

Z 72,3591

LUTHER

*Zeitschrift der
Luther-Gesellschaft
1972 Heft 1*

u.

- 11. 1972

Gd 843. 8°

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

SCHRIFTLEITUNG

Pastor Hans-Volker Hertrich

3 Hannover 1, Ferdinand-Wallbrecht-Straße 32

Verlag: Friedrich Wittig Verlag, 2 Hamburg 76, Papenhuder Straße 2

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

LEIBLICHKEIT UND STELLVERTRETUNG IM ZEITALTER VON FEUERBACH UND MARX

Ein Dialog zwischen Luther, Marxismus und christlicher Anthropologie

Von Friedrich Wilhelm Kantzenbach

Und dies Alles werden sie nun auch lesen und sagen:
Aus der Bibel läßt sich alles machen, was man will. Wohl,
ihr Herren, ihr habt's bewiesen, ihr habt ein Evangelium
der Tyrannei, der Bedrückung und der Täuschung dar-
aus gemacht, ich wollte eines der Freiheit, Gleichheit
und Gemeinschaft, des Wissens, der Hoffnung und der
Liebe daraus machen, wenn es dies nicht schon wäre.

Wilhelm Weitling

Was nicht zur Tat wird, hat keinen Wert.

Gustav Werner

I

Karl Marx heißt heute das Erlebnis eines großen Teils der studierenden Jugend in mehreren Kontinenten. Nicht nur auf der von offizieller Ideologie des Marxismus-Leninismus geprägten Erdhälfte wird Marx in seinen klassischen Schriften gelesen, sondern auch in der westlichen Welt, deren weltanschauliches Defizit immer offenkundiger wird, scheint Marx zunehmend der Prophet zu werden, auf den man seine Hoffnungen setzt.

Man hat wohl die Frage »Jesus Christus oder Karl Marx?« aufwerfen können, und diese Frage hat auch sachlich ihr Recht, wenn an die Grundlagen der marxistischen Religionskritik gedacht wird. Doch kann heute wohl eine noch aktuellere Fragestellung in der Erwägung der möglichen Verbindung von Jesus Christus *und* Karl Marx gesehen werden. Das Gespräch zwischen Marxismus und Christentum ist heute für manchen nicht aus bloßen Opportunitätsgründen naheliegend, es lohnt sich von der Sache her wirklich. Mit Georg Wünsch wäre dabei quasi eine Position »zwischen den Fronten« zu beziehen, was nicht besagen soll, daß man gar keine Position bezöge. Vielmehr geht es im Dialog zwischen Marxismus und christlich verstandener Frohbotschaft um die Behutsamkeit, die nicht müde wird, auf die Anliegen dieser und jener Seite wirklich zu hören.

Marx steht mit seiner Position im Gefolge von Ludwig Feuerbach, der in hohem Grade Theologe blieb, als er der Theologie den Abschied gab und dazu übergang, sie in seinen Werken zu widerlegen, um der Religion des Menschen Raum zu schaffen. Im Blick auf Feuerbach darf man die These wagen, daß gerade sein *protestantisch*-christliches Erbe ihm die Bedeutung der menschlichen Leiblichkeit erschließen half. Auffällig berührt bei Feuerbach die Vorliebe für Luther, wobei er Luther erst intensiver studiert, als seine Konzeption ausgereift war, etwa seit 1841, als er sein Hauptwerk »Das Wesen des Christentums« hatte erscheinen lassen. Luther war Feuerbach ein nachträglicher gewichtiger Beleg für seine Anthropologie, wobei Luther durchaus kritisch rezipiert und für Feuerbachs Zwecke zurechtgestutzt wurde. Immerhin: Luther war für Feuerbach »ein ganzer Mann«, der Idealtyp eines christlichen Gläubigen, der in seinen Schriften wesentlich unphilosophisch und untheologisch aus dem Christsein heraus argumentierte.

Feuerbachs zwischen 1841 und 1844 vollzogene Wende zur »Natur« kündigte sich schon in seinen frühen literarischen Arbeiten an. Diese ihn eher mit Schelling als mit Hegel verbindende Stoßrichtung seines Denkens wird konsequent durchgehalten, wie Gert Hummel zuletzt unter dem sachgemäßen Titel »Geschichte und Natur. Ludwig Feuerbachs Philosophie als Anfrage an die Theologie der Gegenwart« gezeigt hat. Feuerbachs Anthropologie ist ein einziger Protest gegen die Spiritualisierung und Entwirklichung des christlichen Zeugnisses über den Menschen. Daß solche Spiritualisierung nicht durchweg in der Kirchengeschichte betrieben worden ist, ging Feuerbach besonders an seinem Studium Luthers seit 1841 auf. Darum rief er Luther immer wieder zum Kronzeugen für die von ihm geforderte Auflösung der Theologie in Anthropologie an. Wenn man Luther liest, besonders zu den Themen, bei denen er sein Credo antithetisch zu anderen Theologien betonte, etwa zu der Abendmahlsauffassung Zwinglis, so spürt man Luthers Bejahung der Leiblichkeit des Menschen.

Es ist also zu sehen, daß Feuerbach den Protestantismus nicht pauschal für die christlichen Spiritualisierungstendenzen in Anspruch nimmt, ja, daß er ihn seit 1838 in seiner ersten größeren Arbeit, die er als der »Einsiedler von Bruckberg« schrieb und in Ansbach verlegen ließ, den Protestantismus vom Katholizismus scharf abgrenzt. Es handelt sich um das Werk »Pierre Bayle, Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie und Menschheit«. Feuerbach beschwört zu Eingang des Buches die Einheit des klassischen Heidentums gegenüber dem Dualismus und Zwiespalt als dem Wesen des »klassischen« Christentums. Damit ist schon gesagt, daß Feuerbach Luther nicht in der genuinen Tradition des Christentums stehen sieht. Wie Nietzsche, Overbeck und in unseren Tagen etwa Bertrand Russell hat Feuerbach eine asketische, spiritualistische Sicht vom Christentum, die ihm auf weite Strecken

Jd 843



den Blick für das Konkrete, Realistische des Christentums verdeckt. Mit Luther will er den Spiritualismus bekämpfen.

Feuerbach schreibt im »Bayle«: »Der charakteristische Gegensatz der christlichen Welt im katholischen Zeitalter war besonders der Gegensatz von Natur und Gnade, Sinnlichkeit und Über- oder Widersinnlichkeit, Menschlichkeit und Heiligkeit, oder, kürzer und in der Sprache der Kirche der Gegensatz von Geist und Fleisch. Dem bürgerlichen und politischen Leben entsagen, alle sogenannten weltlichen Dinge und Beschäftigungen als eine bloße Eitelkeit verwerfen, um, so viel als möglich, ungestört mit zerknirschem Herzen und tränenvollen Augen nach dem Himmel zu schmachten, alle natürlichen Triebe und Neigungen ertöten, sich kasteien und martern, das war Religion, das war Tugend und zwar höchste Tugend, die Tugend der Heiligen.« Ähnlich wie Feuerbach hat in diesen Jahren Arthur Schopenhauer das genuine Christentum als eine asketische Religion beurteilt. Fragt man nach den Gründen für diese Beurteilung — aus der Feuerbach und Schopenhauer bekanntlich sehr unterschiedliche Konsequenzen gezogen haben — so wird man zunächst an Heinrich Heines Thesen über den Protestantismus im Unterschied zum mittelalterlichen und romantischen Katholizismus, dann aber auch an die aufblühende Reformationsgeschichtsschreibung denken können, die den jungdeutschen Schriftstellern ein Materialarsenal für ihre mit Vorliebe im 16. Jahrhundert angesiedelten Romane und Dramen bereitstellte und die zugleich in ihrer hausbacken-bürgerlichen Sicht Luthers dazu beitrug, das mittelalterliche — und weiterwirkend — auch das altkirchliche Christentum in den Ruch einer asketischen Religion zu bringen. Für Feuerbachs Sicht der Dinge ist der individualistische Spiritualismus Hauptanstoß; für ihn ergibt sich z. B. die sexualethische Revolution nicht, wie nicht selten in unseren Tagen, aus der politischen Revolution, sondern die Kritik am Keuschheitsideal, Virginitäts- und Liebesideal des Katholizismus führt ihn zur Ablehnung des hinter solchen Idealen sichtbar werdenden Menschenbildes. Er benutzt seine Beobachtungen zum Aufweis der Sinnverfehlung des Menschen, wie sie durch klassische Christen dokumentiert wird. »Der heilige Antonius, der heilige Hieronymus, als begeisterter und begeisternder Apostel des Mönchs- und Nonnenstandes, der heilige Franziskus von Assisi und andere ähnliche Heilige sind daher allein die Originale, die klassischen Produkte des katholischen Geistes, die unverfälschten Interpreten seines Innersten, die echten Söhne der Kirche. Die Dichter und Künstler der katholischen Zeit sind — vom Mißverständnis — untergeschobene Kinder.« Es ist hier nicht möglich und auch gar nicht nötig, in eine kirchengeschichtliche Auseinandersetzung mit der Frage nach der Haltbarkeit solcher Urteile einzutreten. Es genügt, daran festzuhalten, daß aus einer kritischen Auseinandersetzung mit dem christlichen Erbe Feuerbachs Bejahung

der Leiblichkeit des Menschen erwuchs, daß er den inneren Grund der Reformation im Gegensatz zum katholischen Menschenbild sah. »Der Protestantismus hob den falschen Gegensatz von Fleisch und Geist auf. Er führte unter Sang und Klang (!) den Menschen aus dem Kirchhof des Katholizismus wieder ins bürgerliche und menschliche Leben.« Mit Feuerbachs »Wesen des Christentums« von 1841 begann der Großkampf der Wandlung der Hegelschen Philosophie ins Materielle und Praktische. Stärker als bisher die Feuerbach-Forschung dies hat anerkennen wollen, stehen, was Feuerbach anlangt, christliche Impulse hinter dieser Wende, wohl nicht zuletzt vermittelt durch die auf das Konkrete der Geschichte und der Leiblichkeit abhebenden Elemente in Schellings Philosophie. In Feuerbachs Entwurf war die menschliche Peripherie des Hegelschen Weltgeistes zum Zentrum des Universums geworden. Nicht mehr das ferne Geistige regiert fortan, sondern das Wirkliche, Sinnliche, Reale, Endliche, Besondere, nicht darum der Mensch als unbekanntes Abstraktum, sondern als leibliches, naturkräftiges, lebendiges, wirkliches, sinnliches, gegenständliches Wesen. Ohne Schelling und die stimulierende Bedeutung der christlichen Überlieferung wäre diese Wende kaum möglich gewesen.

Marx ging über Feuerbach einen wesentlichen Schritt hinaus. In der ersten These über Feuerbach, mit der er seine aus dem Jahr 1845/46 stammende Arbeit »Die deutsche Ideologie« eröffnete, zeigt Marx, wo der Mangel der Feuerbachschen Konzeption zu suchen ist. Der Gegenstand bzw. die Wirklichkeit und Sinnlichkeit werde bei Feuerbach nur unter der Form des Objekts oder der Anschauung gefaßt. Man vermisse die »sinnlich-menschliche Tätigkeit«, die »Praxis«. Der Mensch ist natürlich materielle Wirklichkeit, aber zugleich ist er auch in der sinnlichen Tätigkeit, so daß menschliche Tätigkeit nur als gegenständliche Tätigkeit verstanden werden kann. Der Mensch ist kein abstraktes, außerhalb der Welt hockendes Wesen. Mensch und Gesellschaft bedingen sich gegenseitig. Dies ist die Entdeckung, die Marx über Feuerbach hinaus macht. Feuerbach war mit dem Problem »Leiblichkeit und Gesellschaft« (Bockmühl) noch nicht zurechtgekommen.

Woher kam die Entdeckung der Gesellschaft und Gemeinschaft Karl Marx und Friedrich Engels zu? Im Unterschied zu Feuerbach haben sie beide, von biographischen Bedingungen her gesehen, vielleicht eher die Erfahrung von Gemeinschaft machen können. In Feuerbachs Denken fehlen die Kategorien Reich – Gemeinde – Gemeinschaft – Kirche, ja, im Grunde fehlt die Kategorie »Geschichte«. Es bleibt bei Feuerbach nur der *Begriff* der Menschheit als Gattung, in dem seine Gegner eine Mystifikation erblickten. Anders ist dies bei Friedrich Engels. Früh wurde er wie viele seiner Generation unter dem Einfluß Feuerbachs zum Atheisten und – noch vor dem um zwei Jahre älteren Marx – zum Kommunisten durch Moses Hess, den Vorläufer des

Zionismus. Der Bruch mit der Religion war verbunden mit der Absage an die politische Reaktion und die philosophische Spätromantik. »Ein neuer Morgen ist angebrochen, ein weltgeschichtlicher Morgen«, heißt es am Schluß der im April 1842 anonym erschienenen Erstlingsschrift »Schelling und die Offenbarung. Kritik des neuesten Reaktionsversuches gegen die freie Philosophie«. Der »lichte Tag des Selbstbewußtseins der Menschheit« sei aufgegangen: »Das Selbstbewußtsein der Menschlichkeit ist der neue Gral, an dessen Thron sich die Völker jederzeit versammeln . . . Das ist unser Beruf, daß wir dieses Grals Tempeleisen werden, für ihn das Schwert um die Lenden gürten und unser Leben fröhlich einsetzen in dem letzten heiligen Krieg, dem das tausendjährige Reich der Freiheit folgen wird.«

Das eschatologische Pathos dieser Zeilen verrät, in wie starkem Maße religiöse Motive auch noch im materialistischen Aufklärer Engels wirksam gewesen sind. So sehr er sich mit zunehmendem Alter von allen apokalyptischen Erwartungen entfernte, so sehr blieb er einem anderen Jugendgedanken treu, der sich ebenfalls in der Broschüre gegen Schelling findet: »daß die Vernunft schlechterdings nur als Geist und dieser nur in und mit der Natur existieren könne, nicht aber etwa abgesondert von ihr, Gott weiß wo, ein apartes Leben führt«. Engels war noch als Verneiner aller Religion zeit lebens zentralen Themen pietistischer Religiosität verpflichtet. Pietismus ist nicht nur das duckmäuserisch-gemütvolle Konventikelwesen »erweckter« Frömmler gewesen, die sich von allem »Weltlichen« separieren, wie Engels es hinstellen wollte. Pietismus bedeutet auch eine grandiose Erneuerung chiliastischen Denkens nach der Stagnation des reformatorischen Aufbruchs und dem Kahlschlag des Dreißigjährigen Krieges. Er entbindet bei Spener und bei Francke und vielen anderen die Erwartung eines durchaus leibhaft, gesellschaftlich und zum Teil sogar politisch verstandenen »Reiches«, in dem Friede und Freude lacht. Er kennt den kühnen Versuch, Gott und Natur, Weltgeschichte und Heilsgeschichte in eins zu denken in einer neuen spekulativen Mystik. Dieser aktionsbetonte Pietismus, der zuweilen die bestehenden Kirchentümer und Konfessionen nur als vorläufige, provisorische Institute betrachtete und eine »guldene Zeit« ohne Herrschaft, Privateigentum und Geld voraussagte — was ist er anderes, als eine christlich verstandene Vorwegnahme der Lehre Friedrich Engels' vom »Absterben des Staates« und dem »Sprung ins Reich der Freiheit«?

Die Nähe des Mitbegründers des »wissenschaftlichen Sozialismus« zu dieser pietistischen Tradition wird noch offenkundiger, wenn man sich daran erinnert, daß bereits Johann Valentin Andreae in seiner sozialen Utopie »Christianopolis« (1619) ein klassenloses Gemeinwesen ohne Privateigentum mit hochentwickelter experimenteller Naturwissenschaft entworfen und im 18. Jahrhundert Johann Albrecht Bengel auf eine »große Revolution«

hingewiesen hat, in der Rußland eine besondere Rolle zukommen werde. Aufgenommen wurden solche Visionen von Jung-Stilling und seinem Freundeskreis; sie wirkten in die europäische Erweckungsbewegung hinein.

Doch nicht nur die revolutionären Reichserwartungen des jungen, auch der viel geschmähte »Naturalismus« des alten Engels hat eine pietistische Präfiguration. Wie Engels gegen alle »idealistischen Schrullen« und die »widernatürliche Vorstellung von einem Gegensatz zwischen Geist und Materie, Mensch und Natur, Seele und Leib« polemisierte, so hatte schon mehr als ein Jahrhundert zuvor Friedrich Christoph Oetinger gegenüber einem »nährischen Idealismus« auf der Leiblichkeit des Geistes bestanden und ein spiritualistisches Verständnis vom Reich Gottes verworfen. Sein Realismus, aus dem Geiste der Alchemie und Mystik geboren, fand nach dem Zusammenbruch des deutschen Idealismus im Denken des Pietistensohnes Engels eine späte Wiedergeburt, freilich entsprechend der Mentalität eines profanen Säkulums in nunmehr materialistischer Gestalt. Die mystisch-pietistische Vorstellung von dem Fall, der Entfremdung und Wiederauferstehung des Menschen, vom Rhythmus der Heilsgeschichte wurde Engels überdies durch Hegels Geschichtsphilosophie vermittelt, die ihm, wie er bekannte, »aus der Seele geschrieben« war.

Nachdem die ursprüngliche religiöse Fundierung einmal weggefallen war, lag es nahe, diese Vision von einem »Reich der Freiheit« und einer Resurrektion der Natur auf eine Weise zu begründen, die dem Geiste der Zeit eingängiger war. Als Begründung bot sich der Rekurs auf Ökonomie und technisch-wissenschaftlichen Fortschritt an, der durch den Aufstieg der Industrie seit der 2. Hälfte des 18. Jahrhunderts zu einem Erlebnis geworden war.

