei ihr zu bleiben bot ihm ein Kreis von älteren und jüngeren Humanisten, in dem er sich nach 1525 bewegte. Zu diesem Kreis gehörten von den evangelischen Predigern Wenzel Linck und Thomas Venatorius. Linck vertrat im Gegensatz zu Osiander die Sache der Reformation seelsorgerlich und herzwinnend. Bei Venatorius überwog das humanistische Erbe so sehr, daß selbst Pirckheimer mit ihm bis an sein Lebensende verkehrte. Zu dieser Gruppe aber zählen vor allem die Lehrer der Schule, die der Rat 1526 mit Melanchthons Hilfe gegründet hatte. Die Namen von Joachim Camerarius und Eoban Hesse, von Michael Roting und Johann Schoner müssen hier genannt werden. Im Rat hatten sie als ihren Parteigänger den jungen Hieronymus Baumgartner. Unter den Rechtsgelehrten der Stadt standen ihnen Johann Müller und Michael Marstaller nah. Möglich, daß selbst Spengler und der Schreiber Höpel gelegentlich zu diesem Kreis stießen, der sich abends vor den Mauern der Stadt, in Mögeldorf oder Wöhrd versammelte. In diesem Kreis ist Dürer zu Haus. Es ist kein Zufall, daß er Eoban Hesse und Melanchthon mit einem Kupferstich ehrte. Und darf man einer nicht unbegründeten Vermutung folgen, so hat Dürer in den »Vier Aposteln« die Gesichter Melanchthons und Rotings, die von Baumgartner und Camerarius festgehalten. Damit stellte sich Dürer auf die Seite jener Männer, denen nach Melanchthons Vorbild die Verbindung der reformatorischen Entdeckung Luthers mit der humanistischen Wissenschaft geglückt war. Die Wissenschaft ging ihnen über alles. Nur sie hatte nach der Überzeugung dieser Männer die Wiederentdeckung des Evangeliums durch Luther ermöglicht. Sie bekannten sich zur evangelischen Lehre, aber sie waren nicht die großen Eiferer und prophetischen Geister. Der Streit der Theologen war ihnen nicht fremd, aber unangenehm. Es ging nicht um die theoretischen, sondern um die praktischen Lehren des Christentums. Zum rechten Leben sollte die Verbindung der Lehren der Heiligen Schrift mit denen der Wissenschaft dienen. Darum widmete Dürer selbst seine letzten Lebensjahre der Theorie seiner Kunst. Aus dem gleichen Grund verherrlichte er mit seinen »Vier Aposteln« die Gründung der neuen Schule in Nürnberg. Letzten Endes blieb

Dürer also jenem Ziel verpflichtet, um das es ihm schon längst vor seiner Wendung zur Reformation zu tun gewesen war, ein wahrhaft christliches Leben zu führen:

Mit allem Eifer danach streb,
Daß dir Gott acht Weisheiten geb:
Mit Recht man jenen weise nennt,
Den Reichtum nicht noch Armut blind't.
Der Mann auch große Weisheit hegt,
Der Freud und Leiden gleich erträgt.
Auch der ist ein gar weiser Mann,
Der Ehr und Schand gleich tragen kann.
Wer sich erkennt, nichts Böses tat,
Der Mann ist auf der Weisheit Pfad.
Wer seinem Feinde Gutes tut,
Des Weisheit bannt die Höllenglut.
Wer Teufels Anfechtung durchblickt,
Dem hat die Weisheit Gott geschickt.
Wer stets sein Herze rein erhält,
Der hat der Weisheit Kron erwählt.
Und wer zu Gott voll Liebe ist,
Der ist ein frommer, weiser Christ.

In dem Streben nach einer Verbindung von Frömmigkeit und Weisheit im Christen liegt der Grund für Dürers Wendung zur Reformation und seine unverwechselbare Stellung zu ihr.

Kaum geänderte Fassung eines Vortrages, der am 18. Februar 1971 vor dem Evangelischen Bund in Nürnberg gehalten wurde. Die Zitate aus Dürers schriftlichen Nachlaß sind in heutiges Deutsch umgesetzt worden. Auf Nachfrage wurde verzichtet. Für sie verweise ich auf meinen Aufsatz: Dürers Stellung in der reformatorischen Bewegung, in: Albrecht Dürers Umwelt, Festschrift zum 500. Geburtstag Albrecht Dürers am 21. Mai 1971 — Nürnberger Forschungen 15, Nürnberg 1971, S. 101–131.

STAAT - GESELLSCHAFT - KIRCHE

Von Christian Walther

Die drei Begriffe Staat, Gesellschaft und Kirche bezeichnen ein Spannungsfeld eigener Art. Es besteht näherhin darin, daß ihre Zuordnung schwierig und die klassischen Zuordnungsversuche fragwürdig geworden sind. Darüber hinaus besitzt aber jeder dieser Begriffe für sich eine eigene Problematik. In bezug auf den Staat - wenn man hier nur einmal stichwortartige Vorstellungen ansprechen will - reicht die Skala vom Obrigkeitsstaat über den Staat als Ordnungsmacht, als Umverteilungs- und Versorgungseinrichtung bis zur ausgesprochenen anarchistischen Vorstellung. Dahinter steht allerdings die prinzipielle Frage, was der Staat überhaupt ist. Es zeigt sich heute, daß keine allgemein anerkannte Staatstheorie vorhanden ist, an der man sich orientieren kann.

Im Hinblick auf die Gesellschaft begegnen wir ebenfalls einer verwirrenden Vielzahl von Vorstellungen. Auch hier wieder nur einige Stichworte: freie Gesellschaft, sozialistische Gesellschaft, neue Gesellschaft, pluralistische Gesellschaft, kapitalistische Gesellschaft, humane Gesellschaft, sekundäre Gesellschaft, säkulare Gesellschaft. Hinter solchen Vorstellungen, die sich antagonistisch gegenüberstehen oder ergänzen können, steht ebenfalls wieder die prinzipielle Frage, was denn die Gesellschaft überhaupt ist. Auch in dieser Beziehung fehlt eine Theorie der Gesellschaft.

Schließlich signalisiert der Begriff Kirche gegenwärtig eine Problematik eigener Art. Volkskirche oder Freiwilligkeitskirche, Kirche als hierarchisch-kultische Anstalt der Frömmigkeitsverwaltung oder als weltchristliche Dienstgemeinschaft, solche Alternativen, die noch um einige Beispiele vermehrt werden könnten, weisen darauf hin, daß eine allgemeine tiefgreifende Identitätskrise mit graduellen Abstufungen alle Kirchen erschüttert und die Frage hervortreibt, was denn nun Kirche überhaupt ist.

Eine wirklich eingehende Erörterung der jeweiligen Eigenproblematik wie des Problems der Zuordnung kann in diesem zeitlich begrenzten Referat natürlich nicht geleistet werden; deswegen greife ich dankbar die Möglichkeit auf, mich auf einige Anmerkungen zu drei Fragen zu beschränken, die mir übermittelt worden sind. Es handelt sich um folgende: Welches sind die Wandlungen im theologischen Staatsverständnis? Welchen Platz hat die Kirche in der Gesellschaft? Welchen Platz haben Christen in politischen Parteien?

R. Smend hat im Evangelischen Kirchenlexikon (Band 3, Sp. 1105 ff) dem Stand der Staatslehre wie der Staatstheologie eine ungewöhnlich entschiedene Formulierung gegeben. Die Staatstheologie durchläuft eine Abfolge von Fragen: Nach dem, was der Staat sei (antike Theorie im Sinn und Wesensschau), was er darf (christliche und an sie anschließende säkulare Kritik), was er solle (positive Frage nach Sinn und Aufgabe). Eine reformatorische Staatslehre gäbe es nicht. Die umstrittene Zwei-Reiche-Lehre sei kein konstruktives, sondern nur ein regulatives Prinzip von großer kritischer Kraft. Die festen naturrechtlichen Maßstäbe der alten Kirche seien aufgegeben worden, während der Gegenstand dieser Bemühung sich von der »Obrigkeit« zum modernen Staat wesentlich gewandelt habe. Wichtig ist hier der Schlußsatz. In der Tat wird man feststellen können, daß die Wandlungen im theologischen Verständnis des Staates, die besonders nachdrücklich mit der theologiegeschichtlichen Wende zu Beginn unseres Jahrhunderts einsetzen und die wesentliche Antriebe in der Zeit der Bekennenden Kirche erhalten haben, auch gerade diese geschichtlichen Wandlungen im Staatswesen selber reflektieren. Das kommt besonders deutlich bei Ernst Wolf, um hier nur einen namhaften Vertreter der protestantischen Theologie zu zitieren, zum Ausdruck, wenn er im Anschluß an die 5. These der Barmer theologischen Erklärung von 1934 feststellt, daß in der protestantischen Staatsauffassung eine große und zunächst auch besonders peinliche Ernüchterung eingetreten sei: »Die Schrift und mit ihr die Kirche redet vom Staat nicht als von einer göttlichen Ordnung und damit vom Sein und Wesen des Staates, sondern von ihm als Anordnung Gottes, also rein feststellend vom Daß von Staat. Sie sagt auch nichts über die Entstehung des Staates und über seine Gestalt, sondern sie redet von seinem Ort, nämlich der noch nicht erlösten Welt, und von seiner göttlich angeordneten Aufgabe, deren Vollzug als ein Handeln menschlicher Vernunft, nach dem Maß menschlicher Einsicht und menschlichen Vermögens gekennzeichnet ist. Bei der Erfüllung dieser Aufgabe muß und darf er Gewalt androhen und ausüben. Ihr Inhalt ist die Sache für Recht und Frieden, das heißt also nicht primär und deshalb nicht etwa die Aufstellung und Durchführung eines Kulturideals« (Ernst Wolf, Barmen, 1957, S. 144).

Was ist der entscheidende *Gehalt* des sich in diesem Zitat abzeichnenden Wandels im Staatsverständnis? Es ist meines Erachtens daran zu sehen, daß hier die *obrigkeitliche Staatsauffassung, wie sie ältere theologische Traditionen ausgebildet haben, aufgegeben worden ist zugunsten einer rechtsstaatlich-demokratischen*. Damit ist aber ein Ansatz ausgebildet, der es erlaubt, die gegenseitigen Verpflichtungen, die Staat und Staatsbürger gegeneinander haben, pragmatisch in den Blick zu nehmen, statt wie bei einer rein

obrigkeitsstaatlichen Denkweise, nur im Einbahnverkehr gewissermaßen, von den Rechten, die der Staat gegenüber dem Bürger hat, und den Pflichten, die der Bürger gegenüber dem Staat hat, zu sprechen.

Darin zeichnet sich nun auch jene emanzipatorische Bewegung ab, die spätestens seit dem 18. Jahrhundert das europäische Staatsdenken nachhaltig beeinflusst hat. Versteht man nämlich *Emanzipation* von seinem lateinischen Wortsinn her, dann heißt es »mündig werden«. Der mündige und in diesem Sinn emanzipierte Mensch ist aber der Mensch, der eine Sache nicht unbesehen hinnimmt oder sich ihr blindlings unterwirft, sondern der sie vor sich hinstellt und kritisch prüft, was an ihr dran ist. In dieser Hinsicht ist also, im Gegensatz zur obrigkeitsstaatlichen Denkweise mit ihrer Betonung des loyalen Untertanengehorsams, der Staat nicht eine fraglos hinzunehmende Größe, der man sich nur blindlings zu unterwerfen habe (eine Haltung, die ja immer wieder in der Menschheitsgeschichte sehr nachdrücklich das Entstehen totalitärer Systeme gefördert hat), sondern der Staat wird jetzt selber zu einer zu befragenden und damit fragwürdigen Größe, die der kritischen Überprüfung unterliegt.

Des weiteren und in Konsequenzen dieses Ansatzes zeichnet sich in dem gegenwärtigen evangelischen Staatsverhältnis eine sehr viel nachdrücklichere Betonung der Menschenrechte gegenüber der Staatsgewalt ab. Danach ist es dann die Aufgabe des Staates protektiv und in seiner Gesetzgebung zugleich produktiv zu sein. *Protektiv* meint hier, im Sinne des Schutzes einklagbarer Menschenrechte, wie etwa am Beispiel der europäischen Konvention über die Menschenrechte ersichtlich, zu wirken. *Produktiv* heißt, daß er gehalten ist, neue Anregungen zur Verbesserung der Lebensmöglichkeiten, der Kultur usw. zu schaffen, wie es etwa bei den Zusatzkonventionen zur UN-Charta der Menschenrechte zum Ausdruck kommt.

Ein letzter Grundzug in den Wandlungen des evangelischen Staatsverständnisses, der, wie der Artikel von Wolfgang Schweizer in der RGG zeigt, sehr stark die demokratische rechtsstaatliche Verfassung betont, besteht nun darin, daß jedem Versuch widerstanden wird, eine theologische Staatsideologie oder Staatsmetaphysik auszubilden. Auch die Demokratie wird nicht als schöpfungsmäßiger Ausdruck göttlichen Willens betrachtet, sondern mehr von ihrer funktionalen Seite her und das heißt als eine Staatsform, die unter den Bedingungen unserer Zeit für die Rechte der Menschen einzutreten hat.

Die Dynamik geschichtlicher Veränderungsprozesse, in die Staat, Kirche und Gesellschaft hineingezogen sind, lassen keine für alle Zeiten und Orte feststehende, ein für allemal gültige Antwort erwarten. Jede Generation steht neu vor der Frage, was der Staat ist und welche Funktion er haben soll und muß. Auch und gerade von der Theologie wird man darum hier

zunächst nur zu sagen haben, daß sie die historischen Wandlungsprozesse reflektiert, daß sie bestimmte Konsequenzen in bezug auf die Revision übernommener Traditionen gezogen hat und daß sie zugleich aber auch festhält daran, daß die Aufgabe des Staates sei, das Recht zu schützen, den Frieden zu wahren und die Lebensmöglichkeiten der Staatsbürger zu vergrößern und zu verbessern. Damit ist nun aber auch zugleich das Recht auf Opposition gegen den Staat eingeschlossen, der diesem Mandat nicht mehr gerecht zu werden vermag oder bewußt nicht gerecht werden will, weil die Staatsraison eine zeitweise oder gänzliche Außerkraftsetzung der gegenseitigen Rechte und Pflichten von Staatsbürgern und Staatsgewalt angeblich notwendig mache. Die Bekenkende Kirche hat an ihrem Teil diese Opposition demonstriert. Sie wird heute von Christen in anderen Erdteilen und oftmals geradezu unter Berufung auf die Erfahrung in der deutschen Kirchenkampfezeit manifestiert.

II

1845 führte der damalige Heidelberger systematische Theologe Richard Rothe aus, daß die Kirche eigentlich gar *keinen Platz mehr in der Gesellschaft habe*. Sie könne allenfalls noch Rückzugsgefechte in Gestalt von Diakonie und Innerer Mission betreiben. Das, was der Kirche einstmals als sozialgestalterische Kraft oblag, ist jetzt in die Verantwortung des christlichen Bürgers übergegangen. Auch *Hegel* hat in seiner Philosophie der Geschichte die These vertreten, daß die geschichtliche Entwicklung der Kirche eigentlich überflüssig mache, denn die Verchristlichung der Gesellschaft sei soweit fortgeschritten, daß man ohne Kirche auskommen könne. Er schließt seine Betrachtungen mit der Frage: Soll das neutestamentliche Wort, daß die Pforten der Hölle die Kirche nicht überwinden werden, keine Gültigkeit mehr haben? Soll also in bezug auf Kirche die geschichtliche Entwicklung mit einem Mißton enden? Und er gibt darauf die Antwort: Was hilft es, dieser Mißton sei in Wirklichkeit vorhanden.

Unter dem Vorzeichen des Wissenschaftspositivismus, wie er sich gerade in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts herauskristallisierte und beherrschend wurde, erhielt diese These von der Überflüssigkeit der Kirchen eine neue Nuance. Es war Ernst Troeltsch, der die Auffassung vertrat, daß zwar christlichen Gruppen und Kirchen wesentlich als herkunftsgeschichtliche Macht beim Zustandekommen der neuzeitlichen Lebenswelt mitgewirkt haben, daß aber mit dem Entstehen dieser modernen Welt zugleich auch das Ende jener Einflußmöglichkeiten von Kirche und Theologie gekommen sei. In seinem wissenschaftlichen Testament hat Troeltsch 1923 diese These dann noch einmal nachdrücklich formuliert, indem er feststellte, die Gestal-

tung der modernen Welt müsse man der Soziologie, der Ökonomie und der Technik überlassen. Die Theologie sei gewissermaßen nur noch für den innerkirchlichen Dienstgebrauch gültig und im übrigen stünden Kirche und Gesellschaft, überspitzt ausgedrückt, in einem gesellschaftsfreien, damit aber auch sterilen Raum.

Auch in jüngsten empirischen kirchensoziologischen Erhebungen findet man diese Grundanschauung. So heißt es in einer Studie, daß die Kirche, ihres sozialen Markt- und Funktionswertes beraubt, nunmehr nur noch eine Existenz am Rande der Gesellschaft führe.

Demgegenüber stehen die Ergebnisse anderer Untersuchungen, die darauf aufmerksam machen, daß heute zwar ein sozialer Funktionsverlust auf der einen Seite feststellbar sei, denn tatsächlich sei die durch die Kirche repräsentierte Christenheit weder ein einendes, kulturelles und geistiges Band, noch besitze die Kirche eine monopolartige dominierende Stellung in der Gesellschaft. Auf der anderen Seite aber seien deutliche Funktionszuwächse festzustellen, z. B. im Bildungsbereich, im Sozialfürsorge- und sozialpolitischen Bereich etc. (integrat. Faktor), die teilweise nur schwach, teilweise überhaupt noch nicht wahrgenommen würden. Auf diesem Hintergrund konnte sich dann jene Anschauung herausbilden, daß die eigentümliche Anpassung an den Wissenschaftspositivismus, die Theologie und Kirche in einem gesellschaftsfreien Raum ansiedelte, zwangsläufig zur Emigration der Kirche aus der Gesellschaft führen mußte und die Kirche ineffizient machte.

Ich knüpfe an diese These an und stelle fest, daß in der Tat heute nirgendwo mehr in der Theologie die alte Trennung zwischen Glauben und Öffentlichkeit durchgehalten wird. Christlicher Glauben ist also nicht mehr reine Privatsache, sondern will gerade auch im Raum der gesellschaftlichen Öffentlichkeit bezeugt und gelebt werden. Diese Einsicht, die etwa Dietrich Bonhoeffer vermittelt hat, hat dann auch nach 1945 zu jenem Postulat geführt, daß die Kirche gegenüber der Gesellschaft ein Wächteramt besitze.

Freilich läßt sich nicht gut übersehen, daß die Gesellschaft bis zum heutigen Tage einer der ganz großen Störfaktoren in der Theologie geblieben ist. In der Beziehung hat Troeltsch durchaus Recht gehabt, als er feststellte, daß die protestantische Theologie keine eigene Sozialtheorie entwickelt habe und demzufolge auch gar keine Zielvorstellungen ausbilden könne bezüglich ihrer Wahrnehmung des kirchlichen Öffentlichkeitsauftrages. Auch und gerade die gegenwärtige evangelische Sozialethik beschränkt sich in dieser Beziehung, und durchaus im Sinne einer negativen Dialektik, auf die Feststellung, was nicht sein darf. Aber ihr mangelt es an der Kraft, konkret zu sagen, was sein soll. Anders ausgedrückt, die Theologie beharrt weiterhin in ihrem auf

Gesellschaft hin gerichteten Denken auf der Position der Abstraktion vom Stoff der Erfahrung.

Diese Allgemeinheit ist es, die nun gerade dazu geführt hat, daß ein theoretisches Vakuum entstanden ist zwischen kirchlicher Sozialarbeit, und zwar durchaus verstanden als gesellschaftspolitische Aktivität im breitesten Sinne, und theologischer Begründung. Auch hier kann man wieder sagen, daß es gerade der Mangel an Beachtung erfahrungswissenschaftlicher Einsichten und die Beschränkung auf normative Postulate ist, der die Position der Kirche in der Gesellschaft nicht recht ausloten läßt. Konkret ginge es also jetzt darum, die Wirkmöglichkeiten für die Kirche zu analysieren, die Kräfte, die vorhanden sind, zu formieren und strategische Zielvorstellungen auszubilden, auf die hin man die Kräfte einsetzen will. Aber gerade dieses planerische Moment fehlt bisher noch so gut wie ganz. Wie überhaupt das »Elend der praktischen Theologie« darin besteht, daß sie auf die volle Breite kirchlicher Aktivitäten gar nicht theoretisch reflektiert.

Die Position der Kirche in der Gesellschaft läßt sich also gerade nicht mit allgemeinen Postulaten normativer Art beschreiben, sondern nur in eben diesem Zusammenspiel von theoretischer Reflexion und erfahrungswissenschaftlicher Durchdringung bestimmen.

Dabei wird es dann auch darauf ankommen, die Kirche als Institution im soziologischen Sinn nicht als eine außerhalb der Gesellschaft stehende Einrichtung zu sehen, sondern ihre geschichtliche Zusammengehörigkeit mit der Gesellschaft stärker zu betonen. Man braucht in diesem Zusammenhang dann nicht gleich das Gespenst eines neuen Kulturprotestantismus heraufzubeschwören, sondern man sollte sich vielmehr die Tatsache vergegenwärtigen, daß durch ihre Glieder die Kirche immer mit der Gesellschaft verbunden ist, daß es also gar keine christliche und kirchliche Existenz gibt, die nicht zugleich auch soziale Existenz wäre.

Eine andere Frage ist hier, wie die Kirche ihren Platz in der Gesellschaft ihrem Wesen und ihrem Vermögen entsprechend angemessen ausfüllen kann. Dabei wäre auch durchaus die Frage zu stellen nach der gesellschaftlichen Relevanz klassischer kirchlicher Aktivitäten, wie sie in Gottesdienst, Unterweisung, Seelsorge und Diakonie zum Ausdruck kommen. Darüber hinaus müßte auch der Aktionswille, der heute allenthalben in den Kirchen spürbar ist und der sich in Begriffen: weltliche Christenheit oder Humanisierung der Gesellschaft bis hin zur Theologie der Revolution Ausdruck verschafft, kritisch auf seine Berechtigung wie aber auch auf die darin enthaltenen Gefahrenmomente untersucht werden. Man kann sich dann durchaus von Ernst Bloch die Einsicht vermitteln lassen, daß ohne utopischen Ausgriff in die Zukunft das geschichtliche Leben zum Stillstand kommen würde, daß aber

Nüchternheit jenes unendlich wertvollen Körnchen Salz in allen utopischen Ausgriffen sein müsse.

III

Die Frage nach dem Platz des Christen in politischen Parteien hat zunächst einen doppelten Problemaspekt. Einerseits weist diese Frage zurück in eine Zeit, wo die Mitgliedschaft in politischen Parteien unter Ausklammerung des christlichen Glaubens betrachtet wurde. Sie war dann eine Frage staatsbürgerlicher Verantwortung und persönlicher Zustimmung zu den Zielen eines Parteiprogramms. Heute, wo diese Unterscheidung zwischen Glauben und Öffentlichkeit nicht mehr gemacht werden kann, drängt sich die Frage auf, in welcher Partei ein Christ den Einsichten, die ihm sein Glaube vermittelt, gemäß zugleich auch seine staatsbürgerliche Verpflichtung wahrnehmen kann. Es scheint darüber Übereinstimmung zu herrschen, daß die Mitgliedschaft eines Christen in politischen Parteien nur dann insoweit gerechtfertigt ist, solange diese Parteien selber die anerkannte Rechtsstaatlichkeit bejahen und sich damit einer öffentlichen Kontrolle politischer Machtausübung unterwerfen.

Der andere Problemaspekt ist durch die leidenschaftliche Diskussion bezeichnet, ob es überhaupt eine christliche Partei geben könne. Die Antworten hierauf sind geteilt. Über das »christlich« etwa in der CDU ist viel diskutiert worden. Ich will hier auf diese Diskussion gar nicht näher eingehen, zumal sehr viel unnötige Polemik an dieser Stelle entstanden ist. Nur sollte deutlich sein, daß christlich nicht mehr einen irgendwie gearteten politischen Monopolanspruch beinhalten kann, dergestalt, daß man eigentlich nur als Christ dann parteipolitisch tätig sein könne, wenn man einer dezidiert christlichen Partei angehört.

Jene, bei der Darstellung der Wandlungen im evangelischen Staatsverständnis auftauchenden Feststellungen, daß die Gestaltung der Gesellschaft zunächst der politischen Vernunft unterliege, also in ihrer relativen Eigenständigkeit zu sehen sind, macht es eben möglich, politische Vernunft, die ja niemals auf eine Einheitsformel zu bringen ist, auch in anderen parteipolitischen Zusammenhängen als denen einer nur-christlichen Partei zur Geltung zu bringen. Das Wesentliche hier ist wohl nicht der Anspruch, christlich oder säkular zu sein, sondern daß die politische Vernunft und die politische Einsicht und Erkenntnis in einer vom Glauben geleiteten Weise, wie Luther es schon definierte, zur Geltung kommen.

Damit fällt nun aber auch ein besonderes Licht auf die Beteiligung von Christen an parteipolitischer Arbeit. Da für den Glauben wesensmäßig die Unterscheidung zwischen dem endgültigen, allein Gott vorbehaltenen Ende

der Geschichte und den vorläufigen geschichtlichen Ordnungen, Institutionen und Strukturen ist, wird der Christ niemals nur politisch an ein bestimmtes Parteiprogramm angepaßt sein können, sondern immer auch die Zukunftsdimension, und das heißt, das Vorläufige in solchen Programmen zu erkennen haben. Er wird damit also gerade kritisch auch seiner eigenen Partei gegenüber sein müssen. Kritisch ist hier nicht zu verwechseln mit notorischem Querulantenentum oder politischer Besserwisserei, sondern kritisch bedeutet, daß er nicht aufgeben kann zu fragen, wie das Leben der Polis besser- menschengerechter, das heißt humaner, gestaltet werden kann. Insofern wird man sagen dürfen, daß der Christ in den politischen Parteien ein unbequemer Mitarbeiter sein muß, wenn man so will, der Anwalt der schwächeren, der vergessenen Seite. Damit wird dem Christen zwangsläufig eine permanente Konfliktsituation zugemutet.

Aber das Problem reicht noch weiter. Es zeigt sich heute in erschreckender Deutlichkeit, wie weit man trotz des proklamierten Öffentlichkeitsanspruches noch von einer Konzeption entfernt ist, die als politische Orientierungsgrundlage dienen kann. Es fehlt eine Theorie des politischen Dienstes der weltlichen Christenheit in praktischer Absicht. Dieser Mangel hat ein Vakuum erzeugt, in das jetzt politische Anschauungen von links und rechts einströmen, theologisch oder quasi-theologisch assimiliert werden, aber einer eigenen Konzeptionsbildung dadurch eigentlich entgegenwirken.

Für eine solche ethische Orientierungsgrundlage zu plädieren, kann und soll nicht heißen: für eine politische Uniformierung der Christenheit einzutreten. Nichts kann darüber hinwegtäuschen, daß die Verwirklichung politischer Ziele und die Verwendung dazu erforderlicher Mittel nicht eindeutig festzulegen sind. Vielmehr ist in dieser Beziehung ein, wenngleich auch oft stark eingegrenzter Spielraum für die persönliche wie kollektive Entscheidungsfreiheit gegeben. Und der sollte auch erhalten bleiben. Eine gemeinsame Orientierungsgrundlage darf also nicht mit einem kollektivierten Zwangsgesetz verwechselt werden.

Mit diesem Begriff ist vielmehr eine bleibende Aufgabe bezeichnet. Bei ihr handelt es sich um die ständige, notwendige Selbstkontrolle dessen, was man will und wie man es erreichen kann. In diesem Zusammenhang ist es einfach unumgänglich, solche Begriffe wie »politische Gewissensentscheidung« oder »politische Ermessensfrage« auf ihre wirkliche Tragfähigkeit hin kritisch zu prüfen. Beide werden ja weithin als jene Instanzen angesehen, denen die letzte Entscheidung in politischen Fragen vorbehalten ist. Aber gibt man sich in dieser Beziehung nicht einer Illusion über ihr wirkliches Vermögen hin? Das Gewissen ist an sittliche Normen und Werte gebunden. Es nimmt die von ihnen ausgehenden Forderungen wahr. Aber die Normen selbst haben einen zutiefst geschichtlichen Charakter. Sie wandeln sich, was bedeu-

tet, daß ihre Forderungen ebenfalls Wandlungen unterliegen. Wer oder was entscheidet aber darüber, welches die verbindlichen sittlichen Normen sind? Der Rückzug auf das Gewissen wirkt in dieser Beziehung leicht wie eine Verlegenheitslösung angesichts aller derjenigen Faktoren, die auf diese Entscheidung einwirken. Herkunft und Bildung, Parteizugehörigkeit und ideologische Fixationen, Prestigefragen und Rücksichtnahmen spielen dabei eine oft ebenso entscheidende Rolle wie die ständig wechselnden politischen Konstellationen. Nicht viel anders steht es mit dem Ermessen, das die Entscheidung fällen soll, welche Wege zur Erreichung bestimmter Ziele eingeschlagen werden sollen. Ermessen, das klingt äußerst rational, das weist auf strenge, vernunftmäßige Prüfung und Wahl der Mittel hin. Indessen ist oft nicht zu übersehen, daß Ermessensentscheidungen weniger von rationalen Gründen als von emotionalen Gestimmtheiten, von ebenfalls ideologischen Fixationen, von Machtfragen, von Sympathien oder Antipathien und von opportunistischen Erwägungen bestimmt werden. Wenn hier auf diese Faktoren hingewiesen wird, dann gewiß nicht, um erneut die Politik als ein übles Geschäft anzuprangern, mit dem jeder um moralische Integrität besorgte Mensch nichts zu tun haben sollte. Jene Anschauung, daß das politische Lied ein garstiges ist, gehört hoffentlich für immer der Vergangenheit an. Worauf vielmehr aufmerksam gemacht werden soll, ist, daß die theologische politische Ethik, wenn sie sich an das Gewissen und das politische Ermessen wendet, es mit keineswegs eindeutigen und unbedingten Größen zu tun hat, sondern mit bedingten, angefochtenen und oft hilflosen. Der nur seinem Gewissen verantwortliche Politiker ist ein heroisches ethisches Ideal. In der alltäglichen politischen Praxis begegnen wir statt dessen nicht der Idealgestalt, sondern Menschen, die neben ihrem politischen Sachverstand eben auch ihre Strebungen und Triebe, ihre Grenzen und ihr Unvermögen haben. Wenn der Angriff der Christenheit auf die Welt sich daher lediglich auf die Gewissensschärfung der Verantwortlichen beschränken wollte, indem der Anspruch geltend gemacht wird, damit zur politischen Vernunft befreien zu wollen, im übrigen dann aber doch alles dem politischen Ermessen überläßt, dann kann das trotz aller guten Absicht etwas zutiefst Unmenschliches sein, weil es den Politiker nicht in seiner Menschlichkeit und d. h. auch in seiner Gebrochenheit und Hilflosigkeit ernst nimmt. Was also in dieser Beziehung geboten sein könnte, das ist eine neue Verbindung von Christentum und politischer Vernunft. Ihr gegenüber hätte es sich dann ebenfalls glaubenswürdig auszulegen, indem es die ihm eigene politische Vernunft kenntlich macht, nicht, um zu herrschen, sondern, um zu helfen.

Diese dem Christentum eigene politische Vernunft dann aber zum Tragen zu bringen, das setzt eine kritische Prüfung der in Christenheit und Kirche einflußreichen, obwohl nicht immer bewußten politischen Vorurteile und

Vorverständnisse voraus. Hier liegt in der Tat ein weites Feld für theologische wie für politisch-ethische Reflexionen vor uns. Auf diese Vorurteile und Vorverständnisse aber kritisch prüfend einzugehen, das bedeutet dann nichts anderes, als sie vor sich hinstellen, um so über ihr Recht oder ihr Unrecht entscheiden zu können. Die Freiheit des Christen, gerade auch dem Bereich der Politik gegenüber, wird jedenfalls so lange ein leeres Gerede bleiben, als sich damit nicht auch der Mut und die Entschiedenheit verbinden, eben jene verborgenen Bindungen durchsichtig zu machen, die die »herrliche Freiheit eines Christenmenschen« vorgängig einschränken. Es kann sich erst dann zeigen, ob wir in einer rechten oder falschen Weise politische Tatbestände analysieren und interpretieren und ob wir die richtigen oder falschen Konsequenzen für das politische Handeln ziehen. Die Kontroverse über das politische Engagement von Christen und seine konkreten Formen braucht ja gar nicht aus tiefgreifenden theologischen Unterschieden hervorzugehen. Wie oft hört man, daß in politischen Dingen sich befehlende Theologen sich gegenseitig versichern, theologisch durchaus übereinzustimmen. Wenn aber die theologischen Einsichten offensichtlich nicht als trennend betrachtet werden, was kann es dann anderes sein als jene verborgenen Vorurteile? Was eine sich auch für die Politik - in jenem weiteren Sinne der angemessenen, menschwürdigen und gerechten Gestaltung der sozialen Bezüge - verantwortlich wissende Christenheit daher sich selbst und der Öffentlichkeit schuldet, was ihr Glaubwürdigkeit verleiht, das ist die offene Diskussion der politischen Vorurteile. Da in dieser Beziehung die Christenheit auch nur das Spiegelbild dessen ist, was im säkularen Raum wirkt, so kann ihre kritische Prüfung der politischen Vorverständnisse, an die sie ja nicht gebunden ist, geradezu befreiend in Richtung auf eine allgemeine Erweiterung des politischen Erkenntnishorizontes - mit allen darin enthaltenen Selbstkorrekturen - wirken. Weder konservativ-obrigkeitsstaatliche noch revolutionär-infragestellende Grundanschauungen, weder nationale noch überstaatliche Zielsetzungen, weder liberale noch sozialistische Ideen stellen schon Letztwerte dar. Sie sind Weisen, politisches Geschehen zu verstehen und durch die von ihnen entwickelten Handlungsdirektiven zu kontrollieren. Aber auch sie enthalten nur Wahrheitsfragmente. Sie drücken nicht schon die ganze Wahrheit unverfälscht aus. Dieses festzustellen bedeutet, nichts eigentlich Neues zu sagen. Jeder politisch denkende Mensch, der sich ein Empfinden für Wahrhaftigkeit bewahrt hat, wird das eingestehen. Dennoch liegt in jeder politischen Konzeption die gefährliche Tendenz, sich zu verabsolutieren. Von dieser Tendenz sind auch Christen nicht verschont; nur wird es bei ihnen noch um einige Nuancen gefährlicher, wenn theologische Gründe für die jeweiligen politischen Grundeinstellungen maßgebend gemacht werden. Theologie und theologisch-politische Ethik dürfen

jedoch nicht als Hilfsmittel angesehen werden, die eine oder andere Grundeinstellung abzusichern, oder als eine Quelle für Argumente der einen gegen die andere mißbraucht werden. Gott ist kein politisches Argument, sondern der Herr der Geschichte. Die Christen sind von ihm nicht gefragt, wie überzeugungstreu sie ihre politischen Anschauungen praktizieren, sondern wie überzeugungstreu sie seine Herrschaft bezeugen, d. h. aber, wie ernst sie ihre Liebe zum Menschen nehmen, indem sie rückhaltlos für die Rechte des Mitmenschen eintreten. Die Radikalität des Liebesgebotes seines Sohnes erfordert die Radikalität der politischen Selbstkontrolle auf seiten seiner Nachfolger mit all den darin eingeschlossenen Korrekturen politischer Vorstellungen und Verhaltensweisen. Was dann an einer christlich-marxistischen Grundeinstellung - und es gibt ja nicht wenige, die sich als christliche Marxisten bezeichnen - berechtigt ist oder an einer anderen, liberalen oder konservativen, das wird sich herausstellen. Aber auch erst dort, wo diese Selbstkontrolle in der Konfrontation mit Gottes Offenbarung vollzogen wird, wo die falschen Ismen zerbrechen und politische Überzeugungen mit allen ihren vermeintlichen Rechtsansprüchen relativ werden, da gewinnt der Angriff der Christenheit auf die Welt seine Glaubwürdigkeit zurück.