Für Marx stellte sich diese Frage konkret bezogen auf die Verhaltensweisen der Ausgebeuteten in einer kapitalistischen Gesellschaft. Das »Kommunistische Manifest« und die vielen unmittelbar in den politischen Tageskampf eingreifenden Schriften (von der Darstellung der Pariser Kommune bis zu der kritischen Auseinandersetzung mit den sozialdemokratischen Parteiprogrammen) sind von solchen praktischen Entscheidungsproblemen bestimmt, aber sie stellen sich diesen Problemen immer unter dem Aspekt eines grundsätzlichen Verständnisses der bürgerlichen Gesellschaft, deren historisch-ökonomische Entwicklungsgesetze Marx im »Kapital« herausgearbeitet hat.

Auch das »Kapital« setzt den weiteren Horizont der Menschheitsgeschichte insgesamt voraus. Diesen Horizont, ohne den der allgemeingültige Modellcharakter des »Kapitals« nicht gesichert wäre, entwarf nun aber weitgehend Engels. Wo Marx über die konkreten Analysen der kapitalistischen Gesellschaft hinausgeht, vergewissert er sich bei dem aus einem wahrhaft polyhistorischen Wissen schöpfenden Engels. Ob es sich um die Analyse der

Urgesellschaft, die Entstehung von Familie, Privateigentum und Staat, ob um die Feststellung sprachgeschichtlicher Indizien für gesellschaftliche Frühformen und deren Wandlung handelt — immer weiß der unermüdliche Engels Rat aus detaillierter Quellenkenntnis. Die Bedeutung von Engels' außergewöhnlich breiten historischen Studien für den Prozeß der Theoriebildung bei Marx kann heute auf Grund des umfangreichen Briefwechsels der beiden Freunde genau bestimmt werden. Es zeigt sich, daß die Mitwirkung von Engels bei der Ausarbeitung der Grundgedanken von Marx eine entscheidende Hilfe war und den Übergang der ökonomischen Theorie in eine universale Geschichtsphilosophie mit ermöglichte. Der größere Teil dieser Arbeiten von Engels ist im Werk von Marx versteckt und oft nicht einmal ausdrücklich in dieses aufgenommen, sondern nur in seine Voraussetzungen eingegangen. Engels hat auch hier wahrhaft eine entsagungsvolle Freundesarbeit geleistet.

Wo sich ihm seine eigenen Arbeiten zu geschlossenen Abhandlungen gestalten — etwa über den Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates oder über den Anteil der Arbeit an der Menschwerdung der »Affen« — tritt der aufklärerische und emanzipatorische Zug seines Denkens, der ihn den französischen Enzyklopädisten um Diderot oder einem Helvetius oder Holbach so verwandt macht, deutlich hervor. Geschichte stellt sich ihm, ganz und gar hegelisch, als Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit dar, wobei das Bewußtsein der Freiheit jeweils der Befreiung aus den realen Zwängen überlebter Produktionsverhältnisse und ihrer institutionellen Abbildungen entspricht und Freiheit überhaupt als Perspektive der klassenlosen Gesellschaft aufscheint. Engels' Schriften seit 1870, etwa sein »Anti-Dühring« (1878) und die Abhandlung über Feuerbach (1888), besonders seine erst posthum veröffentlichten Arbeiten über die »Dialektik der Natur« (1873—1882), zeigten, daß Engels sich die Auseinandersetzung mit dem Idealismus nicht so leicht gemacht hat wie mancher seiner Nachfolger. Ebenso wie Feuerbach wurzelte Engels im christlichen Erbe, das stärker, als er wahrhaben wollte, auch seinen Gegenentwurf bestimmt hat.

Wir sagten schon, daß Marx im »Kapital« einen weiten Horizont der Menschheitsgeschichte voraussetzt. Darin zeigt sich die Anknüpfung an »protestantische« Tradition. Marx stellte die Hegelsche Ausgangsposition wieder her. Wie mußte eine deutsche Revolution aussehen, welche die von der Hegelschen Dialektik aufgezeigten Ziele ansteuerte? Marx sagte: Eine deutsche Revolution kann nur eine menschheitliche, die menschheitliche Revolution nur eine Revolution der deutschen Philosophie und das heißt des deutschen *Protestantismus* sein. Marx gebraucht zwar das Wort »Protestantische Revolution« selbst nicht, wohl aber setzt er den Begriff voraus, wahrscheinlich darin von Heinrich Heine beeinflusst.

In den Aufsätzen »Zur Judenfrage« und »Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie«, beide 1843 in den »Deutsch-Französischen Jahrbüchern« veröffentlicht, unterscheidet Marx nachdrücklich die »nur-politische« Revolution von der »menschheitlichen« Revolution. England und Frankreich hatten es nur zur politischen Revolution gebracht, die Deutschen sollten die menschheitliche Revolution — und das eben ist die protestantische! — gewissermaßen nachliefern. Jene, die »nur-politische« Revolution ist nach Marx diejenige, die »die Pfeiler des alten Hauses stehen läßt«, sie ist die letzte Form der menschlichen Emanzipation innerhalb der bisherigen Welt. Äußerlich geht jede Revolution auf eine Neuordnung der Dinge aus. Was Marx vor Augen hatte, war eine Bewußtseinswandlung, eine Menschheit neuen Typs, eine Neue Weltordnung. Engländer und Franzosen sind Pragmatiker, ihre Revolutionen waren Teilrevolutionen. Die menschheitliche Revolution, die vom Religiösen ausging, sie sei den Deutschen vorbehalten.

Diese deutsche Revolution ist — vorläufig jedenfalls — ausgeblieben. Statt ihrer erfolgte 1917 zwar die russische Revolution. Hat etwa sie die neue Weltordnung, von der Marx in den »Frühschriften« spricht, schon heraufgeführt? Ja und Nein. Ja wohl doch insofern, als hier mit einer Klasse, den Bauern, zugleich ein Weltvolk befreit wurde; nein, weil die Trennung in Staat und Gesellschaft, Politik und Religion immer noch fortbesteht, vor allem aber, weil die radikale Revolution nach Marx die Revolution radikaler Bedürfnisse zu sein hat und einen Menschentyp hervorbringen muß, der, mit vollkommeneren Sinnen ausgerüstet, sich die Welt auf eine neuartige Weise zueignet. Diese Leistung hatte Marx dem deutschen Proletariat im Zusammenwirken mit der deutschen protestantischen Philosophie zgedacht.

Es ist entscheidend wichtig zu sehen, daß das Marxsche Proletariat der »Frühschriften« zwei Komponenten aufweist: die Leidenden und die Denkenden. Der Aufsatz »Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie« gipfelt in der Erkenntnis: »Die Philosophie kann sich nicht verwirklichen ohne die Aufhebung des Proletariats, das Proletariat kann sich nicht aufheben ohne die Verwirklichung der Philosophie.« Welches ist die Philosophie, der Marx diese bedeutsame Rolle bei der Herbeiführung der Neuen Weltordnung zuschreibt? Zunächst ist es die Feuerbach-Hegelsche Lehre, in der für ihn die Philosophie des Deutschen Idealismus gipfelte. Sie hatte ihre Wurzeln am tiefsten in das Erdreich des deutschen Geistes hinabgetrieben und umfaßte nicht nur Kant, Schiller, Lessing und Leibniz, sondern hatte ihre Urwurzel im Protestantismus selbst.

So hat es Marx mit aller Deutlichkeit ausgesprochen: Der deutsche Protestantismus hat die Menschheitsfrage richtig gestellt. Der deutsche Geist von Luther bis Hegel und Feuerbach ist eine Einheit; die Verwirklichung

dieser Philosophie, das Zusammenfallen von religiöser und politischer Befreiung, bringt erst die menschheitliche Revolution hervor. Konnten Protestantismus und Proletariat enger miteinander verschweißt werden, als es durch Karl Marx hier geschehen ist? Indem Marx den Protestantismus gleichrangig neben dem Proletariat in die revolutionäre Aufgabe berief, statuierte er die Einheit von »Kulturkampf« und Klassenkampf. Dies war die eine Grundthese von Marx. Die andere war — mit jener eng zusammenhängend — daß der »rohe« Kommunismus, d. h. die bloße Aufhebung des Privateigentums, noch nicht die neue Menschheitsstufe bedeute, daß dazu vielmehr ein neuer Menschentyp erforderlich sei, der die ganze Bildung der Vergangenheit in sich aufgenommen habe. Beide Grundeinsichten sind teilweise schon von Marx selber, teilweise von seinen Nachfolgern vernachlässigt worden.

II

Wenn man sich, wie eben nur am Rande geschehen, als Kirchenhistoriker mit der Entwicklung des jungen Pietisten Friedrich Engels zum Theoretiker der klassenlosen Gesellschaft beschäftigt — Karl Kupisch hat über sie unter dem Titel »Vom Pietismus zum Kommunismus« 1953/1965 Bericht erstattet — wenn man sich sodann auf die Wurzeln der Marxschen Theorie besinnt, dann brechen zwei Fragen auf, einmal die schon gestreifte nach dem immer erkennbar bleibenden Bezug zum christlichen Denken, sodann die ganz existentielle Frage: Warum mußte es *so* kommen? Warum mußten Engels, Marx und auch Feuerbach das Christentum verlassen, um auf ihre Weise »Protestanten« zu werden? Die erste Frage allseitig zu beantworten, kann hier nicht unsere Sache sein. Die zweite Frage angehen heißt, dem Stilgesetz christlichen Handelns in der Welt nachzudenken. Daß in der Geschichte der Kirche immer Menschen und Kreise vorhanden waren, die die Not des Menschen beheben wollten und die in der Sorge um den Menschen Erstaunliches geleistet haben, das ist unbestritten, wird auch gewiß nicht von nichtchristlicher Seite ernsthaft bestritten werden können. In Unter ist ein so überzeugendes Material bereitgestellt worden, daß an der Tatsache christlichen Engagements für den Menschen doch wohl nicht zu rütteln ist. Meistens sind Darstellungen des sozialetischen Engagements von Christen und Kirchen pragmatisch orientiert; das den Konzeptionen zugrundeliegende Menschen- und Gottesverständnis wird in den seltensten Fällen auch nur berührt. Sollte nicht der enge Zusammenhang von Theorie und Praxis im klassischen Marxismus die Frage provozieren, ob es nicht auch bestimmte typische Zusammenhänge zwischen Pstis-Theoria und Pstis-Praxis im christlichen Bereich gibt? Diese Themenstellung ist so umfassend, daß wir hier nur einige Modellfälle herausarbeiten können, die eine Folge-

suchungen über die Liebestätigkeit des Mittelalters, der Reformationszeit, des Pietismus, auch der Aufklärungszeit, vor allem des 19. Jahrhunderts, wenigstens schon jetzt nahelegen: Nicht auf dem Hauptgleis kirchengeschichtlicher Entwicklung, in der Linie des etablierten Kirchentums, ist das soziale Engagement erwachsen. Vielmehr ist gerade bei Spekulanten, Theosophen, Mystikern, kurz den Individualisten und Einzelgängern, oft mehr an wirkkräftigen Ideen aufzuspüren, die indirekt oder direkt eine sozialetische Zuspitzung gewinnen.

Mit Recht hat Walter J. Hollenweger jüngst in einer Studie »Leiblichkeit ist das Ende der Werke Gottes« auf Oetingers originelles Diktum, das in Auseinandersetzung mit der rationalistischen Schrifterklärung geprägt wurde, hingewiesen und auf die Brüdergemeinde Korntal als eine Illustration des Gehalts dieses Wortes »Leiblichkeit ist das Ende der Werke Gottes« aufmerksam gemacht. Oetinger, dieser als Einzelgänger stark bemißtraute Geistliche der württembergischen Kirche, hat mit diesem Wort eine Losung ausgegeben, die Christen im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts bei ihren Versuchen oftmals inspirierte, stellvertretend zu zeigen, was Gemeinde, leibliches Angenommenwerden, konkrete Hilfestellung, bis hin zur Einrichtung von Arbeitsanstalten, Gewerbevereinen, Güterkaufgesellschaften, Fabriken und wirtschaftlich-sozialen Einrichtungen, bedeuten kann. Das Oetinger bewegende Motiv steht schon hinter dem Programm eines vormarxistischen Sozialismus, wie es Franz von Baader als erster deutscher Sozialtheoretiker christlich-kirchlicher (katholischer) Prägung entwickelte. Baader zeigte in seiner Schrift über den »Proletair«, die er noch als Siebzigjähriger verfaßte, daß »das Mißverhältnis der Vermögenslosen oder Proletairs zu den Vermögen besitzenden Klassen der Sozietät in betreff ihres Auskommens sowohl in materieller als intellektueller Hinsicht« deshalb eingetreten sei, weil nach Aufhebung früherer Hörigkeiten nichts an deren Stelle getreten ist als die *formale* Gleichheit vor dem Gesetz. In seiner Vereinzelung könne der Arbeiter nicht dem Lohndruck widerstehen. Abhilfe könne nur dann geschaffen werden, wenn der Staat die Arbeiter zu Assoziationen vereinige, diese in den Staat eingliedere und so ihnen Vertretung gegenüber den regierenden Instanzen gewähre.

Fruchtbar ist bei Baader vor allem der Ansatz zu einer Lehre von der Sozietät im Unterschied von der individualetischen Dominanz damaliger Ethik. Die Sozietät entsteht nicht erst *nach* den Einzelnen, sondern mit ihnen; die Einzelnen werden durch die Sozietät wie diese durch die Einzelnen. Hier ist vom Schöpfungsgedanken her die Bedingtheit des Einzelnen durch die Gemeinschaft tief ansetzend herausgearbeitet worden.

Die eifrigsten christlichen Sozialtheoretiker vor Johann Hinrich Wichern vertraten wie der Katholik Baader »Sonderlehren«, einige standen Emanuel

Swedenborg und Oetinger mit Sympathie gegenüber, so Johann Friedrich Oberlin und Gustav Werner, andere waren apokalyptisch gerichtete Reich-Gottes-Theologen wie die Väter Korntals oder der ältere Blumhardt. Swedenborg und Apokalyptik zugleich bestimmten etwa Gustav Werner. Der große Kinderfreund Johannes Falk wurzelte in einer Theologie der Innerlichkeit, wie sie ihm die Mystiker erschlossen hatten, der Wohltäter der Armen in Schlesien und Berlin, Baron Hans Ernst von Kottwitz erlebte seine Erweckung im Kontakt mit den Herrnhutern, zu denen sich auch Falks Mutter hielt. Mystik als Erkenntnis Christi, seiner Gnade und Liebe, befreit dennoch zum *Handeln*! So erfuhren Kottwitz und Falk es etwa mit bezwingender Macht, und Falk notiert in seinem Geheimen Tagebuch: »Wüßten doch diese neuen Gichtelianer, die sich in der seligen Beschauung ihrer Nasenspitzen als echte und wahrhaftige Gläubige, d. h. im seligen Nichtstun gefallen, was es in der Welt kostet, das praktische Christentum zu üben, nicht allein wie Paulus bereit zu sein, den Leib, sondern sogar die Seele für die Brüder hinzuwerfen – sie würden sich bald überzeugen (daß der Glaube ohne Liebe und Werke tot und daß die Liebe das erste ist, nicht aber, wie sie wollen, ohne allen Kampf, als wenn man ein zerbrochenes Bein durchs Gebet wieder gerade machen könnte und nicht noch Schienen, Binden und Spiritus nötig wären), daß diese Angst um das eigene Ich und die Seligmachung durch den wahren Glauben, damit es ja nicht verdammt wird, die alles für dieses Kleinod der eigenen Seelenrettung hintansetzt gegen die wahrhaftige Liebe, diesen eigentlichen Untergang mit Leib und Seele in einem ewigen Wir, ohne welchen, wie Paulus sagt, der Mensch nichts ist wie ein leeres Erz und klingende Schelle, doch nur im Grunde weiter nichts als ein himmlischer Egoismus ist.« In der Erkenntnis und Existenz eines Kottwitz und Falk erweist sich die Evidenz der neutestamentlichen Botschaft und ihre Kraft zur Konkretion. Kottwitz opferte sein Vermögen für großangelegte Projekte, ebenso handelte Graf v. der Recke in Düsseldorf/Rheinland. Als einer, der die enge Verbindung zwischen leiblichem und geistigem Elend herausgearbeitet hat, darf auch der Pädagoge Christian Heinrich Zeller, über den 1876 sein Schwiegersohn H. W. J. Thiersch ausführlich berichtete, nicht vergessen werden. Er war ein Pionier des christlichen Pestalozzianismus im 19. Jahrhundert. Seine im Zusammenhang mit der Christentumsgesellschaft betriebene Arbeit in Beuggen (seit 1820) sah das Wesen der Erziehung in der »Wiederherstellung zu dem Ebenbilde Gottes durch den Geist und das wiedergebärende Lebenswort seines Sohnes«. Er protestierte gegen die »idealistischen« Pädagogikbücher und erkannte den biblischen Leibgeistrealismus als Grundprinzip der Diakonie.

Das Entscheidende an solchem Engagement ist also stets die leibhafte Konkretion. Die leibhaft-soziale Dimension christlichen Handelns und Lebens

brach besonders exemplarisch auf in der Hausgemeinschaft Christoph Blumhardts in Möttlingen und Bad Boll. Aus dem Jahre 1853 stammt ein kaum beachteter Erfahrungsbericht. Er spricht für sich selbst. Der jüngere Blumhardt (1842—1919) setzte das Werk seines Vaters zunächst unverändert fort. Um die Wende der neunziger Jahre trat ein seine Anhänger überraschender Wandel in Blumhardts Wirken ein. Hatte sich seinem Vater und zunächst noch ihm selbst das Reich Gottes in der Welt bzw. der bevorstehende Sieg Christi dokumentiert in den Gebets-Heilungswundern, so ging diese Zeit jetzt dem Ende zu. Der Umschwung, so berichtete Erich Schaefer, ein Besucher Blumhardts, der ihm ein Dreivierteljahr fast täglich begegnete, war höchst eindrucklich. »Er war es so sehr, daß er und was ihm folgte eine der enthusiastischen Anhängerinnen Blumhardts zu der wunderlichen Äußerung veranlaßte: jedesmal, wenn man nach Boll kommt, hat das Reich Gottes eine neue Stufe seiner Entwicklung erreicht.« Richtig gesehen ist damit, daß des jüngeren Blumhardts Wirken mehrere Phasen umfaßt. Erst in der vorletzten — der immerhin noch viele Jahre der Stille im fürbittenden Gebet folgten — stieß Blumhardt bekanntlich zur Sozialdemokratie, um seiner sozialetischen Zuspitzung der Losung »Jesus siegt« auch eine politische Konkretion zu verleihen. Blumhardt d. J. setzte gerade in den neunziger Jahren, vor seinem politischen Zwischenspiel als württembergischer Landtagsabgeordneter, das Werk seines Vaters in der Hausgemeinde fort. Hier verwirklichte sich unter seiner bis ins Materielle reichenden Leitung »eine Art von christlichem Kommunismus« (Erich Schaefer), wie schon angesichts der Hauskirche des älteren Blumhardt Berichterstatern das Wort »sozial« in die Feder fließt. Das alles geschah völlig ohne jeden Zwang, ganz aus einer Theologie des Reiches Gottes heraus, die bei aller theologischen Differenzierung Vater und Sohn Blumhardt miteinander verbindet. Mit der Betonung des Reiches Gottes wehrten sie den Privatgott frommer Seelen ab und bekundeten, daß es dem Gott der Bibel immer um das Ganze geht. Beide Blumhardts betonten das Leibliche nicht um des Leiblichen-Irdischen willen so stark, sondern um zu zeigen, was Macht Gottes heißt. »Kein Bezirk, kein Bereich, keine Höhe, vor allem keine Tiefe des Lebens bleibt diesem Zugriff, dem Einbruch seines königlichen Wortes verschlossen« (E. Thurneysen). Von hier konnte Blumhardt d. J. den Wahrheiten zustimmen, die ihm aus der sozialistischen Bewegung entgegenkamen. Und hätten sich nicht noch viel mehr durch das Drängen der Arbeiterbewegung beunruhigen lassen sollen, um zu realen Lösungen im Sozialbereich zu kommen? Aber wir sind mit der Erwähnung des jüngeren Blumhardt der Entwicklung schon weit voraus geeilt.

Es ist merkwürdig, wie oft Gleichgesinnte zueinander fanden, z. B. der von mir andernorts geschilderte Koellner-Kreis in Mittel- und Unterfranken

sowie im Badischen zur Korntaler Gemeinde, wie dann aus solchem Suchen und Finden hundertfältige Anstöße für christliche Konkretionen in sozialer und missionarischer Aktivität hervorgingen. Hier ist nächst den weitreichenden Spuren des schlesischen Barons Kottwitz auch an das bis nach Amerika wirksame Beispiel Johann Friedrich Oberlins im Steintal/Vogesen zu erinnern, bei dem der Pfarrer nicht hinter dem »Erzieher, Arzt, Gelehrten, Menschenfreund, Gesellschafter und Landwirt« zurücktrat, der dies alles aber in einer Einheit war. »Er war ein ganzer Mann.« Der dies von Oberlin 1840 bezeugte, kann aber schon bedenklich mitteilen, daß es nach Oberlins Tode im Steintal kriselte. Das Dampf- und Fabrikwesen »verbreitete, während es den Mammon Einzelner häufte, sein Gift bis in die Hütten der Gebirgsthäler, löst die Familienbande, entfernt die Menschen vom Busen der Natur, macht patriarchalische Zustände immer mehr verschwinden.« Es war nach dem Laien Kottwitz und vor Friedrich Naumann, der aber Theoretiker blieb, wohl nur einem einzigen Theologen beschieden, angesichts der Maschinenwelt nicht zu resignieren, sondern stellvertretendes Engagement zu riskieren. Ich meine Gustav Werner (1809—1887). Werner wurzelte in der Welt des von Josef Edmund Jörg, dem streitbaren Katholiken und konservativen Publizisten zwischen Revolution und Reichsgründung, so genannten Raum der Prophetenschulen und des abträglich so charakterisierten »pietistischen Judaismus«. Auch Neobaptisten, Irvingianer und Sektierer rechnet Jörg zum Begriff der »Schwärmerkirche«. Aber er sieht richtig, wenn er urteilt: »sie alle verwerfen die Erbkirche, entweder die Erbkirche überhaupt oder doch die hergebrachte Erbkirche; nur aus ihrem spezifischen Verhalten im Punkte der Lehre von der Kirche sind sie alle und jeder einzelne zu verstehen.«

Es kommt uns hier nun nicht darauf an, in die mit diesen Gruppen und Freikirchen ausgelöste ekklesiologische Debatte einzugreifen. Wichtig ist uns nur das Motiv der Leiblichkeit im Kirchenverständnis, das paradoxerweise mit dem eschatologischen Motiv wie Ursache und Wirkung zusammenhängt. Der Katholik Jörg konstatiert denn auch die Tatsache, »daß gerade die genannten Richtungen einerseits die Täuschung der Erbkirche beharrlich festhalten, andererseits doch den Zustand ihres Kirchenwesens ganz ungenügend finden und ihn als etwas Provisorisches erachten . . . Daß die unsichtbare eigentliche Kirche, Gemeinde der Heiligen, doch noch zu einer entsprechenden Sichtbarkeit gelangen und die Zwecke der Kirche selbst in die Hand nehmen müsse: das ist ihre Meinung.« Man will in dieser Gruppenbildungen die Durchführung des Wortes Gottes im Leben, »nicht bloß das religiöse Leben, dessen einseitige Pflege vielmehr hauptsächlich der katholischen Kirche vorgeworfen wird, sondern ganz besonders auch das socialpolitische Leben«. Man könnte diese Tendenz, wenn es nicht schon mehr-

fach geschehen wäre, im Werke Korntals aufweisen, auch in der Sammlungsbewegung des Sohnes des Gründers dieser Gemeinde, Christoph Hoffmann, der das Heilige Land und die Stätte des alten jüdischen Tempels als den Ort der Verheißung ansah. Moderner als Korntal und das im Grunde mißlungene und schwärmerische palästinensische Tempel-Experiment Chr. Hoffmanns sowie andere Auswanderungsbewegungen waren sozialetische Ansätze, voran die Gustav Werners, die der Welt gerade nicht entfliehen, sondern sie konkret verändern wollten. Was war es schon für eine Lösung, wenn sich das »Leibkorps des Heilands« unter Schuhmacher Rapp 1803 nach Nordamerika absetzte, wenn sich dort die Schwaben in »Zoar« zum christlichen Kommunismus der neuen Weltperiode zusammenfanden, oder wenn 1817, kurz vor der Gründung Korntals, fünfundzwanzig Donauschiffe mit Millinariern nach Südrußland entschwanden? Gustav Werner wurzelte auch in dieser Welt. Er gehörte zu den wenigen Swedenborgianern in Württemberg, die auf den Durchbruch des neuen Jerusalem hofften und die eine quietistisch verstandene altprotestantische Rechtfertigungsbotschaft bekämpften.

An Swedenborg interessierten ihn nicht eigentlich dessen visionäre Gaben, sondern die Botschaft, daß Gott Liebe ist, daß sich Gottes- und Nächstenliebe spiegelbildlich zur untrennbaren Einheit ergänzen, daß der Weg zu Gott nur über die bedingungslose Nachfolge Christi führen kann. Das führte ihn zur Gründung von Fabriken, in denen Christen inmitten der technischen Arbeitswelt Deutschlands ein exemplarisches Beispiel geben sollten. Reste des Werkes Werners erhielten sich bis zur Stunde. Werners sozialpolitische Ideen führten über die traditionellen pietistischen Anschauungen hinaus. Er hoffte auf die johanneische Kirche der Liebe, seiner Zeitschrift gab er den Titel »Der Friedensbote«. In einem Abschnitt aus dem »Friedensboten« 1852 heißt es: »Ich muß eine Hauptursache der steigenden Massenarmut in den großen Erfindungen und Entdeckungen der Neuzeit finden, welche immer mehr die Handarbeit durch Maschinen ersetzen und die Gründung großartiger Geschäfte zur notwendigen Folge haben, weil diese allein noch gewinnbringend sind, aber die Arbeit aus der Masse des Volkes ziehen und auf einzelne Punkte konzentrieren; hierdurch werden kleinere Gewerbe immer mehr gedrückt und zuletzt vernichtet; und der Mittelstand, der bisherige Träger der Gesellschaft, sinkt zur Besitz- und Erwerbslosigkeit, zum Proletariat herab. Das Kapital, bisher zum Frommen der Gesellschaft auf viele Punkte verteilt, häuft sich an immer wenigeren Punkten an und erlangt ein Übergewicht über die Arbeit, das die Gesellschaft in der Länge nicht zu ertragen vermag; an den wenigen Punkten, wo es sich anhäuft, kann es allerdings Verdienst und Nahrung, oft in erhöhtem Grade schaffen, wie sich dies in Fabrik-Distrikten zeigt; aber dies sind Oasen in einer Wüste; die Nah-

rungsquellen strömen nimmer befruchtend über das ganze Volk hin, sondern beschränken sich auf immer kleinere Kreise — und die große Masse verschmachtet in Armut und Not . . . Der Bestand der Gesellschaft gründet sich bis jetzt auf das gegenseitige Bedürfnis; die Not und das ihr entstammende Recht hielt eigentlich die Menschen zusammen; die verschiedenen Bedürfnisse der Menschen mußten durch Handarbeit befriedigt werden, und so konnte jeder hinreichend Arbeit und Verdienst finden; durch die neueren Entdeckungen feiern aber immer mehr Hände und werden mehr Waren erzeugt, als das wirkliche Bedürfnis erheischt; — was ist nun mit den feiernen Händen anzufangen?« Werner antwortet: »Wir müssen ein neues Band für die Gesellschaft suchen, da das bisherige sie nimmer zusammenzuhalten vermag. Dieses Band ist kein anderes als die Liebe, wie sie uns Christus gelehrt hat; mit ihrer Herrschaft beginnt eine neue Welt, die an die Stelle der alten treten wird, welche nun unaufhaltsam ihrem Untergang entgegen-eilt. Sie wird wie die Frühlingssonne das erstorbene Winterfeld der Menschheit in einen blühenden Garten umwandeln. Die große Aufgabe ist nun, die Liebe in unserer Gesellschaft zur Anerkennung und Herrschaft zu bringen, ehe die Masse der Arbeitslosen so hoch angeschwollen ist, daß sie von derselben nimmer bewältigt werden kann, und sie wie eine zerstörende Flut alles Bestehende mit sich fortreißt, wo die Liebe dann erst nach vollendeter Verwüstung ihr schönes Reich aufzubauen kann.«

Welche modernen Gedanken über Arbeiterschutz und soziale Wohlfahrt er mit seinen ganz vom Religiösen her bestimmten Unternehmungen verband, ersehen wir aus einer Äußerung vom Jahre 1856: »Es muß der arbeitenden Klasse eine Stellung verschafft werden, die sie vor moralischem und ökonomischem Verfall bewahrt und auf eine höhere Stufe der Bildung und des Wohlstands hebt. Assoziationen, dies Panier der Neuzeit, welchem immer mehr gehuldigt wird, ist hier eines der unerläßlichsten Mittel, wodurch die Arbeiter mehr oder minder zu Teilhabern eines Geschäftes erhoben werden. Um aber aus einer solchen Genossenschaft Geiz, Mißtrauen, Trägheit, Genußsucht und Untreue, diese ewigen Feinde aller gemeinschaftlichen Unternehmungen zu entfernen, erschien mir kein anderes Auskunftsmittel, als in einer gewerblichen Gemeinschaft den Grundsatz der Nächstenliebe ebenfalls zur Herrschaft zu bringen, aus welcher jene höhere Gerechtigkeit entstammt, die uns lehrt, den Nächsten als uns gleichberechtigt anzuerkennen, unsere Ansprüche auf das rechte Maß zurückbringen, einem jeden seine Gebühr zu geben und unsere Kräfte aufs höchste zu spannen, weil dadurch die Mittel sich erhöhen, dem Ganzen wie dem Einzelnen zu dienen; durch konsequente Durchführung dieses Grundsatzes wird es möglich, den Arbeiter von übermäßiger Arbeit freizuhalten, für seine geistige und sittliche Bildung, wie für Verbesserung seiner ökonomischen Lage Sorge zu

tragen.« In Freudenstadt schlossen sich die dortigen Brüder Werners nicht nur zu einer Lebens-, sondern sogar zu einer Besitz- und Erwerbsgemeinschaft zusammen, in der die Betriebe einheitlich verwaltet wurden. Es handelte sich um Nagel- und Messerschmiede, einen Metzger und einen Schuhmacher. Aus der gemeinsamen Kasse wurden zunächst einmal die Geschäftskosten bestritten. Vom Rest kamen 10 %, nach Abzug der Unkosten für den gemeinsamen Haushalt nochmals 10 % in die Zehntkasse; diese Beträge dienten der Finanzierung der gegründeten Anstalt, in der Kinder und Jugendliche versorgt wurden, die nach heutigen Begriffen ein Lehrlingsheim bildete. Wenn man so will, handelte es sich um eine christlich-kommunistische Erwerbsgesellschaft. Der natürliche Gegensatz der Interessen des Gesamtunternehmens einerseits, der einzelnen Geschäftsleute und Familien andererseits mußte zu Spannungen und Auseinandersetzungen führen. So war dem Unternehmen in seiner ursprünglichen Form nur eine kurze Dauer beschieden. Die Leistungen aller an Gründung und Ausbau dieser Anstalten mittelbar und unmittelbar Beteiligten kann überhaupt nicht überschätzt werden. Sie war nur möglich durch den Verzicht auf jedes persönliche Eigenleben und durch größte finanzielle Opfer. Vielseitige Interessen hatte Werner nicht. Auch sein Wissen war nicht überdurchschnittlich. Über die Bildungsstufe des geprüften Theologen wuchs er nur wenig hinaus, seine Kenntnisse von der Natur waren großenteils ein von dem geistig vielseitigeren Vater überkommenes Gut. Den Wissensdurst des Tages befriedigte die Augsburger Allgemeine Zeitung, die etwa der späteren Frankfurter Zeitung entsprach. Er erkannte zwar den durch die Entwicklung der Technik sich anbahnenden Strukturwandel der Gesellschaft und Wirtschaft. Daß die neue Epoche jedoch auch neuer weltlicher Ordnung bedurfte, die nicht von der Basis einer kleinen christlichen Gemeinschaft aus geschaffen werden konnte, blieb ihm weitgehend verschlossen. Werke der Sozialpolitiker oder Nationalökonomien haben ihn kaum ernstlich beschäftigt. Dies lag nicht nur daran, daß er keine Zeit hatte. Seine Losung war das Gebot der Liebe im Sinne des Johannesevangeliums. Nur ein Leben für dieses Gebot konnte nach seiner Meinung eine neue Entwicklungsstufe der Kirche einleiten. Darin vom spiritualistischen Geschichtsdenken, aber auch von Schelling — vermittelt über die Autoren Ullmann und Merz — beeinflusst, glaubte er an das Kommen des johanneischen Zeitalters, in dem die Konfessionen sich versöhnen würden und die Einheit des Göttlichen und Menschlichen im Reiche Gottes anschaulich werden würde.

III

Von den christlichen Gemeinschaften, die ihren Ursprung in Württemberg haben, ist jedenfalls die merkwürdigste und vielleicht die in ihren wenig beobachteten Auswirkungen sogar bedeutendste die schon erwähnte Schwäbische Tempelgesellschaft. Ihr Begründer war der Sohn des Korntalgründers Hoffmann, Christoph Hoffmann. Unter Berufung auf Bengel wollte er in Jerusalem den Tempel errichten. Er meinte, daß die verdorbenen religiösen, wirtschaftlichen, sozialen und politischen Zustände in Deutschland nur durch eine Erneuerung der ganzen Welt behoben werden könnten. Diese Erneuerung müsse von dem neuen Bund der Kinder Gottes, von einer Sammlung des Volkes Gottes im kleinen Kreis ausgehen. Von Palästina aus wollte er den Nationen der Erde »ein Muster des Nationallebens«, »ein Beispiel des Volkswohls« geben und den allgemeinen Weltfrieden bewirken. In Palästina bekamen die hochfliegenden Pläne rasch die zu erwartenden Dämpfer. Von der alten Zielsetzung, die ganze Welt zu erneuern, blieben nur einige, allerdings vorbildliche christlich-soziale Siedlungen übrig. Uns interessiert hier nicht Hoffmanns Begründung des »Deutschen Tempels« seit dem Jahre 1860/61 und die durch Hoffmann ausgelöste, freilich zahlenmäßig sehr schwache Auswanderungsbewegung nach Palästina, sondern die von Alfred Quellmalz erstmals dargestellte Beziehung zu Henry Dunant, dem Begründer des Roten Kreuzes. Dunant traf sich mit Hoffmann in der hohen Einschätzung Palästinas als dem gemeinsamen »Vaterland aller Völker«, dem »geistigen Vaterland der Christen«. Hoffmann unterstützte einen Palästina-Aufruf Dunants und fügte bei, daß es sich von selbst verstehe, »daß der Tempel die Kolonisation Palästinas im Geiste der Weissagung und als Mittel zur Ausführung der großen und ewigen Ziele derselben zu betrachten fortfährt und in diesem Sinne betreiben wird, sobald Gott die Wege dazu öffnet« (1868). Eine Untersuchung der Gedankenwelt Hoffmanns und ihrer Wurzeln sowie Ausstrahlungen kann überzeugend zeigen, wie tief soziales Engagement und diakonische Ideen gerade in stark ergriffenen und praktizierten »Sonderideen« begründet sein können. Der greise Hoffmann hält z. B. einerseits unentwegt daran fest, daß die Sammlung des Werkes Gottes »in diesen Tagen« in Jerusalem notwendig sei, andererseits versteht er das Reich Gottes doch als geistiges Reich, in dem die Menschen die von Gott bei ihrer Erschaffung gemeinte Absicht verwirklichen sollen, wahre Söhne Gottes zu sein.