Eine politische Meinungs- und Bewußtseinsbildung in der Christenheit ist nötiger denn je. Doch ist das noch nicht genug. Sich von der Liebe Christi drängen lassen, heißt nun eben auch, die Verhältnisse unter den Menschen zu ändern. Die Geschichte der Kirche ist voll von Beispielen dafür, wie unter wechselnden historischen Bedingungen die Ausrichtung auf das kommende Gottesreich nicht davon abgehalten hat, einen schöpferisch-vorgreifenden Blick für das Mögliche und sachlich Nötige zu entwickeln. Liebe im christlichen Verständnis ist nicht ein abstraktes Prinzip, sondern eine schöpferische Kraft, die dort, wo es um das Recht des Nächsten geht, zur unerbittlichen und unbestechlichen Kritikerin werden kann und muß. Sie ist darin aber gerade nicht widervernünftig, so daß sie im politischen Leben nicht zur Wirksamkeit gelangen kann; sondern sie öffnet der politischen Vernunft die Augen für das Mögliche und Notwendige. Eine Christenheit, für die die Liebe ihres Herrn nicht zu einem unerreichbaren Ideal geworden ist, mit dem man allerdings keine Politik betreiben kann, sondern zu einer regenerierenden Quelle der Vernunft, wird dann gerade für die Vernünftigkeit der politischen Vernunft eintreten. Sie wird allerdings auch dort zu einem unbequemen politischen Element werden, wo sie die vorgebliche politische Vernunft oder Unvernunft als Interessen-Egoismus oder als politischen Illusionismus entlarven muß.

Was es allerdings unter den Bedingungen der technisch-wissenschaftlichen Zivilisation heißt, die christliche Nächstenliebe in der politischen Vernunft aktiv werden zu lassen, das ist ebenfalls kontrovers. Die Scheidelinie verläuft

hier zwischen der Auffassung, daß dies nur den einzelnen Christen und nicht die Kirche als Institution betreffe, denn sie müsse außerhalb der Politik bleiben, und jener Auffassung, daß sich hier gerade die Kirche korporativ zu engagieren habe. Auf die Probleme, die an dieser Stelle aufbrechen, hat die EKID-Synode im Oktober 1968 aufmerksam gemacht (vgl. dazu: Die Zukunft der Kirche und die Zukunft der Welt, besonders aaO S. 152 ff). Es ist Walter Kreck, der vor ihr den Bericht über die Arbeit eines der Vorbereitungsausschüsse erstattete, darin zuzustimmen, daß »Kritik an veralteten unmenschlichen Strukturen ... nur sinnvoll (ist), wenn sie mit der Suche nach besseren Entwürfen für die Gestaltung gesellschaftlicher Verhältnisse verbunden ist« (aaO S. 156). Die konstruktive Alternative zu suchen, stellt sich als Aufgabe. Das kann dann aber ebensowenig noch die Sache eines einzelnen sein, wie sie in der Öffentlichkeit zu vertreten. Hier ist vielmehr die Kirche als ganze aufgerufen. Der Riß zwischen dem nur seinem Gewissen folgenden einzelnen und der Kirche, der die heutige Kontroverse über die politische Ethik durchzieht, das ist die Folge eines noch immer herrschenden individualistischen Prinzips auf der einen und einer fehlenden theologischen Theorie kirchlicher politischer Praxis auf der anderen Seite. Jener Riß aber deutet einen Gegensatz an, der in Wahrheit keiner zu sein braucht. Wenn es heute darum geht, daß der Mensch in der ihm von Gott gegebenen Frist sein Leben sinnvoll so gestaltet, daß er Frieden, Freiheit und Gerechtigkeit planen muß, dann bedingen und ergänzen das individuelle und das kollektive Handeln einander. Dieses »sowohl als auch« ist die konkrete Gestalt der Nächstenliebe in politischer Aktion. Weil und sofern es nur das ist, kann die Christenheit mit gutem Gewissen zur »pressure group« für die Menschlichkeit Gottes in unserer Zeit werden.

VOM TRIDENTINUM ZUM II. VATICANUM

Von Johannes Grünewald

I

Wer ungefähr sechs Jahre nach Abschluß des II. Vaticanum auf das Rechtfertigungsdekret von Trient zurückblickt, kann unter drei Aspekten überrascht sein.

Einmal darüber, daß die Kirchenversammlung 1962–1965 zur Rechtfertigungsproblematik *ex professo* und direkt sich nicht äußerte. Zweitens darüber, daß römisch-katholische Theologen der Gegenwart unabhängig vom letzten Konzil wie auch vom Tridentinum diesem Fragenkomplex in einer bisweilen erstaunlichen Weise Aufmerksamkeit schenken.

Noch ein dritter Aspekt ist zu berücksichtigen. Wird heute von römisch-katholischen Theologen das Rechtfertigungsproblem ventiliert, so steht die vom christlichen Humanismus des 16. und 17. Jahrhunderts aufgeworfene Frage nach der sogenannten Werkgerechtigkeit kaum noch zur Debatte. Daß in jeder Hinsicht Gott die Initiative zukommt, bestreiten nur noch wenige. Für alle, die diese Initiative herausstellen, spreche M. Schmaus: »Es ist Glaubenssatz: Der Mensch kann durch keinerlei Anstrengung die Gnade verdienen. Er kann sie weder von der göttlichen Gerechtigkeit noch von der göttlichen Liebe erzwingen.«¹

In der durch das II. Vaticanum signierten Auseinandersetzung steht das Medium der Heilerlangung zur Debatte: Glaube oder Sakrament. Noch präziser formuliert: establishmentfreier Glaube oder kirchengebundenes Sakrament. In dieser Alternative als solcher ruht noch nichts Neues gegenüber dem Tridentinum. Das Neue greifen wir erst in der Konzeption vom sakramentalen Wesen der Kirche. Mit dieser in fünf Dokumenten zum erstenmal offiziell ausgesprochenen Konzeption überschreitet das II. Vaticanum die Aussagen von Trient und distanziert sich auf diese Weise noch prinzipieller als das Tridentinum von der reformatorischen Rechtfertigungskonzeption. Denn die in dem kirchengebundenen Sakrament anvisierte Kirche meint diese nicht als Rechtsinstitution oder als menschliche Einrichtung irgendwelcher Art, sondern dezidiert als Heilanstalt, die kraft der Einsetzung durch Jesus Christus alle Heilswahrheiten und alle Heilmittel objektiv in sich enthält und aus diesem Grunde den das Heil Gottes suchenden Menschen vermittelt.

¹ Katholische Dogmatik III₂, München 1951, 279. Ähnlich: Glaube der Kirche II, München 1970, 503.

Mit Rücksicht auf diesen Heilsanstaltscharakter der Kirche sprechen römisch-katholische Theologen von »der notwendigen gemeinschaftlichen Verfaßtheit des Heils« (J. Ratzinger²) oder von der »Kollektivität des Heiles« (J. Deretz-A. Nocent³). In Respektierung solchen Kirchenverständnisses lassen eine Reihe von Dogmatikern bereits der vorkonziliaren Zeit in ihrer Gesamtsystematik die Gnadenlehre unmittelbar der Ekklesiologie folgen (z. B. M. Schmaus). Noch weiter gehen Neuner-Roos-Rahner⁴ mit der Aufeinanderfolge von Ekklesiologie, Sakramenten- und Gnadenlehre. Insofern gehen diese Theologen noch weiter als M. Schmaus, als sie die Gnade über das Einzelsakrament an das Gesamtsakrament Kirche binden. So verbleibt die Kirche als Heilsanstalt streng im gottgegebenen Objektiven, weshalb die Vatikan-Erklärung zum Holländischen Katechismus, auf dem II. Vaticanum aufbauend, die reformatorische Bestimmung der Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden ablehnt.⁵ Infolge ihrer vermeintlich soziologischen Orientierung gefährde diese Kirchendefinition das gottgegebene Objektive, wenn sie es nicht gar außer acht lasse.

Die Heilsanstalt Kirche geht geschichtlich und erst recht sachlich-geistlich den Einzelsakramenten voraus. Wie M. Schmaus formuliert, erscheinen diese »als Ausdrucksgestalten der kirchlichen Gesamtsakramentalität«.⁶ Darum müssen Kirche und Einzelsakramente heute anders als vom Tridentinum dargestellt werden. Das Ganzheitliche überragt das Einzelne, präformiert, normiert, ja begründet dieses in seiner Existenz und Wirkweise.

II

Dem reformatorischen *sola fide* stellte das Tridentinum die These entgegen: Die erste Rechtfertigung kann nur durch die Taufe als Instrumentalursache erfolgen (DS 1529). Gestützt wird diese These durch die in den Dogmatikmanualien meist in einem besonderen Paragraphen behandelte andere von der Heilsnotwendigkeit der Taufe.⁷

2 Dogmatische Konstitution über die Kirche, Münster 1965, 10; siehe auch Ratzinger, Einführung in das Christentum, München 1968, 281. Eine theologisch beachtenswerte Konzeption! Um so beachtenswerter mit Rücksicht auf die patristische und reformatorische Theologie (A. Peters, Luther-Jahrbuch 1969, 41 ff und K. Barth, Kirchliche Dogmatik II, 149 ff).

3 Konkordanz der Konzilstexte, Graz 1968, 235.

4 Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung, Regensburg 1958, 217, 270 und 389.

5 Acta Apostolicae Sedis 60, 1968, 690.

6 Glaube der Kirche II, 274. Einzelheiten bei J. Grünewald, Materialdienst 20, 1969, 65/67.

In einer der einschlägigen Verlautbarungen von Trient (DS 1529) wird die Taufe zwar betont »Sakrament des Glaubens« genannt und von diesem Glauben auch noch bemerkt, daß ohne ihn keine Rechtfertigung einem Menschen zuteil werden könne. Fraglos ein Bemühen, dem reformatorischen Rechtfertigungsverständnis entgegenzukommen. Doch ein Entgegenkommen mehr in der Form und weniger in der Sache. Dies läßt schon die in der sprachlichen Formulierung zum Ausdruck gebrachte sachliche Beziehung der einzelnen Belange zueinander erkennen. In einem ersten Relativsatz, das Sakrament hervorhebend und dem Glauben überordnend, heißt es, das Taufsakrament sei »Sakrament des Glaubens«. Ein zweiter auf *fides* bezogener Relativsatz bekennt, ohne Glaube könne keinem Menschen Rechtfertigung zuteil werden. Mit anderen Worten: Die rechtfertigende Funktion des Glaubens wird eindeutig vom Sakrament abhängig gemacht, an sich kommt dem Glauben allein noch nicht rechtfertigende Funktion zu. So wird die reformatorische Rechtfertigungskonzeption abgelehnt. Der Römische Katechismus stützt diese Auffassung mit seinem Satz, daß »ohne Sakramente für keinen Menschen Hoffnung auf Heil bestehe« (2, 7, 3).

Außerdem schwächen scholastische Theologen der nachtridentinischen Ära teilweise bis auf den heutigen Tag und ohne Rücksicht auf Schulzugehörigkeit den Glauben auch noch mit der Erklärung ab, in der besprochenen Aussage (DS 1529) sei er lediglich als *causa dispositiva* zu verstehen.⁸ Daß solche Deutung sich einer Eisegeese schuldig mache, wird angesichts der gerade diesen Abschnitt ausrichtenden aristotelisch-scholastischen Ursachentafel ernsthaft nicht behauptet werden können.

Diese gewiß nur angerissene Konzeption von Trient wird vom II. Vaticanum vornehmlich in zwei Gängen überschritten. Einmal durch Einführung des Sakraments Kirche neben dem seit dem Hochmittelalter gängigen und vom Tridentinum sanktionierten Kanon der sieben Einzelsakramente und durch sein Offenbarungsverständnis. Zweitens durch Bevorzugung des stehenden, pointiert dieses Offenbarungsverständnis samt dem Mysterium der Erlösung und der Kirche betonenden Begriffs »Heil« statt »Rechtfertigung«, *salus* statt *iustificatio*. Gewiß handelt es sich in *salus* ebenso wie bei *iustificatio* um einen biblischen Terminus. Gleichwohl deutet der Terminuswechsel auf eine Akzentverschiebung hin.⁹

7 DS 1314; 1513; 1524; 1618; 3442. Schmaus, Dogmatik IV₁, 154 ff und Glaube II, 412 ff; Diekamp-Jüssen, Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des hl. Thomas III, Münster 1954, 83 ff.

8 Diekamp-Jüssen II, 533; Schmaus, Dogmatik III₂, 297 ff (Der Glaube als Vorbereitung auf die Rechtfertigung) und 324 ff (Der tote Glaube keine genügende Vorbereitung auf die Rechtfertigung).

Nach einer in dieser Betrachtung interessierenden Seite schlägt sich auch in diesem Terminuswechsel nieder, wie eng die Heilsfrage mit der Erlösung durch Jesus Christus verbunden werden soll und in der weiteren Folge davon mit dem Sakrament. Während die traditionelle Theologie bei diesem Sakrament nur an das Einzelsakrament denkt, hat das II. Vaticanum zuerst und vom Wesen das Sakrament Kirche vor Augen.

Nach einer anderen Seite könnte im eben skizzierten Terminuswechsel durchaus der Ansatz zu einem Positivum erblickt werden, allerdings auf weitere Sicht. Zu dieser Erwartung berechtigten Bemühungen jener römisch-katholischen Theologen der Gegenwart, die den Heiligen Geist als Formalursache der Rechtfertigung neu herausarbeiten. Deshalb muß darauf Gewicht gelegt werden, weil mit dieser Wiederentdeckung dieser Funktion des Heiligen Geistes die unselige, so viel Unheil anrichtende Unterscheidung von *gratia increata* und *gratia creata*, von Glaube und Gnade überwunden würde und der Sachverhalt biblischer dargestellt werden könnte.

III

Angesichts solcher Voraussetzungen werden wir bei den einzelnen Positionen immer wieder nach dem jeweiligen Grund der Distanzierung des II. Vaticanum gegenüber dem tridentinischen Rechtfertigungsdekret zu fragen haben. Um so mehr bedarf diese Distanzierung der Beachtung, als römisch-katholische Theologen noch der Gegenwart den Erlaß von Trient unter zwei Gesichtspunkten den bedeutendsten dieser Kirchenversammlung nennen. Es »galt, die grundlegende Irrlehre Luthers zurückzuweisen, die eben gerade in seiner Rechtfertigungslehre besteht«. Zum anderen kam es darauf an, »einen Aufriß der gesamten Gnadenlehre zu geben«.¹⁰ Wie bereits M. Scheeben¹¹ hervorhob, veranlaßten Reformation und Tridentinum einen Umbruch im System der römisch-katholischen Dogmatik, von dem damals – bis in unsere Tage maßgebend – verständlicherweise vor allem die Gnadenlehre betrof-

9 Nichts kann wohl überzeugender diese Feststellung belegen als die »Konkordanz der Konzilstexte« mit der Belegfülle unter dem Stichwort »Heil« (233–238), während die Leitworte *iustificatio* bzw. »Rechtfertigung« vergeblich gesucht werden.

10 Neuner-Roos-Rahner, Der Glaube der Kirche... S. 399. Diese Auffassung bestätigen die Dogmatikmanualien durch die ständige Berufung auf das tridentinische Rechtfertigungsdekret. Beachtlich die Reserven bei Schmaus, Der Glaube II, 568 f.

11 Dogmatik, 6. Buch: Die Verwirklichung des von Christus verdienten Heiles in den einzelnen Menschen durch die rechtfertigende Gnade Christi n. 10.

fen wurde. Sie wird zu einem eigenen die seinsmäßige Verbindung des Menschen mit Gott erörternden Traktat, der sich an die Soteriologie oder gar erst an die Sakramentenlehre anschließt. So gerät die Gnade bedenklich weit zu einseitig nur in die Bereiche des zweiten und dritten Artikels, mit der Konsequenz, daß Fragen der Schöpfungstheologie voreilig und kurzschlüssig aus dem Gnadenbereich herausgenommen und einer Naturtheologie zugesprochen werden. Nicht genug damit, daß die heilsökonomische Einheit der drei Artikel des Apostolicum darunter leidet, kommt auch das alttestamentliche Heseb-Denken¹² nicht zur Geltung.

In einer weiteren Konsequenz bedeutet die heilsökonomische Einheit der drei Artikel, daß Menschen bereits des AT Rechtfertigung finden konnten. Auch deshalb sprechen die Kirchenväter mit guten Gründen von einer Kirche bereits der alttestamentlichen Ordnung. Von der gleichen Voraussetzung her erklärt Luther: »Wie Gott, der die beiden Testamente erlassen hat, einer ist, so ist der Glaube einer.« Mit anderen Worten: Wo Gottes Wort verkündet und als solches auch gehört wird, da ist auch die Hauptwirkung des Gottes-Wortes: Rechtfertigung und Heilung.

Ein Lutherzitat könnte in diesem Zusammenhang unter Umständen überflüssig erscheinen. Jedoch angesichts der Tatsache wirkt es aufschlußreich, daß es fast wörtlich bei Augustinus und Bonaventura begegnet. Luther vertritt demnach eine Auffassung, die schon in vorreformatorischer Zeit von auch heute noch in der römisch-katholischen Kirche und Theologie anerkannten Theologen vertreten wurde. Mag sein, daß er damit altes katholisches Gut einbringt. Doch ist über den formalen und theologiegeschichtlichen Aspekt der andere der gemeinsamen theologischen Struktur zu stellen, wie sie gerade in der Rechtfertigungsproblematik relevant und aktuell wird.

In drei theologisch-kirchlichen Vorgängen erfährt diese Struktur des Theologisierens und der Gotteserfahrung eine Umstrukturierung: durch die aristotelisch-scholastische Ontologie und Metaphysik. Eine zweite damit, daß seit der Gegenreformation der Kirche eine konstitutive Funktion in der Kontaktnahme des einzelnen Menschen mit der Offenbarung und dem Heil Gottes vindiziert wird. Mit dem mittelalterlichen Sakramentsverständnis verbindet sie ein juristisch-hierarchisches Prinzip. Nach J. Ratzinger¹³ gab erst das II. Vaticanum dieser Verbindung ein geistliches Gepräge. Wie wir meinen, vornehmlich in der neuen Konzeption vom sakramentalen Wesen der Kirche.

12 N. Glueck, Das Wort hesed im alttestamentlichen Sprachgebrauch als menschliche und göttliche gemeinschaftsgemäße Verhaltensweise, Gießen 1927.

13 Konstitution über die Kirche, Lateinisch und Deutsch, Münster 1965, 8 f.

Von solchen historischen und systematischen Voraussetzungen her wird die Frage nach dem Grund der Distanzierung des II. Vaticanum gegenüber dem Tridentinum noch bedrückender. Im Vorgriff auf die folgenden Darlegungen wird zu konstatieren sein, daß das Offenbarungsverständnis, ein gewisser Christozentrismus und die daraus resultierende Ekklesiologie ausschlaggebend waren. Nicht nur die Applikation der Erlösung durch Jesus Christus auf den einzelnen Menschen, sondern auch – und dies sogar in erhöhtem Maße – das Verständnis des Wesens der göttlichen Offenbarung wie auch des Weges, auf dem der Mensch kollektiv und individuell mit dieser und dem Heil in Kontakt gelangt. Für das II. Vaticanum ist die Frage nach dem Heil des Menschen zugleich auch eine solche nach dem Wesen der göttlichen Offenbarung. Gewiß wird diese als Selbstmitteilung Gottes verstanden. Wie jedoch Papst Paul VI. in seiner Kirchenenzyklika vom 6. 8. 1964 und in seiner *professio fidei* vom 30. 6. 1968 betonte: immer nur durch Vermittlung Christi und der Kirche. Eine Vermittlung, die sich in den Heilswahrheiten und Heilsmitteln konkretisiert. In den Heilswahrheiten, die durch die Kirche verkündet werden; in den Heilsmitteln, die im Auftrag der Kirche gespendet werden.

Daß diese Vermittlung durch Christus und zugleich durch die Kirche erfolgen soll, verleiht dieser Konzeption mindestens unter zwei Gesichtspunkten römisch-katholisches Sondergepräge: durch das sakramentale Wesen der Kirche wie auch durch die Konzeption von der Funktion der Hierarchie innerhalb der Kirche.

Dem Ökumenismusdekret zufolge (n. 7) garantiert der *sacer ordo* die Fortsetzung der *missio Christi*. Im Rahmen der vorliegenden Erwägungen bedeutet dies, daß dem einzelnen Menschen und Glaubenden jedenfalls hinsichtlich der Heilsmittel und Heilswahrheiten die Unmittelbarkeit zu Gott und Christus genommen ist. Aufgrund ihrer Gründung durch Jesus Christus ist die Kirche mehr als lediglich soziologische Gemeinschaft der Glaubenden, wie u. a. Congar, Küng unterstellen. Sie ist das gott- und christusbegründete objektive *depositum* aller Heilswahrheiten und aller Heilsmittel. Infolgedessen ist sie mitursächlicher Heilsträger. Nur unter dieser Voraussetzung kann das Ökumenismusdekret erklären: »Nur durch die katholische Kirche Christi, die das allgemeine Hilfsmittel des Heiles ist, kann man Zutritt zu der ganzen Fülle der Heilsmittel haben« (n. 3). Damit dürfte zusammenhängen, daß der Empfang eines Einzelsakraments den Empfänger unvermeidlich zum Sakrament Kirche in Beziehung setzt, wie das *Directorium Oecumenicum* I. insinuiert. Heißt es selbst im Holländischen Katechismus (S. 322): »Das Heil ist für alle. Es wird nicht nur der Kirche geschenkt, es wird auch durch die Kirche geschenkt«, so ergibt sich, welche noch nicht ausgetragenen theologi-

schen Implikationen in die Rechtfertigungsdiskussion der Gegenwart hineinwirken. Darum wohl auch die Behutsamkeit in der Erklärung von San Anton, der vom Lutherischen Weltbund und vom Vatikanischen Sekretariat zur Förderung der Einheit der Christen eingesetzten Theologenkommission, daß die lange Zeit umstrittene Rechtfertigungslehre Lutheraner und römische Katholiken heute nicht mehr zu trennen brauche.

Von der Basis unserer Erwägungen her gründet diese Behutsamkeit in folgendem Tatbestand. Hinsichtlich der Heilmittel impliziert das Sakrament Kirche als Urbild des Sakraments alle einzelnen Sakramente. Römisch-katholische Theologen konzedieren, daß nicht für alle einzelnen Sakramente des überkommenen Kanons eine ausdrückliche Bezeugung durch das NT angeführt werden könne. Doch beeinträchtigt dieser Umstand in keiner Weise die Heilswirksamkeit solcher Sakramente, da das Ursakrament Kirche Einzelsakramente als Abbilder seines Wesens aus sich herausstellen und trotz dieses Herausstellens durch Spendung in ihrem Namen die intendierte Wirkung tun könne. Als universales Heilmittel kann die Kirche heilige Handlungen zu Sakramenten erheben, unbeschadet der neutestamentlichen Bezeugung. Eine nicht zu übersehende miturheberische Funktion der Kirche.

Für die Rechtfertigung ergibt sich daraus, daß die tridentinische These von der Rechtfertigung nur durch das Sakrament durchaus nicht aufgegeben ist, wohl aber durch die Konzeption vom sakramentalen Wesen der Kirche differenziert wird. Auf diesem Wege tritt die alte These von der Heilsnotwendigkeit der Kirche auf der Basis mehr des Sakraments und weniger des Glaubens noch pointierter zutage. Das alte Axiom *extra ecclesiam nulla salus* erhält neue Virulenz, zumal die Kirchenkonstitution des II. Vaticanum die Kirche so nahe an den in Jesus Christus offenbarten Heilswillen Gottes heranbringt, daß schon mancher Kommentator von einem Deckungsverhältnis zwischen allgemeinen Heilswillen Gottes und der Heilsanstalt Kirche meinte sprechen zu dürfen. Dies alles berücksichtigt, bedeutet: Heil und Rechtfertigung werden *via ordinaria* durch die Kirche vermittelt, die in dem an die Adresse der Protestanten gerichteten Ökumenismusdekret (n. 3) *generale auxilium salutis* genannt wird. An dieser Stelle wird das Verhältnis der Getrennten zur römisch-katholischen Kirche behandelt, an einer späteren (n. 22) das Sakramentsleben. Das sieht so aus, als solle den Protestanten gesagt werden, daß in der Frage der Heilerlangung und Rechtfertigung ein Dissensus besteht, der sich zwar nicht direkt aus der Rechtfertigung als solcher, wohl aber aus dem Wesen der Kirche und der göttlichen Offenbarung ableitet.

Hinsichtlich der Heilswahrheiten läßt sich analog den Heilmitteln argumentieren. Bereits in vorkonziliarer Zeit etikettierte z. B. M. Schmaus die den Inhalt der göttlichen Offenbarung erhebende und vorlegende Verkündigung

des kirchlichen Lehramts als gnadenvermittelnden Dienst, der aus eben diesem Grunde sakramentalen Wesens sei,¹⁴ als ob Gnade durch das Sakrament allein vermittelt werden könne. In seinem neuesten Werk »Der Glaube der Kirche« zieht er diese Linie im Sinn vornehmlich der Offenbarungskonstitution des II. Vaticanum dahin weiter aus, daß er die Kirche zum Universalwort erhebt (I, 132f). Auch unter dem Aspekt der Heilswahrheiten wird die Kirche zur allgemeinen Heilswahrheit, wie sie im Bereich der Heilsmittel das allgemeine d. h. das Heilsmittel schlechthin ist.

Allgemeine Heilswahrheit im objektiv-inhaltlichen wie auch im instrumental-Verständnis. Die traditionelle Lehre vom *depositum fidei* erscheint in die vom sakramentalen Wesen der Kirche integriert. Heilswahrheiten und Heilsmittel werden noch enger als bisher miteinander verzahnt: im sakramentalen Wesen der Kirche unter wohl kaum zu verkennendem Primat des Kollektivsakraments.

IV

Aufgrund des bisher Ermittelten kann bedenkenlos die Folgerung gewagt werden, daß die reformatorische These von der Rechtfertigung allein aus Glauben dem II. Vaticanum zufolge im Vorfeld des Heils verbleibt. Infolgedessen kann sich die theologische Wissenschaft in der Rechtfertigungsproblematik so lange frei bewegen, als sie drei Komplexe nicht in Frage stellt: das Wesen der göttlichen Offenbarung, den Weg, durch den der einzelne Mensch mit dieser in Kontakt gelangt, sowie Wesen und Struktur der Kirche als Heilsanstalt.

Die Konsequenz, daß für das II. Vaticanum die reformatorische Rechtfertigungskonzeption im Vorfeld des Heils verbleibt, beansprucht nicht die Entdeckung einer Novität. Dafür ist die Übereinstimmung der römisch-katholischen Theologen der vorkonzilaren Ära zu groß. Das darf jedoch nicht dahin mißverstanden werden, als hätte das Konzil in diesem Fragenkomplex lediglich Überkommenes tradiert. Vor solchem Mißverständnis warnt schon die Art und Weise, wie Kirchenkonstitution und Ökumenismusdekret die reformatorische Rechtfertigungskonzeption ins Vorfeld der Heilsfindung verweisen. In ihrem 2. Kapitel über die Katholizität des einen Kirchenvolkes unterscheidet die Kirchenkonstitution Berufung und tatsächliche Zugehörigkeit zu diesem. Berufen werden zwar alle Menschen,¹⁵ tatsächlich gehören ihm diese deshalb jedoch noch nicht an. Selbst unter den ihm Angehörenden soll es Abstufungen geben. Aus diesem Grunde wird nicht nur von Glau-

14 Dogmatik III, 740 ff.

benden und Nichtglaubenden gesprochen. Innerhalb der Glaubenden werden überdies zwei Gruppen unterschieden: die im Sinne der römisch-katholischen Kirche und die übrigen an Christus Glaubenden.

Wie die anschließenden Entfaltungen dieses Dispositionsschemas jedem Zweifel entheben, kennt die Kirchenkonstitution nur getaufte Glaubende. Die im Sinne der römisch-katholischen Kirche Glaubenden »werden der Kirche voll inkorporiert«. ¹⁶ Da die Taufe noch nicht die volle kirchliche Gemeinschaft schenkt, ist die Unterscheidung von Glaubenden und Nichtglaubenden um die nur unter Glaubenden mögliche von Nur-Getauften und solchen Glaubenden zu erweitern, die sich des allein in der römisch-katholischen Kirche gegebenen Zugangs zu allen Heilmitteln und zu allen Heilswahrheiten erfreuen. Mit anderen Worten: Wenn die Taufe schon nicht die Fülle des Heils zu schenken vermag, dann erst recht nicht der Glaube allein. Wenigstens indirekt ist damit die Konzeption von der Rechtfertigung allein aus Glaube als unzureichend qualifiziert. ¹⁷

Das Ökumenismusdekret verdeutlicht diese Unterscheidungen der Kirchenkonstitution einmal mit Behauptung einer Rechtfertigung *ex fide in baptis-mate* und zweitens mit der Feststellung, daß der an Christus Glaubende und in der rechten Weise Getaufte dadurch nur in einer gewissen, wenn auch noch nicht vollkommenen Gemeinschaft mit der römisch-katholischen Kirche stehe. Also Rechtfertigung, jedoch nicht *sola fide*, sondern *ex fide in baptis-mate*. Wird diese Aussage richtig interpretiert, so ist die Ablehnung der reformatorischen These in der Form zwar verhalten, in der Sache jedoch offenkundig. Denn die typisch reformatorische Exklusivpartikel *sola* bei *fides* ist

15 n. 13. Das Präsenz *vocantur* weist auf das immer gegenwärtige und wirkende Sakrament Kirche hin, wie es der Anfang der Verlautbarung, d. h. die sachliche Grundlegung des Geheimnisses der Verbindung der Menschen sowohl mit Gott als auch untereinander gezeichnet hatte. Wie dieses *vocantur* ist das *diffunditur* (n. 7) zu interpretieren. Auch die pastorale Konstitution betont im Zusammenhang ihres Hinweises auf die Sakramentalität der Kirche ausdrücklich die Präsenz der Kirche in der Menschenwelt (n. 1-3).

16 n. 14, während die Kirche des II. Vaticanum die anderen getauften Christen sich »verbunden« (n. 15) sieht. Ähnlich nennt das Ökumenismusdekret (n. 4) die getauften anderen Christen *baptismate appositi*.

17 Daß diese Folgerung nicht zu viel den Prämissen entnimmt, ergibt die Bemerkung der Kirchenkonstitution: »In jenem Leibe (sc. der Kirche) als mystischem Leibe Christi strömt Christi Leben auf die Gläubigen über, die durch die Sakramente auf verborgene und doch wirkliche Weise dem leidenden und verherrlichten Christus geeint werden« (n. 7). Eine auch von J. Ratzinger (Konstitution 31) übernommene Anmerkung des offiziellen Textes verweist auf Thomas von Aquin (s. th. III, 65, 5 ad 1). Doch was sagt der Aquinate wirklich?

durch den präpositionalen Ausdruck *in baptisate* und der Ablativus instrumentalis *sola fide* durch den präpositionalen Ausdruck *ex fide* ersetzt, wobei zu fragen bleibt, ob dieses *ex* das der Herkunft, das der Zugehörigkeit oder das der Wesenscharakterisierung meint.

Außerdem bringt das Ökumenismusdekret in drei umfassenden und tiefgreifenden Aussagekomplexen das Unzulängliche der reformatorischen Rechtfertigungskonzeption indirekt zum Ausdruck. Um so weniger sollte gerade diese Abwehr übersehen werden, als sie die andere systematische Einordnung der Rechtfertigung für römisch-katholisches Glaubensdenken als in der reformatorischen Theologie bezeugt.

(a) Im Lichte der Konzeption vom sakramentalen Wesen der Kirche werden das Schisma des 11. und Reformation des 16. Jahrhunderts zu eigenwilligen und darum selbstverschuldeten Abspaltungen von dem ursprünglichen und gemeinsamen Erbe deklariert.

(b) Das Ökumenismusdekret führt die vom *Directorium Oecumenicum I.* weiter ausgezogene Unterscheidung von *communicatio in spiritualibus* und *communicatio in sacris* ein. Zweifellos gehören Glaube, Gebet, Umgang mit der Schrift usw. zu den *spiritualia*, zum an sich noch nicht sakramentalen Bereich und berühren von Wesen nicht die eigentliche Heilsfindung. Diesen Befund präzisiert das *Directorium* damit, daß es den traditionellen, nun aber aufgrund der ökumenischen Bewegung unter Umständen mißzuverstehenden terminus technicus *communicatio in sacris* zur *communicatio sacramentalis* umetikettiert (n. 51 und 60). Damit werden den Protestanten zwei Punkte zu bedenken gegeben: die *sacra* sind nur die Sakramente und wieder die entscheidende Funktion der Kirche als sakramentsähnliche Heilsinstitution Jesu Christi. Daß diese Schlußfolgerung dem Sachverhalt entspricht, bestätigt die Stellungnahme der Deutschen Bischofskonferenz 1969 zu ökumenischen Fragen.¹⁸

(c) Nur in Fragen der *communicatio in sacris* bzw. der *communicatio sacramentalis* konstatieren Ökumenismusdekret und *Directorium Oecumenicum I.* auf reformatorischer Seite kirchentrennende Mankos. Allen voran fehlt das Sakrament des für die *successio apostolica* und die Fortsetzung der *missio Christi* unerläßlichen *ordo sacerdotalis*. Deshalb verfügen sie nicht über die geistliche Verbindung mit der von Wesen hierarchisch verfaßten Kirche und dem Sakrament Kirche. Ebenso wenig haben sie die ganze Wirklichkeit der Eucharistie bewahrt. Wie das *Directorium* ergänzt, besitzen sie auch nicht die Sakramente der Buße und Krankensalbung.

Wohin diese Zusammenstellung tendiert, gibt der Satz über die Stellung

¹⁸ Kirchlicher Anzeiger für die Erzdiözese Köln vom 1. Juli 1969.

der Protestanten zur Schrift zu erkennen. Dieser konstatiert, selbst zu der von ihnen hochgeschätzten Bibel hätten sie nicht den rechten Zugang, weil sie des Beistandes des Heiligen Geistes entbehrten (n. 21). Ein Vergleich dieses vom Papst autoritativ geänderten Textes mit dem von der großen Mehrheit der Konzilsväter beschlossenen ergibt, daß der wohl für die meisten reformatorischen Kirchen nur zu konzedierende kirchenähnliche Status¹⁹ diesen von der Wirksamkeit des Heiligen Geistes ausschließen soll. Diese Aussage will die Frage offenlassen, ob alle getrennten Kirchen der Reformation Kirchen im prägnanten Sinne des NT und des dritten Artikels sind.²⁰ Sie möchte diesem die Wirksamkeit sogar des Heiligen Geistes vor allem als des in die Schrift Einführenden versagen, um auch auf diesem Wege die Tradition als die eigentliche und einzige Offenbarungsquelle zu bezeichnen.

Demnach kommt auch der Pneumatologie ausschlaggebende Bedeutung zu. Angesichts des sakramentalen Wesens der Kirche, welche allein die Fülle aller Heilmittel und aller Heilswahrheiten besitzt, angesichts der Tatsache, daß »die Kirche ihre Gewißheit über alles Geoffenbarte nicht aus der Heiligen Schrift allein schöpft« (Offenbarungskonstitution n. 9), eine nur zu naheliegende Konsequenz. In der Regel kann der einzelne Mensch nur durch die Kirche das Heil erlangen.²¹ Eine These, die im Blick auf die Prägnanz des zu unterstellenden Kirchenbegriffs wenigstens mittelbar der reformatorischen Rechtfertigungskonzeption nicht günstig ist.

Da nach dem II. Vaticanum »Einheit der Kirche« gewiß auch einen institutionell-organisatorischen, geschichtlichen und soziologischen, in ungleich höherem Maße und vor allem den geistlichen Befund der Anteilnahme an der

19 *congregatio* bzw. *communitas ecclesialis*. Schon bezeichnend, daß diese Unterscheidung im 3. Kapitel »Die vom römischen Apostolischen Stuhl getrennten Kirchen und kirchenähnlichen Gemeinschaften« und zwar eindeutig im 2. Abschnitt über die Kirchen der Reformation eingeführt wird.

20 Die Wiedergabe von *ecclesialis* = »kirchlich« in manchen römisch-katholischen Übersetzungen ist irreführend. Manche evangelische Ökumeniker wollen die Härte in »kirchenähnliche Gemeinschaft« mit der Herkunftserklärung abschwächen. Damit daß dieser stehende Ausdruck in Genf das Licht der Welt erblickte, ist nichts über seine römisch-katholische Sonderprägnanz gesagt, wie sie aus der Abgrenzung gegen die *unio ecclesiastica* erhellt.

21 Wer das Gefälle des Ökumenismusdekrets vom Anfang bis zu dieser vom Papst autoritativ geänderten Passage überschaut, kann in dieser keinen Bruch gegenüber seinen übrigen Darlegungen finden, zumal der Beginn des ersten Kapitels über die »katholischen Prinzipien des Ökumenismus« den Heiligen Geist als Prinzip der Einheit der Kirche im Einklang mit der Kirchenkonstitution und der überkommenen Theologie preist. Zur Prägnanz der *unio ecclesiastica* vgl. J. Grünewald, Materialdienst 20, 65 ff.

Fülle der Heilsgüter Jesu Christi bezeichnet, wird gefolgert werden können: Der Zusammenhang von verherrlichtem Christus und Kirche impliziert auch einen von Heiligem Geist und hierarchisch verfaßter Kirche. Diese Folgerung verdeutlicht eine analoge Ausweitung des alten Axioms *extra ecclesiam nulla salus* für den Bereich der Pneumatologie.

Von solchen Voraussetzungen her muß die das traditionelle Theologisieren um Gnade und Tugend ausrichtende aristotelisch-scholastische Qualitas- und Habitus-Spekulation unbrauchbar erscheinen, da sie einen geistlichen Individualismus und eine geistliche Innerlichkeit begründet. Ihr fehlte zu einem vertieften Theologisieren um den Heiligen Geist und zu dem hierin angesteuerten geschichtlichen und korporativen Element jeder Zugang. Für dieses Denken gab es keine *in rerum natura* existierenden Ganzheiten. Kein Wunder, daß auch nicht eine der wirklich imposanten Summen des Hochmittelalters einen Traktat über die Kirche enthält, als ob alle zwischen Gott und Mensch vermittelnde Größen im mittelalterlichen Denken wie *qualitas*, *habitus*, *potentia* usw. zunächst den Zugang zu einer überzeugenden Ekklesiologie, wie sie die Kirchenväter zur Verfügung stellten, versperrt hätten.

Ziehen wir diese Erkenntnis weiter aus, wird nicht zu übersehen sein, daß die vermittelnde Funktion der mittelalterlichen Kategorien *qualitas*, *habitus* usw. nun auf die Kirche als einer zugleich geschichtlichen, korporativen und vor allem geistlichen Größe übertragen wird. Die Fragwürdigkeit der aristotelisch-scholastischen Ontologie und Metaphysik und das neue Verständnis für geschichtliche und korporative Strukturen erlaubten dem II. Vaticanum nicht mehr wie bisher dem Tridentinum zu folgen. Nicht allein wegen seines defensiven und polemischen Charakters, worauf H. Küng und G. C. Berkouwer verweisen,²² sondern mehr noch wegen eines heute nicht mehr nachzuvollziehenden Individualismus und einer entsprechenden Innerlichkeit war das Rechtfertigungsdekret von Trient für die Väter des II. Vaticanum nicht in allen Prinzipien akzeptabel.

V

Unverkennbar hat das II. Vaticanum eine Wende zu Christus vollzogen. Doch erfüllt mit Sorge, daß die Konzilsdokumente fast durchgehend und zu pointiert von der Kirche Jesu Christi reden. Zugegeben, daß soteriologische und ekklesiologische Aspekte zumal aufgrund der Konzeption vom Sakrament Kirche und der Funktion der Einzelsakramente als objektiver Heilmittel dazu veranlaßten. Doch — so darf gefragt werden — wird das Heil hier nicht

²² Küng, Rechtfertigung 109 ff; Berkouwer, Das Konzil und die neue katholische Theologie, München 1968, 78; Schmaus, Glaube II, 568 f.

zu einseitig an das Sakrament gekoppelt und auch auf diesem Wege eine Rechtfertigung allein aus Glaube indirekt ausgeschlossen? Bisweilen scheint der Christozentrismus der Begründung einiger römisch-katholischer Sondertheologumena dienen zu sollen, z. B. der Deutung des Wesens der göttlichen Offenbarung als Paradosis, dazu noch im Zusammenhang mit der Konzeption vom sakramentalen Wesen der Kirche.

Infolge dieses Christozentrismus wird der Schöpfergott bedenklich aus einem Gnadendenken herausgenommen und im Sinne einer Naturaltheologie verstanden, das alttestamentliche Hesed-Denken und der Begriff des ins Herz geschriebenen Gesetzes, wie er bereits bei alttestamentlichen Propheten (Jer 31, 33; Jes 54, 13; vgl. Hes 36, 26f) zutage tritt, fast völlig übersehen. Auf der Linie dieses Verständnisses und dieses Übersehens wird Röm 1, 20 nur auf die kosmologische Schöpfung bezogen, während die Kirchenväter vor dem Auseinanderbrechen der drei Glaubensartikel dabei auch an das pneumatische Schöpfungshandeln im Herzen vornehmlich bei der Rechtfertigung denken. Luther folgt hier selbständig der patristischen Theologie.

Das II. Vaticanum beharrte in der traditionellen Deutung des Konnexes der drei Artikel, wie noch eine weitere entscheidende Beobachtung bestätigt. Das biblische Kerygma vom durch Glauben allein rechtfertigenden Gott und die neutestamentliche, von neueren Theologen unter Vorwürfen gegen die Scholastik wiederentdeckte Verkündigung, wonach alles durch den göttlichen Logos bzw. durch den Christus erschaffen wurde und wird, hat es in der Rechtfertigungsfrage an allerwenigsten in Einklang mit einander gebracht.

BUCHBESPRECHUNGEN

FRIEDRICH DUENSING: Gesetz als Gericht. Eine lutherische Kategorie in der Theologie von Werner Elert und Friedrich Gogarten. München: Chr. Kaiser Verlag 1970. 165 Seiten.

Die Untersuchung ist von erheblichem Interesse, knisternder Aktualität und enthält eine Reihe nachdenklicher Gesichtspunkte. Vf. billigt Elert wie Gogarten die ernsthafte Absicht zu, Lu-

thers Erbe zu wahren und dem Gerichtsgedanken in der Theologie entscheidendes Gewicht beizumessen; angesichts der Tatsache, daß die christliche Verkündigung heute kaum mehr in Erwartung eines endgültigen Gerichtes Gottes geschieht, sei dies besonders anerkennenswert.

Das Ergebnis der Untersuchung aber lautet, Elert und Gogarten haben das lutherische Erbe verraten. Elert durch die ausschließlich antithetische Verhält-

nisbestimmung von Gesetz und Evangelium (während bei Luther beides einander zugeordnet sei), durch die Einbettung der Gesetzeslehre in eine pessimistisch-tragische Lebensanschauung, in welcher der Begriff »Schicksalshoheit« die zentrale Rolle spielte und das Gesetz einseitig auf Todesordnung und Todesurteil hin akzentuiert sei. Gogarten durch die Vorordnung der *lex civilis*; sie würde geradezu zur Erkenntnisquelle für das Gesetz Gottes. Während bei Elert wenigstens im Ansatz Luthers Entdeckung gewahrt bleibt und Gottes richtendes Gesetz aus der Erfahrung seiner Verborgtheit abgeleitet wird, ist für Gogarten Gottes Gesetz identisch mit der jeweiligen Gestalt des Volksgesetzes und die Kirche demgemäß aufgefordert, das Gesetz an der jeweiligen Wirklichkeit wahrzunehmen. Gogarten sei bei seiner Bestimmung des Gesetzes als des richtenden und tötenden Wortes Gottes stets von der gegenwärtigen, welthaften Gestalt des Gesetzes ausgegangen. Als solches sei für ihn das Gesetz Gottes weder in der Bibel vorgegeben noch überhaupt gültig zu umschreiben. Der lutherische Gedanke, wonach das Gesetz die Gewissen verklagt und zu Christus treibt, bleibt laut Duensing bei Elert wie bei Gogarten außer Betracht oder schützt beide nicht vor falschen Konsequenzen.

Legt man einen kritischen Maßstab an, wäre das Buch in einer Richtung ergänzungsbedürftig. Gogartens Gleichsetzung von Gottesgesetz und Volksgesetz war bekanntlich die entscheidende These der Deutschen Christen; von ihr aus konnte sich der Nationalsozialismus mit einem Schein von Recht religiös aufgewertet und bestätigt fühlen. Nicht umsonst wurde Gogarten für kurze Zeit zum theologischen Stellanwalt des Drit-

ten Reiches. Vf. kommt darauf außer in einer winzigen Andeutung S. 125 f. überhaupt nicht zu sprechen; seine Untersuchung stellt die Dinge so dar, als hätten sich die damaligen Kämpfe im vornehmen Ton einer akademischen Auseinandersetzung abgespielt. Gogartens These hat verhängnisvoll Geschichte gemacht; sie war entscheidend inspiriert von dem »historischen Kairos« 1933. Andererseits hat sich Gogarten Ende der dreißiger Jahre von seinen Solidaritätserklärungen gegenüber dem Nationalsozialismus distanziert.

Die Darstellung, die in anziehender Sprache geschrieben und entsprechend flüssig lesbar ist, wird von Kapitel zu Kapitel dichter und hinterläßt einen nachhaltigen Eindruck. Staunenswert ist die Vertrautheit des Vf. mit dem Quellschrifttum, noch staunenswerter die Kenntnis der Sekundärliteratur. Hier liegt eine überzeugende Gesamtschau vor, die man beachten sollte. Ht

HARTMUT SIERIG: *Don Quixote und der Menschensohn. Predigten.* Ausgewählt und herausgegeben von Wolfgang Runkel, Hamburg: Agentur des Rauhen Hauses, 1970, 337 Seiten und 1 Abb.

»Nur spielend ist der Mensch schöpferisch, nur spielend bewältigt er die Welt, tanzend auf dem Labyrinth. Ohne die Liebe ist kein Spiel und ohne das Spiel ist keine Liebe. Das ist das große Geheimnis der christlichen Existenz. Da, wo das Leben schön und glücklich ist, da ist es ein Spiel. Ich beschwöre euch: seid königliche Menschen und habt die Freiheit, vor dem Herrn zu spielen.« Mit diesen Worten erreichte die Predigt »Seid Tänzer Gottes«, die Hauptpastor Dr. Hartmut Sierig (1925–1968) kurz vor seinem Tode über 2. Sam 6 hielt

und die auch auf einer Schallplatte (bei »Cantate«) erschien, ihren Höhepunkt. Hier sprachen sich persönliche Frömmigkeit, Glaube und religiöse Gedankenwelt des Mannes aus, der über Schauspielkunst, Dramaturgie und Regieassistenten zur Theologie gekommen war und der sein Leben lang um die theologische Interpretation des Theaters und darin um den Sinn des einzelnen Menschenlebens gerungen hat, ausgehend von der Überzeugung, die Bibel sei nach Anlage und Gesamtkomposition ein Kunstwerk, das entsprechend ausgelegt werden müsse.

Zwei Jahre nach Sierigs Tod hat sein Schüler und Assistent Wolfgang Runkel einen Predigtband aus dem Nachlaß veröffentlicht, der fünfzig zumeist in der Hauptkirche St. Katharinen im vergangenen Jahrzehnt gehaltene Predigten vereinigt und nach thematischen Gesichtspunkten ordnet. Kunst / Säkularisation / An der Schwelle – lauten die drei Themenkreise; darüberhinaus trägt jede Ansprache außer der Bezeichnung des ihr zugrundeliegenden Bibeltextes einen »griffigen« Titel, der Schwerpunkte setzt, die Anschaulichkeit fördert und damit die Lektüre des umfangreichen Werkes erleichtert. Die Herausgabe der Predigten ist auch deshalb zu begrüßen, weil es bei der großen Personalgemeinde, die Sierig unter seiner Kanzel zu sammeln vermochte, manchen geben wird, der sie schon seit langem im Wortlaut zu besitzen wünschte.

Man könnte dem Herausgeber freilich zur Last legen, daß er die Form der Rede durchweg konsequent beibehielt und kaum redigierend eingriff. Demgegenüber meinen wir den Vorzug dieser Wiedergabe hervorheben zu müssen: daß so die unverwechselbare Gestalt Sierigscher Ansprache nahezu dokumenta-

risch festgehalten wurde. Für den, der Sierig kannte, ist das Buch bisweilen erschütternd, weil es die Erinnerung an ihn in ungewöhnlicher Weise wachruft. Die Erinnerung an einen Mann, der hellseht und tapfer, unbestechlich und ohne Kompromiss die neuen Gefahren am Horizont unserer gesellschaftlichen Entwicklung heraufkommen sah, etwa die Gefahr der falschen Ideologisierung und Polarisierung im notwendigen Prozeß der Auseinandersetzung, die Gefahr des Auseinanderlebens der Generationen, der unterschiedlichen geistigen Strömungen und weltanschaulichen Richtungen.

Es mag sein, daß es unter den Anhängern herkömmlicher Predigtweise manchen gibt, der den Stil dieser Rede und die Art dieser Auslegung nicht versteht, sei es, daß er die aktualisierenden Zeitbezüge nicht nachvollzieht, sei es, daß er von anderen, biblizistischen oder auch historisch-kritischen Voraussetzungen an die Bibel herangeht. Situationen ändern sich, nicht aber die Art, wie Gott mit dem Menschen umgeht, wie er sich ihm liebend zuwendet. Und davon redet jede Zeile dieses Buches. Andererseits sind über die Frage, wie die Heilige Schrift in unseren Tagen auszulegen sei, die Akten noch nicht geschlossen. Es gibt Anzeichen dafür, daß die »thematische« Interpretation, diese »illustrative« Exegese, wie sie Sierigs Vorstellungen entsprach, für einige Zukunft unsere Aufmerksamkeit beanspruchen wird.

So haben wir mit diesem Band nicht nur ein interessantes und beachtenswertes persönliches Vermächtnis erhalten, eine theologische Dokumentation der Zeit, sondern uns ist mit der Erinnerung an einen bedeutenden Prediger zugleich eine ungelöste Frage noch einmal gestellt: wie die Heilige Schrift unserer Genera-

tion auszulegen sei. Ohne Zweifel ist Sierig in dieser Sache ein großer Anreger gewesen. Ht

JOHANN CHRISTOPH HAMPE (Hrsg.): Die Autorität der Freiheit. Gegenwart des Konzils und Zukunft der Kirche im ökumenischen Disput. München: Kösel 1967, 3 Bde. 630, 704 und 733 Seiten.

»Autorität der Freiheit« ist ein schöner Titel, aber er verrät kaum, was in diesen drei dicken Bänden enthalten ist. Auch der Untertitel gibt eher die Tendenz als den Inhalt des Werkes wieder. Überrascht, erstaunt und erfreut entdecken dann unvorbereitete Leser, daß sie hier die offiziellen Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils annähernd vollständig in deutscher Übersetzung geboten bekommen. Doch wer das Vorwort überblättert hat, gelangt auch zu dieser Einsicht erst aufgrund gewisser Schlüsse, denn die Texte sind thematisch aufgeteilt und zerlegt worden.

Den Unterthemen gehen jeweils Einleitungen des Herausgebers und Voten von Konzilsvätern voran — »Interventionen« genannt — die sie seinerzeit in der Konzilsaula vorgetragen hatten. Die Interventionen gehören zu den Konzilsdokumenten, die eigentlich hatten geheim bleiben sollten. Doch schon bald nach Konzilsbeginn hatten sich Informationsquellen aufgetan und hatten Pressedienste über die Debatten berichtet. Gleichwohl ist an diese Texte heute nur schwer heranzukommen, und es ist kein geringes Verdienst, einem größeren Leserkreis zahlreiche Interventionen gebündelt zugänglich gemacht zu haben.

Den inoffiziellen und offiziellen Texten folgen fast einhundertfünfzig Aufsätze aus der Feder von genau einhundert Kommentatoren, wobei freilich Hampe selbst über ein Fünftel der Es-

says liefert. Denominal gesehen sind die eine Hälfte Katholiken, die andere Protestanten, Orthodoxe und ein Sohn des Alten Bundes (*Jacob Soetendorp*). Dem Herausgeber ist das Meisterstück gelungen, für sein Unternehmen nicht nur so viele Autoren zu gewinnen, sondern diese Schar (erfahrungsgemäß ein kribbeliger Ameisenhaufen) auch termingerecht unter einen Hut zu kriegen.

Es ist Hampe verschiedentlich angekreidet worden, er habe die Konzilstexte in die Hand genommen und nun fehle leider das geistige Band. Der Rezensent hält den Vorwurf für ungerechtfertigt oder doch übertrieben. Nach Entstehung wie Ergebnis können die Dokumente nicht homogen genannt werden. Man tut ihnen mit einer Zergliederung keine Gewalt an. Und wo Passagen des einen Textes durch solche eines anderen abgerundet werden, steht der Nutzen einer Sachordnung vollends außer Zweifel.

Gewiß mitbedacht war der Nebeneffekt, durch den die oft recht trockenen Texte nun aufgelockert und lesbarer gemacht und die Nichtfachleute von der Angst befreit werden, sie könnten das eigentlich Gemeinte oder den tieferen Sinn nicht entdeckt haben. Stellen solcher Art werden schon in den Interventionen, noch mehr aber durch die Kurzkommmentare aufgeklärt.

Qualität und Eigenart der Kommentare sind sehr unterschiedlich. Neben historisch wichtigen Reportagen, nüchternen Analysen und wertvollen theologischen Betrachtungen findet sich Stimmungsmache und Wiederkäuertätigkeit. Interventionen und Kommentare bilden zugleich Selbstdarstellungen: der Leser kann sich über mehr als zweihundert Männer und eine Frau (*Gertrude Reidick*) einen Eindruck verschaffen.

Nach *Hampes* Auskunft ist das Werk entstanden aus dem Verlangen und der Notwendigkeit, das Konzil, das als »eine Art ökumenischer Wasserscheide zwischen gestern und morgen« beurteilt werden müsse, auf die ökumenische Gemeinsamkeit hin abzuhören (Vorwort). Nur zu loben wäre ein solches Programm, wenn der Herausgeber zugleich über seine Kompositionstechnik reflektierend Rechenschaft abgelegt hätte, denn es hat da keineswegs der Zufall gewaltet. Die drei Bände sind im Endergebnis ein Blumenstrauß *Hampescher* Theologie, sie spiegeln seine religiöse Ästhetik und existentiell-interkonfessionelles Engagement wider.

Der Wunsch, das »Römisch-Katholische« ins »Katholisch-Römische« und sodann »Weltumfassende« umgestaltet zu finden, hat *Hampe* einige Register ziehen lassen, von denen er sich eine wachsende Harmonie versprach. Er hat das Bild des Konzils geschönt – zweifellos aus bester Absicht. Bestimmte Tatsachen, die dieses Bild hätten trüben können, werden zwar nicht verschwiegen, aber heruntergespielt oder nur in Fußnoten erwähnt (dies etwa bei der Intervention Kardinal *Stefan Wyszyński* zum Marienschema, Bd. 1, S. 451).

Der Unkundige erfährt zu wenig, von welchem überlieferten und noch immer wirkmächtigen Hintergrund sich das Konzil abhebt. Auf den weit über zweitausend Seiten hätten gewiß auch noch ein, zwei knappe Gesamtanalysen Platz gehabt. Der Rezensent wüßte ein rundes Dutzend Konfessionskundler und Konzilsbeobachter mit profunden Erfahrungen zu nennen, die der Herausgeber nicht um Mitarbeit angegangen ist. So kam es, daß *Hampe* mindestens einen Schritt weiter gegangen ist als das Konzil selbst, dies aber nicht zugibt, sondern als konziliarisch hinstellt.

Dies verdeckt eine gewisse Mimikry. Akzente werden gesetzt durch »(d. Hrsg.)« und »(Anm. d. Hrsg.)«, durch zahlreiche Überschriften und nicht kontrollierbare Übersetzungen, durch zusammenfassende Wiedergabe von Textabschnitten und ein wahres Versteckspiel mit den Namen der Redner und Schreiber. Das Autorenregister am Ende des dritten Bandes hätte mehr Aufschluß geben können hinsichtlich der kirchlichen Zugehörigkeit und allgemeinen Haltung. Auch wäre ein Register aller vorkommenden Namen hilfreich gewesen.

Hampe hat an die Äußerlichkeiten nicht allzuviel Mühe verwandt. Das Abkürzungsverzeichnis für die Konzilstexte ist ein Paradebeispiel für Inkonsistenz: mal Arenga, mal Überschrift, mal ein Drittes. Die vielerlei Manuskripte hätten dem künftigen Leser zuliebe, der noch nicht in die Fachausdrücke, Abbriviaturen und Schlagworte des Konzils eingeweiht ist, terminologisch vereinheitlicht werden müssen.

Das konkurrenzlose Werk, dem nichts Vergleichbares gegenübergestellt werden kann, ist allen zu empfehlen, die sich für das Zweite Vatikanische Konzil und für das Verhältnis zwischen den Konfessionen interessieren. Studierende, Lehrer und Pfarrer finden hier eine aufge-lockerte wissenschaftliche Lektüre, und auch der Mann vom Fach wird »Die Autorität der Freiheit« als ersten Einstieg und um des wertvollen Hintergrundmaterials willen immer wieder gewinnbringend zur Hand nehmen – zumindest *er* aber sollte unbedingt auch das lateinische Original der Konzilstexte unzerteilt auf dem Schreibtisch liegen haben.

Heiner Grote

ZUM BESCHLUSS

Die 500. Wiederkehr der Geburt Albrecht Dürers führt - nicht nur in Nürnberg - zu einer Reihe bedeutender Veranstaltungen und einmaliger Ausstellungen. Wir haben das Ereignis zum Anlaß genommen, die Stellung des Künstlers zur Reformation zu untersuchen. Der Aufsatz des Erlanger Privatdozenten Gottfried Seebaß zeigt die Schwierigkeit der Aufgabe: Als Dürer 1528 starb, war die Aufspaltung der Christenheit in Konfessionen noch nicht vollzogen, so daß seine Einordnung nur unter Vorbehalt möglich ist. Die Sympathie des Nürnberger Meisters für Luther und seine Sache kommt aber zum Ausdruck.

Oberkirchenrat Christian Walther, Privatdozent in Göttingen, zugleich Hochschulreferent im Lutherischen Kirchenamt in Hannover, befaßt sich in einem Beitrag von besonderer Aktualität mit der Identitätskrise der lutherischen Kirche. Er sucht nach charakteristischen Kriterien zeitgemäßen kirchlichen Seins zwischen der üblichen Alternative einer Bestimmung als kultischer Frömmigkeitsanstalt einerseits und säkularhumanitärer Dienstgemeinschaft andererseits. Das Thema wurde vom Autor auf dem katholisch-evangelischen Publizistentreffen 1970 in Tutzing im Vortrag behandelt, der hier erstmals mit geringfügigen Änderungen veröffentlicht wird.

Das Zweite Vatikanische Konzil hat manches in Bewegung gebracht, das nicht nur für die katholische Christenheit von Bedeutung ist, sondern sich nachhaltig auf das Verhältnis der Konfessionen auswirkt. Wäre eine interkonfessionelle Begegnung wie das Ökumenische Pfingsttreffen in Augsburg ohne diese Entwicklung denkbar gewesen? Aber wie weit bröckeln alte Verhärtungen tatsächlich ab? Ist die katholische Kirche bereit und in der Lage, ihre gegenreformatorische Identität aufzulockern und gegebenenfalls preiszugeben? Wir haben einen Kenner um Antwort gebeten. Johannes Grünewald, Konvertit und emeritierter Gemeindepfarrer in Hannover, zeichnet die Entwicklung vom Tridentinischen zum Zweiten Vatikanischen Konzil nach. Seine Kriterien zur Beurteilung gewinnt er aus der Theologie Luthers. Das Referat wurde erstmals im Catholica-Arbeitskreis der VELKD 1970 in Berlin gehalten. Es wurde für den Druck überarbeitet.

Am 26. Mai beging Kurt Ihlenfeld, Berlin, neben Manfred Hausmann und Ina Seidel eine der stärksten schriftstellerischen Potenzen des Protestantismus in der Gegenwart, seinen 70. Geburtstag. Er hat sich literarisch - wiederholt auch in unserer Zeitschrift - nachhaltig für das Verständnis Luthers eingesetzt und gehört zum festen Mitarbeiterkreis verschiedener Organe der Lutherforschung. Ht.

LUTHERFORSCHUNG – AUCH IM ÖKUMENISCHEN ZEITALTER?

Von Walther von Loewenich

Die Kirche im ökumenischen Zeitalter

Wenn nicht alles trügt, so ist die Kirche in der Gegenwart in ihr ökumenisches Zeitalter eingetreten. Es war die Krönung der jahrelangen Bemühungen des unvergeßlichen Nathan Söderblom, als 1925 die erste ökumenische Konferenz in Stockholm zusammentrat. Damals hat freilich die römisch-katholische Kirche die Teilnahme abgelehnt, und Papst Pius XI. hat drei Jahre später in der Enzyklika »Mortalium animos« das zu begründen versucht; nach seiner Auffassung käme eine solche Beteiligung einer Gleichstellung von Wahrheit und Irrtum gleich. Als einzig legitime Repräsentation der christlichen Kirche erschien ihm die dem Papst im Gehorsam unterworfenen römisch-katholische Kirche. Auch 1948 in Amsterdam war die katholische Kirche offiziell nicht vertreten. Aber inzwischen hatte sich in ihr eine innere Wandlung angebahnt. Die Stimmen derer mehrten sich, welche die Spaltung der Christenheit als Not und als Schuld empfanden. In der sogenannten Una-Sancta-Bewegung, deren Anreger und unermüdlicher Vorkämpfer der katholische Priester Dr. Max Joseph Metzger war, bemühte man sich um die Überbrückung der Gegensätze und Herausstellung des Gemeinsamen zwischen evangelisch und katholisch. Der antikirchliche, ja antichristliche Kurs des sogenannten Dritten Reiches ließ die Konfessionen naturgemäß enger zusammenrücken; der Angriff richtete sich ja in gleicher Weise gegen beide. Jedem Einsichtigen wurde damals klar: Es geht jetzt nicht um konfessionelle Besonderheiten, sondern um Sein oder Nichtsein des Christentums schlechthin. Die Erlebnisse im Konzentrationslager, im Krieg und in der Gefangenschaft ließen das konfessionell Trennende vollends zurücktreten. Gewisse Rückschläge blieben in den Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg zwar nicht aus, konnten aber doch die Entwicklung in Richtung auf ökumenisches Denken nicht entscheidend aufhalten. Trotzdem erfolgte die große Wende erst unter dem Pontifikat von Johannes XXIII. Unter ihm öffnete sich die katholische Kirche als ganze dem ökumenischen Gedanken. Was bislang nur von einzelnen mutigen Vor-

kämpfen, oft unter großen persönlichen Opfern, vorgetragen worden war, machte sich nun die offizielle Kirche selbst zu eigen. Zum ersten Mal wurden katholische Kirchenmänner als Beobachter auf ökumenische Konferenzen geschickt. Das Zweite Vatikanische Konzil konnte zwar kein Unionskonzil werden, aber es sollte eine eventuelle spätere Einigung durch innere Reform der katholischen Kirche vorbereiten. Paul VI. hat sich bemüht, die Linie seines Vorgängers fortzusetzen. Das berühmte »Schuldbekenntnis« in seiner Eröffnungsansprache zur zweiten Sitzungsperiode hat mit Recht in der Weltöffentlichkeit Aufsehen erregt. Der konziliare Niederschlag dieser Bemühungen wird vor allem in dem Ökumenismusdekret vom 21. November 1964 sichtbar. Der ausschließliche Absolutheitsanspruch der römisch-katholischen Kirche wird nicht mehr im vollen Umfang aufrechterhalten; zum erstenmal in der Geschichte wird auch außerkatholischen kirchlichen Gemeinschaften der Name »Kirche« zugebilligt. Ohne das Trennende zu verschweigen, wird das Gemeinsame betont. Grundsätzlich soll an Stelle der Polemik der Dialog treten, der mit der Bereitschaft, vom anderen zu lernen, verbunden sein muß. Man hat inzwischen mit der Verwirklichung dieses Programmes begonnen. Vom Kirchenvolk wurde es teilweise stürmisch begrüßt. Selbst gemeinsame Gottesdienste sind heute keine Seltenheit mehr und werden auch von den Kirchenleitungen beider Konfessionen, wenn auch mit gewissen Einschränkungen, gebilligt. Bedenken gegen ein allzu rasches Tempo der Neuerungen sind da und dort laut geworden; anderen geht noch alles viel zu langsam. Tatsache ist jedenfalls: Die Kirche ist in das ökumenische Zeitalter eingetreten.