Der Antrieb zu solchen Programmen tiefsinniger oder auch nur seltsam anmutender Einzelgänger liegt letztlich in der bohrenden Auseinandersetzung mit dem Wirklichkeitsverständnis, das in seiner realistischen Konkretion für *alle* Christen gelten sollte. Der Impuls Hoffmanns erweist sich als so stark, daß er dem Werke Dunants noch Jahrzehnte nach dem Knüpfen der

ersten Verbindungen, auch in greifbarer materieller Form, zugute kam. Es sollte einmal geprüft werden, ob bei der Konzeption der »Aktion Sühnezeichen« noch eine Fernwirkung Hoffmanns vorliegt. Auch Philipp Matthäus Hahn konzipierte das Königreich Gottes in Christo stufenweise. Die Geschöpfe sollen Ebenbilder Gottes werden; sie stehen auf verschiedenen Stufen der Vollkommenheit. Bei mancherlei Sprüngen und Verlegenheiten im Hahn'schen System wird doch mit Oetinger daran festgehalten, daß Gott sich in die *leibliche* Sichtbarkeit hineinoffenbart. Leiblichkeit und Stellvertretung zielen aber immer auf Gemeinschaft. Deshalb sind die Anwälte der Leiblichkeit des Menschen auch in der Regel Männer, die die Gemeinschaft als Lebensgemeinschaft verstehen, in der jeder einzelne sich als Person gewürdigt sieht. Die Kirche der Reformation war in erster Linie eine Kirche des Wortes. Luther wollte die Kirche der Gemeinschaft, hatte aber, wie er einmal klagte, nicht die Leute dazu. Es ist das Verdienst des Pietismus, daß wir heute, nicht zuletzt dank der vielen Experimente des 19. Jahrhunderts, wissen, daß Kirche konkrete, lokale, brüderliche Gemeinschaft sein muß. Darum erstehen heute soziale Gemeinschaften als Zellen brüderlichen Lebens, darum kommt es zur Entdeckung der Hauskirche und der Gruppe, oder zur Wiederentdeckung der religiösen Ansätze im Sozialismus wie zur Neubeachtung des religiösen Sozialismus. Freuen wir uns besonders über die Zentren und Zellen gemeinschaftlichen Lebens, weil in ihnen Leiblichkeit und Stellvertretung ernst genommen werden und so Beiträge zur Lösung nicht nur der sozialen Frage im engeren, sondern im weiteren Sinne geleistet werden. Nachfolge Jesu muß heute wohl an erster Stelle der Voraussetzungen für die Erweisung von Kirche für die Welt genannt werden. Alle die von uns geschilderten Modellfälle könnten eine Hilfestellung für das Ergreifen einer uns neu gestellten Aufgabe sein. Sie können natürlich nicht kopiert werden. In dem Bemühen, diese Aufgabe heute neu zu durchdenken, hat man das Wort »Mitmenschlichkeit« strapaziert. Wenn es nicht durch einseitige Auslegungen belastet wäre, würde es ausgezeichnet markieren, worum es dem Evangelium in der Welt der Leiblichkeit und Gesellschaft geht, worin der Auftrag der Stellvertretung besteht, worin der Inhalt der Stellvertretung in der Tat liegt. Evangelium ist Mitmenschlichkeit! Die ganze Breite der Aufgaben zu entdecken, dazu bedarf es der Einsicht und der schöpferischen Phantasie, ohne Scheuklappen Gottes Schöpfung wahrzunehmen und ihr als *cooperatores Dei*, wie Luther sagt, zu dienen.

Man hat der Reformation vorgeworfen, durch ihre Zwei-Reiche-Lehre ein reaktionär-konservatives Verhalten im Raum der Gesellschaft herbeigeführt zu haben. Wenn überhaupt die Dynamik des Gottesreiches in dieser reformatorischen Tradition weitergewirkt habe, dann nur beschränkt auf das innere Leben des Glaubens. Wir lassen diese Auffassung auf sich

beruhen, denn es hielt sich in der Geschichte reformatorischer Christenheit immer auch ein zweiter Ansatz durch, der sich aus der Fixierung auf den biblischen Inhalt des Glaubens ergibt. Von ihm wird uns nicht nur das Gerechtfertigt- und Erlöstsein des Menschen in Christus bezeugt, sondern auch sein Geschöpfsein und die Berufung zur Teilnahme am endgültigen Reich Gottes. Leider haben wir uns oft damit begnügt, die Schöpfung als einmaligen Akt zu Beginn der Welt und die Vollendung als einmaligen Akt am Ende zu begreifen, wobei das Erlösungsgeschehen, als in der Mitte stehend, automatisch individualisiert und privatisiert wird.

Richtig wäre es, Gottes Initiative als eine einzige zu begreifen. In diesem Augenblick kommt die Ganzheitsdimension des Heils in Sicht. Heil, Heiligung, Heilung, Hilfe, Helfen: alle diese Kategorien christlichen Ethos sind dann organisch mit Gottes Initiative verbunden. Der biblische Heilsbegriff wird dann zur Provokation.

Es bleibt deshalb unbefriedigend, mit Kierkegaard, Overbeck und manchem anderen Individualisten bei dem Aufweis der Befremdlichkeit des christlichen Glaubens zu verharren und zu konstatieren, daß ein Zusammenhang zwischen Christusverständnis und emanzipierter Gesellschaft unmöglich sei oder sein Aufweis schwerfallen dürfte. Den Ansatz einer sozialen Ethik definiert man heutzutage sehr unterschiedlich. Es soll um die »Erarbeitung sozialer Entscheidung« auf dem Boden des christlichen Liebesgebots (A. Rich) oder um die Aktivierung der biblisch-eschatologischen Impulse in den sozialen Bedingungen der Moderne, oder um die Mitwirkung der Christen an Gottes noch andauernder Schöpfung (E. Wolf) gehen. Alle diese Definitionen und andere mehr haben ihr gutes Recht, wenn nur die Säkularität unserer Gesellschaft als positive Chance des Glaubens angenommen wird.

FRAGEN LUTHERS AN DIE MODERNE WELT

Von Erwin Mülhaupt

»Es ist jetzt nicht mehr eine Welt wie vorzeiten«, schrieb Luther im Jahr 1523 (W 11, 270, 23). Er hatte durchaus das Gefühl für den damaligen Wandel des geographischen, wirtschaftlichen, gesellschaftlichen, geistigen Horizonts. Luther ist auch bekannt dafür und vielfach auch heftig angegriffen dafür, daß er Welt und weltlich Ding mit andern, freundlicheren barmherzigeren Augen ansah und ansehen lehrte als es in der früheren mönchischen und theologischen Theorie üblich war. Andererseits ist aber ebenso bekannt, daß Luther nie aufgehört hat, zu betonen: Welt ist Welt und bleibt Welt, Welt, Fleisch und Teufel sind die drei großen Widersacher Gottes, der Kirche und alles Guten auf Erden. Die Welt ist in unaufhaltsamer Veränderung begriffen, die Welt ist unverächtlich, sogar in gewisser Beziehung ein Stück Reich Gottes auf Erden, die Welt ist und bleibt Welt und muß von Christen unaufhörlich kritisch angesehen werden — unter diesen recht verschiedenen, in Spannung zueinander stehenden drei Aspekten hat Luther seine Welt angesehen und müssen wir wohl auch unsre moderne Welt ansehen.

»Es ist jetzt nicht mehr eine Welt wie vorzeiten.« Traf dies zu Luthers Zeiten im Vergleich mit der mittelalterlichen Welt, so trifft es gewiß noch hundertmal mehr zu für die moderne Welt im Verhältnis zur Welt Luthers. Unser industrielles, pluralistisches, technokratisches Zeitalter ist wahrhaftig nicht mehr »eine Welt wie vorzeiten« sondern eine viel klügere, reichere, komfortablere Welt, freilich auch wieder nicht so reich und so klug und so vernünftig, daß sie die immer noch vorhandenen persönlichen, sozialen, politischen Konflikte und Misèren auszuschalten vermocht hätte. Überhaupt in allen Fragen des persönlichen Lebens, der Ehe, von Treu und Glauben im Geschäftsverkehr, des Umgangs mit Menschen im Straßenverkehr und der realen Politik ist der Fortschritt unsrer Welt gegenüber früher längst nicht so groß wie der Fortschritt der Wissenschaft und Technik, der Mensch ist bei allem Fortschritt der große Unsicherheitsfaktor, der Sand im Getriebe des Fortschritts. Vorzeiten war die Welt offen und zugänglich für Fragen, Anregungen, Forderungen Luthers, der Kirche, der Bibel oder scheint es wenigstens für den heutigen Beobachter gewesen zu sein, heute ist unsere Welt, sind unsre Zeitgenossen umgekehrt voller Fragen, voller Vorbehalte gegen Luther, Kirche, Bibel und voller Forderungen und Anklagen gegen die autoritäre, autokratische, unfreie, allzu bürgerliche Struktur jenes halb-

feudalen und ganzbürgerlichen Zeitalters, dem auch noch Luther angehörte. Unsere moderne Welt aber fühlt sich frei und mündig und emanzipiert, sie fordert die permanente Reformation und die permanente Revolution, nicht die Bibel, nicht Luther, nicht die Kirche, nicht der Staat ist ihr Leitwort und Leitgedanke, sondern die Gesellschaft. Und diese moderne Welt ist nicht nur draußen, jenseits der christlichen Gemeinden, außerhalb der Kirchen, in den Köpfen der Nichtchristen, sondern auch innerhalb, innerhalb unsrer Theologie, innerhalb kirchlicher Gremien, innerhalb der evangelischen Studentengemeinde, innerhalb fast eines jeden von uns, weil keiner sich ganz einer gewissen Berechtigung vieler Fragen, Anklagen und Kritiken gegen Luther, Kirche, Bibel entziehen kann. Kritisieren ist ja auch immer leichter als bessern.

Etwas anders sieht diese unsere moderne Welt freilich aus und etwas fragwürdiger erscheinen ihre hohen Ansprüche, wenn man nach der Verwirklichung ihrer Leitgedanken bei ihr selbst, nach der Realisierung von Freiheit, Humanität und Reform bei ihr selbst und nach der Art von Gesellschaft fragt, die sie meint und verwirklicht. In dieser Hinsicht sind die Diagnosen unsrer modernen Welt überraschenderweise gar nicht optimistisch, sondern pessimistisch, gar nicht auf Fortschritt, sondern eher auf Resignation gestimmt. Wo ist der freie Mensch heutzutage? Man sagt uns allenthalben, der Mensch ist verplant, es ist von allen Seiten darauf angelegt, ihn anzupassen und einzupassen in geplante Strukturen, entweder in bürgerliche technokratische oder aber und gewiß nicht weniger in rote revolutionäre klassenkämpferische Strukturen, auf jeden Fall aber ihm sein Menschsein zu nehmen und ihn zum Funktionär zu machen. Freiheit und Humanität und Frieden sind in aller Munde von einem Ende der Welt bis zum andern, aber die Diagnostiker sagen uns und wir sehen es reichlich vor Augen, daß es mit der wirklichen Freiheit und Humanität und dem wirklichen Frieden man sehr mäßig bestellt ist in unsrer Welt, sie sagen uns, die Freiheit werde mehr und mehr von der Gleichheit bedroht und entleert, sie sagen uns, der moderne Mensch, der soviel von Selbständigkeit und Mündigkeit spreche und höre, mache oft sehr wenig Gebrauch von seiner Mündigkeit. Zivilcourage ist keine sehr verbreitete Tugend, der Mensch sei weithin so hin- und hergerissen von äußeren Eindrücken, daß er die Einheit seines Bewußtseins verliere, ein schizophrenes Dasein führe, eigentlich ständig vor sich auf der Flucht sei und nicht zufällig ein Nomadenleben in Auto und Zelt habe. Wie sagte doch Franz Werfel vor 50 Jahren: ein windiges Gerüste ist mein Wesen, darein das räuberische Leben fährt, wo ist, wo ist der Besen, der mich zusammenkehrt? Zusammenkehrt zur Einheit, zur Menschlichkeit! Und erst noch die Gesellschaft. Wer ist das eigentlich? Vielleicht nur ein Alibi, ein großer Unbekannter, hinter dem man alles Mögliche

und vor allem die eigentlichen Ziele verstecken kann? Und was für eine Gesellschaft ist gemeint? Die Leistungsgesellschaft, die bürgerliche Gesellschaft, die Klassengesellschaft, die angeblich vollkommene Gesellschaft, die Gesellschaft der Starken oder der Schwachen, der Hippies oder der Provos, der Supermächte oder des Proletariats? Es lassen sich offenbar doch sehr viele Fragen nicht nur an Luther, die Kirche und die Bibel, sondern auch an unsre moderne Welt richten. So muß man es uns doch wohl erlauben, von Luther her einige Fragen an unsre moderne Welt, vor allem an die Menschen dieser Welt zu richten, einige Fragen, die vielleicht etwas zur Klärung und Ordnung unsrer Gedanken in der Wirrnis unsrer Tage beitragen möchten.

1. Die erste Frage Luthers, der wir etwas nachdenken wollen, ist enthalten in einem kurzen Satz über die Rechtfertigung aus seiner berühmten Römerbriefvorlesung 1515/16, welcher lautet: »Gott unser Verteidiger, unser Herz der Ankläger, welch ein Verhältnis!« (W 56, 204, 24). Welch eine Verhältnisbestimmung, welch eine Rollenverteilung!? Man kann diesen Frage- oder Ausrufesatz auch zu einer These umformen, von der ich meine, sie müßte auch beim modernen Menschen unsrer heutigen Welt ankommen und ihm den Sinn der reformatorischen Rechtfertigungslehre, von der sie eine Kurzformel ist, deutlich machen. Die These lautet dann etwa so: entweder heißt die Formel unseres Lebens »Gott der Verkläger und wir Menschen die Verteidiger«, dann ist unsre Lebensformel falsch, oder sie heißt: »Gott unser Verteidiger, wir aber die Verkläger«, dann ist die Formel richtig und geht das Lebensrätsel auf. Auf modernes Deutsch heißt die Alternative: entweder ist der Mensch von der Wiege bis zur Bahre mit seiner Selbstverteidigung, Selbstrechtfertigung und Selbstbestätigung beschäftigt, dann wird Gott in Zeit und Ewigkeit sein harter Ankläger bleiben und ihm auf tausend Weisen seine Unzulänglichkeit, seine Heuchelei, sein Versagen, seine Ungerechtigkeit beweisen und beweisen lassen. Oder aber: der Mensch ist endlich und ernsthaft bereit, nicht Gott und die Welt, nicht Staat und Gesellschaft, nicht immer nur die anderen anzuklagen, sondern sich selbst, dann kann Gott seine Verteidigung übernehmen und für ihn plädieren, dann und nur dann gibt es für uns mildernde Umstände, Amnestie, Gnade, Vergebung der Sünden, dann, und nur dann ist eine Verstehensbasis vorhanden für die biblische Botschaft, für Christus, für Rechtfertigung und Versöhnung. Denn, wie Luther einmal 1538 in einer Disputation oder Diskussion sagte: »Wozu wird man Christus noch brauchen, wenn der Stoff (materia), an dem er arbeitet (d. h. der Sünder), nicht mehr vorhanden ist?!« (W 39 I, 487). Sollte dies unsrer heutigen Leistungsgesellschaft, unsern Engagierten, Aktivisten und Moralisten nichts zu sagen haben und sie nicht kräftig und heilsam ärgern und beißen? Denn hierdurch wird erstens negativ

alle Selbstrechtfertigung, Selbstgerechtigkeit und Selbstbestätigung durch Leistung, Engagement, Aktion und andre Werke radikal abgelehnt, und zweitens positiv der bekannte Buchtitel Manfred Hausmanns »Liebende leben von der Vergebung« zu einer allgemeinen und totalen These erweitert, die da lautet: nicht nur Liebende, sondern alle leben, wenn sie überhaupt leben und nicht nur vegetieren oder heucheln, von der Vergebung oder wie Luther es später ausdrückte: »entweder gelebt unter dem Schatten der Flügel Gottes und im Vertrauen auf seine Barmherzigkeit oder verloren!« (W 42, 264,32). Denn Luthers Meinung ist schlicht: leben, ehrlich leben, gerecht leben, segensreich leben, für andre erträglich leben ist überhaupt nur möglich durch Glauben an Gnade und Vergebung, wie schon geschrieben steht Sprüche 18,17: ein Gerechter ist zuerst ein Selbstankläger, und wie vor allem geschrieben steht in dem berühmten reformatorischen Bibelspruch Römer 1,17: der Gerechte wird seines Glaubens leben. Es sollte mich doch wundernehmen, wenn ein Mensch der modernen Leistungsgesellschaft dies nicht verstehen sollte, die doch eine grandiose Neuauflage von Werkgerechtigkeit und geradezu eine Verkörperung der, wie Luther einmal sagt, »schimmernden Arroganz der Selbstgerechtigkeit« (WT 3,479; Nr. 3650) darstellt, einer Werkgerechtigkeit und Selbstgerechtigkeit, der doch trotz allem Glanz und Snobismus die Lumpen und Lügen und Schulden zu allen Knopflöchern herausgucken. Der moderne Mensch und die moderne Gesellschaft werden diese reformatorische Alternative entweder Selbstrechtfertigung und Gottesgericht oder Selbstanklage und Gottesgnade als ärgerlich, unpassend, höchst unhöflich empfinden, aber daß der moderne Mensch und die moderne Gesellschaft überhaupt im Geheimen gar keine Antenne für diese reformatorische Alternative hätten, das brauchen wir nicht zu glauben und braucht uns niemand weiszumachen.