Manche gehen noch weiter und reden bereits von einem postökumenischen oder nachkonfessionellen Zeitalter. Sie weisen mit Recht auf allgemeine Tendenzen unserer Gegenwart hin. Durch die moderne Technik und die moderne Wirtschaft und Wissenschaft ist die heutige Menschheit eng zusammengerückt. Alle Probleme haben globale Bedeutung gewonnen. Zusammenarbeit ist heute auf allen Gebieten ein Gebot der Stunde geworden. Das Christentum sieht sich hineingestellt in den Strom der Religionen und in den Kampf der gegensätzlichen Weltanschauungen und Ideologien. Es hat auch in der westlichen Welt seine Monopolstellung verloren und ist dem weltanschaulichen Pluralismus der Gegenwart unerbittlich ausgesetzt. Sein bisheriger Führungsanspruch wird in der Öffentlichkeit zunehmend bestritten. In dieser Situation, so sagt man, muß das Interesse an konfessionellen Unterschieden als völlig antiquiert betrachtet werden. Was für einen Wert soll es in einer solchen Zeit noch haben, sich mit den Gedanken eines Martin Luther zu beschäftigen, Lutherforschung zu treiben und ihre Ergebnisse den Gemeinden nahe zu bringen?

Nun war es ja tatsächlich das Schicksal Luthers, jahrhundertlang der Zankapfel zwischen den Konfessionen zu sein. Mit seinem Namen ist geschichtlich unauflöslich das verbunden, was man die Glaubenspaltung im 16. Jahrhundert zu nennen pflegt und was unsägliches Leid über die Völker Europas, vorab über die deutschen Lande, gebracht hat. Es ist allerdings eine romantische Fiktion, zu meinen, im Mittelalter habe eitel Friede zwischen Staat und Kirche, zwischen den Völkern des Abendlandes, zwischen den Herrschenden und Beherrschten gewaltet. Nicht einmal in der Kirche herrschte Friede und Eintracht. Die verschiedenen Mönchsorden und die einzelnen Theologenschulen bekämpften sich teilweise recht lebhaft. Eine starke ketzerische Opposition war die natürliche Folge des mittelalterlichen Lehrzwanges. Das Schisma zwischen Rom und Avignon lastete jahrzehntelang auf der Christenheit Europas. Die schändliche Verurteilung des Hus reizte ein ganzes Land zum Abfall von Reich und Kirche. Der Ruf nach einer Reformation an Haupt und Gliedern war nicht mehr zum Verstummen zu bringen. Von einer echten Einheit der Christenheit kann auch vor Luther nicht die Rede sein. Daß seine Reformation den Zwiespalt vertiefte und befestigte, lag nicht in seiner Absicht. Luther wollte nicht Trennung, sondern Erneuerung. Als er mit seinem Kampf gegen den Ablass an die Öffentlichkeit trat, fühlte er sich durchaus als treuer Sohn der Kirche und als gehorsamer Diener des Papstes. Erst als die kirchliche Hierarchie sich jeder Reform nach Gottes Wort widersetzte, sah er sich in die Opposition gedrängt. Nun begann er im Papsttum den Antichrist zu sehen, dessen Kommen in der Heiligen Schrift für die Endzeit angekündigt ist. Alle Aussöhnungsversuche hielt er für unrealistisch und wandte sich in einer seiner letzten Schriften voller Ingrimms »Wider das Papsttum zu Rom, vom Teufel gestiftet«. Andererseits hat die gegnerische Polemik im 16. Jahrhundert nicht verfehlt, Luther mit gleicher Münze heimzuzahlen. Hier erschien Luther als ein Sohn des Teufels, als der Erzketzer schlechthin, als der große Apostat, als Säufer und Sklave seiner geschlechtlichen Begierde. Der 1970 verstorbene katholische Kirchenhistoriker Adolf Herte hat in einem dreibändigen Werk mit bewundernswerter Objektivität nachgewiesen, daß das katholische Lutherbild bis in die Gegenwart hinein von der haßverzerrten Polemik des 16. Jahrhunderts beeinflußt war. Die beiden berühmtesten katholischen Lutherdarstellungen kurz vor dem Ersten Weltkrieg stammten von dem gelehrten Dominikaner Heinrich Denifle und dem Jesuiten Hartmann Grisar. Nach Denifle ging die Reformation aus Luthers Ignoranz der wahren katholischen Lehre

und aus seinem schmutzigen Gemüt hervor. Um seine sinnliche Zügellosigkeit und sein schändliches Leben zu verteidigen, erfand Luther seine Rechtfertigungslehre, die das Heil allein dem Glauben ohne des Gesetzes Werke zuschreibt. Hartmann Grisar stellte Luther als einen kranken, psychisch schwer belasteten Menschen dar, der seine Komplexe in seiner reformatorischen Selbstüberheblichkeit abreagierte. Auch die moderne profane Literatur ist leider von solchen Verzeichnungen nicht frei. Was heute dem Publikum im Fernsehen und auf der Bühne an Lutherdarstellungen angeboten wird, ist teilweise nur geeignet, den Blick für die historische Wirklichkeit zu trüben. Wir müssen freilich ehrlicherweise zugeben, daß es auch ein protestantisches Lutherbild gegeben hat, dessen wir uns heute schämen. Hier kannte die Heldenverehrung keine Grenzen und der antirömische Affekt trieb tolle Blüten. Man verstieg sich zu einer Lutherapotheose, die dem Geist des wahren Luther diametral entgegen war. Man machte Luther zum rabiatischen Aufklärer, zum deutschen Herkules, der mit Keulenschlägen das welsche Unwesen zertrümmerte; man sah in der Reformation lediglich eine Los-von-Rom-Bewegung. Noch 1917 versicherte ein deutscher protestantischer Theologe: Wir müssen den Krieg gewinnen, weil wir das Volk Luthers sind.

Wandel im Lutherverständnis

Aber in der Zeit nach dem Ersten Weltkrieg hat sich in der evangelischen Theologie ein vertieftes Lutherverständnis durchgesetzt, das dann langsam auch auf die Gemeinden rückwirkte. Man spricht heute gelegentlich etwas verächtlich von der »Lutherrenaissance« dieser Jahre, was man besser nicht tun sollte. Mag auch manches in der damaligen Wiederentdeckung Luthers und in der Begeisterung für seinen einmaligen Rang in der Geschichte der Christenheit über das Ziel hinausgeschossen sein, so war es doch aufs Ganze gesehen ein großartiger Aufbruch, dem Theologie und Kirche viel verdanken. Worum handelte es sich dabei? Es war zunächst einmal die Entdeckung des sogenannten »jungen Luther«, das heißt des Luther vor 1517, die uns ganz neue Gesichtspunkte eröffnete. Erst jetzt, nach 400 Jahren, wurden uns die großen Vorlesungen zugänglich, die Luther als Doktor der Heiligen Schrift in den Jahren 1513 bis 1517 vor seinen Studenten gehalten hat, vor allem die hochbedeutsame Römerbriefvorlesung. In diesen Vorlesungen hat sich Luther, noch fernab von jedem Kirchenkampf, in stetem Bemühen um den wahren Sinn des biblischen Textes die Grundlagen seiner reformatorischen Theologie erarbeitet, mit der er dann, als die Stunde kam, vor die Öffentlichkeit trat. Er hat gewiß

seit 1517 in der ständigen Auseinandersetzung mit seinen Gegnern noch viel hinzugelernt und auch manche Akzentverschiebung in seiner Verkündigung vorgenommen, aber die eigentliche religiöse und theologische Entscheidung war doch schon vor dem Beginn der sogenannten Reformation von Luther vollzogen. Die »Reformation« begann damit, daß er seine in der Stille der Studierstube gewonnene biblische Erkenntnis kritisch gegen einen öffentlichen Mißbrauch in der damaligen Kirche, nämlich den Geldablaß, wandte. Nur insofern ist der Thesenanschlag vom 31. Oktober 1517 die Geburtsstunde der Reformation, wobei die Frage, ob Luther die Thesen wirklich angeschlagen oder nur veröffentlicht hat, unerörtert bleiben kann. Es ist für uns heute im ökumenischen Gespräch nicht unwichtig, sich das klar zu machen. Man muß unterscheiden zwischen der Reformation als einem theologischen Neuansatz, der sich bereits vor 1517 vollzogen hatte, und der Reformation als einer geschichtlichen Bewegung, die durch das Aufsehen, das die 95 Thesen in der Öffentlichkeit erregten, in Fluß kam. In der Reformation als geschichtlicher Bewegung wurden sehr bald Faktoren wirksam, an die Luther ursprünglich überhaupt nicht gedacht hatte. Kirchenpolitische und weltpolitische, wirtschaftliche, ständische, soziale und allgemein kulturelle Momente, kurzum das, was man heute die »nichttheologischen Faktoren« zu nennen pflegt, gewannen auf die weitere Entwicklung einen beträchtlichen Einfluß. Die Lutherforschung in der DDR hat darauf mit Recht, wenn auch einseitig, hingewiesen. Dadurch, daß die Reformation eine geschichtliche Bewegung wurde, konnte sie sich von den allgemeinen Gesetzen, denen alle Geschichte unterworfen ist, nicht frei halten. Die kritische Frage, ob die geschichtliche Verwirklichung der Reformation dem ursprünglichen Ansatz treu geblieben ist, ist darum nicht unberechtigt. Sicherlich wollte Luther in seinen Anfängen keine Kirchenspaltung, sondern eine Erneuerung der Kirche. Erst dadurch, daß sich die maßgebenden Führer der damaligen Kirche in den entscheidenden Jahren dieser Erneuerung versagten, kam es zu der verhängnisvollen Weichenstellung, die zu der viel beklagten Glaubensspaltung führte.

Karl Holl

Es ist darum für die Lutherforschung im ökumenischen Zeitalter von großer Bedeutung, daß uns vor ca. 50 Jahren die Dokumente von Luthers theologischer Entwicklung vor 1517 zugänglich geworden sind. Ihr Studium hat nun auch sehr bald zu einem vertieften Verständnis Luthers in der evangelischen Theologie geführt. Das wurde sichtbar, als 1921 der erste

Band von Karl Holls Lutherstudien erschien. Bei aller Kritik, die man an Holls Lutherauffassung üben kann, darf doch ihre epochale Bedeutung nicht übersehen werden. Holl verstand Luthers Frömmigkeit als Gewissensreligion, in der alles auf das Gottesbild konzentriert ist, in dem unbedingte Heiligkeit und bedingungslos schenkende Liebe unzertrennlich zusammengehören. Vor diesem Gott, der uns im ersten Gebot richtend und rettend entgegentritt, kann kein noch so religiös getarnter Eudämonismus bestehen. Weil Gott im Gewissen erfahren wird, gibt es keine Flucht in Ästhetizismus, Mystizismus oder Intellektualismus. In der Religion geht es nicht um Bedürfnisse des Menschen, nicht um sein Glückseligkeitsverlangen, sondern um die Ehre Gottes, die auch in der Rechtfertigung des Sünders zur Geltung gelangt. Holls Lutherbild ist von herber Strenge; die innig-gemütlichen, freundlichen Züge treten dahinter zurück. Die Anfechtungen und das Erschrecken vor dem verborgenen Gott lassen sich aus Luthers Frömmigkeit nicht wegdenken. Darin unterscheidet er sich auch von seinen lutherischen Nachfahren, die sein heroisches Christentum ins bürgerlich Ehrbare, kirchlich Gemäßigte, dogmatisch Verfestigte oder auch liberal Harmlose verfälschten.

Karl Barth

Ein Jahr nach Holls Lutherbuch erschien die zweite Auflage von Karl Barths »Römerbrief«. Mit ihm begann der Siegeszug der damals so genannten »dialektischen Theologie«. Sie verstand sich selbst als einen »Ruf zur Sache«, freilich einer »unerhörten Sache«, einer »inaudita res«, wie Luther sagt. Gott hat gesprochen, das ist die Sache, um die es in der Theologie allein zu gehen hat. Als ein Rufer zur Sache erscheint nun auch Luther. Luther ist nicht der deutsche Held, nicht der Vorkämpfer einer selbstherrlichen Gewissensfreiheit, nicht das Sprachgenie oder was er sonst noch alles gewesen sein mag, sondern nach seinem eigenen Zeugnis nichts anderes als der Zeuge des Wortes Gottes, als der ausgestreckte Zeigefinger Johannes des Täufers, wie er auf dem Isenheimer Altar auf Christus, den Gekreuzigten, hinweist: Er muß wachsen, ich aber muß abnehmen. Was Luther der Christenheit zu sagen hat, läßt sich unter vier Gesichtspunkten zusammenfassen: 1. Gott ist schlechthin erhaben über alle menschlichen Gedanken, Erlebnisse und frommen Gefühle. Der verborgene Gott, der sich in seiner Freiheit allem menschlichen Zugriff entzieht, wird zu einer Zentraussage und Theologie. 2. Alle menschlichen Möglichkeiten, das humane Ethos und auch die sogenannte Religion können das Heil nicht bewirken. Der Freiheit des verborgenen Gottes entspricht auf seiten des Menschen

der unter die Sünde geknechtete, der unfreie Wille. 3. Das Heil besteht allein in der Offenbarung und Erlösung durch Christus, den Gekreuzigten und Auferstandenen. Ernsthaft von Gott und Mensch kann die Theologie nur reden, wenn sie sich an Christus hält. Theologie ist Christologie. 4. Alle Theologie muß sich ihrer Vorläufigkeit bewußt bleiben. Wir leben im Glauben und nicht im Schauen. Das Reich Christi steht unter dem Schatten des Kreuzes. Der Christ lebt »zwischen den Zeiten«, in dem großen Interim zwischen Auferstehung und Wiederkunft Christi. Ohne die strenge Blickrichtung auf das Jenseits Gottes gibt es nur das Schwanken zwischen Überheblichkeit und Verzweiflung. Diese Gedanken bedeuten zweifellos eine gewaltige Vertiefung und eine unerhörte Befruchtung unseres Lutherbildes. Man begann damals zu begreifen, warum Luther seine Theologie gerne als »Theologie des Kreuzes« bezeichnete, die er jeder »Theologie der Herrlichkeit« entgegensetzte, die von Gott unter Absehen von der Niedrigkeit des Kreuzes zu reden wagte und damit letztlich die Selbstherrlichkeit des Menschen aufrichtete. Es gibt auch heute noch keine ernstzunehmende Lutherforschung, die sich von diesen Gedanken dispensieren könnte.

Die katholische Theologie entdeckt Luther

Sie begannen auch in der zeitgenössischen katholischen Theologie in steigendem Maße wirksam zu werden. Man betrachtete die evangelische Theologie wieder als einen ernstzunehmenden Gesprächspartner. Man spürte das erfolgreiche Bemühen um Rückgewinnung verschütteter biblischer Wahrheiten und konnte sich ihm nicht entziehen. Im Zusammenhang damit steht wohl auch das erstaunlichste Geschehen in der Lutherforschung der Gegenwart: *Die katholische Theologie hat nach 400 Jahren Luther entdeckt.* Heute gibt es eine katholische Lutherforschung, die sich anschickt, ihrer gleichzeitigen protestantischen Partnerin nicht nur ebenbürtig, sondern vielleicht sogar überlegen zu sein.

Zu der Zeit, als noch Denifle und Grisar das Feld beherrschten, veröffentlichte der ehemalige Theologieprofessor und damalige Regensburger Domdekan Franz Xaver Kiefl (gestorben 1928) im »Hochland« 1917/18 einen Aufsatz über »Martin Luthers religiöse Psyche als Wurzel eines neuen philosophischen Weltbildes«. Im Unterschied von Grisar deutet Kiefl Luthers Psyche nicht pathologisch, sondern sucht den Reformator als religiöses Phänomen zu verstehen. »Die Grundidee Luthers ... ist ohne Zweifel eine religiöse.« Auch wo Luther irrt, ist ein »tiefreligiöses Moment« der Ausgangspunkt seiner Irrlehre. Der Umschwung in der Betrachtungs-

weise ist deutlich. 1929 erschien der von Alfred von Martin herausgegebene Sammelband »Luther in ökumenischer Sicht«, an dem evangelische und katholische Verfasser mitgearbeitet hatten. Der Beitrag von Sebastian Merkle (katholisch) hatte den bezeichnenden Titel »Gutes an Luther und Übles an seinen Tadeln«; er wandte sich scharf gegen Denifle. Der katholische Dekan Anton Fischer hat den schönen Aufsatz beige-steuert: »Was der betende Luther der ganzen Christenheit zu sagen hat«. Das großartige Werk von Adolf Herte über das katholische Lutherbild (1943) wurde schon erwähnt. Von warmem Verständnis für die Frömmigkeit Luthers zeugt das Büchlein des katholischen Religionsphilosophen Johannes Hessen über »Luther in katholischer Sicht« (1947). Das größte Aufsehen in dieser Beziehung erregte aber in unseren Tagen das zweibändige Werk des katholischen Kirchenhistorikers Joseph Lortz über »Die Reformation in Deutschland« (1. Auflage 1939/40). Schon der Titel war ungewöhnlich: Das Werk Luthers wird hier nicht als »Abfall« oder als »Glaubensspaltung«, sondern als »Reformation« bezeichnet. Auf eine eingehende Würdigung dieses bahnbrechenden Buches muß hier verzichtet werden. Die kirchlichen Zustände am Vorabend der Reformation werden mit großer Offenheit kritisiert. Luther rang in sich einen Katholizismus nieder, der nicht mehr »katholisch« war. Insofern war die Reformation »historisch« (!) notwendig. Luther selbst wird als ein tiefreligiöser Mensch verstanden. Seine Kreuzestheologie, sein Gottvertrauen, die Kraft seines Betens und seine einzigartige Hingabe an die Bibel werden rühmend hervorgehoben. Sein Fehler war nach Lortz sein Subjektivismus, seine Neigung zu Einseitigkeit und Übertreibung. So führte sein Werk wider seine ursprüngliche Absicht zur Spaltung. Seine Antithesen gegen die damals herrschende Theologie waren berechtigt; aber Luther gelangte nicht zur »katholischen Synthese«. Der Abfall von der Kirche war nach Lortz die eigentliche Sünde Luthers. Seit dem ersten Erscheinen seines Werkes hat Lortz, unterstützt durch zahlreiche Schüler, unablässig an Luther weitergearbeitet. Seine Beurteilung Luthers ist im Lauf der Jahre immer positiver geworden. So stoßen wir in seinen neueren Veröffentlichungen immer wieder auf den Satz: Luther ist katholischer, als wir wußten. Je mehr sich der Katholizismus der Gegenwart von der gegenreformatorischen Verengung befreit und dem Ideal der echten Katholizität öffnet, desto aussichtsvoller muß es Lortz erscheinen, auch Luther der »katholischen Synthese« einzuordnen. Die Hoffnung, Luther katholisch zu integrieren, wird immer lebhafter; die Überzeugung, daß es sich bei der Glaubensspaltung im 16. Jahrhundert weithin um schuldhaftes Mißverständnisse auf beiden Seiten und um ein Versagen im eigentlich Christlichen handelt, wird immer stärker.

Bereits Lortz hat Luther nicht nur als religiöses Phänomen gewürdigt, sondern auch seine Theologie als eine ernste Anfrage an die gesamte Christenheit verstanden. Die katholische Theologie kann an dem Theologen Luther nicht länger vorübergehen. In dieser Richtung ist Lortz selbst und mit ihm die katholische Lutherforschung der Gegenwart lebhaft und mit großem Erfolg weitergeschritten. Eine Fülle von Untersuchungen liegt bereits vor und noch befindet sich die Produktivität auf diesem Gebiet in einer ansteigenden Kurve. Man studiert Luthers Rechtfertigungslehre, man vergleicht ihn mit Thomas von Aquin, man schreibt gelehrte Werke über die Anfänge Luthers und seine Beziehung zur mittelalterlichen Tradition, man setzt sich mit der protestantischen Lutherforschung der Gegenwart gründlich auseinander. Einen umfassenden Überblick über »Das moderne katholische Lutherbild« hat jetzt der katholische Theologe Werner Beyna gegeben (1969). Als auf dem Ersten Vatikanischen Konzil Bischof Stroßmayer in seiner berühmten Rede vom 22. März 1870 von den Protestanten sagte, es gäbe unter ihnen eine große Schar von frommen Christen, entstand unter den Konzilsvätern ein Tumult. »Er ist ein zweiter Luther! Man werfe ihn hinaus!« Vom Zweiten Vatikanischen Konzil hat man gesagt, auf ihm sei Luther heimlich anwesend gewesen. Er wird zwar in den Texten nirgends namentlich erwähnt, tatsächlich aber ist die Auseinandersetzung mit den der Kirche durch die Reformation gestellten Fragen auf den Gang der Verhandlungen von beträchtlichem Einfluß gewesen. Und das wäre wiederum ohne das gesteigerte Interesse an Luthers Theologie nicht möglich geworden. Als im August 1966 der dritte internationale Kongreß für Lutherforschung in Järvenpää bei Helsinki zusammentrat, waren zum erstenmal auch katholische Lutherforscher anwesend und haben wertvolle Beiträge geliefert. Mit anderen Worten: *Die Lutherforschung ist in ihr ökumenisches Stadium gelangt*. Es seien einige Thesen genannt, die eine Zusammenarbeit besonders notwendig und fruchtbar erscheinen lassen.

1. Eines der dringendsten Forschungsprobleme ist eine gründliche Untersuchung des Verhältnisses Luthers zu der vorausgegangenen theologischen Tradition. In früheren protestantischen Darstellungen gewinnt man oft den Eindruck, als sei Luthers Theologie in völligem Neuansatz unmittelbar aus dem Umgang mit der Bibel erwachsen. Man wußte freilich schon lange, daß Luther aus der spätscholastischen Richtung des Ockhamismus hervorgegangen war, daß er sich in jungen Jahren mit der deutschen Mystik beschäftigt und vor allem aus Augustin viel gelernt hat. Aber der Nachweis im einzelnen bedarf noch vieler Spezialuntersuchungen. Der protestantische Forscher ist gewöhnlich mit den Problemen der Spätscholastik

wenig vertraut. Auch fehlt es noch weithin an zuverlässigen kritischen Textausgaben. Hier ist die protestantische Forschung dringend auf die katholische Mitarbeit angewiesen, die ihrerseits auf die Erhellung der Tradition Luthers ausgerichtet sein muß. Man muß auch bedenken, daß Luther als Augustinermönch in einer ganz bestimmten Ordenstradition stand. Auch sie harrt noch einer gründlichen Durchforschung. Ansätze sind gemacht; sie bedürfen in den nächsten Jahrzehnten einer energischen und planvollen Weiterführung in Zusammenarbeit beider Konfessionen. Der neuere Katholizismus ist maßgeblich an Thomas von Aquin orientiert. Luther war kein Thomist und erschien uns bisher als ausgesprochener Antipode des großen Aquinaten. Nun ist aber die katholische Thomasforschung in den letzten Jahrzehnten in lebhaftere Bewegung geraten. Man sieht in Thomas nicht mehr wie früher den reinen Aristoteliker, sondern betont die biblischen, evangelischen Elemente in seinem Denken. Der Vergleich zwischen Luther und Thomas kann sich nicht mehr in der Konstatierung des Gegensatzes erschöpfen, sondern rückt unter neue, positivere Aspekte. Die ökumenische Lutherforschung sieht darin eine interessante, lohnende Aufgabe.

2. Unerschöpflich ist das Thema »Luther und die Heilige Schrift«. Die Originalität von Luthers ganz persönlichem Verhältnis zur Bibel steht außer Zweifel. Das schließt aber nicht aus, daß Luther von der Auslegungstradition vor ihm gelernt hat. Wir wissen, daß er zum mindesten in seinen frühen Vorlesungen das maßgebliche exegetische Handbuch des Mittelalters fleißig benutzt hat. Auch von ihm fehlt leider noch eine kritische Ausgabe. Darüber hinaus hat Luther zeitgenössische und ältere Bibelkommentare gewissenhaft herangezogen. Das durch viele Einzelstudien in planmäßiger Zusammenarbeit zu erklären, ist eine zweite wichtige Aufgabe ökumenischer Lutherforschung. Man wird erst dann exakt erkennen, wo Luther wirklich originell und wo er bisheriger Auslegungstradition verpflichtet ist. Das grundsätzliche Problem »Schrift und Tradition« steht heute zwischen den Konfessionen erneut zur Diskussion. Sie wird von der historischen Untersuchung über Luthers Stellung zur Auslegungstradition mancherlei Anregung empfangen können.

3. Luther sah in der Lehre von der Rechtfertigung des Sünders allein aus Gnade durch den Glauben den Artikel, mit dem die Kirche steht und fällt. Sie galt seither als das wichtigste Unterscheidungsmerkmal zwischen den Konfessionen. Von der heutigen katholischen Theologie wird das vielfach bezweifelt. Man interpretiert die eigene Lehrtradition viel evangelischer, als das früher der Fall war. Umgekehrt glaubt man bei Luther einseitige und überspitzte Formulierungen seiner Gnadenlehre feststellen zu

können, die sich aus der berechtigten Polemik gegen eine falsche, im Grunde unkatholische Werkfrömmigkeit historisch erklären, aber nicht das Ganze seiner wirklichen Meinung adäquat wiedergeben. So hat Luther beispielsweise die scholastische Formel von dem Glauben, der erst durch die Liebe an sein Ziel gelangt, leidenschaftlich bekämpft, konkret aber keinen Glauben gekannt, der nicht durch die Liebe tätig ist. Selbst die berühmte Aussage Luthers, der Christ sei gerecht und Sünder zugleich, scheint einer katholisch tragbaren Deutung nicht zu widerstreben. Diese Erwägungen sind nicht einfach von der Hand zu weisen; sie bedürfen einer Nachprüfung sowohl hinsichtlich der katholischen Lehrtradition wie in bezug auf die eigentliche Auffassung Luthers. Hierin liegt wiederum eine wichtige Aufgabe ökumenischer Lutherforschung.

Ist Luther katholisch?

Die katholische Lutherforschung hält es weithin für möglich, Luther katholisch zu integrieren. »Luther ist katholischer, als wir es wußten«, haben wir bei Lortz gehört. Andere gehen in dieser Hoffnung sogar noch weiter als Lortz, der bestimmte Grenzlinien nicht verwischen möchte. Aber läßt sich Luther wirklich der »katholischen Synthese« einfügen? Die Bedenken dagegen können hier nur angedeutet werden. Sie führen auf eine grundsätzliche Frage zurück: Läßt sich der kritische Ansatz gegenüber jedem in sich ruhenden kirchlichen und theologischen System, der überall in der Reformation sichtbar wird, in die sogenannte »katholische Fülle« einfügen oder ist er genötigt diese Fülle immer wieder zu sprengen? So wird zwar das ökumenische Gespräch über die Gnadenlehre viele Gemeinsamkeiten feststellen können; auch die katholische Theologie betont heute sehr stark das »allein aus Gnade« der Reformation. Aber sie gesteht daneben dem Menschen doch so viel von Mitwirkung an seinem Heil zu, daß die kritische Konsequenz des reformatorischen »allein aus Gnade« nicht zur vollen Auswirkung gelangt. Die Rechtfertigungslehre ist *ein* Kapitel in der katholischen Theologie, neben dem noch viele andere stehen; in der reformatorischen Theologie ist sie das kritische Vorzeichen *aller* Theologie. Diese kritische Funktion der Rechtfertigungslehre verlangt z. B. den radikalen Verzicht auf den Verdienstgedanken, wozu sich die katholische Kirche bisher nicht entschließen konnte. Das müßte sich auch in der Lehre von der Kirche auswirken. Das Vaticanum II redet zwar von der »Kirche der Sünder«, aber die Kirche als solche ist nicht sündig. Nach reformatorischer Anschauung kann auch die Kirche als solche nur von der Rechtfertigung des Sünders leben. Nach katholischer Lehre ist die

Heilige Schrift die vornehmste Quelle aller christlichen Wahrheit; aber ein Widerspruch zwischen Schrift und Tradition erscheint als undenkbar. Das reformatorische Schriftprinzip ist demgegenüber ein *traditionskritisches* Prinzip; an der Feststellung eines Widerspruches zwischen Schrift und Tradition entzündete sich die Reformation. Das reformatorische Prinzip »die Schrift allein« sprengt die »katholische Fülle«, die Schrift und Tradition in Harmonie sehen will. Nach katholischer Anschauung ist das kirchliche Lehramt der lebendige Garant der christlichen Wahrheit. Schrift, Tradition und Lehramt fügen sich nahtlos zusammen. Nach evangelischer Auffassung lassen sich die grundsätzlichen Spannungen zwischen diesen drei Größen niemals verharmlosen oder durch geschickte Interpretationen hinwegdisputieren. Die rechte Auslegung der Heiligen Schrift kann überhaupt nicht autoritativ garantiert werden; sie bleibt Aufgabe einer stets erneuten kritischen Bemühung. So können wir uns vorläufig von der Möglichkeit einer Integration Luthers in die »katholische Fülle« nicht überzeugen.

Eine etwas andere Auffassung der Bejahung Luthers findet sich bei den jüngsten Vertretern katholischer Lutherforschung. Hier versucht man, Luther »ernsthaft als eine eigene Möglichkeit theologischen Denkens und Existierens zu begreifen« (Pesch). Christliche Theologie kann sich in verschiedenen Denkstrukturen ausdrücken und doch dieselbe Sache meinen. Das glaubt man etwa bei einem Vergleich zwischen Luther und Thomas von Aquin feststellen zu können. Luther wird hier nicht in eine bereits vorhandene »katholische Fülle« integriert, sondern die Hereinnahme seiner theologischen Denkweise schafft erst die Voraussetzung für die Verwirklichung katholischer Fülle. Man geht hier zweifellos in der positiven Würdigung Luthers noch über Lortz hinaus. Angesichts dessen ist man versucht, die These »Luther ist katholischer, als wir es wußten«, umzukehren: »Der Katholizismus ist lutherischer, als wir es dachten.«

»Luther praesentissimus«

Mit diesem katholischen Aufbruch zu Luther kontrastiert seltsam eine weit verbreitete Lutherermüdigkeit in der modernen protestantischen Welt. Auch viele Theologen, vor allem in der jüngeren Generation, wollen nichts mehr von Luther wissen; sie interessieren sich nur noch für Soziologie und Psychologie. Sie gehen anscheinend ahnungslos an dem vorüber, was Luther der ganzen Christenheit und der modernen Welt zu sagen hat. Wir sollten aber nicht müde werden, die Botschaft Luthers dem heutigen Menschen wieder nahe zu bringen. Es soll nun auf dreierlei verwiesen werden:

1. Luther ist der Vorkämpfer eines mündigen Christentums, das sich frei macht von Menschensatzungen und Ideologien. Der Glaube kann nicht autoritativ manipuliert werden, sondern muß seiner Wahrheit in eigener Überzeugung und Erfahrung gewiß werden. 2. Christliche Existenz verwirklicht sich mitten in der Welt. Luther lehrt nicht, wie heute oft fälschlich behauptet wird, die Flucht in die Innerlichkeit, sondern einen weltbezogenen und weltgestaltenden Glauben. Wer die Barmherzigkeit Gottes erfahren hat, wird für Gerechtigkeit in der Welt eintreten. 3. Der Christ lebt nicht von seiner eigenen Gerechtigkeit und Tüchtigkeit, sondern schlechthin von der göttlichen Vergebung. Aber auch die sogenannte Welt kann von nichts anderem leben. Die göttliche Vergebung ist die einzige Chance zur Verwirklichung der »Mitmenschlichkeit«, der echten Humanität.

Ein katholischer Theologe unserer Tage spricht von dem »Luther praesentissimus . . . dem wir Menschen dieser Tage zu begegnen haben«. Diese Begegnung würde sich lohnen — mehr als das rasch wechselnde Angebot modischer Zeitströmungen.

WARTEN AUF DIE ZWEITE REFORMATION?

Von Werner Jetter

Die nachfolgenden Ausführungen geben einen Vortrag wieder, den der Autor 1970 vor evangelischen und katholischen Publizisten in Tutzing gehalten hat.

Die Tagungsleitung hat das heutige Programm mit vier schön paritätisch adressierten Reizworten attraktiv gemacht. Sie war — sicher mit Recht — der Meinung, es sei im Horizont des Wartens auf die zweite Reformation unerlässlich, heute nach der einen Seite hin von der *Mischebe* und vom *Zölibat* zu sprechen und in der anderen Richtung dann vom *Landeskirchentum* und von der Aufgabe einer *Demokratisierung in der Kirche*. Das sind in der Tat nötige und zugleich hochbrisante Reizworte, die auf kürzestem Weg sowohl in die Problematik der Hoffnung auf eine neue Reformation hinein-, wie auch an die Fragen der heute nötigen und möglichen kirchlichen Reformmaßnahmen heranzuführen. Ich kann zu diesen Einzelstichworten jetzt lediglich noch einige Bemerkungen machen, nachdem wir den Kontext der größeren kirchlichen Erneuerungshoffnung, in den sie gehören, ausführlich bedacht und auch die grundsätzlichen Probleme und Spannungen jeder heutigen Kirchenreform-Versuche vorweg erörtert haben. Ich möchte jetzt

aber insbesondere nicht daran vorbeigehen, daß die Tagungsleitung gerade diese vier Reizworte bereits unter einem sehr aufschlußreichen Vorzeichen subsummiert hat. Sie hat ihnen nämlich als eine Art von englischem Gruß und geradezu hellseherisch den Generalnenner »Verschleppte Entscheidungen« vorangestellt, und dies noch ohne Kenntnis des neuesten »Motu proprio« zum ersten der darunter angezeigten Teilprobleme, zur Mischehenfrage! Ein Skeptiker kann heute in der Tat schnell zu dem Vorurteil kommen, die Vokabel »Kirchenreform« und die Überschrift »Verschleppte Entscheidungen« seien nur verschiedene Bezeichnungen für ein und dieselbe Sache.