Man glaubt heutzutage freilich vielfach trotzdem, über die bohrenden Anfragen der reformatorischen Rechtfertigungslehre und die auf ihr begründete Freiheit eines Christenmenschen zur Tagesordnung übergehen zu können, und dies mit so selbstverständlicher Sicherheit, daß niemand zu widersprechen wagt. So hört es sich z. B. ganz großartig und intellektuell brillant an, wenn etwa Marcuse den alten Satz von Karl Marx gegen Luther wiederholt: »Luther hat die Knechtschaft aus Devotion besiegt, weil er die Knechtschaft aus Überzeugung an ihre Stelle gesetzt hat; er hat den Glauben an die Autorität gebrochen, weil er die Autorität des Glaubens restauriert hat« (Ideen zu einer krit. Theorie der Gesellschaft, 1969 S. 66). Knechtschaft aus Überzeugung, Autorität des Glaubens — damit scheint die reformatorische Überzeugung und der reformatorische Rechtfertigungsglaube mit einer Handbewegung vom Tisch gefegt. Bloß, wenn man statt der Marxschen Worte »Knechtschaft aus Überzeugung« sagt: Selbstanklage aus Selbster-

kennntnis, und statt der Marxschen Worte »Autorität des Glaubens« sagt: Autorität eines ehrlichen Gewissens, von dem ja Luther meinte, »Christus und ein ehrliches Gewissen, ein ehrliches Gewissen und Christus« gehörten zusammen und würden sich immer mal wieder finden (W 8, 609, 40), dann hören sich die erwähnten Sätze von Marx und Marcuse zwar nicht mehr so brillant und journalistisch geschliffen an, aber sie kämen dem reformatorischen Glauben und der Wirklichkeit, auf die er bezogen ist, näher, also der reformatorischen Glaubensgerechtigkeit, die das Höchstmaß an menschlicher Gerechtigkeit ist, das erreicht werden kann.

Denn Gerechtigkeit, darum geht es wirklich. Gerechtigkeit im Himmel und auf Erden, vor Gott und bei den Menschen, das ist schon das höchste Ziel im Alten Testament. Gerechtigkeit auf Erden, das ist der Schrei und das Streben unsrer modernen Welt lauter denn je und doch so schrecklich wenig verwirklicht. Es fragt sich nur, wie es zu einer ehrlichen realistischen menschlichen Gerechtigkeit oder Moralität kommen kann. Ich habe an dem Weltkongreß der Lutherforscher in St. Louis am Mississippi teilnehmen dürfen, bei dem einer der führenden amerikanischen Theologen, Jaroslav Pelikan, in einem Vortrag »Luther kommt in die Neue Welt« auch auf die Frage zu sprechen kam, was heute in Amerika not tut, das sich oft genug als Hüter und Anwalt der Gerechtigkeit, Moral, Freiheit usw. aufgespielt hat. Seine Antwort hatte frappierende Ähnlichkeit mit dem, was ich hier sagen möchte. Sie lautete: was heute nötig ist, ist das, was Luthers Rechtfertigungslehre zu geben beabsichtigt, d. h. der feste Punkt menschlichen Lebens ist nicht die eigene moralische Leistung oder der Mangel an moralischer Leistung, sondern vielmehr die absolut verlässliche Gnade eines Gottes, der nicht lügt. Das Beste, was man erreichen kann, ist nicht moralische Präzision, sondern daß man sich mitten unter den Zweideutigkeiten unsrer Geschichte der wahren Bedeutung des Gehorsams gegen den göttlichen Willen unter dem Kreuz Christi annähert. Was Luther lehrte und was Amerika lernen muß, ist: der Weg zur Moralität ist nicht der Weg des Moralismus. Im Gegenteil, nur wenn das letzte Geschick des Menschen nicht von seiner moralischen Rechtschaffenheit abhängt, kann er frei dafür sein, Fehler zu machen, Gerechtigkeit zu suchen und zu erreichen, wenigstens soviel Gerechtigkeit, als unter den Bedingungen menschlicher Existenz erreicht werden kann.

Soweit der Amerikaner für Amerika. Ich glaube, er hat nicht nur für Amerika recht, sondern auch für uns. Gerechtigkeit aus Glauben an die göttliche Gnade ist, wie Kierkegaard sagte, »des Menschen höchste Vollkommenheit«, daran erinnert auch die Rechtfertigungsfrage und -these Luthers: Gott der Verteidiger, unser Herz der Ankläger, welch eine Verhältnisbestimmung!

2. Eine zweite Frage Luthers, gestellt im Kampf mit der Schwärmerei seiner Zeit und, wie wir meinen, brauchbar und hilfreich auch im heutigen Wirrwarr der Geister, auch innerhalb der Kirche, steht in Luthers Brief an die Christen zu Straßburg wider den Schwärmergeist 1524 und lautet (W 15, 394,1 ff): »Es ist mein treuer Rat und Warnung, daß ihr euch vorseht und auf der einen Frage beharrt, was doch einen zum Christen macht . . . Bringt jemand etwas auf, so spricht: mein Lieber, macht das einen Christen oder nicht? Wo nicht, so laßt es ja nicht das Hauptstück sein!« Dies Wort tat damals einen ausgezeichneten Orientierungsdienst angesichts der mancherlei Anträge und Angebote an unsere junge evangelische Kirche, angesichts des Angebots der Schwerthilfe für die Reformation durch Sickingen, angesichts der Parole Karlstadts, das Bilderverbot zum Kernstück der Reformation zu machen, und vor allem angesichts dessen, daß Th. Müntzer nach späthussitischem Vorbild die Ausrottung der Gottlosen mit dem Schwert Gideons propagierte und darum im Geist Elias zu predigen begann, überhaupt angesichts dessen, daß man im Namen des Geistes die Bibel degradierte — ach was Bibel Babel Bubel! sagte Müntzer — dafür aber alle möglichen anderen Forderungen erhob. Luther will Unterscheidung der Geister, die ja doch laut 1. Kor. 12,10 eine entscheidende Gabe und Aufgabe christlichen Glaubens ist, darum seine Testfrage: macht das, was dieser und jener in den Vordergrund stellt und zum Hauptpunkt macht und allen andern aufzwingen will, einen Christen oder nicht? Macht also die Bilder stürmen und zerschlagen einen Christen? macht Bibelverachtung einen Christen? macht revolutionäre Vernichtung der Gottlosen einen Christen? Wenn nicht, dann sollte man auch nicht mit viel Lärm so tun, als wäre es das Entscheidende, sondern die notwendigen Prioritäten im Auge behalten. Was aber ist das Entscheidende, was ist das erste und letzte, das eine Notwendige und Wichtige? Luthers Antwort war, nicht erst damals, sondern schon lange zuvor, schon seit seiner reformatorischen Entdeckung: »Glaube und Liebe ist das ganze Wesen eines christlichen Menschen: der Glaube empfängt, die Liebe gibt, der Glaube bringt die Menschen zu Gott, die Liebe bringt ihn zu den Menschen« (W 8, 355, 20) oder, wie es einmal ein Franzose, ein überzeugter liberaler Politiker und warmer Freund und Kenner Luthers, kurz ausgedrückt hat: »Nous sommes aimés, c'est tout le dogme — nous devons aimer, c'est toute la morale« (de Gasparin: La France, nos fautes, nos périls, notre avenir, II, 224, 1872). Und daß es zu diesem Entscheidenden, Erstrangigen und Erstwichtigen komme und dabei bleibe, dazu bedarf es unaufhörlich des biblischen Worts und des Hörens auf dasselbe. Denn ohne dies Wort und das Hören auf dasselbe gerät das christliche Denken und Tun außer Kontrolle, außer Rand und Band. Darum heißt es bei Luther auch einmal recht schön: »Nach beiden Seiten gehst du in die Irre, mit Den-

ken und mit Tun, nur auf eine Weise irrst du nicht: wenn du hörst!« (W 40 II, 411, 17), darum auch damals und zeitlebens bei Luther die Mahnung an uns: »Sehet zu, daß das Teufelsgift des Überdrusses am Wort und der Verachtung des Worts nicht unter euch einreißt« (W 40 III, 81, 14). Den ganzen langen 119. Psalm hat er als eine Klage über »das Laster des Überdrusses, dieser heimtückischen Pest aller geistlichen Seelen« (W 1, 136, 15) angesehen. Luthers Meinung war also: bleibt diese Hauptsache, Glaube und Liebe, das Wort und das Hören, so kommt alles an die richtige Stelle, in die richtige Rangordnung, so lichtet sich das Durcheinander, so kann das Kleine klein und das Große groß erscheinen, wie es sich gehört.

Bringt jemand etwas auf, so spricht: macht das einen Christen? wo nicht, so laßt es ja nicht das Hauptstück sein! — Ich meine, diese Testfrage und die damit verbundene Überzeugung Luthers von dem, was die Hauptsache, das Hauptstück ist im Leben und im Sterben, könnte heute im Kampf der Geister auch innerhalb unserer christlichen Kirche ein guter Kompass sein. Macht etwa die Einführung der Erwachsenentaufe einen Christen? macht Reform und immer neue Reform einen Christen? macht Revolution einen Christen? macht Primat und Zölibat einen Christen? macht Singen, Tanzen, Beat einen Christen? Antwort: Nein! Es mag wohl sein, daß ein Christ von der Erwachsenentaufe Gebrauch macht, aber die Erwachsenentaufe macht ihn nicht zum Christen. Es mag wohl sein und ist oft wünschenswert, daß ein Christ Reformen macht; aber die Reformen machen keinen Christen. Es mag auch ausnahmsweise mal sein, daß ein Christ Revolution macht oder sich an der Revolution beteiligt, aber die Revolution macht keinen Christen. Es mag wohl sein, daß ein Christ gezwungen oder ungezwungen Zölibatär ist oder wird, aber davon allein ist er nicht Christ. Und es mag wohl sein, daß ein Christ helle Freude an Singen, Tanzen, Beat oder liturgischen Experimenten hat, aber zum Christen wird er nicht dadurch, sondern noch immer, wie vor alters, durch Christus, durchs Wort, durchs Hören und Glauben, und sonst niemals. Und es ist gut, dies zu wissen und darum die Hauptsache nie zu vergessen, daß noch immer Christus und das biblische Wort und das persönliche Gewissen, das sich an beide gebunden weiß, einen Christen macht. Und weil es sehr den Anschein hat, als ob persönliche Gewissenhaftigkeit, Glaube an Christus und Ehrfurcht vor dem biblischen Wort heutzutage vor lauter Institutions-, Struktur-, Reform- und Revolutionsfragen vom Tisch und nicht nur vom Tisch, sondern vom Denken und Gewissen gewischt werden, darum ist es gut, an Luthers Testfrage zu erinnern: »Bringt jemand etwas auf, so spricht: macht das auch einen Christen? oder nicht? wo nicht, so laßt es ja nicht das Hauptstück sein!«

3. Die dritte Frage Luthers, die ich zu bedenken geben möchte, steht in der 1521/22 während seines zwangsweisen Wartburgaufenthalts geschrie-

benen Weihnachts- oder Wartburgpostille und lautet: »Gott will frei sein, wie billig, und dich doch nicht lassen, wie göttlich. Was willst du mehr?« (W 10 I 1,619,7). Die Frage steht im Zusammenhang von Ausführungen Luthers über die Anfechtungen des Glaubens. Und wenn eine Sache wie die Luthers damals nach der Ächtung auf dem Wormser Reichstag in aller Öffentlichkeit und Amtlichkeit für schlecht, ja kriminell, reichs- und kirchenfeindlich erklärt wird, dann konnte man bezüglich des Sprechers dieser Sache und seiner Anhänger schon von Anfechtungen sprechen. Aber eben diesen Angefochtenen ruft nun Luther zu: »Gott will frei sein, wie billig, und dich doch nicht lassen, wie göttlich. Was willst du mehr?«

Gott will frei sein, wie es recht und billig ist und Gott zusteht. Das sagt Luther zu denen, die Gott »Ort, Zeit und Weise seiner Hilfe« oder »Zeit und Maß« seiner Hilfe bestimmen, also mit Sofortprogrammen und Sofortaktionen im Namen Gottes und des christlichen Glaubens die römische Kirche und das römische Reich deutscher Nation angreifen und verändern wollen. Luthers Meinung dazu ist, wie dies Wort zeigt: ihr wollt mehr, als recht und billig ist, mehr als Gott erlaubt hat, mehr als ein Wort Gottes gestattet, und darum ist dieses Mehr kein Mehr, sondern ein Weniger. Seine Meinung ist: ihr habt Glauben, aber »Glauben ohne Wort gilt nicht«, d. h. ohne Begründung im Wort. Seine Meinung ist: wenn die Welt, die Kirche, der Kaiser nun eben nicht hören wollen auf Gottes Wort, wenn sie Gewissensappellen nicht zugänglich sind, dann muß das durchgestanden und Gottes Schweigen ausgehalten werden.

Und dich doch nicht lassen, wie göttlich! — das ruft Luther den Andern zu, die das Wort überzeugt hat, die gewissenhaft handeln, unter dem Wort und in den Schranken des Worts bleiben und an Gott und die Wahrheit glauben möchten, aber nun unter dem Druck der Herrschaftsstruktur der römischen Kirche und des römischen Reiches leiden und Angst haben. Hier heißt es: Gott will dich trotzdem nicht lassen, wie es göttlich ist; jetzt handelt es sich um Glauben an das Wort, um Glauben an die Verheißung Gottes, daß er seine Kirche nicht verlassen werde, daß er es den Aufrichtigen gelingen lasse, also um die Bewährung des Glaubens. Jetzt handelt es sich aber auch darum, sich dessen bewußt zu sein und zu bleiben, daß nirgends in Gottes Wort verheißен ist, daß die Wahrheit es auf Erden leicht habe, daß vielmehr Kreuz und Anfechtung für alle ehrlichen Gewissen in Aussicht gestellt ist. Es ist nirgends verheißен, daß die Welt und die Massen und die Intellektuellen sich begeistert zu Christus bekennen, dem biblischen Wort glauben und nach ehrlichen Gewissen viel fragen werden. Es ist aber verheißен, daß Christus auch mitten unter seinen Feinden herrschen werde, daß er vom Kreuz aus viele zu sich ziehen werde und daß die, die an ihn glauben, nicht verloren werden. Dem, so ist Luthers Meinung, soll man

glauben, so verlangt es das Wort. Darum, wie es zuvor bei den andern geheißen hatte, »Glauben ohne Wort gilt nicht«, so heißt es jetzt bei diesen: »Wort ohne Glauben hilft nicht.«

Zuzeiten ist es nicht besonders schwer zu glauben, daß Gott uns nicht verlassen werde und wolle, nämlich zu Zeiten des Friedens, der Ruhe, des Wohlstandes, der Unangefochtenheit, zu Zeiten, wo jedermann Achtung und Respekt vor Gottes Wort und Gebot, vor Glauben und Gewissen des Einzelnen hat oder zu haben scheint. Aber zu andern Zeiten wie damals und heute gelten Gott und sein Wort, Glauben und Gewissen, Kirche und Gottesdienst wenig und dafür Geld, Macht, Leistung, Revolution und große Worte viel mehr, obwohl dies alles nicht mehr, sondern weniger wert ist als Glauben und Gewissen. Da muß es sich bewähren, ob Wort und Glaube beisammen bleiben und man dem Appell gehorcht: Gott will dich nicht verlassen, wie göttlich, was willst du mehr? Anders gesagt: zuzeiten kann man Gottes Gnade und Güte erfahren, empfinden, erkennen, fast mit Händen greifen, so in den Tagen der Rosen, zur Zeit der Liebe, nach großen oder kleinen Erfolgen, nach wunderbaren Errettungen und Bewahrungen. Aber zu andern Zeiten, zu Zeiten der Anfechtung geht es damals wie heute nach Luthers Formel: »Der Glaube erfordert nicht Kundschaft, Wissenschaft, Sicherheit, sondern ein frei Ergeben und fröhlich Wagen auf Gottes unerfahrene, unversuchte, unerkannte Güte« (W 10 III, 239,19). Da gilt dann: »Gott will frei sein, wie billig, und dich doch nicht lassen, wie göttlich, was willst du mehr?« Mehr gibt es da nicht, aber dies ist auch genug, denn es ist die Hauptsache.

Gott will frei sein, wie billig — man darf hierzu in Luthers Sinn vielleicht noch eine letzte Bemerkung machen: nämlich: Gott läßt sich nicht nur keine Vorschriften über Ort, Zeit, Maß und Personen machen, durch die er helfen soll, er läßt sich auch nicht durch Begriffe, Philosophien und Theologien einfangen, die viel klüger und richtiger sein wollen als das einfältige biblische Wort. Gott will frei sein, wie billig — später drückt Luther dies darum einmal so aus: »Gott will sich nicht von uns definieren lassen« (W 40 III, 128, 6). Seine Meinung ist: Gott definiert sich schon selber und zwar nach der Weise des Magnificat Luk. 1,52: er stößt die Gewaltigen vom Stuhl und erhebt die Niedrigen, und nach der Weise von Psalm 51,19: ein geängstet und zerschlagen Herz wirst du, Gott, nicht verachten, und nach 1. Petrus 5,5: Gott widerstehet den Hoffärtigen, aber den Demütigen gibt er Gnade. Darin will Gott seine Freiheit haben, und das wird ihm auch niemand wehren, weder Philosophen noch Politiker noch Theologen, und wenn heutzutage gerade solche Leute oft den Eindruck erwecken, als hätten sie Gott und die Bibel und den Glauben entweder absolut definiert oder absolut widerlegt, entweder absolut bewiesen oder absolut lächerlich gemacht, dann darf man

in Luthers und der Bibel Namen daran erinnern, daß er sich nicht von uns definieren läßt, sondern frei sein will, wie billig, und dich doch nicht lassen, wie göttlich, was willst du mehr?!

Vor einigen 25 Jahren hat ein deutscher Theologe ein Buch geschrieben »Fragen des Christentums an die moderne Welt« 1944. Er ging dabei von der Beobachtung aus, daß nach dem NT Jesus Christus manchmal Fragen, die an ihn gestellt wurden, lediglich mit merkwürdigen Gegenfragen beantwortete, z.B. Lukas 10 die Frage »Wer ist denn mein Nächster?« mit der Gegenfrage »Wer ist denn dem unter die Räuber Gefallenen der Nächste geworden?« oder kurz gesagt: »Bist du selbst ein richtiger Nächster?«, also einer, der dem Bruder, dem andern nahe ist und nahe kommt? Der gemeinte Theologe hat damals unter uns geschlagenen Deutschen sehr viel Resonanz gefunden und viele zur Besinnung angeleitet. Etwas Ähnliches wollte ich gerne mit meinen heutigen Fragen Luthers an die moderne Welt bzw. an die Menschen dieser modernen Welt: etwas Besinnung, etwas Nachdenken, etwas mehr Klarheit und Entschlossenheit in der Sache mit Gott, etwas biblischen Anspruch und Zuspruch, etwas gläubige Zuversicht in Christi Namen.