1) Die *Mischehe* halte ich nicht für ein hochgespieltes, sondern für ein sehr ernsthaftes und bislang von der Kirche recht unzureichend und gänzlich vergeblich beschwichtigtes Problem. In der Mischehe werden nicht bloß, so wie auch an anderen Stellen, historische Großergebnisse, also hier die Kirchentrennung, zu einem zusätzlichen Familienproblem. Anders gesagt: in ihr müssen nicht nur institutionell ungelöste Koexistenzprobleme sozusagen im engsten Kreis, auf den Schultern von zwei Eltern und ihren Kindern samt der zugehörigen Großsipp (die oft eine besonders verhängnisvolle Rolle spielen!) im persönlichen Arrangement ausgetragen oder aber eben unter Risiken sowohl für die Betroffenen wie für deren Kirchen überspielt und verdrängt werden. Unter den zahlreichen Aspekten dieses Mischehenproblems scheint mir vielmehr heute ein ganz bestimmter Komplex besonders interessant geworden zu sein. Ich meine das, was die konfessionelle Haltung in dieser Frage gesellschaftlich verkörpert. Sie ist ja herkömmlich auf Abwehr eingestellt, um vorhersehbare Konflikte zu ersparen, und das ist seelsorgerlich sicher ein ehrenwertes Motiv. Aber repräsentiert sie damit nicht zugleich ein konfessionelles Besitzstandsdenken, ganz im Sinne jener reinlichen Gebietstrennung — *cujus regio, ejus religio* —, in der seinerzeit die erste Reformation so tragisch und so problematisch endgültig stecken geblieben ist? Dieses konfessionelle Besitzstandsdenken zusammen mit der seelsorgerlichen Abwehrhaltung ist sehr tief und sehr theologisch verankert im Selbstverständnis und in der Autoritätsvorstellung einer Kirche, die ihren Auftrag als sakramentale Heilsverwaltung versteht und ernstnimmt. Es sind ihr die Kräfte zur sakramentalen Durchdringung des natürlichen Lebens eingestiftet und anvertraut. Das heißt dann im Blick auf die Ehe, daß diese Kirche als das geistliche Volk Gottes sich nicht allein durch Wasser und Geist, will sagen durch die Taufe und den bewußten Glauben ihrer Glieder vermehrt und ausbreitet, sondern auch durch die sakramental integrierten christkatholischen Ehen und Familien. Man wird zugestehen müssen, daß es sich hier um eine ernsthafte und tief im Lehrgefüge verankerte Haltung handelt. Man wird vielleicht, wenn auch weniger leicht, die Nebenfrage

noch unterdrücken können, ob dabei nicht eine ganz bestimmte zeitgebundene Auffassung von Ehe und Familie sozusagen ins Zeitlose erhoben und mitzementiert werde. Die Hauptfrage aber bleibt laut und hart im Raum stehen: zwingt die zunehmende Zahl der Mischehen die Kirchen heute nicht dazu, gerade dieses Problem als ein Paradigma ihrer Situation in der pluralen Gesellschaft zu akzeptieren, als ein besonders konfliktträchtiges Lehrbuchmodell innerhalb der großen Gegenwartsaufgabe, ihre ihnen noch völlig unvertraute Rolle in dieser Gesellschaft neu zu definieren? Es stimmt traurig, wenn man kirchlicherseits dieser Situation statt mit Reformen mit Dispensen begegnen zu können hofft. Kommt am Mischehenproblem nicht besonders kraß heraus, wie sehr die überkommenen kirchlichen Ordnungen, nach Georg Pichts Worten, sich unterirdisch durch den Gang der gesellschaftlichen und geistigen Entwicklungen in ein System von Illusionen verwandelt haben? Dann geht es hier freilich nicht bloß um ein Problem der besseren Anpassung an die moderne Zeit und ihre Toleranzvorstellungen. Dann geht es um etwas sehr Wurzelhaftes. Denn die Kirche kann ihre Rolle in der Gesellschaft ja nicht gleichsam selbstherrlich, autark, aus der isolierten Dogmatik allein heraus auf dem Reißbrett entwerfen. Sie kann ihre Beziehungen zur umgebenden Gesellschaft auch nicht sozusagen als ein separates Kapitel ihrer Außenpolitik verstehen, das man gestalten kann, wie es sich gerade machen läßt. In ihrem Weltbezug und in ihrer Weltzuwendung definiert sie vielmehr gerade sich selber, ihr Proprium! Von daher gewinnt das Paradigma Mischehe für die Hoffnung auf eine kirchliche Erneuerung in der Tat reformatorische Relevanz und wird zu einer erheblichen Strapaze für die Geduld der Hoffenden!

2) Der *Zölibat* wird heute nicht minder leidenschaftlich erörtert. Auch dieses Problem hat eine größere Breite, als man sich für gewöhnlich klar macht. Es ist nicht bloß ein Priester-Nachwuchsproblem und damit eine Sonderfrage für die römische Kirche. Man wird darin vielmehr eine — freilich konfessionsspezifische — Zuspitzung jener Identitätskrise sehen müssen, die heute einen Großteil der kirchlichen Amtsträger ergriffen hat, wahrscheinlich unter Einfluß der vielleicht noch relativ am wenigsten davon tangierten griechisch-orthodoxen Kirche. Mindestens hierzulande ist das »Amt« gerade in »amtlicher« Hinsicht zu einem Problem geworden. Es geht um seine Besonderheit, beispielhaft in der Bestimmung seines Verhältnisses zu den Laienchristen. Und es ist zugleich in »beruflicher« Hinsicht zum Problem geworden, in seinem Verhältnis zur Kirche weniger als der Glaubensgemeinschaft, als vielmehr der Organisation, welche die »Beschäftigung mit der Religion« (»Religion as an occupation« — Fichtner) als Profession, als einen full-time-job ermöglicht und verantwortet. Hier tritt gelegentlich eine Konfusion der professionellen und der dogmatischen Rela-

tion ein, vor allem in der Weise, daß die Kirche professionellen Ansprüchen mit dogmatischer Autorität begegnet. Der Zölibat hat, besonders tief in der sakramentalen Heilsverwaltung der Kirche verankert, als durchgängig praktizierte Institution sicherlich den Sonderstatus des Priesters markant unterstrichen. Aber ist dies fürs theologische Amtsverständnis gut gewesen? Sind hier nicht religionsgeschichtliche Tabu-Vorstellungen zugunsten hierarchischer Autorität mobilisiert worden? Ja ist er auch nur rein pragmatisch so wirksam geworden, wie man sich dies erhoffte? Hat er wirklich die vielgerühmte Disponibilität des katholischen Pfarrklerus gewährleisten können? Doch sicher nur in der Mobilgarde der Kapläne, aber durchaus nicht mehr bei den residierenden Pfarrern! Und vor allem, ist diese religionsgeschichtlich geradezu geschwängerte Standesbürde der Priesterschaft nicht zu einem Danaergeschenk für ihren Stand geworden, indem so drei gravierenden Mißverständnissen Vorschub geleistet wird: zum einen, die Kirche meine letzten Endes eben doch eine sakrale Zone und einen besonderen Status als ihren »eigentlichen« Bereich, ausgrenzbar in der Welt, in der und für die Christus starb und auferstand; zum zweiten: das *eine* Priesteramt stehe qualitativ über der Fülle der Dienste und Aufgaben der Laienchristen im nachfolgenden Glauben; und endlich: die für den eigentlichen Zentralbereich der Kirche erforderliche Spiritualität sei in ihrer vollkommenen Gestalt eben doch leibfeindlich? Gewiß, dies alles sind vergrößernde Mißverständnisse. Aber werden sie nicht höchst wirksam bleiben, solange der Zölibat ihnen die Türen so weit aufhält? Mit oder ohne Zölibat, mit oder ohne Pfarrhaus, Pfarrfrau und Pfarrfamilie ist einer kirchlichen Erneuerung in ökumenischer Breite heute sicherlich sehr zentral eine Neukonzeption des Amtsbegriffs und der Amtswirklichkeit aufgegeben. Und ganz gewiß ist in allen Kirchentümern gerade das »Amt« der Punkt größter Resistenz gegenüber Veränderungen, weil es in ihm sowohl dogmatisch wie auch soziologisch um das organisierende Zentrum der ganzen Institution geht. Ein Unisono ökumenischer kirchlicher Amtsvorstellungen ist weder zu erwarten noch notwendig. Vielleicht würde es den Umgang mit der Zölibats-Tradition der römischen Kirche wenigstens auflockern und ihr darin die lebensdringliche Beweglichkeit wiedergeben, wenn sie sich hierin aus einer dogmatischen Versteifung lösen und zu einer pragmatischen Pluralität der Möglichkeiten entschließen könnte. Es wäre auch ein Schritt auf die Ökumene zu.

3) Für das deutsche protestantische Kirchenwesen ist das *Landeskirchentum* die markanteste Erscheinungsform. Zwar erscheinen die größeren Verbände, etwa die EKd, häufiger im Rampenlicht der Öffentlichkeit. Aber die Landeskirchen sind doch die eigentlichen Machtzentren des kirchlichen Lebens. Im übrigen läßt sich an ihnen der unlösliche Zusammenhang von organisatorischer Kirchenreform mit theologischer Kirchenerneuerung mu-

sterhaft verdeutlichen. Die Landeskirchen haben sich in geschichtlich zusammengehörigen Lebensräumen als theologisch geprägte Lebensseinheiten etabliert. Sie verteidigen nunmehr diesen überkommenen Lebensraum sowohl mit den Argumenten der theologischen Zusammengehörigkeit wie der institutionellen Gewohnheit, obwohl er in gesellschaftlicher Hinsicht für ihre Angehörigen eine Lebensseinheit gerade nicht mehr darstellt. In der Zähigkeit, mit der sie sich gegen einen Anschluß an die zeitgerechte Raumplanung sträuben, verleugnen sie einen Elementarfaktor ihrer eigenen Entstehung. Jedermann weiß ja, daß in ihnen die politisch längst überholten einstigen Fürstentümer das Zeitgeschick überwintern, ungeachtet aller Verschiebungen in der politischen Verwaltung, in den wirtschaftlichen Ballungszentren und in der geschichtlich und ökonomisch bedingten Bevölkerungsfuktuation. Ernsthaftester Hauptgrund ihrer Lebenszähigkeit ist zweifellos das konfessionelle Element, in dessen jeweiliger Eigenprägung ihre Verfassungen verankert sind. Im Blick auf ihre Angehörigen wird man in der Masse kaum mehr von einem eigenen, konfessionell akzentuierten landeskirchlichen Bewußtsein sprechen können. Wirksamer sind die von dort hergeleiteten spezifischen Gottesdienstgewohnheiten. Sie bilden wohl ein Zentrum der Resistenz, mit dem man nur mühsam fertig wird — sofern nicht das zunehmende Desinteresse an der gottesdienstlichen Veranstaltung und den landeskirchlichen Liturgien hier auf keineswegs erwünschten Wegen zur Elastisierung beiträgt! Mit ihrer Hilfe vor allem hält sich das landeskirchliche Gefüge bislang auch dort noch aufrecht, wo es administrativ und von den Lebensgewohnheiten der Menschen her fast nur noch wie ein einzwängendes Korsett wirkt.

Nun haben zweifellos viele Unionsversuche gelehrt, daß man mit diesem Problem auf dem Verordnungswege nur schlecht fertig wird. Auch wo, wie bei staatlichen Zusammenschlüssen oder im Fall grenznaher Oberzentren, die wirtschaftlichen und sonstigen Gegebenheiten die Landeskirchengrenzen zum Kuriosum machen, heben sie sie doch nicht aus eigener Kraft aus den Angeln. Das Problem liegt zweifellos in den Mentalitäten der konservativen kirchlichen Bevölkerungskerne fest und verbündet sich mit dem institutionellen Selbsterhaltungstrieb vorab der kleineren Kirchengebilde. Und gerade diese haben ja an der persönlicheren Intimität auch immer theologisch beachtliche Argumente für ihren Sonderstatus zu gewinnen vermocht. Die größeren Landeskirchen haben es in dieser Hinsicht leichter, modern zu sein — denn sie lachen in dieser Angelegenheit zuletzt auf jeden Fall am besten.

Sicher geht es beim Problem des Landeskirchentums vorrangig um eine Frage der Verwaltungsreform, um die Schaffung leistungsfähiger Verwaltungskörper, um Rationalisierung aus kirchlicher Verantwortung. Aber man

darf diesen Aspekt nicht isolieren. Das kirchliche Aufgabenpensum ist überhaupt großflächiger geworden. Es stehen überall Aufgaben ins Haus wie die einer besseren Spezialisierung der Funktionen, einer Verbesserung der dafür nötigen Ausbildungskapazitäten sowie der Einzugsgebiete und der Austauschmöglichkeiten. Es geht z. B. auch um die immer vordringlicher werdende Aufgabe kirchlicher Erwachsenenbildung, die mir zunehmend zu einem großen Organisationsproblem zu werden scheint und durch die landeskirchliche Kleinstaaterei empfindlich bedroht und geschädigt wird. Sicher droht jede Großadministration sehr schnell übermächtig zu werden und befördert den Einfluß der Experten. Dem muß man ins Auge sehen. Aber man wird wohl provinzielles Denken schwerlich dadurch überwinden, daß man es auch administrativ zementiert. Die bürokratischen Systeme brauchen und ermöglichen selbst die für sie notwendigen Kontrollinstitutionen.

Vor allem zwei Faktoren scheinen es heute nahezulegen und zu ermöglichen, das Landeskirchenproblem besser zu lösen: zum einen sind im Mixbecher der lebhaften Bevölkerungsbewegung die seßhaften landeskirchlichen Gewohnheiten heute von innen her weitgehend unterlaufen. Und zum andern ist der Stellenwert des Konfessionellen im ökumenischen Horizont heute auch für das allgemeine Bewußtsein ganz erheblich reduziert und relativiert. Man sollte heute ohne große Risiken diese neuen mentalen Möglichkeiten mit den alten raumplanerischen Notwendigkeiten vermitteln können. Vermutlich wird man von einer Analyse der Verhältnisse in den Grenz-zonen auszugehen haben. Sodann wird man auch ins Mentale und ins Konfessionelle selber hineinzustoßen riskieren müssen. Denn alle gemeinsamen Ordnungsformulierungen kommen ja immer wieder zu konfessionell relevanten Artikulierungen. Man wird da nicht gut fahren, wenn man schlicht die jeweiligen konfessionellen Kernsätze addiert. Wahrscheinlich wird man weiterkommen, wenn man sich darin bescheidet und sie auf ein einwandfrei nichtfiktives Maß reduziert. Denn viele Interpretationsschwierigkeiten heutigen Glaubenszeugnisses kommen auch davon her, daß die maßgeblichen Dokumente zu viele fiktiv gewordenen Elemente enthalten. Im Ganzen steht man beim Landeskirchentum vor einem heute grundsätzlich lösbar gewordenen, wenn auch sehr umfänglichen Problem. Hier sollte weder wortreich begründete Behutsamkeit noch schlecht kaschierte egoistische Sorge um die eigene Autonomie zu einem furchtsamen Alibi für unterlassene, mögliche Schritte werden.

4) Die Forderung nach einer *Demokratisierung* im kirchlichen Dienstgefüge wird laut erhoben. Sie ist provozierend, wenn man die traditionelle Mentalität der kirchlichen Protestanten, aber auch die überall, besonders im römischen Katholizismus, sinnnenfällige hierarchische Strukturierung der kirchlichen Funktionen und Institutionen in Betracht zieht. Sie steht auch,

und nicht immer zu Unrecht, unter dem Ideologieverdacht; man hat in der Kirche schon viele Versuche erlebt, durch Wiederholung beliebter Stichworte mit der Zeit Schritt zu halten und im Gemeinwesen mit am Drücker zu bleiben. Die kirchliche Brauchbarkeit des Begriffs Demokratisierung ist auch theologisch umstritten. Daß die Kirche als eine Gewissensregion eine sehr große, schlecht abgrenzbare und etwas verschwommene Zone des Nicht-Abstimmbaren in sich trägt, leuchtet jedermann ein. Über die Geltung der zehn Gebote oder über das Bekenntnis zum auferstandenen Christus kann schwerlich abgestimmt und durch Mehrheit entschieden werden — freilich aber doch über die jeweils konkrete Interpretation jener Gebote und dieses Bekenntnisses! So oder so dürfte unter dem Stichwort der Demokratisierung gerade in der Kirche das Hauptaugenmerk der Aufgabe gelten, die Majorisierung des Gewissens durch Mehrheitsbeschlüsse zu verhindern. Darin kann die Tatsache bestärken, die man hierzulande noch zu wenig gewahr wird: daß die Normalsituation des Kirchentums in der Ökumene, im Gegensatz zur Lage in der BRD oder in den angelsächsischen Staaten, die der Minorität ist.

Nun bin ich weit davon entfernt, die Demokratisierung in der Kirche für eine Art von Heilsgeschehen zu halten, wie es manchmal bei ihren eifrigsten Verfechtern scheinen könnte. Aber die theologischen und kirchlichen Reaktionen auf diese Forderung wollen mir ebensowenig behagen. Wovor bekommt man denn dort in Wahrheit eine Gänsehaut? Um welche Besonderheiten der Kirche ist man dort so ungewöhnlich bange? Sicher besitzt die Kirche besondere Strukturen, die ihren besonderen Funktionen angemessen sind und eigenständig in ihr erwachsen oder modifiziert wurden. Das wird so bleiben. Aber muß man nicht sehen, daß sie jedenfalls in ihren Außenkontakten, und also in ihren entscheidenden Lebensäußerungen, gewiß keine anderen als eben die allgemein gültigen gesellschaftlichen Konditionen bekommen kann? Ich denke dabei daran, daß sie nicht einfach der Gesellschaft wie ein Partner gegenüber steht, sondern immer auch deren Bestandteil ist. Und so ist es ja bei ihren entscheidenden Lebensäußerungen doch immer auch um Mitwirkung bei der öffentlichen Meinungsbildung, bei der Versachlichung von Problemen und bei der Vermenschlichung von Zwangslagen zu tun, oder um das Anbringen ihrer spezifischen Hilfemöglichkeiten in allgemeinen Menschheitsnöten, oder ganz zentral um das Stiften von persönlicher Freiheit und freier Solidarität, von Lebensmut zur Gemeinschaft und zur Einsamkeit, um Emanzipationshilfen und Bildungsprozesse für Gruppen und für einzelne Menschen. Dies alles geht nicht nur in einer Welt mit überwiegend demokratischen Spielregeln vor sich, sondern hat auch von eben diesen Lebensäußerungen selber her einen Trend zu solchen Spielregeln in sich. So halte ich sehr wenig von der bloßen Programmatik,

die dann doch nur zu einer bloßen Schematik in der Anwendung der Demokratisierungsforderung führen würde. Ich halte aber sehr viel davon, daß unter dieser Parole, so anstößig und parterre formuliert sie auch klingt, man sich in Kirchen und Gemeinden einübe in allen zur Selbstkontrolle, zum Selbstschutz vor dem Übergewicht des Administrativen und vor aller Selbstherrlichkeit der Entscheidungsgremien und Aktionsgruppen nötigen und nützlichen Verfahrensregeln und Verhaltensweisen. Die Kirchen könnten hier doch wohl von dem für sie konstitutiven Respekt vor dem Gewissen des andern aus sogar vorbildlich werden für mitmenschlichen Umgang miteinander und mit Sachproblemen unter den Bedingungen der pluralen Gesellschaft. Hier scheint mir die Selbstzucht demokratischer Verfahrensweisen sogar von geistlicher Bedeutung zu sein. Hat nicht etwa gerade die oft so betonte Glaubensbrüderlichkeit und die damit verbundene Einheits-erwartung manchmal etwas von einem lästigen Unterwerfungsanspruch, ja sogar einen Trend zum geistlichen Terror in sich? Könnten hier nicht die demokratischen Spielregeln etwas von der Freiheit der Kinder Gottes zur Geltung bringen, sofern sie nicht zum zeitraubenden Methodenspiel mißbraucht werden? Ich meine, daß hinter der umstrittenen Parole der Wunsch zu respektieren ist, die vielzitierte Mündigkeit der Christen möge gerade in der Kirche mehr als ein violettes Plakat sein. Und ich meine weiter, daß es im Ja zu dieser Parole für die Kirche darum geht, sich ihrer Möglichkeiten in der pluralen Gesellschaft zu bedienen, ohne ihr Konto zu überziehen und sich also dann unter ideologischen Diktaturen zum Anwalt der Freiheit zu machen. Sie wird ihr aber auch kirchenintern zugutekommen, sofern sie auch dort ihren eigenen, kirchenspezifischen Pluralismus zu bestehen hat, der sich im Neuen Testament selbst schon ebenso buntfarbig darstellt wie heute etwa in der gesamten Genfer Ökumene.

Das Schlagwort von der Demokratisierung kann die Kirchen daran erinnern, daß der ihnen jeweils mögliche Consensus zu keiner Zeit für sie leicht zu erringen war, und daß er wohl immer weit hinter den Erwartungen der Verkündigungstheokraten zurückblieb. Es wird den Kirchen intern und miteinander nur gut zu Gesicht stehen, wenn sie keine größere Einheitlichkeit darstellen wollen, als sie herstellen können. Und darum meine ich sogar, daß es nicht bloß für eine adäquatere Repräsentation der Kirchenmitglieder in den synodalen Gremien der Kirchen besser wäre, wenn man vor dem Gedanken an kirchliche Parteien nicht bloß zurückzuckte, soviel des Bedenklichen auch damit verbunden ist. Ich denke vielmehr, es würden dann die Entscheidungsprozesse durchsichtiger, und dann käme vielleicht besser zum Ausdruck, daß auch sie ihren jetzigen Weg und ihre jeweiligen Stellungnahmen nicht einfach aus den ihr vorgegebenen Glaubensgewißheiten und Überlieferungen abzuleiten vermag, sondern beides gerade von der vorge-

gebenen und konstitutiven Tradition her immer nur gemeinsam suchen kann; daß also Glaubensgewißheit und Suchverhalten sehr wohl koexistieren können und die Freiheit des Glaubens auch die Freiheit zu unterschiedlichen Entscheidungen in sich schließt, solange wir im Spiegel und im dunklen Wort erkennen und uns kein höheres Charisma als die Liebe zur Verfügung steht.

5) Das Tagungsthema enthält darüber hinaus noch drei weitere Veranschaulichungen des Hauptthemas. Ich will versuchen, diese drei wichtigen Hinweise jetzt in einer einzigen Schlußbetrachtung zusammenzufassen.

a) Der erste Hinweis besteht in der Frage: *Müssen die Reformer emigrieren?* Die Frage ist verständlich angesichts der Schwerfälligkeit des kirchlichen Apparats und mehr noch vieler kern- und randkirchlicher Mentalitäten, vor deren alltäglicher und sonntäglicher Realität die Exodusprogramme hochgemuter Theologie oft wie Spaziergänge im Lande Utopia erscheinen, die auch ihre Verfasser stets nur im Geiste, aber selten zugleich professionell und familiär unternehmen. Viel geistlicher Elan erlahmt in der *captivitas ecclesiastica*. Und viel notvoller als die allenfalls bürokratische Schwerfälligkeit muten oft die heiligen Allianzen an, die heute unter dem Eindruck der gegenwärtigen Krisenerscheinungen einerseits und gerade auch der diskutierten kirchlichen Reformversuche andererseits in den Kirchen zustandekommen. Man fühlt sich offenbar von beidem ganz ähnlich in den eigenen Sicherheiten tief bedroht. Gewissensbeunruhigung und institutionelles oder berufliches Ruhebedürfnis schließen in Einzelpersonen und ganzen Gruppen einen Bund miteinander. Wo sollen die Reformer bleiben, wenn selbst erklärte Gegner der Demokratisierung in der Kirche beachtliche Begabungen entwickeln, als *pressure-group* auf die Kirchenleitung einzuwirken und mindestens einzelne, die durch irgendeinen Zufall zu einem Fall geworden sind, exemplarisch abzudrängen?

Man wird hier eine grundsätzliche Antwort zu geben haben: die Reformer können *nicht* emigrieren, wenn sie nicht demselben Schicksal verfallen sollen, das sie der Kirche ersparen möchten: zu einer geschlossenen Gesellschaft zu werden und dann als solche zu verkümmern. Emigration hieße doch nur entweder die *Retraite* in der elitären Kommunität oder das Versickern in der gesellschaftlichen Anonymität. Zweifellos gibt es heute eine Art von Ökumene der Progressiven quer durch die Konfessionen hindurch. Gewiß sind die Rubrizierungen progressiv-konservativ peinlich grob und vielfach unzutreffend. Es treten hier ja nicht etwa Erhalter des Alten und Besitzer des Neuen auseinander, sondern man hat es da mit zwei grundverschiedenen Verfahrensweisen im Bewahrenwollen des Bewahrenswerten zu tun, und mit zahllosen Übergängen zwischen diesen Haltungen. Aber es gibt verblüffende Übereinstimmungen in den Situationsdeutungen und

in den Intentionen, die so etwas wie eine dritte Denk- und Lebensebene in der Christenheit geschaffen haben. Ich kann mir nicht vorstellen, daß diese »Ökumenismus der Progressiven« seine Zukunft in einer dritten Konfession sehen könnte. Er hat, etwas salopp geredet, von den vorhandenen Konfessionen gerade genug und schwerlich viel Neigung, eine weitere zu etablieren. So werden seine Anwälte wohl in den bestehenden Konfessionen bleiben wollen und auch dort bleiben sollen.

Freilich muß man diese grundsätzliche Sicht durch eine pragmatische Bemerkung ergänzen. Die Reformer können sich durchaus je und je in einer Art innerer Emigration befinden. Die Strategie einer Kirchenreform durch Reformdruck von außen her — durch ausgewanderte und in politische Positionen eingewanderte kirchenreformerische Aktivisten — scheint mir grundsätzlich unmöglich und auch taktisch ohne reelle Chance zu sein. Aber im Innern der Kirchentümer muß man nüchtern mit einer großen und anstrengenden Spannungsbreite rechnen, gerade wenn hinter die Reformmaßnahmen einige Entschlossenheit gesetzt wird. Man wird da die Toleranzgrenze der Kirchengemeinschaft sehr weit ausdehnen müssen und nicht wenig mißtrauische und schmerzhaftes Nebeneinander zu ertragen haben. Dieser Zustand ist keineswegs neu für die Kirchen. Nur wird er jetzt auch äußerlich hörbarer und erfahrbarer, weil die Gegensätze nicht mehr nur die Kanzelinterpretationen des Glaubens, sondern auch seine gesellschaftlichen und politischen Konkretionen und die experimentierende Neugestaltung der kirchlichen Lebensformen betreffen. Man wird darüber zum Beispiel den Humor nicht verlieren dürfen; der Fanatismus war stets ein schlechter Zeuge des Evangeliums. Die Geschichte veranschaulicht in vielen Varianten, daß sich auch in den Kirchen noch niemals eines für alle geschickt hat, vom Christusbekenntnis in seiner Einzelartikulierung bis zur Gemeinschaftsbildung und zur persönlichen Lebensgestalt. Wer kirchliche Gebräuche, Gemeinschaftsformen und -formeln außerhalb ganz konkreter Bekenntnissituationen in den Rang von Heilsbedingungen erhebt, der versperrt Türen, die das Evangelium offen läßt. Wir möchten damit nicht der Willkür des Beliebigen das Wort reden, wohl aber der Willkür verabsolutierender Identifikationen widersprechen.

b) Der zweite Hinweis hat den *Ökumenismus als die Bedingung kirchlicher Erneuerung* bezeichnen wollen. Ich möchte diese Feststellung uneingeschränkt bejahen. Ich glaube nicht, daß er dadurch falsch wird, daß es auch einen bloß modischen Ökumenismus gibt und frage mich immer etwas mißtrauisch nach den mutmaßlichen Hintergründen, wenn man sich mit diesem Hinweis auf eine oberflächliche Begleiterscheinung eines weltweiten Geschehens so auffallend beeilt. Konfessionelle Traditionen sind gewichtig. Aber trotz aller Sprachschwierigkeiten in der zeitgemäßen Artikulation

des christlichen Glaubens und trotz aller Mühe in der Verständigung über die Anwendung christlicher Normen in konträr strukturierten politischen Systemen gibt es heute unterschwellig, aber doch auch schon offenkundig so etwas wie ein ökumenisches Bewußtsein in der Christenheit, das breiter ist, als die konfessionellen Mandatare erkennen lassen. Es scheint mir den meisten kirchlichen Theologien offizieller Bauart ein gut Stück voraus zu sein und gegen deren Ansprüche eine recht gesunde Unempfindlichkeit an den Tag zu legen. Ich sehe darin eines der wichtigsten Unterpfänder für meine Hoffnung auf eine kirchliche Erneuerung. Und mir scheint, daß gerade die jüngste und riskanteste Entwicklung der ökumenischen Bewegung erst wirklich aus der dominierenden Fixierung an die Vergangenheit heraus- und über die Bemühung um bloße zwischenkirchliche Toleranz hinausgeführt und echte Ursprungskräfte des christlichen Glaubens mobilisiert hat. Hat man dort nicht die Tragik kirchlicher Selbstbeschäftigung angesichts globaler Weltbedrohung begriffen und die Nötigung akzeptiert, Weltverantwortung im Namen Gottes nicht nur zu deklamieren, sondern sie praktisch zu organisieren und aktiv auszuüben? Hier liegt meines Erachtens eine große Chance für die Kirchen vor, von den überall wirksamen klerikalischen Denkmustern loszukommen. Und hier ergibt sich gerade auch für die abendländische Christenheit in den alten christlichen Ländern eine neue Gelegenheit, sich aus den dort so selbstverständlichen Gleichsetzungen christlicher Existenz mit mittelbürgerlichen Denk- und Lebensmustern herausnötigen zu lassen, die wir schwerlich anders als in der konkreten Partnerschaft mit anderen, jüngeren Kirchen werden loswerden können.

Entschlossenes Zugehen auf die gemeinsame Verantwortlichkeit in der einen Weltgesellschaft, und zwar unter dem Vorzeichen einer sehr unsentimentalen Diakonie, und also in striktem Gegensatz zu einer Weltkonstellation, in der alles die vorhandenen Machtblöcke zum ideologiegetragenen Griff nach der Weltherrschaft hinzudrängen droht – darin scheint sich mir heute eine neue Erfahrung der Universalität des Evangeliums Gottes im Namen Jesu anzukündigen. Es ist eine Erfahrung, die im stillen die Kirchentümer und ihre Sprachnöte und Kommunikationsschwierigkeiten schon weit überholt hat.

c) *Befindet sich der Glaube auf dem Rückzug?* lautet die letzte Frage. Es gibt heute einen erheblichen Schrumpfungsprozeß in den Kirchen. Er betrifft die christliche Kirchlichkeit gewohnten Stils, und sein Ende ist noch keineswegs abzusehen. Auf nicht wenige Kirchenmitglieder wirken die neuen Nötigungen und Möglichkeiten globaler Weltverantwortung und die neuartigen kirchlichen Bemühungen, ihnen nachzukommen, eher erschreckend. Sie haben die verständliche Sorge, die Kirche könnte sich daran bloß übernehmen. So wird für sie der Rückruf zum »Eigentlichen« der Kirche

zum rettenden Ruf, in Wahrheit aber zu einer verführerischen Lösung. Sicher genügt der Hinweis auf die Ökumene allein noch nicht, um den Verdacht zu entkräften, der Glaube befinde sich heute auf dem Rückzug. Er könnte sich ja auch gerade in der weltweiten Verantwortungsmühe und in den diakonischen Großanstrengungen auf der Flucht in die Werke befinden. Rückzug ins Zentrum oder Flucht nach vorne: was der Glaube ist und vermag, wird sich doch wohl erweisen müssen und alleine darin erweisen können, wie intensiv christliche Kirchen, Gruppen und Einzelmenschen unbeirrbar daran bleiben, mit oder ohne zählbare Erfolge nicht kirchliche Belange, sondern die Sache des Menschen in allen gewichtigen Schattierungen unter den Drängen und Zwängen der Weltentwicklungen zu vertreten. Wie intensiv sie also eintreten für die Unersetzlichkeit der menschlichen Person in allen zwischenmenschlichen, gesellschaftlichen Beziehungen; und auch dafür, daß diese menschliche Person dort nicht zu einer bloß noch funktionierenden Nummer plattgetreten wird, für deren Unersetzlichkeit und Unvertauschbarkeit einzutreten dann freilich kein Anlaß mehr bestünden. Wenn irgendwo, dann liegt doch wohl hier das Proprium des christlichen Auftrags, das in der Erscheinung Christi verankert ist. Ein Proprium, das die vielen Kirchen nicht unter den vielen Menschen ab- und ausgrenzt, sondern sie gerade an diese vielen Menschen weist und mit ihnen verbindet. Ein Proprium, das sie anhält, der so vielpropagierten und oft so fanatisch agierenden, aber auch fanatisch bekämpften »Humanität ohne Gott« nicht Bannbullen und metaphysische Drohungen, sondern eine in der Nachfolge des menschgewordenen Christus gelebte Humanität mit Gott entgegenzustellen. Die Kirchen und alle Christen haben angesichts des heutigen Weltpanoramas sicherlich habhafte Gründe, bescheiden von den Kräften ihres Glaubens zu denken. Aber auch eine zweite Reformation wird sie an nichts anderes und vor allem an nichts Besseres zu erinnern haben als an die Tatsache, die das Evangelium im Neuen Testament als unumstößlich behauptet: daß Gott im Namen Jesu den Glauben zur Heilssache des Menschen gemacht und also sehr groß von diesem bei uns oft so kleinen Glauben gedacht und diesem einen Glauben alles zugetraut hat.

ERINNERUNGSJAHR 1871 · Exemplarische Gedanken eines französischen Politikers und Protestanten aus dem Jahr 1871

Von Erwin Mülhaupt

Die Gedenkworte zur Gründung des Deutschen Reiches anno 1871, die wir in diesem Jahr 1971 bisher von angesehenen Deutschen zu hören bekamen, haben leider in mehr als einem Fall gezeigt, wie schwer es uns wird, über rechte oder linke Emotionen hinaus zu einer ernsthaften Beurteilung der eigenen Geschichte zu kommen. Solche Gedenkworte sind Versuche zur Bewältigung unsrer Vergangenheit, man wird von vielen derselben, einschließlich der Ansprache unseres Bundespräsidenten, schwerlich behaupten dürfen, daß sie wohl gelungen seien und für das künftige Verhältnis unsrer Zeitgenossen zur Geschichte viel versprochen.

Zum Vergleich stelle ich ein Exempel von Bewältigung der Vergangenheit vor, das aus der Feder eines Zeitgenossen von 1871, eines engagierten französischen Politikers und ebenso engagierten Protestanten hervorging. Es ist das Werk des Grafen Agénor de Gasparin (1810—1871) unter dem Titel »La France, nos fautes, nos périls et notre avenir«, konzipiert in den letzten Monaten des Deutsch-französischen Krieges von 1870/71, erschienen 1872 in Paris. Agénor de Gasparin starb am 14. Mai 1871 in Genf und ist auf seinem in der Nähe liegenden Landsitz Valleyres begraben. Die französische »RGG«, nämlich P. Lichtenbergers »Encyclopédie des sciences religieuses«, Band 5 (1878), S. 417 bezeichnet das Werk de Gasparins — es sind zwei Bände mit 344 und 400 Seiten, künftig abgekürzt: I und II — als »sein politisches Testament und gleichsam seinen letzten Willen für sein Vaterland«. Es lohnt sich, dieses Testament zu lesen. Ich jedenfalls gestehe, bisher nirgendwo einer so zugleich ehrlichen und vornehmen nationalen Selbstkritik und einer so positiven, mit detaillierten praktikablen Vorschlägen verbundenen Gesellschaftskritik am eigenen Volk begegnet zu sein.

Jedoch, ehe ich den Inhalt des in einem glänzenden Französisch geschriebenen Buchs in bezeichnenden Auszügen darlege, noch einige Worte zur Biographie des seltsamen Mannes. Agénor de Gasparin stammte aus korsischem Geschlecht wie Napoleon, seine Familie war aber protestantisch und lebte seit längerer Zeit in Orange. Schon der Vater war unter den 1815 zurückgekehrten Bourbonen und nach 1830 unter dem Bürgerkönig Louis Philipp (1830—1848) in hohen staatlichen Ämtern. 1864 wurde ihm da-

für in Orange ein Denkmal errichtet. Der Sohn Agénor wächst unter einem elsässischen Hauslehrer Schaeffer auf, besucht 1822 bis etwa 1836 in Paris Lyceum und Universität (Studium der Rechte), ist bereits 1836 eine Art Ministerialdirektor im Ministerium Guizot und 1842–1846 Abgeordneter seiner korsischen Heimat in der Deputiertenkammer Frankreichs. Er ist ein Verehrer der liberalen Friedenspolitik Louis Philipps, noch in seinem letzten Werk bezeichnet er sich selbst als einen »alten Liberalen und alten Christen«. Dagegen ist das Jahr 1848 für ihn ein »unglückseliges Datum« und die Wiederaufrichtung des Kaiserreiches durch Napoleon III. (1852) der Anfang des Krieges 1870/71 (I, 62). 1837 verheiratet er sich mit der hochbegabten, ebenso wie Agénor schriftstellerisch tätigen Genferin Valérie Boissier; sie stammt aus einer der vornehmsten Genfer Familien, zu ihrer Verwandtschaft gehörte der zweite Mann und Witwer der berühmten Madame de Staël, deren Deutschlandbuch bis in die 40er Jahre des Jahrhunderts einen wohlthuend versöhnlichen Einfluß auf die französische Geistigkeit hatte. War Agénors Hauslehrer der Elsässer Schaeffer, so war Valéries Erzieher zehn Jahre lang der später bedeutende lutherische Pfarrer von Paris Louis de Valette (1800–1872). Man wird den Einfluß dieser klugen, frommen, aktiven Frau auf Graf Gasparin nicht gering schätzen dürfen: wenn in der zweiten Hälfte seines Lebens von 1848 bis 1871 der Schwerpunkt seiner Schriftstellerei und Wirksamkeit ebenso auf dem religiös-kirchlichen Gebiet liegt wie in der ersten Hälfte von 1832 bis 1846 auf dem politischen, so ist dieser Wandel sicher stark von ihr mitverursacht. Th. Borel, der Biograph Gasparins (Paris 1879) betont wahrscheinlich nicht umsonst: »Die Bibel war ihm wie jedem (!) Protestanten von Jugend auf vertraut, aber lebendig wurde sie für ihn doch erst seit seiner Heirat; das erste Geschenk, das er von seiner Verlobten empfing, war ein Evangelienbuch, und das erste Versprechen, das sie von ihm empfing, war, daß sie das heilige Buch jeden Tag lesen wollten.« Wahrscheinlich nicht zufällig fällt auch die für einen Franzosen auffallend intensive Beschäftigung mit Luther in die letzten 23 Jahre seines Lebens, die er nicht mehr in Frankreich, sondern in der Heimat seiner Frau zubrachte. Das Lutherbuch de Gasparins, das aus Genfer Vorträgen der späten 50er Jahre hervorging und 1873 von seiner Witwe publiziert wurde, offenbart uns den Autor als den intimsten Kenner und Liebhaber Luthers, den Frankreich im ganzen 19. Jahrhundert hervorgebracht hat. Seine Anteilnahme und Teilnahme am politischen Leben seiner französischen Heimat hörte jedoch auch nach 1848 nicht auf. Er setzt sich nicht nur 1852 für das in Florenz geplagte protestantische Ehepaar Madiat ein und kämpft zusammen mit seinem Freund Alexandre

Vinet und nach dessen Tode 1847 in seiner Nachfolge für die freie evangelische Kirche im Waadtland, sondern nimmt auch 1860 im amerikanischen Sklavereikrieg leidenschaftlich für Lincoln Partei. Er liest Tocqueville mit Begeisterung und Donoso Cortés mit Ablehnung, protestiert im Juli 1870 öffentlich gegen die französische Kriegserklärung und setzt im Februar und März 1871 seine letzten physischen Kräfte in der Fürsorge für die Soldaten der Bourbaki-Armee ein, die nach der Schlacht an der Lisaine auf schweizerisches Gebiet übergetreten waren und interniert wurden. Vier Tage nach dem Frankfurter Frieden vom 10. März 1871 stirbt er in Genf.

»La France, nos fautes, nos périls et notre avenir — Frankreich, unsre Fehler, unsre Gefahren und unsre Zukunft« besteht aus drei verschieden großen Abschnitten, erstens einem Aufsatz über Patriotismus (I, 9–73), zweitens breiten Ausführungen über die Vorgeschichte und Geschichte des Krieges 1870/71 im Rückblick (I, 77–302) und schließlich drittens im Vorblick auf die Zukunft noch breiteren Ausführungen über künftige französische Politik (I, 303–348 und II, 1–400). Ich beginne mit Auszügen aus dem zweiten Teil.

I Zur Vorgeschichte und Geschichte des Krieges 1870/71

Graf de Gasparin blickt dankbar zurück auf die Zeiten Ludwigs XVIII. (1815–1824) und namentlich auf die Zeiten des Bürgerkönigs Louis Philipp (1830–1848) und dessen liberale Ministerien Guizot († 1876) und Thiers († 1873). Er schreibt I, 83 und 85: »Zwischen 1815 und 1848 konnte man auf eine liberale Ära und eine helle Zukunft hoffen ... Der damalige Anlauf zur Freiheit, der erste in unsrer Geschichte, war ernsthaft, das Regiment der Volksvertretung (le gouvernement représentatif) funktionierte, es herrschte 30 Jahre lang Friede bei uns wie nie zuvor, die Gesetze wurden respektiert, eine freiheitliche Entwicklung war in vollem Gang.« Zum Verständnis und zugleich zur Bestätigung dieses Urteils namentlich über den Bürgerkönig Louis Philipp mag der Hinweis dienen, daß auch ein ganz anderer kritischer Zeitgenosse jener 30er und 40er Jahre, nämlich Heinrich Heine, von Männern wie dem Bürgerkönig, von Guizot und Thiers mit Respekt und Hochachtung spricht, von Louis Philipp, »dem besten Monarchen, der jemals die konstitutionelle Dornenkrone trug«, von Guizot, von dem er schreibt, »es ist etwas Sicheres Haltbares Gründliches in diesem Mann, und ich glaube, die Interessen der Menschheit liegen ihm am Herzen«, von Thiers, dem klugen, geschmeidigen, glänzenden, gegen den alle »anderen Franzosen erscheinen wie lauter plumpe Deutsche«.

Die Wende zum Schlechteren, zum Kriegerischen, zum Despotischen kam für de Gasparin mit der Revolution von 1848 und der Wiederkehr

eines Bonaparte in die Führung Frankreichs, nämlich Napoleons III., seit 1852 Kaiser der Franzosen. De Gasparins Worte lauten: »Seit 1848, seit die Revolutionäre den Despotismus gebracht und die Freiheit erwürgt haben, seit diesem Tag habe ich für Frankreich gezittert« (I, 82). Denn der Geist der Revolution und der Geist des Despotismus wohnen für de Gasparin nahe beieinander: »Als Rousseau die Volkssouveränität proklamierte und ihr den Raum der individuellen Freiheiten opferte, hat er die Theorie des Staatsdespotismus geschaffen« (I, 57). Seither heißt es bei den Revolutionären: »Ihr habt die Freiheit, zu denken wie ich, das ist die Definition der Freiheit in der revolutionären Schule« (I, 346).

Fast gleichzeitig mit der Revolution von 1848 erschien Napoleon in Paris und wurde nach der Niederschlagung des Radikalismus bereits im Dezember 1848 zum Präsidenten der Republik gewählt, beseitigte 1851 nach dem Muster seines berühmteren Vorfahren das parlamentarische Regiment und machte sich 1852 zum Kaiser Napoleon III. Außer auf das bonapartistisch gesinnte Militär stützte er sich in seiner Regierung auch auf die damals erstarkende ultramontane katholische Richtung, seit seiner Heirat 1853 darin besonders von seiner Gemahlin, der Kaiserin Eugénie (1826–1920), einer spanischen Gräfin, unterstützt. In jenen Jahren hatte das ultramontane Blatt »L'Univers« unter der Redaktion von Louis Veuillot (1813–1883) seine großen Tage, und 1850–1853 weilte und wirkte als spanischer Gesandter in Paris Donoso Cortés (1809–1853), der bedeutendste staatspolitische Theoretiker des Ultramontanismus. Auf diese Zeiten bezieht sich de Gasparins These, daß sich der Krieg 1870/71 seit 18 Jahren (von 1870 an zurückgerechnet) anbahnte: »Seit 18 Jahren bereitet der Ultramontanismus den Kampf der lateinischen gegen die anglo-germanische Welt vor. Seit 18 Jahren bemüht sich die klerikale Partei, unterstützt von der Militärpartei, Frankreich die Rolle einer wesentlich katholischen Macht zuzuschieben. Diese Partei hat energisch zum Krieg von 1870 gedrängt. Ihr Traum war, aus diesem Krieg einen Religionskrieg zu machen« (I, 62). Unwillkürlich erinnert man sich bei diesen Worten de Gasparins an die verzweifelten Ausrufe katholischer Zeitgenossen nach der Schlacht von Königgrätz 1866, als ob mit der Niederlage des katholischen Österreich gegen das protestantische Preußen die Weltgeschichte ihren Sinn verloren habe, oder umgekehrt an den berühmten Satz des oben genannten Donoso Cortés, daß die letzte Auseinandersetzung über das geistig-religiöse Schicksal Europas »auf dem Sand der Mark Brandenburg« fallen werde und müsse. Niemand schien de Gasparin für solche zum Krieg treibenden Tendenzen so zugänglich wie ein Bonaparte. Unter der Überschrift »Das Kaiserreich bedeutet Krieg« schreibt er: »Man pflückt keine Trauben von den Dornen, und man pflückt nicht den Frieden von einem

Bonaparte, noch weniger die Freiheit« (I, 167). Soviel zur Beleuchtung der Vorgeschichte des Krieges 1870/71 in der Sicht des französischen Grafen.

Was nun die Ereignisse des eigentlichen Kriegsjahrs 1870/71 angeht, so besteht für de Gasparin, im Unterschied zu manchen Deutschen unserer Zeit, nicht der geringste Zweifel darüber, daß dieser Krieg von Frankreich, das heißt von der klerikalen Partei und dem französischen Militär von ganzem Herzen gewollt und nicht etwa durch Bismarcksche List und Tücke Frankreich aufgezwungen war. Nach dem Verzicht des Hohenzollernprinzen auf die spanische Thronkandidatur bestand nach der Meinung des Grafen keinerlei wirkliche Veranlassung mehr, jene aufreizenden Mehrforderungen zu stellen, die dann zur Emser Depesche und der französischen Kriegserklärung führten. Den französischen Landsleuten, die behaupteten, der Krieg sei unvermeidlich gewesen, ruft de Gasparin zu: »Im Gegenteil, der Krieg war so sehr vermeidlich, daß man, um ihn unvermeidlich zu machen, ihn wollen und zwar absolut wollen mußte!« (I, 136). — Einen besonderen Abschnitt widmet der Graf der bekanntlich auch von Karl Marx geteilten These, daß nach der Kapitulation von Sedan am 2. September 1870 der Krieg von Preußen hätte beendet werden müssen. De Gasparins Sätze lauten: »Die merkwürdigste und verbreitetste These ist die, bis Sedan sei Deutschland im Recht gewesen, nach Sedan im Unrecht . . ., denn sobald ein provozierendes Land eine neue Regierung habe (d. h. nachdem das Kaiserreich gestürzt und die Republik aufgerichtet ist), müsse der Feind seinen Vormarsch einstellen. Wenn er ihn fortsetzt, wird er zum Aggressor« (I, 175, 177). De Gasparin betont ausdrücklich, dies sei besonders die These »aller Anhänger des Radikalismus und Sozialismus, aller Vertreter des revolutionären Geistes«, fügt jedoch hinzu, diese These hätte nur dann Überzeugungskraft, wenn die republikanische Partei Frankreichs von Anfang an gegen den Krieg gewesen wäre — was jedoch nicht der Fall war. Tatsächlich waren der alte liberale Thiers und Graf de Gasparin anscheinend die einzigen, die sich im Juli 1870 öffentlich gegen die französische Kriegserklärung ausgesprochen haben. Außerdem fühlt sich de Gasparin ehrlicherwise gedrungen, zu erklären: »Die Republik ist an sich noch lange keine Garantie für den Frieden . . . Unsre erste Republik hat bekanntlich den Krieg nach Italien, Belgien, der Schweiz, Holland und Deutschland getragen« (I, 181). Eine andre Form derselben sozialistisch-republikanisch-revolutionären These lautete: Man ist in unser Land eingefallen! De Gasparin meint dazu: »Man ist in unser Land eingefallen, das war der allgemeine Schrei nach Sedan. Ich begreife den Schmerz, aber ich begreife nicht die Empörung! . . . Denn wer selber (sc. in das andre Land) einfallen wollte, der muß damit rechnen, daß man auch bei ihm einfällt!« (I, 185, 187). Im übrigen macht de Gasparin gerade der republikanischen Regierung Léon Gambettas (1838—1882), die nach Sedan

den Krieg nicht beendete, sondern weiterführte, den Vorwurf, durch ihren Aufruf zum Partisanen- oder Franc-tireurs-Kampf den Krieg erst richtig brutalisiert zu haben. Seine Worte lauten: »Bis zu der Stunde, wo die Republik die revolutionären Leidenschaften entfachte und den Ruf ergehen ließ: Tötet jeden mit allen Mitteln! hat sich der Krieg in den Grenzen militärischer Zucht bewegt. Der Partisanenkrieg hat nichts gerettet, aber alles brutalisiert. Soldat gegen Soldat, das ist das Prinzip eines zivilisierten Krieges!« (I, 242, 243).

Interessant ist auch der Vergleich der allgemeinen Kriegsführung auf beiden Seiten, den der französische Graf anstellt. Er, der Franzose, kann diesen Vergleich geradezu unter die Überschrift stellen: »Die moralische Überlegenheit hat gesiegt!« (I, 314–322). Zwei Dinge hebt er dabei besonders hervor, erstens die bessere Manneszucht im deutschen Heer, zweitens die »Landwehr«. Er gebraucht den Ausdruck Manneszucht nicht, sondern spricht von der »Aufrichtigkeit, Einfachheit und Schlichtheit« (*sincérité, simplicité, sobriété*, I, 316) im ganzen Gehabe von Offizier und Mann. Jedoch nicht weniger wichtig als diese Anerkennung, die er dem deutschen Heer zollt, ist der einschränkende Rahmen, in den er dieses Lob stellt. Er betont nämlich ausdrücklich, die moralische Überlegenheit auf der deutschen Seite sehe er nicht in der hegelschen Philosophie, nicht in der deutschen Politik, auch nicht in den deutsch-patriotischen Theologen, die die Deutschen für eine »ausgewählte Rasse« (I, 314) halten; diesen eitlen und eingebildeten Leuten könne er nur sagen: »Uns Franzosen hat die Eitelkeit verdorben, Deutschland möge sich vor dem Stolz in Acht nehmen!« (I, 315). De Gasparin steht mit diesem Urteil sicher nicht allein: Soldaten und Generäle haben in der Geschichte oft einen besseren, bescheideneren, aufrichtigeren Eindruck gemacht als die geistigen Führer oder die politischen Propagandisten einer Nation. Zu dieser deutschen *sincérité* rechnet de Gasparin auch die deutsche Kriegsberichterstattung, von der er schreibt: »Von einem Ende Europas bis zum andern wartete man auf diese Depeschen, um zu erfahren, was wirklich passiert war« (I, 316), den französischen Kriegsberichten glaubte man offenbar nicht. Man sprach zwar schon damals in Frankreich von den »Barbaren des Nordens« und führte dafür die Belagerungen von Paris und Straßburg an, Graf de Gasparin beteiligt sich nicht an solchen Reden, sondern räumt der deutschen Armee im allgemeinen eine, soweit das im Kriege überhaupt möglich ist, loyale Kriegsführung ein. Insbesondere gilt dies auch für die Belagerung

1 Im Jahr 1870 hörte Rom auf, eine päpstliche Stadt zu sein, und wurde, unter überwältigender Zustimmung der Bevölkerung, dem Königreich Italien einverleibt.

2 Gambetta verkündete am 4. 9. 1870 die Republik, führte den Krieg weiter, wurde aber nach dem Fall von Paris im Februar 1871 gestürzt.

Straßburgs, von der de Gasparin schreibt: »Ich gestehe, daß mein Gewissen durch die loyale Belagerung Straßburgs von 1870 weniger verletzt wird als durch die illoyale Einnahme Straßburgs 1681« (I, 218).

Gewissermaßen als ein Geheimnis der deutschen militärischen Überlegenheit empfindet der französische Graf die »Landwehr« — er gebraucht das deutsche Wort so, wie man in den nächsten Jahrzehnten von »le Reich«, dem Deutschen Reich, sprach. Mit Landwehr war derjenige Teil der deutschen Truppen gemeint, der nicht zum aktiven stehenden Heer, aber auch nicht zum Landsturm, zur letzten Reserve gehörte. Die Landwehr bestand aus den 26—39jährigen, die früher einmal gedient hatten und nur in Gefahrenzeiten, also im Kriege, wieder eingezogen wurden. Naturgemäß waren das im Durchschnitt Familienväter, und eben auf diesen Umstand führt de Gasparin, wohl nicht mit Unrecht, den verantwortungsvollen Ernst der deutschen Kriegführung zurück: diese Leute führten den Krieg nicht aus Lust am Krieg oder, wie de Gasparin einmal sagt (I, 143), um »einmal wieder Krieg und Sieg zu reimen« (*faire rimer gloire et victoire*), sondern um ihrer Heimat und Familien willen und mit der Entschlossenheit, ihn so bald als möglich zu beenden. Im dritten, sozusagen therapeutischen Teil seines Werks widmet der französische Graf diesem Landwehrsysteem einen breiten Abschnitt von 26 Seiten (II, 340—366), und tatsächlich wurden nach 1870 in Frankreich ernsthafte Anstrengungen in dieser Richtung gemacht.

Aufs ganze gesehen scheut sich de Gasparin nicht, die Ereignisse von 1870/71 als »Gottesgerichte« (*jugements de Dieu*) über den allzukriegslüsternden Geist Frankreichs seit 1852 anzusehen (I, 289—302). Auf Seite 294f stellt er die harte erschütternde Entsprechung zwischen menschlichem Streben und göttlicher Quittung, Wort und Antwort, Schuld und Schicksal in einigen geschliffenen Sätzen dar, indem er schreibt:

Das Kaiserreich sucht den Krieg — und findet Sedan!

Die klerikale Partei treibt zum Krieg — und verliert Rom!¹

Die Chauvinisten akklamieren dem Krieg — und Elsaß-Lothringen geht verloren!

Die Revolution heizt den Krieg neu an — aber Gambetta² wird gestürzt!

Paris, die Hauptschuldige, die Korrupte, die Aufrührerische treibt zum Krieg — und Paris wird belagert, blockiert und eingenommen!

Herr von Wimpffen³ trug die Kriegserklärung nach Berlin — und Herr von Wimpffen unterzeichnet die Kapitulation von Sedan!

Versailles war der Palast des Großen Königs⁴, der Straßburg und Lothringen raubte und die Pfalz plünderte — und der Waffenstillstand⁵ wird in diesem Palast des Großen Königs geschlossen!

Man muß sich und den geneigten Leser immer wieder daran erinnern: diese und dergleichen Sätze stammen nicht von einem Deutschen, sondern von einem sein Vaterland liebenden Franzosen, allerdings einem, der seinen Patriotismus folgendermaßen definiert: »Je mehr ich mich mit meinem Vaterland solidarisch fühle und je mehr ich für seine Ehre eintrete, desto mehr kämpfe ich gegen das, was es kompromittiert« (I, 22) und an anderer Stelle: »Ein Mensch mit moralischem Gleichgewicht liebt sein Vaterland, seine Familie, die Humanität, die Freiheit, er gibt keine seiner Pflichten auf. Sein Patriotismus unterdrückt nichts, sein Gewissen erstreckt sich auf alles. Nur so ist er der vollkommene Bürger« (I, 31). Um so mehr verdienen auch die Worte de Gasparins Beachtung, die er im Blick auf die Friedensverhandlungen an die deutsche Adresse richtet. Er warnt vor einem Frieden, der den Keim künftiger Kriege in sich trägt, er setzt sich für die Erklärung Elsaß-Lothringens zur neutralen Zone ein und schreibt im Hinblick auf die wahrscheinlich härteren Forderungen des Siegers folgende Worte (I, 298f): »Ich habe nichts zu erwidern, wenn ein Deutscher mir sagt: ich habe euch nur dasselbe angetan, was ihr mir angetan habt! Aber die Deutschen mögen nie kommen und sagen: man konnte nicht anders! Bei der Ehre Deutschlands und im Namen des Friedens in Europa, sie konnten anders!« In der Tat, wer an Bismarcks Verhalten nach Königgrätz, also an seinen Verzicht auf Demütigung Österreichs und auf Annexionen in Österreich denkt, der muß dem Franzosen Recht geben: »Sie konnten anders!«

II Zukunftsgedanken de Gasparins über Reform und Frieden

Man ist bei uns oft groß in der Kritik, aber ängstlich und schwach im Aufbau, sehr beredt in der Diagnose und Analyse, aber wenn es zur Therapie und zur Synthese kommen soll, geraten die Redner und Schreiber ins Stokken oder verstummen. Es ist demgegenüber etwas Wohltuendes, daß der Diagnostiker und Analytiker de Gasparin sich namentlich im zweiten Band seines Werks unter der Überschrift »Die Heilung« oder »Das Heilmittel« (Le remède) ausführlich mit Überlegungen darüber befaßt, wie der Weg

- 3 General Emanuel Felix von Wimpffen (1799–1884), Enkel eines in Zweibrücken geborenen Pfälzers, der unter Napoleon I. zu Ehren gekommen und Franzose geworden war, unterschrieb die Kapitulation von Sedan.
- 4 Gemeint ist der Sonnenkönig Ludwig XIV. (1661–1715), den sein Jahrhundert fürchtete, bewunderte und nachahmte. Dennoch urteilt der Hugenott de Gasparin nicht ohne Grund über ihn: »Der Große König hat das Große Frankreich getötet!« (II, 210).
- 5 Nach der Kapitulation von Paris wurde am 28. Januar 1871 Waffenstillstand und am 28. Februar der Präliminarfriede geschlossen, beides in Versailles. Der endgültige Friede wurde am 10. Mai in Frankfurt am Main geschlossen.

Frankreichs weitergehen und wonach sich der rechte Franzose künftig orientieren soll (II, 91–400). Abgesehen davon, daß manches, was er in diesen Zusammenhängen vorbringt, uns dadurch modern und aktuell anmutet, beweist er überzeugend, daß es ihm nicht um destruktiven Defaitismus, sondern um konstruktiven Patriotismus zu tun ist. Worum es ihm als Franzosen und Patrioten dabei vor allem geht, läßt sich in Anlehnung an de Gasparins eigene Formulierungen am besten und kürzesten in einigen Gegensatzpaaren darstellen.

»Nicht Revanche, sondern Reform« — diese Devise bildet den ersten Abschnitt seines therapeutischen Teils. Das eine ist für ihn das Gegenteil des andern, daher seine Worte: »Die Reform zerstört den Stolz und damit den Geist der Revanche. Die Reform treibt zur Rückkehr zu Gott, sie kämpft gegen die Laster, sie richtet unsern Ehrgeiz auf den Fortschritt, sie gewinnt Schlachten auf dem Feld des Geistes und der Moral« (I, 312). Sie ist in erster Linie auf Veränderung der Menschen, nicht der Institutionen gerichtet: »Wir beschäftigen uns immer viel mit den Institutionen, wir sollten uns mit den Charakteren beschäftigen!« (II, 96). Denn »Institutionen machen keine Völker, sondern die Völker machen die Institutionen, wir aber haben uns zu sehr daran gewöhnt, den Karren vor die Ochsen zu spannen und zu meinen, freie Institutionen würden freie Völker hervorbringen« (II, 160). Der Graf kann diese Erinnerung an die notwendigen Prioritäten nationaler Erziehung auch auf die Formel bringen, daß die Völker manchmal Zeiten der Buße brauchen, er läßt sich nicht mit dem Gegenargument beschwichtigen, daß Nationen keine Buße tun könnten, sondern nur Einzelpersonen. Er erklärt: »Die Geschichte gibt hierauf Antwort ... die Erhebung der Vereinigten Staaten war eine Bußbewegung⁶, ... die Erhebung Preußens nach Jena war eine Bußbewegung⁷, ... die Erhebung Rußlands ist eine Bußbewegung« (II, 112).⁸

6 De Gasparin denkt an den amerikanischen Bürgerkrieg 1861/65 gegen die Sklaverei des Südens unter Führung Abraham Lincolns, der ihn im Namen der ursprünglichen amerikanischen Freiheitsprinzipien sozusagen als einen heiligen Krieg gegen die »Apostasie des Südens« führte. 1868 erhielten die Neger die Freiheit, wenn auch noch nicht volle Bürgerrechte.

7 Die geistigen Führer der Freiheitskämpfe 1813 Stein, Arndt, Niebuhr, Schenkendorf, auch die Königin Luise, empfanden in der Tat die Niederlage von Jena 1806 als einen Aufruf zur nationalen Buße und zu einer Selbstkritik, die sich mit der des französischen Grafen nach 1870 vergleichen läßt.

8 Gemeint ist die liberale und tolerante Regierungszeit des Zaren Alexander II. (1855–1881), der 1861 die Leibeigenschaft in Russland aufgehoben hatte und beispielsweise seinen finnischen Untertanen weitgehende politische und religiöse Autonomie zugestand. Damit war eine lange brutale autokratische Tradition abgebrochen.

Nicht Revolution, sondern Liberalismus — hier ist der Graf, der sich, wie wir schon hörten, bis zuletzt als »alter Liberaler und alter Christ« bezeichnet, besonders interessiert und leidenschaftlich. Denn er ist überzeugt, daß »die große Entdeckung des modernen Liberalismus« im Grunde vom Christentum herkommt (II, 234): »Das Evangelium hat den Liberalismus geschaffen, die Länder der Bibel haben uns . . . die tiefe Quelle der Freiheit gezeigt . . . all unsre Freiheitsprinzipien sind aus England und Amerika zu uns gekommen« (II, 192f). Der Kern des Liberalismus, wie der Graf ihn versteht, ist ihm die Freiheit und die Pflicht des persönlichen Gewissens, nicht nur die Freiheit, sondern ebenso sehr die Pflicht. Daß der französische Staat namentlich zu Zeiten der Hochkonjunktur des ultramontanen Geistes in Frankreich dieses Gewissen uneingeschränkt respektiere, war eines seiner wichtigsten Anliegen im politischen Kampf. »Ich habe meine eigene Seele, mein Gewissen, meinen Glauben, meine Familie — jeder Versuch, diese Domäne des Individuums anzugreifen, wird meinen unüberwindlichen Widerstand finden, der Sozialismus ist nichts anderes als eben ein solcher Einbruch in das Heiligtum des Individuums« (II, 240). Sozialismus ist für Gasparin identisch mit dem Geist der Revolution von 1848 und mit dem Geist der Pariser Kommune von 1871. Seine Meinung ist: »Der revolutionäre Geist von 1848 hat bei uns den liberalen Geist getötet« (II, 65). — »Der Sozialismus ist die Negation der Freiheit und darum auch die Negation des Friedens« (II, 141). Sozialismus versteht de Gasparin offenbar vor allem im Sinne sozialistischer Ideologie, wie wir heute sagen würden, nicht im Sinne sozialer Verpflichtung und sozialen Rechts, und in diesem Sinne dürfte er durchaus recht haben. De Gasparin weiß dabei wohl, daß eine liberale Politik viele Schwierigkeiten und Schwankungen mit sich bringt, zu denen es im sozialistischen Einheitsstaat nicht kommt, aber vor die Wahl zwischen den Unannehmlichkeiten der Freiheit und der revolutionären sozialistischen Einheit gestellt, entscheidet er sich um des Gewissens willen eindeutig für die ersteren. »Die Freiheit hat ihre Unannehmlichkeiten, die persönliche Unabhängigkeit führt oft zu rauheren Allüren als die Konformität mit den allgemeinen Meinungen. In den meisten (sc. liberalen) Ländern scheint der Lärm politischer Auseinandersetzungen alle Tage zu einer Revolution zu führen, es sieht immer so aus, als müßte man zugrunde gehen, aber — die Bibel ist da, man geht nicht zugrunde« (II, 201). Ein kühner Satz zweifellos, es spricht aus ihm nicht nur die urprotestantische Zuversicht, daß christliche Freiheit nie zerstören, sondern bauen und in diesem Sinne nie revolutionär, sondern konservativ sein will, sondern es spricht aus der Hochachtung de Gasparins vor den »Ländern der Bibel« — der Ausdruck kommt öfter vor — auch der Geist der 30er und 40er Jahre des Jahrhunderts, in dem der Graf politisch tätig war und der in seinen liberalen Vertretern die

englisch-amerikanischen politischen Verhältnisse weithin als vorbildlich empfand. Ein christlich-politisches Gewissen kann, so ist seine Meinung, allerlei Auseinandersetzungen durchstehen, ohne zu explodieren und zu revolutionieren, denn — ein bezeichnender Satz — »Das Gewissen ist ein Gefühl für die Pflicht« (II, 65). Dieser Art von Liberalismus stellt der Graf als Gegensatz gegenüber den »fatalen Zirkel von Revolutionen« (II, 64ff), der manchen Leuten so sympathisch sei. Dieser »Zirkel der Revolutionen« besteht darin, daß man unfähig wird zu wirklichen Reformen, weil man unfähig ist zu geduldiger ernsthafter Arbeit und immer gleich nur das eine Heilmittel in Betracht zieht: die Revolution. Auf diese Weise sei es in Frankreich dahin gekommen, daß man sagen müsse: »Die Revolution ist uns zum Normalzustand geworden« (II, 68). Das liberale Gewissen als Gefühl für Pflicht, geduldige, beharrliche, furchtlose Arbeit — diese positive konstruktive Seite seines Liberalismus drückt sich auch darin aus, daß de Gasparin nicht nur den Schutz für seinen Liberalismus vom Staat, sondern auch den Mut zum freien Wort von seinen Freunden fordert. In diesen Zusammenhang gehören goldene Worte de Gasparins wie dieses: »Man hat viel von Verrat gesprochen, aber der größte Verrat besteht im Schweigen, nichts führt so sehr die Nackenschläge des Despotismus herbei als das Schweigen« (I, 50, 54). Oder in anderm Zusammenhang: »Behaupten, ich war im Grunde immer für den Frieden, ist keine Entschuldigung: was man im Grunde ist, das muß man auch an der Oberfläche sein. Majoritäten, die nicht sprechen und nicht handeln, zählen nicht« (I, 158). Man wird einem solchen »christlichen Liberalismus« — de Gasparin gebraucht dies Wort auch einmal II, 143 — die Hochachtung nicht versagen können. Gegenüber dem damaligen deutschen Liberalismus für Einheit und Freiheit der Nation scheint er mir jedenfalls ein Mehr von persönlichem Ernst und Zivilcourage für sich zu haben.