ZWISCHEN NATIONALISMUS UND KONFESSIONALISMUS

Konfession und Union im amerikanischen Luthertum

Von Otto W. Heick

Nirgends ist die Zersplitterung im Protestantismus so groß wie in den Vereinigten Staaten von Amerika. Nach der amtlichen Statistik von 1969 gibt es in den Staaten bei rund 200 Millionen Einwohnern 222 protestantische Kirchen und Sekten! Die Dinge liegen in Kanada nicht viel anders, was bei der einheitlichen Kultur und Sprache nicht verwunderlich ist. Während die Zersplitterung unter den Sekten und kirchlichen Randgruppen weiter um sich greift, bemühen sich die Denominationen, die man zum kirchlichen Establishment rechnen kann, ernstlich darum, zu einem besseren Verständnis und gegenseitiger Duldung, sogar zu organischer Einheit zu gelangen. Dieser Trend geht sowohl durch Kirchen calvinischer und arminianischer Herkunft wie auch durch die lutherischen »Synoden«, die in sehr verschiedenem völkischen und theologischen Milieu entstanden sind. 1916 bestanden noch sechs

getrennte norwegische Synoden. Im nächsten Jahre vereinigten sich drei von ihnen zur Norwegian Lutheran Church. 1918 entstand die United Lutheran Church, gebildet aus der ursprünglich deutschen Generalsynode, dem Generalkonzil und der United Synod of the South. 1930 bildeten die drei deutschen Synoden von Buffalo, Ohio und Iowa die American Lutheran Church. Das völkische Zugehörigkeitsgefühl spielte eine wichtige Rolle. Die nächsten beiden großen Vereinigungen dagegen zersprengten diesen völkischen Rahmen. 1961 schlossen sich die American Lutheran Church, die Norwegian Lutheran Church und die United Danish Evangelical Lutheran Church zusammen zur American Lutheran Church (ALC). Ein Jahr später geschah dasselbe mit der United Lutheran Church, der schwedischen Augustana Synode und mit zwei kleineren Synoden dänischer und finnischer Herkunft. Sie gründeten die Lutheran Church in America (LCA) unter Führung des im Jahre 1968 verstorbenen Franklin Clark Fry. Wohl beteiligen sich die Lutherischen Synoden an ernsthaften Gesprächen mit den anderen Protestanten (auch mit Katholiken und Juden), doch denkt keiner ernstlich an eine organische Vereinigung zwischen Lutheranern und Reformierten. Man sucht brüderliche »unity«, aber nicht kirchliche »union«. Dreimal allerdings hat die Frage: unity oder union die Gemüter aufs tiefste bewegt, und diesen drei Epochen gilt die Untersuchung dieses Artikels.

Die ersten Lutheraner siedelten sich in der holländischen Kolonie in und nördlich vom heutigen New York an. Es waren Familien aus Holland, Deutschland und Skandinavien. Unterdrückt von der holländischen calvinistischen Regierung, erlangten sie ihre religiöse Freiheit, als 1664 die Engländer die Kolonie eroberten. Ihre spätere Geschichte bildet ein Teil der nachfolgenden deutschen Einwanderung in New York und Pennsylvanien.

Die zweite lutherische Einwanderung bestand aus Schweden und Finnen unter dem Schutz der schwedischen Regierung. Kirchlich blieben die Schweden abhängig von der Heimatkirche. Als jedoch das Bedürfnis nach englisch sprechenden Pastoren immer stärker wurde, löste die schwedische Kirche die Verbindung auf. Daraufhin gingen diese Lutheraner fast geschlossen zu den Anglikanern über. In der Vorstellung vieler war die anglikanische Kirche die lutherische Kirche englischer Zunge.

Die eigentliche deutsche Einwanderung begann erst nach 1700. Es waren überwiegend Schwenckfelder, Mennoniten und radikale Pietisten. Das lutherische Element war nur schwach vertreten, doch erhielt es eine beträchtliche Stärkung durch Flüchtlinge aus Österreich (Salzburg) und der Pfalz.

In diesem Augenblick trat ein Mann auf den Plan, dem die organische Einheit aller Christen Ziel seines Lebens und Wirkens war: Nikolaus Graf von Zinzendorf. Er landete in Amerika am 29. November 1741 und machte Germantown (heute ein Stadtteil von Philadelphia) zu seinem Arbeitszen-

trum. Da Zinzendorf des Englischen nicht mächtig war, konnte er sich nur an die Deutschen wenden. Nachdem bereits 1736 der Inspirierte Johann Adam Gruber den mißglückten Versuch unternommen hatte, die getrennten Brüder zu einigen, hatte inzwischen, ohne von Zinzendorfs Eintreffen zu wissen, der reformierte Pfälzer Heinrich Antes eine Konferenz in Germantown zum 1. Januar 1742 einberufen. An ihr nahmen Quäker, Mennoniten, Sabbatisten, Schwenckfelder, »Separierte« und andere teil. Zinzendorf wurde sofort dazugebeten und mit der Leitung beauftragt. Im ganzen fanden sieben solcher Konferenzen statt.

Als lutherischer Pastor gewann Zinzendorf das Vertrauen mancher Leute und richtete durch persönliche Eingriffe und durch seine Vertrauten große Verwirrung in lutherischen Gemeinden an; so ganz besonders in Philadelphia, wo er für seine Anhänger eine »lutherische Kirche« erbauen ließ. Die Krisis erreichte ihren Höhepunkt, als ein Jahr später, am 25. November 1742, Heinrich Melchior Mühlenberg in der Stadt eintraf, einem Ruf der vereinten Gemeinden in Philadelphia, Providence und New Hanover folgend.

Mühlenberg (geboren 1711 in Einbeck) war auf Veranlassung von August Hermann Francke in Halle und Friedrich Michael Ziegenhagen, lutherischer Hofprediger König Georgs II in London, nach Amerika entsandt worden. Durch seine rastlose und umsichtige Tätigkeit wurde er zum Patriarchen der lutherischen Kirche in dem neuen Lande. Mühlenberg war lutherischer Pietist. Zwischen Halle und Zinzendorf aber bestanden bereits scharfe theologische Gegensätze. Zinzendorfs Unionspläne fanden nicht die Zustimmung von Halle; seine süßliche Jesusliebe wirkte abstoßend. So sah Zinzendorf sofort in Mühlenberg einen Gegner.

Lutheraner und Reformierte hatten in Philadelphia gemeinsam ein Haus gemietet für ihre Gottesdienste. Als Zinzendorf in diesem Haus predigte, beschuldigte man ihn, daß seine Anhänger Kirchenregister, Kelch, Opferbeutel, Hausschlüssel und anderes entwendet hätten. Die lutherische Partei ließ ein neues Schloß anbringen, das aber von Anhängern des Grafen gewaltsam aufgebrochen wurde. Daraufhin kam es zu einer handgreiflichen Prügelei zwischen den streitenden Parteien.

Unter diesen betrüblichen Umständen fand am 28. Dezember 1742 das erste Zusammentreffen zwischen Mühlenberg und Zinzendorf statt. Es kam zu einer scharfen Auseinandersetzung zwischen den beiden. Zinzendorf nannte Mühlenberg einen lutherischen Rebellen; er sei ein Pietist und Hallenser; er werde gegen ihn und Ziegenhagen bei dem Erzbischof von Canterbury vorstellig werden. Als Zinzendorf Ziegenhagen einen Heuchler und Erzlügner nannte, erwiderte Mühlenberg, daß er öfters in Deutschland gehört habe, er, der Graf selbst, sei ein Lügner. Mühlenberg bestritt dem Grafen aufs entschiedenste, sich einen lutherischen Pastor und Inspektor

aller Lutheraner in Pennsylvanien zu nennen; er würde ihn niemals als solchen anerkennen.

Als Zinzendorf vom Bürgermeister der Stadt aufgefordert wurde, das Kirchenbuch herauszugeben, bestritt Zinzendorf, es in seinem Besitz zu haben. Er wisse nicht, wo es sei, verließ dann aber eiligst Philadelphia, um nach London zurückzukehren. Mühlenberg dagegen war der Erfolg nicht versagt. 1748 erweiterte sich seine Parochie zu einer Synode, dem Evangelisch-Lutherischen Ministerium in Nordamerika. Aus den zehn Gemeinden, die bei der Gründung vertreten waren, sind im Laufe der Zeit rund 20 000 geworden, mit einer Mitgliedzahl von fast neun Millionen (einschließlich Kanada).

In der von Mühlenberg und seinen Mitarbeitern herausgegebenen Agende kommt das Bekenntnis zur lutherischen Sakramentslehre klar zum Ausdruck. Die Spendeformel beim Abendmahl folgt der Orthodoxie des 17. Jahrhunderts. Im Umgang mit den anderen Konfessionen ließ Mühlenberg sich gleichwohl von einem genuinen ökumenischen Geiste leiten. Er predigte gelegentlich bei Anglikanern und ließ Geistliche der anderen Kirchen auf seiner Kanzel predigen. Doch gegen den Indifferentismus der Zinzendorfer verhielt er sich zeitlebens ablehnend.

Die Lage änderte sich schnell nach Mühlenbergs Tode (1787). Durch die Unabhängigkeitserklärung war das nationale, wenn nicht nationalistische Gefühl im Lande stark gewachsen. Die junge Generation bestand auf dem Englischen, auch im Gottesdienst. Dabei waren die Gebildeten von der französischen Aufklärung erfaßt. Zur Verteidigung der Muttersprache und des alten Glaubens war man jetzt willens, mit Gleichgesinnten der reformierten Konfession zusammenzuarbeiten.

Auf synodaler Ebene wurden Stimmen für eine Union nach dem Beispiel in Preußen laut. Ein nachhaltiger Befürworter war J. A. Probst, Pastor des Ministeriums von Pennsylvanien. 1825 veröffentlichte er einen solchen »Plan-Entwurf«. Beide Konfessionen sollten ihre Sonderlehren ablegen; die lutherische die Lehre von der Realpräsenz, die reformierte die Lehre von der doppelten Prädestination. Außerdem sollten die Lutheraner die reformierte Sitte des Brotbrechens annehmen. Beide Kirchen sollten, wie in Preußen, ihre unterschiedlichen Namen fallen lassen und sich evangelisch nennen. Luthers Kleiner Katechismus und der Heidelberger Katechismus sollten außer Gebrauch gesetzt werden, da sie sich sowieso überlebt hätten.

Aber auch der Rationalismus machte nicht Halt vor den Kirchentüren der Lutheraner, wie der 1788 in North Carolina gedruckte Helmstedter Katechismus von J. C. Velthusen und der Katechismus von F. H. Quitmann, einem Schüler Semlers, beweisen. Auch das gemeinsame Gesangbuch von 1817 enthielt zahlreiche rationalistische Elemente. 1792 strich das Ministe-

rium den Bekenntnisparagrafen in seiner Konstitution, ersetzte den Namen »lutherisches« durch »deutsches« Ministerium und erwoگ erstlich eine Union mit den Deutsch-Reformierten. Doch war der alte Glaube nicht ausgestorben, weder bei den Pastoren noch in den Gemeinden. So ist es verständlich, daß diese Kreise sich freudig zu dem »Revival« bekannten, der um diese Zeit besonders an den Grenzen der damaligen Zivilisation mächtig war. Man arbeitete mit Methodisten und Puritanern zusammen, um das Reich Gottes zu bauen. So wurde die lutherische Kirche zum zweiten Male vor die Frage »union oder unity?« gestellt, und der Mann, in dem sich dieses Problem geradezu verkörperte, war Samuel Simon Schmucker (1799—1873).

Die Schmuckers stammten aus dem ehemaligen Großherzogtum Hessen-Darmstadt. 1785 war die Familie nach Amerika gekommen, als der Vater von Samuel, Johann Georg, 15 Jahre alt war. Die Familie gehörte zu den Frommen des Landes, geprägt durch Luthers Katechismus und Arndts »Wahres Christentum«. Der Vater studierte Theologie und erlangte Bedeutung als Pastor, Erweckungsprediger und theologischer Schriftsteller. Der junge Samuel erhielt seine Ausbildung auf der Universität von Pennsylvanien und dem reformierten Princeton Theological Seminary. Mit 17 Jahren erlebte er eine bewußte, klare Bekehrung.

1820 begann Samuel Schmucker seine pastorale Tätigkeit. Im selben Jahre wurde durch seinen Vater und dessen Freunde die Generalsynode gegründet. Die Gründer erwarteten von der Schaffung eines größeren englisch sprechenden Kirchenkörpers eine Stärkung des pietistischen Christentums im Gegensatz zu den Unionsbestrebungen auf deutscher Basis. Dies entsprach völlig der Haltung des jungen Schmucker. Der erste Hinweis auf die Augustana findet sich in der Konstitution des 1826 gegründeten Seminars zu Gettysburg, Pennsylvanien, und als der junge Schmucker zum Professor berufen wurde, wurden in dem Amtseid, von ihm selbst entworfen, die Augustana und Luthers Katechismen ausdrücklich genannt. Die Falschgläubigen aber, die Schmucker im Auge hatte, waren nicht etwa die Calvinisten Arianer, Universalisten, Pelagianer, Antimomianer und dergleichen«. Obwohl des Deutschen mächtig, sah Schmucker voraus, daß die lutherischen Gemeinden eines Tages in die amerikanisch-englische Kultur des Landes eingehen würden. Angesichts dieses unvermeidlichen Prozesses wollte er die lutherische Kirche vor ihrer völligen Auflösung bewahren. Schon in Princeton war er zu der Überzeugung gekommen, daß die Augustana die Fundamentallehren des Christentums »substantially correct« enthalte.

Zu den geistigen Ahnen Schmuckers gehörten Calixt und die sogenannten Übergangstheologen Mosheim, Storr und die Brüder Flatt, in deren System aufklärerische, pietistische und biblische Gedanken miteinander verschmolzen sind. Storr und Flatt wollten biblische Theologen sein, ohne sich auf die

lutherische Kirchenlehre festzulegen. Dies entsprach der Haltung Schmuckers; bewußt wollte er ein unorthodoxer biblischer Theologe sein. In diesem Sinne schrieb er seine *Elements of Popular Theology* (1834), die mit manchen Zusätzen und Veränderungen neun Auflagen erlebt. Das Buch ist im wesentlichen ein Kommentar zur Augustana, mit Zitaten aus den Reformatoren, den orthodoxen Vätern des 17. Jahrhunderts, aus Mosheim und zeitgenössischen Theologen. Die lutherische Tauflehre wird glatt abgelehnt. Vom Abendmahl heißt es, daß dieses Sakrament nichts »Übernatürliches« enthalte. Brot und Wein seien weiter nichts als symbolische Repräsentanten des abwesenden Leibes.

Unterdessen veränderte sich langsam die kirchliche Lage. Nach dem amtlichen Bericht betrug die Zahl der deutschen Einwanderer von 1821—1830: 6761; von 1851—1860 waren es 951 667; im nächsten Jahrzehnt 787 468. Sie kamen zum Teil aus Protest gegen die Union in Preußen und anderen deutschen Staaten. Die Emigranten brachten ihre Gesangbücher und Agenden mit. 1839 kamen die ersten Sachsen in St. Louis an. 1847 wurde die Missourisynode gegründet, 1854 die Iowasynode. Die Gründer waren bewußt konfessionelle Lutheraner. Auch im Osten änderte sich das theologische Klima. Schmucker war die ganze Entwicklung höchst unangenehm. Zunächst nahm er schon Anstoß an dem wiedererwachten liturgischen Leben. Der christliche Gottesdienst müsse »spiritual« bleiben. Enttäuscht stellte er 1860 fest, daß die Frage nach dem Talar der Pastoren die Gemeinden bewege. Bis vor wenigen Jahren wäre diese Kleidung kaum irgendwo in der Generalsynode im Gebrauch gewesen. Der Talar diene nur der Eitelkeit der Theologen. Schon einige Jahre vorher hatten er und seine nächsten Freunde zu einem entscheidenden Schlag gegen das »unamerikanische Old Lutheranism« ausgeholt.

Im September 1855 erhielten nämlich Pastoren der Generalsynode eine anonyme Broschüre mit dem Titel: *Definite Synodical Platform*. Zur Erklärung hieß es auf der Einlage, wenn der Empfänger die Broschüre behalten wolle, so möchte er 25 Cents in Silber oder Briefmarken in einem frankierten Brief an den Verlag schicken; andernfalls sie auf dieselbe Weise zurückschicken. Diese Broschüre ist eines der wichtigsten Dokumente in der Geschichte der lutherischen Kirche Amerikas. Sie bedeutet den Höhepunkt einer Krisis in der Kirche, beschleunigte aber auch zugleich den Rückgang von Schmuckers Einfluß in der Generalsynode.

An dieser »Recension of the Augsburg Confession« waren außer Schmucker auch sein Schwager Samuel Sprecher, Präsident des Wittenberg College (heute Wittenberg University) zu Springfield, Ohio, und sein Freund Benjamin Kurtz, dessen Großvater durch A. H. Francke nach Amerika gekommen war, beteiligt. Während in der Einleitung die anderen lutherischen

Bekanntnisse glatt abgelehnt werden, bieten die Verfasser die Augustana in einer verkürzten und veränderten Form dar, mit der Absicht, diese neue Variante zur Lehrbasis des amerikanischen Luthertums zu machen. Gestrichen sind die Artikel 22—28. Ebenfalls ist Artikel XI (Von der Beichte) ausgelassen. Der Artikel VIII ist auf einen Satz reduziert, daß die Kirche die Gemeinde der Gläubigen sei, der in diesem Leben jedoch viele Heuchler beigemischt sind. Nach der Meinung ihrer Verfasser aber lasse diese veränderte Form nicht einen Satz aus, noch füge sie einen Satz hinzu, der zu den fundamentalen Lehren der Heiligen Schrift zu rechnen sei. Die Augustana von 1530 enthalte nämlich eine Reihe von römischen Irrtümern: Verteidigung der liturgischen Messfeier (XXIV), Empfehlung der Privatbeichte (XI), die Ablehnung der Sonntagsfeier als göttliche Einsetzung (XXVIII), die Lehren von der Wiedergeburt in der Taufe (IX) und von der Realpräsenz des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl. Die Gemeinden werden aufgefordert, zusammen mit der Bibel als der einzigen Richtschnur des Glaubens und Handelns und dem Apostolikum und Nicaenum, diese Schrift als Lehrbasis anzunehmen.

Aber die Aufnahme der »Plattform« bereitete den Verfassern eine große Enttäuschung. Nur drei kleine Synoden in Ohio nahmen sie an. Fünf andere verweigerten die Annahme, doch stimmten sie den genannten Irrtümern in der Augustana zu. Die übrigen 15 Synoden ignorierten das Dokument. Dies bedeutete den größten Wendepunkt in der Geschichte der lutherischen Kirche des Landes. Von nun an war das »American Lutheranism« in die Verteidigung gedrängt. 1866 kam es zum Bruch in der Generalsynode. Der größte Teil der Konservativen trat aus und bildete das Generalkonzil (1867). Als Korrektiv zu Gettysburg gründete man das Mount Airy Seminary in Philadelphia. Schmucker selbst wurde der Irrlehre angeklagt und trat 1864 von seinem Amt in Gettysburg zurück. Von seiner Bahn aber ließ er sich nicht abdrängen. Nunmehr erstrebte er einen Bund von protestantischen Landes- und Freikirchen (wie etwa den heutigen Weltbund) auf fester dogmatischer Grundlage. Für das letztere Ziel entwarf er ein ausführliches Bekenntnis: *The Apostolic Protestant Confession*.

Bei Gelegenheit einer Reise nach Europa versuchte Schmucker, auch in nähere Beziehung zu führenden Männern der Preußischen Union zu treten. Schon vor seiner Abreise hatte er ein Zirkularschreiben veröffentlicht, worin er auf die Ähnlichkeiten zwischen der Generalsynode und der Union in Preußen hingewiesen hatte. Der Brief, datiert vom 10. November 1845, war auch von vier anderen führenden Männern der Generalsynode unterzeichnet worden. In Halle war Schmucker begeistert von Tholuck, in Berlin von Neander, Twisten, Ranke und Gossner. In Tübingen fand er in Tobias Beck eine »orthodox and pious« Persönlichkeit, mit dessen Sakramentslehre

er allerdings nicht übereinstimmen konnte. Viele der Tübinger Stifter waren nach seiner Meinung leider unbekehrte Menschen. In Zürich erinnerte er sich zustimmend der radikalen liturgischen Reformation Zwinglis. Außerdem besuchte er Heidelberg, Augsburg, Dresden, Leipzig, Wolfenbüttel, Wittenberg und andere Städte. Paris war seiner Meinung nach die schönste, aber auch die übelste Stadt in ganz Europa. Die Predigt des in pietistischen Kreisen Berlins hochgeschätzten Friedrich Wilhelm Arndt machte auf Schmucker keinen besonderen Eindruck. Auch scheint er Anstoß genommen zu haben an dem Kreuz und den Leuchtern auf dem Altar. Überhaupt konnte der amerikanische Besucher nicht verstehen, daß Christen am Sonntag spazieren gingen, bekehrte Frauen strickten, Männer sich sogar auf der Kegelbahn vergnügten. Das berühmte Heidelberger Faß war ihm ein rechter Stein des Anstoßes.

Heute ist der Pietismus in den Gemeinden der ehemaligen Generalsynode so gut wie ausgestorben. Als eine späte Frucht der Haugeschen Erweckung ist er eigentlich nur in Gemeinden norwegischer und dänischer Abstammung zu finden. Der Puritanismus dagegen hat sich länger gehalten. Er ist, oder war doch bis vor kurzem, eine Macht im Leben vieler Gemeindeglieder der früheren United Lutheran Church.

Nach dem Bürgerkrieg (1861–65) ergoß sich der Strom der Einwanderer in das große Gebiet des Mittelwestens, unter ihnen tausende von Deutschen und Skandinaviern. Das Unionsproblem konnte naturgemäß nur unter den deutschen Einwanderern Interesse hervorrufen. 1847 wurde die Missourisynode gegründet, 1854 die Iowasynode. Beide Synoden standen, wie erwartet, der Union ablehnend gegenüber. Wie aber sollte sich die Generalsynode verhalten? Bevor wir darauf eingehen, wollen wir einen Blick auf die Wisconsin-synode werfen.

Die Wisconsin-synode (rund 370 000 Glieder) wurde 1892 ins Leben gerufen durch eine Vereinigung von drei kleineren Synoden, die in der Mitte des vorigen Jahrhunderts entstanden waren. Die ersten Pastoren waren Freunde der Union, Männer, die in Basel, St. Chrischona, Barmen und Berlin ihre Ausbildung erhalten hatten. Sie waren nach Amerika gekommen, um Lutheranern sowohl als auch Reformierten zu dienen, und standen auf freundlichem Fuß mit den laxen Lutheranern im Osten des Landes. So bestand zunächst eine scharfe Spannung zwischen der Wisconsin-synode und der Missourisynode. Zu ihren bedeutendsten Theologen gehörten Adolf Hoenecke und Eduard Friedrich Moldehnke. Beide stammten aus Altpreussen und waren Schüler von Tholuck. Allmählich aber setzte ein radikaler Umschwung ein. Man sagte sich von den östlichen Lutheranern los und gründete 1872 zusammen mit der Missourisynode die Synodalkonferenz (aufgelöst 1961). Die Synode vertritt die extremste Form der Orthodoxie:

völlige Irrtumslosigkeit der Schrift, Ablehnung jeglicher Zusammenarbeit mit anderen Gemeinschaften, einschließlich der Missourisynde. Sie bekämpft die Pfadfinderbewegung und jegliches andere interkonfessionelle Treffen. Sie stellt keine Militärseelsorger und weist ihre jungen Leute an, sich an keinem protestantischen Militärgottesdienst zu beteiligen.

Während die Wisconsinsynode in den nördlichen Staaten von innen heraus die Union überwunden hatte, erhob sich die Union in den mehr südlich gelegenen Staaten des Landes zu neuem Leben durch die Gründung der Deutsch-Evangelischen Synode von Nordamerika, deren Anfänge bis in die vierziger Jahre des vorigen Jahrhunderts zurückreichen. In ihrer Konstitution bekannte sich die Synode zu den heiligen Schriften des Alten und Neuen Testaments und zu den Bekenntnissen der Reformation, hauptsächlich der Augustana, dem Kleinen Katechismus Luthers und dem Heidelberger Katechismus »insofern als diese miteinander übereinstimmen«. In den Differenzpunkten sollte die in der evangelischen Kirche »obwaltende Gewissensfreiheit« gelten. Die Synode erfreute sich von Anfang an des Wohlwollens des Oberkirchenrates in Berlin. 1852 bewilligte er ihr eine Kirchenkollekte. 1898 war die Synode eingeladen, an der Einweihung der Erlöserkirche in Jerusalem teilzunehmen. Bei dieser Gelegenheit trug der Vertreter dem Kaiser das Anliegen vor, persönlich an dem 60-jährigen Jubiläum der Synode 1910 teilzunehmen oder, falls dies nicht möglich sei, anderweitig sein Wohlwollen zum Ausdruck zu bringen. Der Kaiser übersandte ein Glückwunschtelegramm und der Oberkirchenrat wieder eine Summe Geldes.

Wie zu erwarten, lehnten die Missouri- und Iowasynde die Evangelische Synode grundsätzlich ab. Wie aber verhielt sich die Generalsynode mit ihrem unklaren Bekenntnisparagraphen? Da es sich um eine deutsche Synode handelte, hatte man wenig Interesse an ihrer Arbeit. Die weitere Entwicklung ist schon oben angedeutet worden. Die Evangelische Synode ist schließlich in einer nonkonformistischen angelsächsischen Kirche auf- und untergegangen. So sind Tausende von lutherischen Christen für immer ihrer Mutterkirche entfremdet worden.

Weil in den Unionen in Deutschland die Lutheraner zahlenmäßig die Mehrheit bilden, haben diese das Luthertum nicht erdrosseln können. In einem Lande wie Amerika aber liegen die Dinge wesentlich anders. Hier war es unvermeidlich, daß die Deutsch-Evangelische Synode sich auflösen mußte in dem breiten Strom der englischen Reformation; wenigstens war sie durch kein konfessionelles Prinzip dagegen gewappnet.

Werden die Abendmahlsschranken fallen?

Möglichkeiten und Grenzen einer »offenen Kommunion« zwischen Katholiken und Protestanten

Von Hans-Volker Hertrich

D. Hans-Otto Wölber, der Leitende Bischof der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD), hat auf der Generalsynode in Osnabrück am 4. Oktober 1971 den wegweisenden Ausspruch getan: »Die Abendmahlsschranken werden fallen.« Dies war nicht nur im Blick auf die innerprotestantische Ökumene gemeint. Wölber hat damit seinen Respekt erklärt vor den Christen, die unter dem gemeinsam gefeierten Sakrament die Trennung am Tisch des Herrn glaubend überwinden möchten. Die Kirche sei mehr als ihre verfaßte Wirklichkeit. Er habe, bei allem Vorsatz zur Wahrnehmung der theologischen Verantwortung, nicht den Mut, »Menschen zurückzuweisen oder auch Behauptungen und Lehren aufzustellen, die an dieser Stelle den Leib des Herrn zerspalten«. Wölber räumte ein, der Abbau der Schranken werde nicht von heute auf morgen erfolgen. Er schloß seine Vision mit den Worten: »Uns hat einmal das Sakrament auseinandergebracht, aber es wird uns auch wieder zusammenbringen.«

Unabhängig davon ist in jüngster Zeit wiederholt der Wunsch nach »offener Kommunion« zwischen Katholiken und Protestanten laut geworden. Dahinter steht das Anliegen, über die politischen, caritativen, sozialen und diakonischen Kooperationsweisen der Konfessionen hinaus die Einheit der Christenheit auch geistlich engagierter darzustellen. Es handelt sich bei solchen Versuchen nicht um ein Tertium, sondern um eine katho-

lische Eucharistiefeyer, an der evangelische Christen, oder um einen evangelischen Abendmahlsgottesdienst, an dem katholische Christen teilnehmen können. Damit wird betont, daß man die »Heimat« der Kirchen respektiert und keine »dritte Konfession« wünscht. Auch weiß man, daß verschiedene Kirchen nicht durch gottesdienstliche Handlungen enthusiastisch zusammengeführt werden können. Man verfolgt aber die Absicht, miteinander die tiefstmögliche Gemeinschaft zu pflegen. Diesen Akt geistlicher Gemeinschaft nimmt man für konfessionsverschiedene Partner, Gruppen und Kommunitäten in Anspruch.

Mit Gesetzen und Ordnungen läßt sich in diese Entwicklung kaum eingreifen. Zugegeben: hier geschieht fast alles im Wildwuchs; Theologie, Bekenntnis und Kirchenrecht mögen eine offene Flanke für ihre Angriffe finden. Und doch wird sich die ökumenische Gesinnung der Kirchenleitungen auch darin erweisen, daß sie den Wunsch ökumenischer Gruppen, Interkommunion nicht nur in Katakomben, außerhalb der Legalität, zu feiern, zu verstehen versuchen.

Allen Erörterungen liegt die alte Frage zugrunde: ist das Abendmahl Konsequenz und letztgültige Bestätigung der Einheit der Christenheit – oder ist es Voraussetzung, d. h. geht die vorweggenommene Interkommunion der Einheit voraus und fördert sie? Während der Weltrat der Kirchen sich hier nicht festlegt, hat das Zweite Vatikanum diese Frage zugunsten der ersten Alternative

entschieden: ohne lehrmäßige Einheit ist keine Kommunion möglich. Auf dieser Linie hat sich auch Luther bewegt: Kirchengemeinschaft begründet Abendmahlsgemeinschaft. Hier wird streng rational argumentiert: wer mit uns lehr- und bekennnismäßig übereinstimmt, kann mit uns kommunizieren. Einzelne Gruppen wie die Michaelsbruderschaft urteilen hier allerdings anders, indem sie das gemeinsame Abendmahl als Ausdruck des Willens auf dem Wege zur Einheit begehnen. So bleibt die Klärung der Frage wichtig: ist Abendmahlsgemeinschaft Zeichen oder Mittel, Ziel oder Weg zur Einheit? In der Geschichte des Lutherums ist es immer legitim gewesen, diese Frage zu diskutieren. Dabei hat es Kontroversen gegeben, die Frage ist nur, ob sie heute von kirchentrennender Bedeutung sind. Die unterschiedlichen Auffassungen in der Rechtfertigungslehre, für Luther *der* Streitpunkt, sind angesichts der neueren Thomasforschung (O. H. Pesch) — unabhängig von dem Einschnitt, den Hans Küngs Buch über Karl Barth hier bezeichnet — auf ein tragbares Maß reduziert. Was hindert sachlich, das gemeinsame Mahl freizugeben? Vielleicht weniger ein geistlicher, als vielmehr ein theologischer Einwand der katholischen Seite: nach neuzeitlicher katholischer Auffassung ist das Abendmahl ein Akt der Kirche, nach evangelischer Auffassung ist es ein Akt Jesu Christi. Ist Christus Einladender zum Abendmahl, so dürfte sich nach Lukas 14, 15-24 die Folgerung nahelegen, daß an seinem Tisch für jeden Platz ist, gerade auch für den der Kirche Entfremdeten und durch die derzeitige kirchliche Praxis Benachteiligten (z. B. Mischehen). Ist hingegen das Abendmahl eine Form der Selbstdarstellung der Kirche, die mit ihm den Opfertod Christi aktualisiert und dieses

Faktum als für die Erlösung des Kommunikanten ausschlaggebend hinstellt, so kann man hier in der Tat nicht von der Kirche als Institution absehen und wird beim Vollzug des Abendmahls stets die Kirche, vertreten durch den »geweihten Amtsträger«, am Werk sehen.

Bei der Beurteilung einer Frage von so weittragender Bedeutung liegen gegensätzliche Meinungen auf der Hand. Anerkennenswert ist das Beispiel der Brüder von Taizé, die für ihr fortschrittliches ökumenisches Denken bekannt sind, die tiefste geistliche Gemeinschaft praktizieren und dennoch die Interkommunion untereinander ablehnen, und dies bei engster Nachbarschaft im Lebensvollzug am Ort. Aber dieses Beispiel kann nicht Norm für alle sein. Man sollte auch den umgekehrten Weg, der im Abendmahl Gestalt werdenden Vorwegnahme der Einheit, nicht immer nur als schwärmerischen Optimismus und Illusionismus verdächtigen. Das Zweite Vatikanum wie das Ökumenische Direktorium haben Theologie und Kirchenrecht ausdrücklich angewiesen, den hier vorliegenden Gegensatz zu überwinden. Gibt es Möglichkeiten? Und wenn es sie gibt, wie anders können sie »ertastet« werden, als indem man neben dem Grundsatz die Ausnahme zuläßt, neben dem Verbot die Dispens gewährt? Das Konzil hat bereits Ausnahmen formuliert, diese freilich an Voraussetzungen geknüpft, die den Spielraum eng begrenzen. Der Hinweis auf evangelischer *und* katholischer Seite, daß Luther an manchen Stellen, aber nicht in Sachen Abendmahl zu Konzessionen bereit war, sollte sparsam verwendet werden. Uns steht zu deutlich vor Augen, wie sehr Luthers Kompromißlosigkeit an diesem Punkt sich kirchentrennend augewirkt hat.

Im übrigen ist es fraglich, ob Vorgänge mit geistlicher Dimension vom Kirchenrecht überhaupt erfaßt werden können. Dann aber bleibt als Hindernis das Problem des geistlichen Amtes. Die Frage, ob der Zelebrant den durch Ordination erworbenen, juristisch bestätigten Charakter indelebilis besitzt, um das Sakrament legitim spenden zu können, ist für Protestanten irrelevant. Hier geht es um ein zwar wichtiges, aber letztlich innerkatholisches Sonderproblem. Freilich: würde die evangelische Kirche ein Sakrament der Priesterweihe kennen, fiel das Hindernis sofort. Dann müßten wir unsere Abendmahlsfeiern ebenso gegenseitig akzeptieren wie wir unsere Taufen akzeptieren. Auch die evangelische Kirche geht ja davon aus, daß in der Regel ein durch Ordination in das kirchliche Amt Berufener das Abendmahl austeilte, ohne daß sie folgert, der Zelebrant stehe in apostolischer Sukzession und sei in den Stand von privilegierten »Geweiheten« erhoben. Aber Interkommunion und Interzelebration können ja nicht bedeuten, daß der eine sich mit der Lehre und Praxis des anderen solidarisiert. Auch wenn die gemeinsam Eucharistie Feiern das Abendmahl als Sakrament der Einheit begehen und in diesem Horizont vielleicht neu begreifen, werden sie doch nicht annehmen, solcher ökumenischer Akt sei ein Affront gegen die eigene Kirche. Der Katholik setzt sich damit über ein an rechtlichen (und damit in diesem Fall nicht zureichenden) Kriterien orientiertes Verbot hinweg.

Das Leben der Christenheit realisiert sich zunehmend in der ökumenischen Wirklichkeit. Auf dieser Basis nimmt sich das Beharren auf Abgrenzungen und Verdikten leicht wie ein Streben nach Selbstbehauptung aus und gibt der Welt

Anlaß zu Mißverständnissen. Ökumenischer Wortgottesdienst drängt ganz natürlich zum ökumenischen Sakramentsgottesdienst.