Nicht Kriegs-, sondern Friedenspolitik — hierauf liegt der Hauptakzent des politischen Testaments des französischen Grafen. Er meint das nicht im Sinne eines abstrakten ideologischen Pazifismus, denn »wenn man jeden Krieg verdammen würde, auch den Verteidigungskrieg, auch den Kampf zur Aufrechterhaltung der Ordnung im Innern, dann würde man Recht und Pflicht verletzen« (I, 276). Seine Meinung ist vielmehr: »Der Christ verabscheut den Krieg, bloßer militärischer Ruhm, wenn er auch nur ein einziges Menschenleben kostete, ist ihm schrecklich, er wünscht den Frieden, sobald er mit Ehren geschlossen werden kann — dennoch betet er für den Erfolg seiner Waffen und schlägt sich brav« (I, 278). Aber schon de Gasparin fühlt vor 100 Jahren, daß die modernen Kriege immer schrecklicher werden und daß man sich darum allenthalben, wenn man sie schon nicht total abschaffen kann, bemühen müsse, »die Kriege schwerer und seltener zu ma-

chen« (II, 128). Mit Beifall zitiert er ein Wort des preußischen Kronprinzen nach der blutigen Schlacht bei Wörth vom 6. August 1870: »Der Krieg ist zu schrecklich, ich verabscheue den Krieg!« (II, 147) und fügt hinzu: »Ach, könnte doch dieser Krieg den Krieg töten!« Auf jeden Fall zählt er eine Reihe von wirklichen oder angeblichen Kriegsgründen auf, die künftighin nicht mehr wie vorzeiten dafür ausreichen dürfen, um einen Krieg zu entfachen: »Das 19. Jahrhundert ist nicht mehr die Zeit für solche Kriege aus jedem beliebigen Anlaß, es erlaubt nicht mehr, daß die Völker sich zerfleischen für Eroberungen, um ihrer Vormacht willen, wegen des — mehr oder weniger angeblichen — Gleichgewichts, um bloßen Ruhms und Ehre willen (gloire), um die Armee zu beschäftigen, um das Volk zu amüsieren, um von inneren Schwierigkeiten abzulenken« (I, 282). Demgegenüber fordert der Graf, namentlich in dem längeren Abschnitt die »Friedenspartei« (II, 127 bis 156), Arbeit für den Frieden, wie sie zuvor allzureichlich für den Krieg getrieben wurde. Was heißt Arbeit für den Frieden? Es heißt Kampf, Kritik, Diskreditierung der eitlen Sucht nach gloire (II, 30ff), der Gesinnung, sich durch einen glorreichen Krieg die Bewunderung der Welt und eine Zeile in den Geschichtsbüchern zu sichern; de Gasparin ruft in diesem Zusammenhang seinen Landsleuten — aber das gilt sicher nicht nur für Franzosen! — zu: »Die einfache und schlichte Pflicht (zu tun) genügt uns nicht, unser höchster Trost besteht immer nur darin, gesehen und beachtet zu werden!« (II, 40). Arbeit für den Frieden heißt Ablehnung des »Dogmas von der nationalen Unfehlbarkeit« (I, 24), also der Meinung, als ob, wenn es um das nationale Prestige geht, alle andern Argumente schweigen müßten. Auch in diesem Zusammenhang reagiert das liberale christliche Gewissen dagegen: »Unser erwachtes Gewissen nimmt gegen unsre nationalen Gewalttätigkeiten Partei für die überfallenen Völker, z. B. die Spanier, die Deutschen« (I, 25). Arbeit für den Frieden heißt Ablehnung des Kults der Fahnen (I, 29), ebenso der gesellschaftlichen Überschätzung von militärischen Rang-, Ordens- und Ehrenzeichen (II, 132, 307), Kampf gegen die Überflutung der Kinderstuben mit kriegerischem Spielzeug, gegen die Heroisierung der Kriege im Schulunterricht (II, 132). Wenn man den Krieg kritisieren und verabscheuen wolle, dann müsse sich das nicht nur richten »gegen die Mißgeschicke, zu denen er führt, sondern auch gegen die Lorbeeren, die man in ihm pflücken kann« (II, 131). Arbeit für den Frieden heißt darum für de Gasparin nicht nur die Folgen der Kriege bekämpfen, sondern soviel als möglich die Ursachen: »Verwundete pflegen ist sehr gut. Verhindern, daß es Verwundete gibt, ist besser« (II, 130). In gleichem Sinn sagt er zu den neutralen Mächten, daß es mit Nicht-Intervention und Hilfe für die Verwundeten nicht getan sei. Hilfe für die Verwundeten ist gut, aber keine Waffenlieferung für die Kriegführenden ist besser (I, 262ff), in diesem Punkt habe Eng-

land, das von ihm so viel gelobte England, leider versagt. — Eine wesentliche Seite des Friedensprogramms de Gasparins ist die Versöhnung mit Deutschland, auch in dieser Hinsicht ist er verwandt mit den Bestrebungen Heinrich Heines, der viele Seiten seines literarischen Werks diesem Ziel gewidmet hat. Aber während Heine seine Bemühungen mit allzuviel bitterer, höhnischer und pauschaler Kritik an Deutschen verbunden hat, ist der französische Graf ernsthaft bemüht, die traditionellen Diskriminierungen der deutschen »Barbaren aus dem Norden« auszuräumen und umgekehrt Gutes von ihnen zu reden. Schließlich gehört dieses Deutschland für den protestantischen Franzosen de Gasparin doch zu den von ihm geliebten »Ländern der Bibel«. Aber davon abgesehen ist er der Meinung, daß Deutschland und Frankreich »sich ergänzen und nicht sich widersprechen« (II, 150). Man kann und soll voneinander lernen; wie vorbildlich und nachahmenswert der Graf die militärische Organisation der Landwehr fand, haben wir schon gesehen. Auch dieses Versöhnungsprogramm fordert Arbeit. »Man muß dafür arbeiten. Den Frieden (mit Deutschland) schließen ist noch gar nichts, die Versöhnung (*réconciliation*) herbeiführen ist alles!« (II, 152). Hier ganz besonders gilt der an anderer Stelle geschriebene Satz des Grafen: »Jeder Tag, der vergeht ohne Vorbereitung oder Organisation einer kräftigen Reaktion gegen Kriegspolitik, ist für das Gewissen und die Pflicht ein verlorener Tag« (II, 128). In diesem Zusammenhang kräftiger Reaktion gegen eine lange in Frankreich geübte Politik gehört die runde These de Gasparins: »Wir akzeptieren die deutsche Einigung« (II, 366ff). Immer wieder, von Franz I. angefangen über Richelieu, Ludwig XIV., Napoleon III. bis Charles de Gaulle, hat das Interesse an Teilung und Uneinigkeit Deutschlands einen Bestandteil französischer Spekulation gebildet. Der Graf ist dem Frieden zuliebe gewillt, sich hiervon zu lösen: wir akzeptieren die deutsche Einigung. — Es würde zu weit führen, wollte ich von allen Punkten seines Friedensprogramms innerer Reformen ausführlich handeln. Ich zähle nur die wichtigsten Kapitelüberschriften auf, die am Schluß seines Werkes unter der Gesamtüberschrift »Programm der Wiedererhebung« (II, 255—400) stehen: Freiheit, Trennung von Kirche und Staat, Unterricht, Dezentralisation (aber kein Föderalismus), parlamentarisches Regime, freie Wahlen, freier Handel, Wirtschaft, allgemeine Abrüstung.

Nur eines muß noch hervorgehoben werden: die religiöse Überzeugung des Grafen, zusammengefaßt in den drei Leitworten: Bibel, Gewissen, Pflicht, bildet zweifellos den tragenden Untergrund sowohl seiner redlichen nationalen Selbstkritik als auch seiner positiven Anstrengungen für eine politische Neuorientierung. Gerade von seinen Ermahnungen zu Frieden und Versöhnung sagt er es ausdrücklich: »All das wird sich nur unter dem Antrieb des Evangeliums verwirklichen« (II, 152). Daß auch sein politischer

Liberalismus auf den biblischen Gedanken der Freiheit ruht, die nicht nur Rechte kennt und fordert, sondern ebenso Pflichten und Grenzen anerkennt, ist schon aus dem Bisherigen deutlich geworden. Dieses politische Testament enthält nicht zufällig an wichtigen Stellen längere Abschnitte mit Überschriften wie »Das Evangelium und der Krieg« (I, 272–282) und noch einmal im zweiten Band »Das Evangelium« (II, 223–254), Abschnitte, in denen sich die schöne, kurze Zusammenfassung des christlichen Glaubens findet: »Wir sind geliebt, das ist das ganze Dogma — wir dürfen lieben, das ist die ganze Moral!« (II, 224). Die besondere Note seiner religiösen Motivierung dürfte aber die sein, daß er die christliche Pflicht und Verantwortung auch für das öffentliche Leben unterstreicht. Ohne sich in falscher Weise auf bestimmte, als christlich akzentuierte Staats- oder Gesellschaftsformen und -systeme festzulegen, wehrt er sich leidenschaftlich gegen die Scheidung einer »morale privée« und einer »morale politique« (I, 9ff) oder, wie er an anderer Stelle sagt, gegen die »pharisäische Unterscheidung, die das Evangelium für das private Leben reserviert, aber im öffentlichen Leben uns heidnisch handeln läßt« (II, 153). Solche Sätze könnten einen Lutheraner stutzig machen, aber sie wenden sich nicht gegen Luther, sondern gegen den Mangel an christlicher Zivilcourage⁹ und an christlichem Freimut im öffentlichen Leben auch vor den Mächten und Mächtigen der Welt — und in diesem Sinn sind sie mit Luther ohne Zweifel völlig einig. Sie wenden sich gegen christliche Interesselosigkeit an der Politik, gegen allzubilligfrommen Quietismus, sie verlegen bei de Gasparin gewiß nicht das Evangelium in die Politik und den Glauben in politischen Aktivismus, aber sie warnen vor der Geringschätzung und Verachtung der politischen Verantwortung. Darum muß man diesem redlichen Franzosen gerade auch als Lutheraner, gerade weil im Luthertum oft der christliche Freimut vor den Mächten und die Zivilcourage vor den Mächtigen verloren gegangen ist, dankbar sein für Worte wie diese: »Gott bewahre uns vor dem Quietismus, seien wir bitte nicht zu geistlich, nicht zu sehr Bürger des Himmels, denn es geht nicht nur darum, über die Übel der Welt in einem Winkel zu seufzen, sondern darum, sie kräftig zu bekämpfen« (II, 254) oder an anderer Stelle: »Die Kinder Gottes haben ihren Platz nicht außerhalb der allgemeinen Pflichten [devoirs communs, man könnte auch übersetzen: Bürgerpflichten], sonst werden sie zu Mönchen, und ich sehe nicht, was der (sc. politische) Friede dabei gewinnen würde« (I, 281).

⁹ Nicht zufällig nennt der Graf als seine politischen Vorbilder eine Reihe von Persönlichkeiten, die durch ihre furchtlose politische Zivilcourage in der Geschichte bekannt sind: Demosthenes bei den Athenern, Cato bei den Römern, die Propheten im jüdischen Volk, Charles James Fox (1749–1806), der einen Krieg gegen Frankreich zugunsten der vertriebenen Bourbonen ablehnte.

Das zurzeit vielgespielte Stück von Dieter Forte »Martin Luther & Thomas Münzer oder Die Einführung der Buchhaltung« ist eine historische Satire. Unglücklicherweise will es aber mehr sein, ein »Dokumentarstück«, dessen Dialoge angeblich allesamt aus den Quellen belegbar seien. Prof. Bernhard Lohse, Ordinarius für Kirchengeschichte in Hamburg, zeigt die Diskrepanz zwischen Anspruch und Wirklichkeit auf, Pfarrer Dr. Dr. Schulze exemplifiziert an dem Thema »Luther und der Zins«, wie Forte die Tatsachen auf den Kopf stellt. — Hingewiesen sei in dem Zusammenhang auf den Sammelband »Luther als Bühnenheld«, herausgegeben von Friedrich Kraft (im Lutherischen Verlagshaus Hamburg, 114 Seiten). Hier nehmen Historiker, Theaterkritiker und Theologen das Wort zur Sache, welche in dem Bühnenstück bestenfalls anvisiert, aber nicht erreicht wird. Forte kommt das (unfreiwillige) Verdienst zu, die Diskussion um existentielle Fragen des Protestantismus in der Öffentlichkeit angeregt zu haben.

Ein feste Burg sind Geld und Zins . . .

Von Bernhard Lohse

An Versuchen, Martin Luther auf die Bühne zu bringen, fehlt es nicht. Luthers Auftreten vor Kaiser und Reich in Worms scheint geradezu nach dramatischer Gestaltung zu rufen. Der »deutsche Herkules«, der den Autoritäten seiner Zeit widerstand und sich allein auf Gottes Wort sowie auf sein Gewissen berief, bietet für einen Dichter reichen Stoff. In Luthers Wesen begegnen neben einem kaum erträglichen Grobianismus Züge kindlicher Zartheit; nicht zuletzt war der Reformator ein scharfer Denker, der dazu über eine Sprachgewalt verfügte wie kaum ein anderer in der deutschen Geschichte, so daß die verschiedensten Dichter von ihm angesprochen worden sind. Freilich, Luthers Vielseitigkeit und nicht minder die Tatsache, daß sein Werk eingebettet ist in mannigfaltige politische, wirtschaftliche und kirchliche Zusammenhänge, haben das Bemühen um dramatische Darstellung nicht gerade erleichtert.

Unter den mancherlei neueren Luther-Dramen, von August Strindberg bis hin zu John Osborne, dürfte »Der arme Mann Luther« von Leopold Ahlsen dem »echten« Luther am nächsten gekommen sein. Ahlsen hat kein heldisches Stück geschrieben, sondern Luther in seiner Sterbestunde gezeigt. Im Angesicht des Todes läßt der Reformator sein Leben noch einmal vor seinem geistigen Auge vorüberziehen und legt sich Rechenschaft ab über Recht und Unrecht, Wahrheit und Irrtum seines Handelns. Ahlsen hat Luther vielleicht zu sehr in existentialistischer Sicht gezeigt und die Glaubensgewißheit des Reformators, die freilich auf der Bühne fast zwangsläufig zur Karikatur werden mußte, nicht recht ge-

troffen. Aber er hat wenigstens einen häufig übersehenen Zug am Reformator erfaßt und dichterisch gestaltet. Luthers letzte Aufzeichnung lautet bekanntlich: »Wir sind Bettler. Das ist wahr.«

Dieter Forte bricht radikal mit der Tradition bisheriger Luther-Dramen. Auf den ersten Blick betrachtet, stehen zwar Luther und Münzer im Mittelpunkt des Stückes. Das wahre Thema seines Werkes ist jedoch »Die Einführung der Buchhaltung«. Mit anderen Worten: Luther, Münzer, aber auch Kaiser und Fürsten, Päpste und Kardinäle sind im Grunde nur Marionetten in der Hand des allmächtigen Kapitals, das repräsentiert wird durch Jakob Fugger. Luther selbst wird dabei eher wieder als Heros gezeigt, weil dadurch der Verfremdungseffekt um so größer und der Reformator um so lächerlicher wird. Ein Gleiches gilt für die zahlreichen anderen Gestalten dieses Dramas. Keiner außer den Fuggern beherrscht die Geheimnisse der damals modernen Buchhaltung und des aufkommenden Monopolkapitalismus. Niemand nimmt seine Sache restlos ernst, vielmehr sind alle auf handfesten, derben Genuß aus. Je mehr sie dabei auf Geld angewiesen sind, um so stärker geraten sie in die Abhängigkeit der Fugger.

Man könnte sich vorstellen, daß sich bei einer solchen Konzeption eine beißende Satire schreiben ließe. Aber Forte begnügt sich nicht damit, ein Kabarett der Reformation abzuliefern. Vielmehr erhebt er in seinem Nachwort den Anspruch, das vorhandene Material über die Anfänge der Reformationszeit in seiner ganzen Breite gelesen und durchgearbeitet zu haben. Fünf Jahre will er sich mit seinem Thema beschäftigt haben. Eine Literaturliste, die ausdrücklich nur als Auswahl bezeichnet wird, soll Rechenschaft von seinen wissenschaftlichen Ambitionen geben. Ein Werk, das so prätentios seinen Weg in die Öffentlichkeit antritt, muß es sich gefallen lassen, an seinem eigenen Anspruch gemessen zu werden. Das gilt um so mehr, als Forte behauptet, daß er über weite Strecken Originaltexte des 16. Jahrhunderts in modernisierter Form verwendet und nur in wenigen begründeten Ausnahmefällen die Dialoge selbst formuliert habe.

Was zunächst die korrekte Wiedergabe des historischen Szenariums betrifft, so muß man sagen, daß kaum eine einzige Seite Fortes hohem Anspruch genügt. Dabei handelt es sich durchaus nicht um Belanglosigkeiten. Um seinen zentralen Gedanken von der Allmacht des Kapitals durchführen zu können, wird an der Geschichte und an den Gestalten so lange herumgemodelt, bis schließlich Jakob Fugger als der im Grunde einzig gescheite Mensch dasteht. Daß die Fürsten nur Figuren auf Fuggers Schachbrett sind, soll gleich zu Beginn des Stückes deutlich gemacht werden. Dementsprechend muß nun Luther seinerseits als eine Marionette der Fürsten dargestellt werden. Die marxistische These, daß Luther sich von seinem in mancher Hinsicht revolutionären Ansatz zu einem Fürstene knecht entwickelt habe, die übrigens in der jüngsten marxistischen Geschichtswissenschaft doch schon nicht unerheblich modifiziert wird, ist von Forte da-

hingehend vergrößert und ad absurdum geführt worden, daß Luther von Anfang an durch den sächsischen Kurfürsten manipuliert worden sei.

So soll der Privatsekretär und Hofprediger Friedrichs des Weisen, Spalatin, Luther zur Abfassung seiner 95 Thesen gegen den Ablass angeregt haben; Friedrich der Weise, der sich, wie Forte zutreffend sagt, selbst niemals gern in irgendwelche unangenehmen Dinge verwickelte, soll dabei schon im Hintergrund gestanden haben. Diese Schilderung der Anfänge des Ablassstreites ist eine glatte Fälschung.

Es ist zwar richtig, daß es schon vor 1517 zwischen Friedrich dem Weisen und dem Mainzer Erzbischof Albrecht von Hohenzollern Spannungen gab. Aber gerade deswegen hat Luther bei seinem Vorgehen gegen die Ablassinstruktion Albrechts von Mainz weder den Kurfürsten noch Spalatin ins Vertrauen gezogen, sondern hat die Auseinandersetzung allein und ganz auf sich gestellt begonnen. Luther war sich sogar dessen bewußt, daß seine Thesen dem Kurfürsten keineswegs genehm sein würden, da dieser in Wittenberg eine umfangreiche Reliquiensammlung hatte anlegen lassen und selbst noch ganz im mittelalterlichen Ablassdenken befangen war. Friedrich der Weise ist über Luthers Vorgehen bestürzt gewesen. Wenn er Luther trotzdem seinen fürstlichen Schutz angedeihen ließ, so tat er das ausschließlich aus rechtlichen Erwägungen: er verlangte ein ordnungsgemäßes kirchliches Verfahren, konnte ein solches in dem römischen Prozeß gegen Luther nicht erblicken und hat darum gewissermaßen bis auf weiteres Luther gewähren lassen.

Nach Forte soll nun aber nicht nur Friedrich der Weise insgeheim ein Verbündeter Luthers gewesen sein, sondern auch der alte Kaiser Maximilian soll auf dem Augsburger Reichstag des Jahres 1518 in Luthers Thesen eine Meisterleistung erblickt haben, um der römischen Kurie zu schaden. Auch hiervon ist kein Wort wahr. Im Gegenteil, nachdem zuvor schon auf Grund verschiedener Anzeigen der kanonische Prozeß gegen Luther in Rom begonnen hatte, hat Maximilian von Augsburg aus brieflich den Papst auf die Gefahr, die von Luther her drohte, aufmerksam gemacht. Dadurch erreichte er, daß man in Rom, wo man sich damals eher um andere Dinge kümmerte, der lutherischen Sache erst wirkliches Gewicht beimaß. Auch hier braucht Forte seine Geschichtsfälschung, um Theologen und Fürsten als Nullen und Narren hinstellen zu können, damit die Verschlagenheit der Fugger in um so grellerem Licht erscheint.

Es kommt noch schlimmer. Karl V., den man nicht zu Unrecht als den letzten mittelalterlichen Kaiser bezeichnet hat, erscheint bei Forte als verwöhnter Playboy, der dazu noch mit seiner Erzieherin und Tante Margarete handfeste erotische Spiele treibt. Die früh zweimal verwitwete Erzherzogin, die in Mecheln die Erziehung ihrer Neffen Karl und Ferdinand überwachte, welche später nacheinander deutsche Kaiser werden sollten, ist alles andere als eine bigotte Hof-

dame gewesen, wie man sie im Versailles Ludwigs XIV. suchen mag. Sie ist von ihren Neffen wie eine Mutter verehrt worden. Aber so etwas paßt nicht in ein Stück, das bühnenreißerisch wirken soll. Auch sonst scheut Forte nicht davor zurück, sein angeblich historisches Drama mit schlüpfrigen Beigaben zu würzen.

Doch genug solcher Einzelheiten! Wohl das Seltsamste ist, daß Forte für Luther, aber im Grunde auch für Münzer ohne jedes Verständnis ist. In seinem Nachwort spricht er es selbst aus, daß es ihm in diesem Stück nicht um Theologie gehe. Natürlich erwartet niemand von ihm, daß er ein erbauliches Stück im Stile eines Laienspieles hätte schreiben sollen. Aber wenn jemand zu Luther Zugang gewinnen will, so geht es ganz ohne Theologie nicht ab. Oder sollte man über Beethoven etwas Sinnvolles sagen können, wenn man davon absieht, daß er Musiker war? Kann man einen van Gogh schildern, ohne zu bedenken, daß er Maler war? Fortes Luther ist ein Berserker, der im Solde der Fürsten steht, der sich an der Nase herumführen läßt, der zu jeder passenden und unpassenden Zeit irgendein Bibelwort zitieren kann, der seine Übersetzung des Neuen Testaments aus geschäftlichem Interesse anfertigt und dem ein Berlepsch vorhalten kann: »Ihr habt Gottes Wort in der Tasche und immer eine Ausrede.«

Als Kabarett wäre so etwas nicht schlecht. Bei der Münchner Lach- und Schießgesellschaft hätte Forte lernen können, wie man so etwas geistvoll bis zum Ende durchspielt und keinen ausnimmt. Forte jedoch kennt eine Ausnahme, nämlich Thomas Münzer. So sehr Forte alle anderen Gestalten herunterputzt, sein Thomas Münzer ist über jede Kritik erhaben. Er ist der soziale Revolutionär, der natürlich auch Studenten in seinem Gefolge hat, der für seine Sache unter Einsatz seines Lebens eintritt und der in der Schlußszene des Dramas hingerichtet wird: während Jakob Fugger ein blasphemisches Gebet an das Kapital als unseren Erlöser richtet und während Luther zusammen mit den Fürsten den Choral »Ein feste Burg« anstimmt, ertönen im Hintergrund der Bühne Schmerzensschreie, bis dann Münzers abgeschlagener Kopf auf einem Pfahl hochgehoben wird. Bert Brechts »Heilige Johanna der Schlachthöfe« hat hier eine späte, allerdings sehr schlechte Nachahmung gefunden.

Im Grunde ist es schade um das Stück. Fortes Werk hat gute Ansätze. Die Formulierungen sind nicht selten brilliant, die Szenen einprägsam, der Duktus der Handlung zielstrebig. Aber so, wie Forte sein Spiel angelegt hat, ist es weder ein Kabarett noch ein historisches Drama, sondern von jedem etwas und darum nichts Halbes und nichts Ganzes.

Luther und der Zins

Von Wilhelm August Schulze

In allen Lehrbüchern der Wirtschaftsgeschichte wird von dem Reformator Luther etwas mitleidig berichtet, daß er an der aristotelischen Lehre von der Unfruchtbarkeit des Geldes festgehalten habe, daß er in wirtschaftlichen Fragen auf der bauerlichen, rückständigen Stufe stehen geblieben sei, daß er ohne tieferes wirtschaftliches Verständnis gegen die sich bildenden Monopolgesellschaften im Einklang mit der primitiven Volksmeinung Stellung bezogen habe. Umgekehrt bezieht sich Karl Marx im ersten Band des »Kapital« fünfmal und im dritten Band auch fünfmal auf Luthers antikapitalistische Schriften. Sie alle haben nach Dieter Forte Unrecht, denn in seinem Theaterstück läßt er Luther sagen: »Einem anderen Geld geben ohne Zinsen? Ich bin doch kein Kind mehr« (S. 112). Der Zinsgegner Luther wird von Forte zum Anhänger des Darlehenszinses gemacht.

Das ist ein Grund, die Schriften Luthers, die sich mit dem Zins befassen, einmal wieder anzusehen. Da ist der »Kleine Sermon vom Wucher« (1519), enthalten in WA 6, 3–8, und der »Große Sermon vom Wucher« von 1520, enthalten in WA 6, 36–60. 1524 gab Luther diese Predigten erneut heraus unter dem Titel »Von Kaufhandlung und Wucher« (WA 15). Hinzu kommen Äußerungen Luthers über die Zinsfrage im »Sermon von den guten Werken« (WA 6, 262) und im »Christlichen Adel deutscher Nation« (WA 6, 466 f.).

Luther hält in der Tat an der aristotelischen Lehre von der Unfruchtbarkeit des Geldes fest, so sehr er sonst diesen »stinkenden Bock« ablehnte. Luther weiß sich dabei in der Gemeinschaft der Kirchenväter und der Konzilien der Alten Kirche, auch wenn diese sich nicht auf Aristoteles, sondern immer auf Stellen des Alten Testaments beriefen. Doch wurde das kanonische Zinsverbot im Spätmittelalter auf verschiedene Weise umgangen. Diese Ethik war kasuistisch, und von jeder Regel gibt es immer Ausnahmen.

Johann von Eck, Luthers Gegner, verfaßte 1514 einen sehr zinsfreundlichen Traktat »De contractibus usurariis«. Er wandte dabei den Kunstgriff an, einen Darlehensvertrag in drei Verträge zu zerlegen, die nicht vom Zinsverbot betroffen waren. Doch haben andere vor ihm diesen Kunstgriff erdacht. Eck bekam dafür vom Bischof von Eichstätt Disputationsverbot, doch lobte ihn Fugger, als er seine Thesen im Juli 1515 dessenungeachtet in Bologna verfocht, wahrscheinlich nicht nur verbal, sondern mit Gold.

Cajetan, Luthers Gegenspieler in Augsburg, und der spanische Moraltheologe Soto waren noch zinsfreundlicher als Eck. Auch der Nürnberger Humanist Peutingger verteidigte den Zins, er ertete dafür das Lob des Augsburger Bankiers Welser: »Ihr wisset den Dingen wohl Farb und Gestalt zu geben.« Es ergab sich also die groteske Situation, daß die Gegner Luthers die Strenge

des kanonischen Zinsverbotes auf alle Weise zu durchbrechen suchten, während Luther als geschworener Gegner der päpstlichen Rechtsbücher sich in diesem Punkt zu ihrem Verteidiger aufwarf.

Luther verlangt die Befolgung des Wortes der Bergpredigt: »Gib dem, der dich bittet, und wende dich nicht von dem, der dir abborgen will« (WA 6,3). Da für Luther die Bergpredigt keine Sammlung von »evangelischen Räten«, sondern für alle verbindlich ist, radikalisiert er dieses Jesuswort ungemein. Zinsen zu nehmen, verstößt gegen die Goldene Regel (siehe auch WA 51, 393,10). Ob es sich dabei um Korn, Wein oder Geld handelt, ist unerheblich (WA 6,5). Wer Zinsen nimmt, schließt sich vom Himmelreich aus. Wenn das natürliche Recht Zinsen gestattet, so muß daran erinnert werden, daß Christen niemals auf Grund des Naturrechts selig werden können. Der Vorwand, Zinsen kämen kirchlichen Stiftungen zugute, ist ebenso heuchlerisch wie die Behauptung, dem Nächsten Geld gegen Zinsen auszuleihen diene seinem Besten.

Der Zinskauf, eine Art Hypothekengeschäft, wurde von den spätmittelalterlichen Moralthologen gebilligt. Luther ist Rigorist auch in dieser Frage. Der Zinskauf ziele auf ein arbeits- und risikoloses Einkommen hin (WA 6,8). Zins ist für Luther immer Wucher. Der Zinskauf ist dem Wucher verdammt ähnlich: »Summa ich acht, der Zinskauf sey nit wucher, mich dünkt aber, daß ihm leid ist, daß er nit muß ein wucher seyn, es gepricht ihme am willen nicht und muß leyder frumm seyn« (WA 6,8). In WA 6,52 heißt es dann: Der Zinskauf existiert erst hundert Jahre, er ist eine Erfindung der letzten bösen Zeit. Am Zinskauf verderben Land und Leute. Geld an Leute um Zins auszuleihen, sei ohne jedes Risiko. Der Darleiher müßte am Risiko beteiligt werden (WA 6,57). Je geringer der Zinsfuß, umso christlicher sei der Zinskauf. Mehr als 7 % ist glatter Wucher (WA 6,58). Die Kirche vor allem sollte nie mehr als 4 % nehmen, auch wenn sonst alle Welt 10 % nimmt (WA 6,59). Den Naturalzehnten sieht Luther lieber als den Zinskauf um Geld. Dann nämlich, meint er, wäre das Risiko gleich verteilt (WA 15,321). Demgemäß sieht Luther im alttestamentlichen Halljahr das Ideal. Das ist geradezu utopisch, wenn man bedenkt, daß das Halljahr wohl nie realisiert worden ist. Melancthon denkt in dieser Frage realistisch (CR 16,503). Die Berufung auf das weltliche Recht ist für einen Christen nicht maßgebend, dieses läßt auch Hurenhäuser zu (WA 6,39 u. 53). Im »Christlichen Adel« verlangt Luther das Verbot der Monopolgesellschaften (WA 6,467). Das entsprach weit- hin der öffentlichen Meinung. Karl V. mußte in seiner Wahlkapitulation versprechen, gegen die »Gesellschaften« vorzugehen. Auf den Reichstagen von 1522–32 war dauernd davon die Rede. Die Reichspolizeiverordnungen von 1530 und 1548 hatten dieses Ziel. Ob es Karl V. damit ernst war, muß freilich bezweifelt werden, nachdem die Fugger seine Wahl »gemacht« hatten.

Bekanntlich hat Karl V. fast alle seine Wahlversprechen nicht eingehalten.

Gegen die »Fuggerei« hat Luther dauernd gewettert (WA 6,466, WA TR I, 92,22 ff und II, 528). Luther steht in dieser Polemik in einer Front mit der Reformatio Sigismundi, Ulrich von Hutten, Geiler von Kaysersberg, Eberlin von Günzburg und auch den 12 Artikeln der Bauernschaft von Schwaben.

Im »Sermon von den guten Werken« verlangt Luther das Verbot des Zinskaufs (WA 15,262). In »Kaufhandlung und Wucher« wird die Austreibung der Monopolisten durch die Obrigkeit verlangt (WA 15,307). Josephs Korneinkauf in Ägypten ist nach Luther kein Monopolgeschäft (WA 15,306). Wenn die Teilhaber dieser Gesellschaften 10% Gewinnanteil bekommen, so ist das glatter Wucher (WA 15,310). Diese Gesellschaften sind Hechte im Karpfenteich (WA 15,310). Wenn sie bestehen bleiben, so muß Recht und Redlichkeit untergehen (WA 15,313).

In Jakob Strauß von Basel bekommt nun Luther einen fast allzu gelehrigen Schüler. Strauß hatte in Hall im Inntal das Evangelium bei den Salzknapen mit so großem Erfolg verkündet, daß ihn der Salzburger Erzbischof des Landes verwies. Er kam nach Wittenberg, stellenlos. Da traf bei Luther ein Schreiben des Grafen Georg von Wertheim ein, der einen Prediger des Evangeliums anforderte mit 100 Gulden Bargehalt und freiem Tisch an der gräflichen Tafel. Luther frohlockt: Das ist ein herrlich Exempel (WA Br 2,597 u. 3,88). So wird Dr. Strauß nach Wertheim geschickt. Doch dauerte die Freude nur 6 Wochen. Strauß will als Hofprediger in alle Belange der Grafenschaft hineinreden. Das läßt der Graf nicht zu. Strauß wird im Januar 1523 Prediger in Eisenach. Dort hatten die kirchlichen Stiftungen von der kanonisch als Ausnahme genehmigten Möglichkeit des Zinskaufs reichlich Gebrauch gemacht. Noch im Frühjahr 1523 schreibt Strauß 51 Thesen gegen »Den unchristlichen Wucher, darum etliche Pfaffen zu Eisenach so gar unruhig und bemüht sind«. Strauß wendet Luthers Ansichten über den Zinskauf ganz wörtlich auf die Eisenacher Situation an. These 49 ist gegen Eck gerichtet. In These 29 verbietet Strauß dem Schuldner die Zinszahlung unter Berufung auf Apostelgeschichte 5,29. These 37 bezeichnet Gläubiger, die ihre Schuldner zur Zahlung der vereinbarten Zinsen zwingen wollen, als Tyrannen.

Der Landesfürst Herzog Johann verlangte nähere Begründung. Die gab Strauß in der Schrift: »Daß Wucher zu nehmen und zu geben unserem christlichen Glauben und brüderlicher Liebe als ewiger Verdammnis gereichend entgegen ist, unüberwindliche Lehre und Schrift. Worin auch die gemalten Evangelisten erkannt werden.« Der Wucher, heißt es da, ist unchristlich und tyrannisch. Matth 5,42 und Luk 6,35 sind keine evangelischen Räte, sondern Gebote. Ganz gewiß soll nicht blindlings jedem geliehen werden, sondern nur dem, der in Not ist. Das Zinszahlen ist ebenso verdamulich wie das Zins-

fordern. Der Wucherherr ebenso wie der Wucherknecht huldigen dem Grundsatz: Will mir Gott nicht helfen, so helfe mir der Teufel! Die Lehre von der Unfruchtbarkeit des Geldes, die auch Luther nicht nur in seiner Frühzeit sondern immer bejaht (vgl. WA 6,466, WA 37,12; WA TR 4, Nr. 4805, 5, Nr. 5429) wird von Strauß breit entwickelt. Die Sophistik, die hinter der Theorie vom Zinskauf steckt, wird ganz im Sinne von Luthers Kritik aufgedeckt. Das Risiko, meint Strauß mit Luther, liege einseitig auf dem Zinskäufer. Auch Strauß empfiehlt die Einführung des Halljahrs. Noch besser wäre es, wenn die Restitution des Pfandgutes schon vor diesem Termin erfolge. Die Sorge, daß aus diesen wirtschaftlichen Änderungen Revolutionen entstehen, ist »fleischlich«! Der Zinskauf unterwühlt die Obrigkeit. Eide sind kein Hindernis gegen die Verweigerung des Zinses. Auch die Juristenbücher gestatten, unziemliche Gelübde nicht zu halten. Die durch solche Predigt entstehende Unruhe ist gemäß Matth 10,34 heilsam. Allerdings dürfe die Verweigerung der Zinszahlung nicht aus eigennützigen Motiven erfolgen. Nur der Gewalt dürfe man weichen nach Markus 5,40. Aber aktive Gewalt dürfen die Schuldner nicht anwenden, vor allem nicht gegen fromme, evangeliumsfreundliche Fürsten. Wer zur Gewalt greift, den wird Matth 20,16 treffen: »Die Ersten werden die Letzten sein.« Den Erbzins billigt Strauß jedoch. Niemand soll Richter in eigener Sache sein. Gegen die Fugger braucht auch Strauß harte Worte.

Luther hat an den Theorien von Strauß vieles auszusetzen. So bemängelt er in einem Brief an den Kanzler Brück, daß die Lehre vom »Interesse« nicht abgehandelt wird. Darum könne der gemeine Mann die Fragen nicht verstehen. Der Rat, die Zinsen zu verweigern, sei falsch. Damit komme Strauß dem gemeinen Pöbel zu weit entgegen. Er, Luther, könne keine speziellen Reformvorschläge machen, dafür sei die Materie zu verworren und von Land zu Land verschieden. Die Zeit werde schon Reformen auf diesem Gebiete ermöglichen (WA Br 3,176 f). Im selben Sinne schrieb Luther auch an Strauß in versöhnlichem Tone (WA Br 3,278 f).

Strauß wurde im Herbst 1523 an den Hof nach Weimar zitiert. Es wurden ihm dabei die Beschwerden der geistlichen Zinsherren und auch Luthers Gutachten vorgehalten. In gleicher Weise wurden der Bürgermeister von Eisenach und ein Ratsmitglied nach Weimar geholt. Sie wurden zur Rede gestellt wegen der Weigerung der Bürgerschaft, die Zinszahlung wieder aufzunehmen. Wir erfahren dabei, daß nach dem Rat von Strauß viele Bürger ihre geliehenen Grundstücke an die Geistlichen zurückgeben wollten, daß diese aber damit nicht einverstanden waren, sie wollten den Zins und nicht die Grundstücke. Die Stiftsherren versuchten zudem, diese Leihzinsen in Erbzinsen umzuwandeln. Der Rat sei schon verschiedentlich gegen säumige Zinszahler eingeschritten, er werde das in Zukunft nicht mehr tun. Nun war aber der Rat

nicht geschlossen auf der Seite von Strauß. Es war auch eine »altgläubige« Minderheit vorhanden. Die schickte eine Deputation nach Weimar, die Strauß wegen seiner Zinslehre hart angriff.

Als Melanchthon 1524 eine Reise nach Bretten unternahm, suchte er nach Absprache mit Luther am 20. April Dr. Strauß in Eisenach auf, um in der Zinsfrage mit ihm zu verhandeln. Die Niederschrift über diese Aussprache bekam der Hof. Melanchthon hielt Strauß vor, es sei seine Aufgabe, das Evangelium zu predigen und nicht politische Gesetzesthesen. Strauß muß herausgehört haben, daß Melanchthons Lehre vom Zins geschmeidiger war als die Luthers, weil bei Melanchthon naturrechtliche Argumente einen stärkeren Akzent hatten als beim Biblizisten Luther. Darum wandte sich Strauß brieflich an Luther. Er erhielt in sehr herzlichem Tone Antwort, es ist geradezu ein Trostbrief (WA Br 3,278). Nun schickte der Herzog eine Kommission mit genauen Instruktionen nach Eisenach. Diese verfügte eine allgemeine Reduktion der Zinsen auf 5 0/0. Luther gibt seiner Freude über die Beilegung des Konflikts in einem Brief an Spalatin Ausdruck (WA Br 3,312 ff). In einem weiteren Brief an den Kurprinzen Johann Friedrich vom 18. Juni 1524 lobt Luther die Eisenacher Zinsreduktion und verlangt Nachahmung in ähnlichen Fällen. Das beste wäre, meint Luther auch hier, der Naturalzehnte (WA Br 3,307).

Das Erscheinen von Luthers »Kaufhandlung und Wucher« liegt zeitlich nach diesem Eisenacher Wucherstreit. Luther faßte seine früheren Schriften noch einmal zusammen und erweiterte sie. So bekundete er, daß er grundsätzlich an seiner Ablehnung des Zinses festhielt. Der äußere Anlaß für die letzte zinsgegenerische Schrift war eine große Dürre im Jahre 1539. Diese Not nutzten Junker und Kaufleute aus. Sie hielten ihr Korn zurück, um höhere Preise zu erzielen. Da das Ausleihen von Geld gegen Zins immer weiter um sich griff, versuchte Luther, beide Arten von »Wucher« zu treffen. Das geschah in der Schrift: »An die Pfarrherren wider den Wucher zu predigen Ermahnung«, 1540 (WA 51, 325–424).

Grundsätzlich soll der Christ bereit sein zum Leihen ohne Entschädigung. Die Propheten, Christus selbst und sogar die weltlichen Rechte verlangen das (333). Gewiß gebe es Ausnahmen, aber die gehören nicht auf die Kanzel, wie alle Kasuistik. Ausnahmefälle könnten in der Sprechstunde der Pfarrer und Juristen behandelt werden (334). Die Berufung auf den »Weltbrauch« für den »Wucher« sei unstatthaft, denn die Welt ist böse (335). Wer leiht und etwas dafür nimmt, ist ein Wucherer: »Von dem Text lasse du nicht und wenn hundert Tausend Einreden kämen« (337). Wieder geht Luther dagegen an, daß Geldausleihe als Dienst am Nächsten deklariert wird: Ein Ehebrecher und eine Ehebrecherin tun einander auch großen Dienst und Wohlgefallen (339 u. 354).

Polyphem meinte auch, es sei ein Dienst, wenn er zuerst die Gefährten des Odysseus auffresse und dann erst ihn selber (339). Pfarrer, die in ihrer Sprechstunde Zinsfragen behandeln müssen, brauchen eine gewisse Sachkenntnis. Geht sie ihnen ab, so müssen sie die Leute an die Juristen verweisen (342).

Luther geht dann auf eine Reihe von Ausnahmen ein. Zunächst auf den Verzugszins. Zahlt mein Schuldner zu Michaelis nicht – wie vereinbart – so habe ich Schaden (Schadewacht). Ich kann Käufe, die ich mit diesem Geld vorhatte, nicht tätigen. Das ist mein Interesse (343 ff). Der Schuldner muß mir diesen Schaden ersetzen. Wird ihm sein Geld gestohlen, das er mir zurückzahlen wollte, hat er ein Schadenfeuer gehabt, dann müssen die Juristen entscheiden. Wird aber von vornherein »Schadewacht« einkalkuliert, dann ist es Wucher. Es gab nämlich im Spätmittelalter Darlehensverträge mit sehr kurzen Rückzahlungsterminen. Schuldner und Gläubiger waren sich von vornherein klar darüber, daß dieser Termin nicht eingehalten werden konnte. Die Zinsen waren also als Verzugszinsen getarnt. Solche Verträge meint Luther, wenn er von einem erdichteten Schaden, einem phantasticum interesse spricht (349). An sich wäre es Sache der Juristen, vor solchen Scheinverträgen zu warnen. Tun sie es nicht, dann müssen es die Prediger tun (353). Luther entwickelt dann eine sehr sachkundige Geschichte des antiken Zinsgeschäfts. Das gibt Anlaß, sich zu Aristoteles' Ethik V, 5 zu bekennen (360). Nach Nehemia 5 gab es auch bei den Juden Mondwucher, also einen Zinsfuß von 12 0/0. Nehemia stellte ihn mit Recht ab (363). Heute aber werden in Leipzig 30 0/0, in Naumburg gar 40 0/0 verlangt! Laßt uns diesen Wucher auf der Kanzel gestrost schelten!

Wucherern muß der Pfarrer das Sakrament verweigern, sonst fährt er mit ihnen in die Hölle (368 und 422 vgl. auch WA Tr 5 Nr. 5586 und 5593. Über einen Fall von Kirchenzucht gegen einen adligen Wucherer, der 30 0/0 nahm, vgl. TR 5 Nr. 5216). Ebenso muß einem Wucherer das kirchliche Begräbnis verweigert werden. Denn er dient ja dem Mammon (368). Es ist keineswegs Herrschsucht des Pfarrers, wenn er zu solchen Maßnahmen greift, wie die »Scharrhansen« sagen (369). Sie, die »Scharrhansen«, machen keinen Unterschied zwischen der Sache, die ein Prediger zu vertreten hat, und seiner Person. Die Juristen müssen bestätigen, daß Wucher auch nach kaiserlichem Recht verboten ist (370). Eine Ausnahme ist das Notwücherlein. Es ist keineswegs eine Erfindung Luthers, sondern stammt aus der mittelalterlichen Tradition. Das Notwücherlein ist ein »halb Werk der Barmherzigkeit«. In diesem Punkt soll der Landesherr eine Amnestie erlassen, und Pfarrer und Juristen sollen ihn dabei beraten (371–372). Demgemäß hat Luther sowohl seinem Landesherrn als auch dem Rat der Stadt Danzig schon 1525 von einem allgemeinen Verbot des Zinsgeschäfts abgeraten (EA 53,246 und 296).

Sonst aber ist der Wucher zu verbieten. Leihen soll und kann kein Handel, kein Gewerbe und kein Gewinnst sein (373). Luther ist ein prinzipieller Gegner des Bankwesens, das sich in Oberitalien entwickelt hatte, wie heute noch die banktechnischen Fachausdrücke ausweisen. Von da aus hatte es sich in Augsburg bei den Fuggern und Welsern etabliert. Die Elle muß nicht nach dem Tuch, sondern das Tuch nach der Elle gemessen werden. Ebenso die Ware nach dem Gewicht und nicht umgekehrt (378). Erneut wird die Lehre von den *consilia evangelica* abgelehnt (379).

Gewiß darf man nicht allen und jedem leihen, sondern nur denen, die in Not sind (380–383). Man braucht auch nicht allen Besitz aufzugeben, wie es die Mönche gemacht haben (384). Einfältig soll man geben, »sonst henckt sich des Teuffels Stank gar dran« (387). Man soll auch nicht durch Leihen den Nächsten unfrei machen wollen (394). Selbst dem Feind soll man leihen, wenn er in Not ist. Die Kornwucherer erhängen sich, wenn die Kornpreise fallen. Die sind ja auch zu schade für den Henker (395). Dabei tun sie so, als ob sie barmherziger wären als Gott selber (397). Pfarrer und Lehrer sollen sich nicht scheuen, schon den Namen »Wucherer« verächtlich zu machen (396 und 399). Wir Pfarrer müssen die Wucherer warnen, sie sollen allein in die Hölle ohne uns (418). Ein Wucherer ist schlimmer als ein Tyrann, man müßte sie alle rädern und köpfen! (421). Straft sie die Obrigkeit nicht, dann wird Gott solche Fürsten strafen und sie mit ihrem Haus und Geschlecht verdorren lassen (422). Gott ist »dem Wucher feinder, weder kein Mensch denkt« (422).

Zum Schluß verwahrt sich Luther dagegen, daß er den Zinskauf als solchen bekämpfe. Denn ein redlicher Zinskauf ist kein Wucher (333 und 424). Aber es muß ein Pfandobjekt da sein und ein möglichst niedriger Zinsfuß. Schwemmt etwa die Elbe das Pfandgrundstück weg, dann ist der Zinskauf beendet. Denn der Gläubiger soll Anteil am Risiko haben (vgl. auch Wa 6,57, WA Tr 5, Nr. 5429).

Luthers Strenge in der Zinsfrage ließ sich angesichts der Entwicklung des Geld- und Bankwesens nicht aufrecht erhalten. Schon Melancthon mußte Konzessionen an die Wirklichkeit machen, obwohl er theoretisch immer an der aristotelischen Lehre von der Unfruchtbarkeit des Geldes festhielt (vgl. CR 8,85 CR 16, 128, 428, 577).

Bekanntlich hat Calvin die aristotelische Theorie bekämpft (Opp X, 245–249; Opp XII, 210–211; Opp XXXI, 148). Er ist aber nicht original, Bullinger ist ihm darin vorangegangen. Der große Jenenser lutherische Theologe Johann Gerhard entwickelt seine Lehre vom Zins breit in seinen *Loci XXV* §§ 234–257. Auch er widerlegt die Theorie von der Unfruchtbarkeit des Geldes. Er beruft sich für seine Lehre vom Zins auf Johann Brenz, auf Aepin, Chytraeus, Heerbrand, Schnepf, Bidenbach, Aegidius Hunnius, Gessner, Hoë

von Hoënegg und auf den Ezechielkommentar des Straßburger Lutheraners Marbach.

Max Webers Theorie, daß die Entwicklung des Kapitalismus vor allem Calvin und seinen Anhängern zuzuschreiben sei, ist falsch. Die Mediceer und Fugger waren keine Calvinisten. Auch die späteren Lutheraner haben einen mäßigen Zins gebilligt. Sie konnten Luthers Strenge nicht durchhalten.

Aber den Zinsgegner Luther, den erklärten Feind der Monopole, zum Schrittmacher des Kapitalismus zu deklarieren, konnte nur einem »Falschmünzer« einfallen. Luthers Plädoyer für den Darlehenszins in Dieter Fortes Stück stellt die Tatsachen auf den Kopf.

BUCHBESPRECHUNGEN

ALBRECHT GOES: Kanzelholz. 30 Predigten. Hamburg: Siebenstern Taschenbuch Verlag 1971. 191 Seiten.

Bereichert und mit guten Einsichten beschenkt legt man das neue Predigtbuch von Albrecht Goes aus der Hand. Das hängt sicherlich damit zusammen, daß die Mehrzahl der Predigten, die man sonntäglich zu hören bekommt, und ebenso der Predigtveröffentlichungen, über eine Wiederholung bekannter Gedanken nicht hinausgeht. Man möchte niemandem Unrecht tun, kann sich aber des Eindrucks nicht erwehren, als ob die meisten Predigten auf eingefahrenen Geleisen einherlaufen; und die Weichen für die Geleise haben andere gestellt seit hundert, seit tausend oder zweitausend Jahren, eben solange es christliche Predigt gibt. Bei Goes hingegen hat man das Erlebnis, einem wirklich originalen Denker und Sprachschöpfer zu begegnen. Seine Schilderungen sind erfahrene und gelebte, aber zugleich reflektierte und deshalb verarbeitete Realität. Gegenüber der Tatsache, daß die meisten Autoren von Predigtbänden Theologieprofessoren

sind, ist es ein Vorzug dieses Büchleins, daß sein Verfasser aus der Praxis der Gemeinde kommt. Und seine Ausführungen sind der Widerschein einer Persönlichkeit, die mehr von irrationalen Kräften weiß als die meisten von uns, und die darum wie wenige geeignet ist, den Hunger nach Transzendenz zu stillen. Hinzukommt, daß Goes niemals vordergründig glossiert, sondern über die Motivationen menschlichen Verhaltens nachdenkt, sich seinen geheimen Wünschen und Sehnsüchten öffnet und darüber hinaus die Gabe der klaren, durchsichtigen Mitteilung seiner Erkenntnisse besitzt.

Da Goes Schriftsteller ist, sind seine Predigten durch und durch literarisch konzipiert. Sie sind deshalb, nicht zuletzt auch wegen ihrer wohltuenden Kürze, ideal zum Vorlesen geeignet, nicht nur im kleinen Kreis, bei der Hausandacht etwa, sondern in Gottesdiensten, die von Lektoren gestaltet werden. Darüber hinaus bieten die Ansprachen für den Pfarrer und Predikanten einen willkommenen Anreiz, eigenes Anschauungsmaterial zu suchen und zu verwenden. Auch durch die seltene und glückliche Verbindung von

Predigten im Sonntagsgottesdienst und Kasualreden bei Taufen und Bestattungen (am besten hat mir die Traueransprache für Erika Mann, »Abend und Morgen«, gefallen) wird die vorhandene Predigtliteratur dankenswert bereichert. Vielfalt und Buntheit der Anlässe und Aspekte erscheinen als Vorteil, nicht als Grenze. Nicht uferloser Pluralismus der Meinungen, wohl aber vielseitige Pluralität der Gesichtspunkte zeichnet das Büchlein aus. Dabei bleibt die konservative Prägung des Autors unverkennbar: Goes bindet sich an die liturgisch-homiletische Tradition. Er wendet sich, für seinen eigenen Wirkungskreis sicher wohlbegründet, an Hörer und Leser, denen die herkömmlichen Grundbegriffe christlicher Rede generell noch geläufig sind. Dafür sind insbesondere die »Fünf Präfamina« (172–177) beispielhaft, in denen der Verfasser Stichworte formuliert, die »nach der Ordnung der Messe (von Kyrie bis zum Agnus Dei) den Weg des Menschen beschreiben, der das Lob Gottes wagt«.

Der Predigttextteil ist von zwei Essays eingerahmt: »Durch böse Gerüchte und gute Gerüchte« (7–11) sowie »Marginalien als Nachwort« (178–191). Hier hat der Verfasser, fast in Gestalt einer kleinen Laiendogmatik, seine Vorstellungen über Sinn und Aufgabe der Predigt niedergelegt. Es handelt sich um kurze Meditationen, über deren Wert die Meinungen auseinandergehen werden. Ich gestehe: Hier bleibt Goes am ehesten im Stil einer Verkündigung befangen, die dem bibelentwöhnten und gottesdienst-fremden Menschen von heute leicht als vorschnelle Entschärfung seiner möglichen Zweifel erscheinen könnte. Anerkennenswert, daß der Autor in den An-

sprachen selbst trotz der gedrängten Darstellung Raum findet für die Übertragung des Bibelworts in den Erlebnisbereich der Hörer und Leser unserer Zeit. In den meisten Predigten und Predigtveröffentlichungen geschieht in dieser Richtung zu wenig. Das begründete Unbehagen an der Anekdotenmanier unserer Predigtväter und Vorväter darf nicht in prinzipielles Ressentiment gegen anschauliche Konkretisierung umschlagen.

Ein Letztes: Goes hat die wunderbare Gabe, Gott auch in der Welt aufzuspüren und zu verbinden, was akademische Schultheologie so gern zu trennen pflegt. Darin unterscheidet er sich – weiß er es? – geradezu fundamental von dem von ihm so hoch verehrten Karl Barth, der, in seiner Anfangsphase zumal, das Göttliche und das Menschliche einander so fernrücken ließ, daß Himmel und Erde, Zeit und Ewigkeit, Gott und Mensch im Grunde nichts mehr verband. Darum konnten Kritiker Barths Dogmatik als eine Theologie im leeren Raum, als ein intellektuelles Gedankenspiel ablehnen. Ein so pauschales Urteil ist gewiß unhaltbar. Dennoch habe ich nach der Lektüre von Goes' »Kanzelholz« auf neue verstanden, warum der Einfluß Barths so jäh abriß und seine Theologie, entgegen ihrer Absicht, gerade der Predigt auf lange Sicht die erhoffte Wucht und Intensität nicht zu geben vermochte. Warum nicht? Ich habe für mich die Antwort bei Goes gefunden. Seiner Betrachtung entspricht die Wirklichkeit von Jesu Denken, Fühlen und Sein. Er regt zum Nachdenken an, denn er denkt selbst, und zur Nachfolge, denn er wandelt vor Gott.

Hans-Volker Hertrich

WALTER BODENSTEIN: Die Theologie Karl Holls im Spiegel des antiken und reformatorischen Christentums. Arbeiten zur Kirchengeschichte, herausgegeben von K. Aland, W. Eltester, H. Rückert, Nr. 40.

Walter Bodenstein, geb. 1914, lange Jahre Superintendent in Berlin, seit 1968 Professor an der Pädagogischen Hochschule in Kiel, bietet uns in diesem 354 Seiten starken Band ein Bild der wissenschaftlich-theologischen Arbeit des einstigen Berliner Kirchenhistorikers Karl Holl, das innerhalb unsrer Luthergesellschaft wohlwollende und dankbare Beachtung verlangen darf. Handelt es doch von dem Manne, der einer der ersten Präsidenten der Luthergesellschaft war, und ist doch zweifellos in tiefer Verehrung und Dankbarkeit für Karl Holl geschrieben. Zwar hat Walter B. selbst Holl nicht mehr gehört, dafür hat er sich aber, wie sein Buch ausweist, mit großem Fleiß in Holls Schriften vertieft und darüber hinaus sich von noch lebenden Holl-Schülern wie H. Rückert und R. Stupperich, vor allem aber von dem ältesten noch lebenden Holl-Schüler Emanuel Hirsch, auch von Holls Tochter Frau Elly Lenschau manche Information verschafft; Emanuel Hirsch, dem »Lehrer und Freund« ist sein Buch gewidmet. Trotzdem ist aus Bodensteins Bemühungen, was mancher bedauern wird, keine Biographie Holls hervorgegangen, sondern, wie der Titel anzeigt, eine Monographie über die theologische Arbeit Holls, die freilich gewichtig genug ist.

Der Untertitel »im Spiegel des antiken und reformatorischen Christentums« ist vielleicht etwas mißverständlich formuliert. Denn er hört sich an,

als ob der Autor Holls Theologie am altkirchlichen — nicht »antiken« — und reformatorischen Christentum messen und beurteilen wollte; gemeint ist aber: im Spiegel der Aufsätze Holls zur altkirchlichen und Reformationsgeschichte. Es ist Bodenstein gut gelungen, gleichsam den roten Faden aufzuzeigen, der sich durch Holls verstreute und manchmal mit scheinbar zweit- und drittrangigen Einzelfragen beschäftigte Arbeiten hindurchzieht, nämlich die Frage nach dem Gottesbild, nach den letzten und tiefsten Beweggründen, die die einzelnen geschichtlichen Erscheinungen, Gestalten, Verhaltensweisen und Theologien bestimmen, und dies nie nur kühl objektiv konstatierend, sondern stets auch subjektiv engagiert nach Recht und Unrecht, Wahrheit und Täuschung, Wert und Unwert fragend. Mit Recht betont B., daß Holl daher mit besonderer Vorliebe auf das Werden und die Frühzeit kirchengeschichtlicher Gestalten und Bewegungen achtete, in denen meistens die maßgebenden Entscheidungen fallen. Die Frage beispielsweise, wie konnte es zum Sieg des christlichen Glaubens über die geistesmächtige Antike kommen, obwohl nach religionsgeschichtlicher Auffassung das junge Christentum soviel mit Hellenismus und Orient gemeinsam hatte, hat Holl die Botschaft Jesu neu verstehen gelehrt. Eine andre Frage, ob denn die paulinisch-urchristliche Geistethik oder, wie Holls mißverständlicher Ausdruck dafür lautete, ob der urchristliche »Enthusiasmus« im hierarchisch-institutionalisierten System des altkirchlichen und mittelalterlichen Katholizismus einfach untergegangen sei, hat ihn auf das griechische Mönchtum aufmerksam gemacht, das Holl im Grunde luthernäher

empfang als den ganzen altkirchlichen und mittelalterlichen Katholizismus, einschließlich Augustin. Und vollends die intensive Befragung der Frühschriften Luthers gaben Holl unerschöpfliche und tief überzeugende Antwort auf sein bohrendes Fragen nach den letzten Beweggründen: fast alle entscheidenden Thesen Luthers, ob sie die Rechtfertigungslehre oder den Kirchenbegriff oder die Ethik oder die Schriftauslegung betreffen, sieht Holl bereits in Luthers früher Rechtfertigungserkenntnis begründet oder vorbereitet. Mit besonderer Sorgfalt und Leidenschaft weist B. dabei nach, welch redlicher religiöser Ernst hinter der vielangefochtenen These Holls steht, Luthers Religion sei in einem besonderen Sinne »Gewissensreligion« gewesen. Es will mir scheinen, als ob dieser Nachweis und Hinweis unserm so überaus geschwätzigem und phrasenreichen, aber gewiß nicht übermäßig gewissenhaften und ehrlichen Geschlecht höchst heilsam wäre.

Aber Karl Holl ist nun schon fast 50 Jahre tot († 1926). Es ist daher verständlich, ja, es war für Bodensteins Vorhaben sicher unumgänglich, daß er einen Vergleich der Aufstellungen Holls mit der seitherigen wissenschaftlichen Arbeit versuchte und sich der Frage stellte, ob Holls Ansichten nicht längst überholt seien. So vergleicht er denn Holls Thesen über Jesus und Paulus mit Bultmanns Kritik (S. 16–27), Holls Anschauungen über Luthers Rechtfertigungslehre mit Friedrich Gogartens und Wilhelm Walthers Kritik und schließlich Holls Aufsatz über Luthers Bedeutung für den Fortschritt der Auslegungskunst mit Gerhard Ebeling (S. 304–320). Außerdem erlaubt sich B.

durchaus auch selbst hie und da ein kritisches Wort, etwa zu Holls Augstinkritik (S. 93 f), zu Holls Auffassung über das landesherrliche Kirchenregiment (S. 264–272) oder allgemein zu Holls besonderem Interesse an den Frühentwicklungen, über dem oft spätere Konsequenzen, auch der spätere Luther zu kurz kämen (S. 70–72, 77 f, 192). Jedoch weit überwiegend tritt B. in diesen Partien seines Buches nicht an die Seite der Kritiker Holls, sondern schreibt vielmehr als leidenschaftlich engagierter und an vielen Stellen auch überzeugender Anwalt Karl Holls. Trotzdem wird man in diesen Abschnitten oft unbefriedigt sein: ist Gogarten ausreichend behandelt? Warum ist Karl Barth ausgelassen? Warum findet keine Bezugnahme auf den bösen Abschnitt »Zurück zu Luther?« in Karl Kupischs Buch »Deutschland im 19. und 20. Jahrhundert« 1966 S. 120–123 statt? Warum ist den Holl-Auffassungen eines Hanns Rückert und Walther von Loewenich nicht mehr Raum gewidmet? Aber freilich, es ist B. zugute zu halten, daß er hier auswählen mußte, wenn sein Buch nicht zu umfangreich werden sollte.

Die Herausgeber der Reihe »Arbeiten zur Kirchengeschichte«, vor allem H. Rückert und W. Eltester, haben in einer Vorbemerkung hinter der Titelseite des Buchs erklärt, daß »sie sich mit der Darstellung Holls durch W. B. und den darin ausgesprochenen Urteilen nicht identifizieren können« und es nur auf die Fürsprache E. Hirschs hin, der lange Jahre Herausgeber der »Arbeiten zur Kirchengeschichte« war, aufgenommen hätten. Nun, mich haben auch einige Sätze in dem Buch geärgert, vor allem die beiden Anmerkungen auf

S. 70 und 243, in denen in einer unqualifizierten Weise das kirchengeschichtliche Faktum »Bekennende Kirche« apostrophiert wird, daneben auch die beifällige Unterstreichung der anti-angelsächsischen politischen Zeitkritik Holls auf S. 319 f. An diesen Stellen spricht der »Freund« Hirschs, um nicht zu sagen E. Hirsch selbst. Schade, aber ich vermag es nicht, um dieser Bemerkungen willen den theologischen Ernst und Wert des Buchs zu verkennen, sondern empfehle es unsern Lesern gerne.

Erwin Mülhaupt

HENNING GRAF REVENTLOW: Rechtfertigung im Horizont des Alten Testaments. — Beiträge zur evangelischen Theologie, herausgegeben von E. Wolf, Bd. 58, Chr. Kaiser Verlag, München 1971, 164 Seiten.

Der Verfasser, Professor für Altes Testament an der Ruhruniversität Bochum, legt hier eine in mehrfacher Hinsicht bemerkenswerte Arbeit vor. Sie ist aus einem Referat hervorgegangen, das 1969 im Theologischen Ausschuß der VELKD gehalten worden ist. Die eigentümlichen Schwierigkeiten, die die Neuformulierung der Rechtfertigungslehre bereitet hat, werden zum Ausgangspunkt einer überaus fruchtbaren Fragestellung: »Soll man vermuten, daß das »Rätsel von Helsinki« [gemeint ist die Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes 1963 in Helsinki, die unter dem Thema: »Rechtfertigung heute« stand], die fehlende Kraft des Weltluthertums, zu einer überzeugenden Formulierung der Rechtfertigungslehre für unsere Zeit zu gelangen, darauf beruhete, daß die Hilfe ohne Not ausgeschla-

gen wurde, die das Alte Testament für ein konkretes Verständnis der Rechtfertigungsbotschaft bietet?« (S. 10)

Um eben den Nachweis, daß das A. T. wesentliche Hilfen für das Verständnis der Rechtfertigung bietet, bemüht sich Graf Reventlow. Es gelingt ihm, die Rechtfertigung aus individualistischen und spiritualistischen Einschränkungen herauszulösen und demgegenüber ihren Geschehenscharakter in weltgeschichtlicher Dimension sichtbar zu machen. So kann er die Rechtfertigung als ein auf die Ordnung der Welt zielendes Handeln Gottes in der Geschichte beschreiben, das Partizipation am Leben ermöglicht. In diesen Kontext stellt er dann auch die Inkarnation als das einzig wirksame Mittel, die Welt in ihrer strukturalen Ungerechtigkeit zu überwinden. Durch den Aufweis des Rechtfertigungsgeschehens als eines geschichtlichen Handelns Gottes, das die »Gerechtigkeits-Ordnung« für die Welt will, bekommt auch die Christologie eine kosmische Dimension, die der Verfasser schon in Luthers Lehre von den Zwei Reichen ausgesprochen findet.

Das Bemerkenswerte an dieser Abhandlung ist, um es zusammenfassend zu sagen, die Preisgabe jener nicht zuletzt durch die Säkularisierungstheologie verfestigten Unterscheidung zwischen einer Welt Gottes und einer davon gesondert zu haltenden Welt des Menschen. Stattdessen gewinnt hier durch das rechtfertigende, also durch das kontingente heilende und ordnende Handeln Gottes die Wirklichkeit der Welt ihre Einheit zurück, die freilich als solche erst dem Glauben erkennbar wird.

Christian Walther

ZUM BESCHLUSS

Man hat Luthers Auftreten vor Kaiser und Reich in Worms, dessen Wiederkehr sich 1971 zum 450. Male jährte, ein welthistorisches Ereignis genannt. Das ist geschehen, weil hier ein Stück Gottesgeschichte und ein Stück Weltgeschichte in fast einmaliger Weise zusammenfielen. Die Erinnerung daran freilich war es nicht, die Dieter Forte leitete, der Öffentlichkeit sein Reformations-Schauspiel »Martin Luther & Thomas Münzer oder Die Einführung der Buchhaltung« vorzulegen. Sein Ziel war die Infragestellung des herkömmlichen Lutherbildes. So zeichnet er den Reformator als einen intellektuellen Ordnungsfanatiker und konservativen Fürstenuntertan, Münzer dagegen als den gerechten Revolutionär und idealen Demokraten. Ist die Sache so einfach? War Luther der opportunistische Obrigkeitapostel, den der Autor auf die Bühne bringt? Die Beiträge von Bernhard Lohse und W. A. Schulze nehmen die notwendigen Klarstellungen vor. Sie zeigen, wie man sich den Blick für die Wahrheit verstellt, wenn man mit Forte Luthers Äußerungen über Freiheit und Unterordnung politisch umdeutet, anstatt sie als Konsequenz seiner christlichen Glaubensbindung zu verstehen. Indem Forte den religiösen Ansatz im Denken Luthers beharrlich ignoriert, bekommt er das Phänomen des geschichtsmächtigen und weltweit resonanzstarken Reformators nicht in den Griff.

Auch die Beiträge von Walther von Loewenich und Werner Jetter gehören in den Zusammenhang der Jubiläen dieses Jahres. Dabei wird deutlich, wie eine Beschäftigung mit Luther und der Reformation keinesfalls mehr als eine nur inner-evangelische oder gar konfessionalistische Aufgabe betrachtet werden kann. Beide Autoren lassen eine ökumenische Gesinnung erkennen und stecken damit den weiten Horizont ab, innerhalb dessen heute das Anliegen der Reformation zur Geltung kommt.

Der Aufsatz von Erwin Mülhaupt schließlich sucht einem welthistorischen Faktum die gebührende Aufmerksamkeit zu erweisen. 1971 – das bedeutete auch: hundertjähriger Rückblick auf die Reichsgründung. Unsere Generation hat ein merkwürdig gebrochenes Verhältnis zu ihrer Geschichte. Viele Menschen leiden in dieser Hinsicht unter einem bemerkenswerten Mangel. Sie haben nur sehr unklare Vorstellungen von der historischen Vergangenheit und prägen sie einfach beliebig nach den jeweils nötigen Erfordernissen um. Und sie haben – das fällt noch schwerer ins Gewicht – kaum die Fähigkeit, die Ereignisse und Gedanken der Vergangenheit aus deren Zeit und ihren Gegebenheiten zu beurteilen. Mächte und führende Gestalten der Geschichte können aber nur als Exponenten *ihrer* Zeit recht gewürdigt werden.

Ht.

Aufsätze

- 1 Richard Friedenthal
Das evangelische Pfarrhaus im deutschen Kulturleben
- 16 Erwin Mülhaupt
Luthers Denken über Frieden und Gewalt
- 33 Hermann Dietzfelbinger
Zum Stand des evangelisch-katholischen Dialogs
- 39 Michael Freund
Zur Geschichte der Luther-Rose
- 49 Gottfried Seebaß
Dürer und die Reformation
- 67 Christian Walther
Staat — Gesellschaft — Kirche
- 79 Johannes Grünewald
Vom Tridentinum zum II. Vaticanum
- 97 Walther von Loewenich
Lutherforschung — auch im ökumenischen Zeitalter?
- 109 Werner Jetter
Warten auf die zweite Reformation?
- 121 Erwin Mülhaupt
Erinnerungsjahr 1871
- 135 Bernhard Lohse
Ein feste Burg sind Geld und Zins ...
- 139 Wilhelm August Schulze
Luther und der Zins

Buchbesprechungen

91 146

Mitteilungen des Schriftleiters

48 96 151