Es wäre nicht das erste Mal, daß entscheidende Anstöße für die Existenz der Gesamtkirche vom gottesdienstlichen Leben ausgehen. Wenn wir uns für diese Möglichkeit nicht öffnen, kann eintreten, wovor der Ökumenische Arbeitskreis der Arbeitsgemeinschaft der Evangelischen Jugend Deutschlands und des Bundes der Deutschen Katholischen Jugend einmal gewarnt hat: »Wer heute den verantwortlichen Organen kirchlicher Jugendarbeit die ökumenischen Initiativen verweigert, wird sich morgen nicht darüber wundern dürfen, wenn die junge Generation entweder Glaube und Kirche in tiefer Resignation gegenübersteht, oder einer die Gesamtkirche überfordernden Radikalisierung verfällt.«

In alledem müssen sich jedoch die Protestanten an das halten, was im Katholizismus gültige Lehre ist. Wer an einer Eucharistiefeyer teilnimmt, begibt sich in die Gemeinschaft der katholischen Kirche und unterwirft sich dem Papst als dem Oberhaupt dieser Kirche. Wer als nichtrömischer Christ Eucharistie feiert, konvertiert. So will es die römische Seite, strenggenommen, verstanden wissen. Wer es anders interpretiert (»ich feiere das Abendmahl ausschließlich als Mahl Christi«), betrügt sich selbst. Dies ist in nichtrömischen Kirchen grundlegend anders. Ein Reformierter, der am lutherischen Abendmahl teilnimmt, bleibt selbstverständlich reformiert.

Daraus folgt, daß die evangelische Seite im Blick auf die Interkommunion nur eine Antwort für ihre eigene Kirche geben kann. Würden beispielsweise die Lutheraner heute erklären, sie gewähren einseitig »offene Kommunion«, so wür-

den sie ihr Verhältnis zum Katholizismus nicht erleichtern, sondern vermutlich wesentlich erschweren. Wenn von »offener Kommunion« die Rede ist, steht für die Katholiken mehr auf dem Spiel als für andere. Für sie steht das Abendmahl im Zentrum, bei den Protestanten steht es mehr an der Peripherie – jedenfalls, was die Praxis betrifft.

Wenn das Klima für eine Auflockerung in der Abendmahlsfrage zur Zeit wenig günstig ist, so hat dies seinen Grund auch in einem schuldhaften Versagen der evangelischen Seite. In den Kirchen der Reformation wird wenig lutherische Lehre gepredigt und geglaubt. In den Gemeinden ist wenig ursprüngliche Abendmahlsfrömmigkeit vorhanden. Zunächst müßten die Protestanten eine neue Einstellung zu *ihrem* Abendmahl gewinnen, um einen gewichtigen Beitrag zu der Frage zu leisten, wie es um das gemeinsame Abendmahl steht. Sind diejenigen, die so leidenschaftlich für Interkommunion plädieren, in ihrer eigenen Kirche im Abendmahl verwurzelt? Das Abendmahl drängt nicht nur zur gemeinsamen Gestaltung. Jedem Christen ist die Möglichkeit gegeben, in *seiner* Kirche Abendmahl zu feiern. Dann, aber nur dann,

wird ihm die Trennung am Tisch des Herrn umso schmerzlicher bewußt.

Wenn wir im Blick auf »offene Kommunion« auch Grenzen aufzeigen, die nicht übersprungen werden sollten, so schließt das nicht aus, daß wir interkonfessionellen Gruppen und Gemeinschaften Mut machen zum gemeinsamen Lebensvollzug. Ökumenische Arbeit ist Seelsorge von Kirche zu Kirche. Es ist seelsorgerisch nicht hilfreich, Christen der anderen Konfession zu überfordern. Seelsorgerlich hilfreich ist es vielmehr, sie in *ihrem* Glauben zu stärken.

Die Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) hat bereits festgestellt, daß sie eine prinzipielle Zustimmung zur »offenen Kommunion« mit Katholiken zum gegenwärtigen Zeitpunkt nicht für angebracht hält. Sie hat das damit begründet, daß die lutherische Kirche in dieser Sache die Entwicklung im Gesamtbereich des Protestantismus im Blick haben muß. Auf der Ebene der angelaufenen Verhandlungen zur Neuordnung der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) spielt die Voraussetzung des Konsensus für sie eine entscheidende Rolle.

BUCHBESPRECHUNGEN

GEOFFREY R. ELTON: Europa im Zeitalter der Reformation 1517-1559. Siebenstern Taschenbuch Verlag Hamburg 1971. 303 Seiten.

Es erscheint mir als angebracht, die Leser unserer Zeitschrift auf diese Taschenbuchausgabe der hervorragenden Reformationgeschichte von Geoffrey R. Elton (in deutscher Übersetzung durch

Jürgen Schwarz) hinzuweisen. Der Verfasser ist ein englischer, in Deutschland beheimateter Profanhistoriker. Es verleiht seiner Darstellung ihren besonderen Wert, daß das religiöse Geschehen ganz in die allgemeine Zeitgeschichte hineingestellt ist. Ihr beiderseitiges Verhältnis wird von dem Verfasser von jeder ideologischen Simplifizierung frei gehalten. Es wird nüchtern herausgestellt, wie sehr der »Erfolg« der Reformation von

den jeweiligen politischen Verhältnissen abhängig war. Ohne die politische Konstellation von 1521 hätte sich das Werk Luthers nicht durchsetzen können. Andererseits betont Elton energisch, daß die Reformation in ihrem Wesen nicht aus den politischen oder wirtschaftlichen Verhältnissen begriffen werden kann. Sie ist »Neuinterpretation des christlichen Glaubens« (II, 257). Die heute weit verbreitete marxistische Deutung der Reformationsgeschichte wird von Elton abgelehnt. Sie scheidet schon daran, daß es im 16. Jahrhundert gar keine »Klassen« gab (II, 278). Es ist nicht möglich, die Reformation mit einer sozialen Revolution, die von der »Mittelklasse« geführt wurde, zu identifizieren (II, 283). Die Charakterisierung als »frühbürgerliche Revolution« läßt sich historisch nicht rechtfertigen. Die Reformation hat auf alle Schichten der Bevölkerung ihre Anziehungskraft ausgeübt. Auch die bekannte These von Max Weber, der Protestantismus sei der Vater des Kapitalismus, entspricht nicht dem historischen Befund. Die Reformatoren, Calvin ebenso wie Luther, haben das »Geldmachen« ausdrücklich verworfen (II, 288). Das Anhäufen von Kapital erklärt sich durch die Expansion des Marktes, u. a. auf die überseeischen Gebiete, nicht durch den »Geist der Reformation« (II, 294).

Auch sonst fehlt es nicht an bemerkenswerten Urteilen und Berichtigungen gängiger historischer Klischees. Luthers Lehre von der Rechtfertigung des Sünders war nicht »neu«, erwies sich aber als revolutionär (I, 3). Die geistige und religiöse Situation in Deutschland (Vertrauenskrise der Kirche, Apokalyptik, Humanismus) förderte die Aufnahmebereitschaft für Luthers Gedanken, war aber nicht ihre Ursache (I, 18). Karlstadt

war »der bekannte Typ eines akademischen Schwärmers und so unwirksam, wie das bei solchen Leuten meist der Fall ist« (I, 39). Luthers Traktat »Wider die räuberischen und mörderischen Rotten der Bauern« wurde geschrieben, »als die Rebellion alles vor sich her zu treiben schien, und war unter diesen Umständen sogar ein mutiger Akt«, bleibt aber trotzdem »ein trauriges Beispiel für die Roheit, zu der er (Luther) gelegentlich absinken konnte« (I, 44 f). Die Reformation als Volksbewegung war aber mit dem Jahr 1525 nicht an ihr Ende gekommen (I, 45). Trotz der Auseinandersetzung mit Erasmus war auch der Bruch mit dem Humanismus kein vollständiger (I, 46). »Daß Luther sich . . . halten konnte, lag zum großen Teil an seiner Erkenntnis, daß religiöse Reform nicht notwendigerweise auch soziale Revolution bedeute« (I, 69). Bei der Geistlehre der Schwärmer war Anarchie fast unvermeidbar (I, 70). Auffällig negativ ist die Beurteilung Müntzers (I, 73-75). Sein echtes Mitgefühl für die Armen mag man bewundern; aber er war »nicht so sehr ein konstruktiver Revolutionär als vielmehr ein ruheloser Fanatiker und in seinen Predigten für die Gewalt ein gefährlicher Wahnsinniger«.

Man darf nicht vergessen, daß der Protestantismus nur einen Teilerfolg erreichte (II, 155). Erstaunlich ist das Wiedererstarken des Papsttums. Unter Paul IV. (Carafa) ging es zum Angriff über. Im Tridentinum wurde die Türe zu einer lehrmäßigen Versöhnung zugeschlagen (II, 174). In der zweiten Jahrhunderthälfte wurde der Calvinismus zum Hauptgegner. Calvins Lehre deckt sich nicht ohne weiteres mit dem Calvinismus (II, 192). Calvin ist der Mann der zweiten Generation (II, 186). Seine

Größe wird anerkannt; aber er bleibt »ein Mensch, zu dem man schwer große Zuneigung fühlen kann« (II, 190). Der Nationalstaat ist keine Schöpfung der Reformation, er war schon vorher da; die Reformation hat kein neues politisches System angeboten, nur bereits bestehende Tendenzen unterstützt (II, 270). Von »Absolutismus« kann aber noch keine Rede sein (II, 273). Die Reformation war eine *religiöse* Revolution (II, 250). Sie kennt noch keine Toleranz, hat aber indirekt durch die Kirchenspaltung die Toleranz vorbereitet (II, 254). Der Humanismus besaß noch nicht die Kraft zu einer wirklichen kirchlichen Reform (II, 255).

Eindrucksvoll ist das Bild Karls V. gezeichnet. Er war sich von Anfang an seiner Mission bewußt (I, 23). Die religiöse Frage hoffte er durch ein Konzil zu lösen. Die Weltpolitik, nicht zuletzt auch die Politik des Papsttums, hinderte ihn an einer rechtzeitigen Verwirklichung seines Zieles. Noch 1541 dachte er nicht an eine kriegerische Lösung (I, 152). Unterdessen aber war der Riß unüberbrückbar geworden. In Deutschland war Karl kein Erfolg beschieden; aber *sein* Werk war die Hegemonie Spaniens im Zeitalter Philipps II. (II, 247).

Die deutsche Kirchengeschichtsschreibung – und die Lutherforschung im besonderen – steht in der Gefahr, das religiöse Geschehen und die Person Luthers zu isolieren. In dieser Beziehung kann uns das Werk Eltons einen großen Dienst tun, indem es die Reformation im engeren Sinn in einen globalen Rahmen hineinstellt, ohne darüber die theologische Sicht zu vernachlässigen. Manche Urteile mögen der heutigen Zeitströmung bei uns in Deutschland als befremdlich erscheinen; sie sind vielleicht gerade deshalb nachdenkenswert. Auf

ganze wird man die umfassende, sachliche Darstellung nur bewundern können. Unser Bemühen um ein richtiges Verständnis Luthers sollte an diesem Werk eines englischen Profanhistorikers nicht vorübergehen.

Walther von Loewenich

FRITZ REUTER (Hrsg.): Der Reichstag zu Worms 1521. Reichspolitik und Luthersache. Worms 1971.

Wenige Vorgänge der deutschen Geschichte haben sich in der allgemeinen Erinnerung einen so anerkannt gültigen Platz erobert wie der Wormser Reichstag von 1521. Vollzieht sich die Geschichte der wahren Kirche in der Regel im Verborgenen, werden ihre wesentlichen Entscheidungen getroffen, ohne daß die Welt daran Anteil nimmt, so bilden die Tage von Worms in jeder Beziehung eine Ausnahme. Denn es hat kaum je wieder einen Augenblick gegeben, in dem ein Ereignis der Weltgeschichte mit einem Ereignis der Kirchengeschichte zusammenfiel und sich zu einem Höhepunkt kristallisierte. Man tat darum nicht unrecht, den Reichstag als das Symbol einer historischen Wende zu betrachten.

In Zusammenarbeit mit 21 Autoren, darunter auch Katholiken und Nichttheologen, hat der Wormser städtische Archivrat Fritz Reuter eine Deutung des Geschehens unternommen. Auf 532 Seiten (und 48 Abbildungen) legt er Resultate nach dem gegenwärtigen Stand der Forschung vor, neutral und unparteiisch im Ansatz, doch im starken Maße um die Rekonstruktion nicht nur der führenden Persönlichkeiten, sondern auch ihrer Zeit und Umwelt bemüht, unter Berücksichtigung der politischen Relevanz jener Epoche.

Hierin sehe ich das Hauptverdienst der umfangreichen Arbeit: in der Dar-

stellung des Wormser Ereignisses und seiner zunehmenden Ausweitung von einem geographisch begrenzten, provinziellen Konflikt zu einem gesamteuropäischen Kampf um konfessionelle Vorherrschaft. Macht sich der Leser die Mühe, die komplizierten Verhandlungen und die verschlungenen politischen Verästelungen jener Tage und Wochen zu verfolgen und gedanklich nachzuvollziehen, so wird ihm gerade diese Eskalation deutlich und anschaulich wie in nur wenigen Veröffentlichungen vergleichbarer Art.

Da findet man Beiträge über Worms um die Wende vom Mittelalter zur Neuzeit (L. Petry, F. Reuter), über Luthers Theologie (M. Schmidt, K.-V. Selge), über Thomas Müntzer und Karl V. (R. Schwarz, H. Wolter), über namhafte Erzbischöfe und Kurfürsten jener Zeit (A. V. Brück, A. Schmidt, A. Franzen, K. Blaschke, G. Heinrich, W. Eger), über Humanisten auf dem Reichstag (E. W. Kohls), über das Wormser Lutherdenkmal (W. Weber) u. a. m. Zeittafel, Namen- und Ortsregister sowie ein umfassendes Literaturverzeichnis sind beigegeben.

Ein besonderes Wort erfordert die Gesamtdarstellung des Reichstages aus der Feder des Hamburger Profanhistorikers Rainer Wohlfeil (S. 59-154). Sie ragt, nicht nur dem Umfang nach, heraus; hier sind in nuce alle Aspekte enthalten. Staunenswert die Vertrautheit des »Laien« mit dem Quellenschrifttum, noch staunenswerter die Kenntnis und der souveräne Umgang mit der Sekundärliteratur. Die Abhandlung läßt erkennen, wie wenig selbstverständlich es war, daß es auf diesem Reichstag überhaupt zu einer Entscheidung in Sachen des Glaubens kam. Der Kaiser hat dies zu verhindern versucht und wollte die

Verhängung des Banns gegen Luther als das Ende des Verfahrens ansehen, wobei er der zwangsläufigen Folge der Reichsacht nicht widersprach. Die politische Atmosphäre jedoch und die innerdeutschen religiösen Rivalitäten verdrängten die Beratungen über das Reichsregiment, das Reichskammergericht und den Italienfeldzug in die zweite Linie. Wohlfeil macht konsequent deutlich, wie erst Luthers Auftreten in Worms dem Reichstag welthistorisches Gewicht verlieh. Ich empfehle, mit der Lektüre dieser in jeder Hinsicht außergewöhnlichen Untersuchung nicht zu beginnen, sondern den Beitrag als die krönende Zusammenfassung des Werkes zu studieren.

Im ganzen stellt sich die Frage nach der Verwendbarkeit einer an der Darstellung vergangenen Geschehens orientierten und dabei um Umfang relativ unbekümmerten Publikation für den Durchschnittsleser von heute. Dies umso mehr, als Reuter im Vorwort (S. IX) selbst zugeben muß: »Überschneidungen und Wiederholungen waren nicht auszuschließen.« Der speziell Interessierte, zumal der Fachmann, wird dennoch die Fülle des gebotenen Materials dankbar begrüßen.

Hans-Volker Hertrich

GERHARD SZCZESNY: Das sogenannte Gute. Rowohlt Verlag Reinbek bei Hamburg 1971. 219 Seiten.

Der Untertitel »Vom Unvermögen der Ideologen« kennzeichnet zusammen mit dem Vorwort »Abschied von der Linken« die Hauptzielrichtung dieses beachtlichen Buches eines konsequenten Liberalen. Daß der Verfasser mit den »rechten« Ideologen, mit Orthodoxen und Fanatikern nichts zu tun haben will, das überrascht bei Szczesny kaum. Dagegen kommt seine Absage an den Mar-

xismus, verbunden mit einer heftigen Kritik an der Praxis sogenannter sozialistischer Gesellschaftssysteme, zumindest in dieser scharfen Form ein wenig überraschend. Wenn besonders jüngere Neomarxisten enttäuscht sind, soll das niemand wundern, denn erstens geht dieses Buch mit dem »nicht sonderlich liebenswürdigen Neurotiker Marx« und dessen realpolitischem Erbe scharf ins Gericht, und zweitens ist die biographische Frage einzukalkulieren, ob nicht mancher Leser für ein umfassendes Verstehen zu jung ist. Das hier vorliegende, ausgewogene politische Urteil ist ohne das Erlebnis des Hitlerfaschismus kaum verstehbar.

So dürften die ersten Sätze ein wichtiger Ausgangspunkt sein: »Die Hitlerei war zu Ende, dieser widerwärtige Spuk ein für allemal vorbei.« Mit dem »rechten« Faschismus waren die Vernünftigen der Generation des Autors (Szczesny ist 1918 geboren) ohnehin am Ende, doch die Aversion ging zum Teil tiefer: sie reichte bei manchen noch bis zur Ablehnung des Terrors von der anderen Seite. Szczesny stellt sich vor allem gegen jede Form des Terrors, der Menschen mit Gewalt beglücken möchte. Man muß damit rechnen, daß Leser ohne eigene Erfahrung des Dritten Reiches mit diesem Buch weniger anfangen können, es vielleicht sogar verdächtigen, bis in Bereiche des primitiven Antikommunismus und des kalten Krieges.

Szczesny plädiert deutlich für einen liberalen Humanismus und sucht nach einer tragfähigen Anthropologie. Hierbei sagt er ein klares Nein zu allen Heilslehren, die den Menschen erst opfern, um ihm in einer fernen Zukunft um so intensiver zu helfen. Die Enttäuschung Szczesnys über den kraftlos gewordenen Studentenprotest der 60er Jahre ist noch

schwach erkennbar und der Abschied von der Linken ist für ihn »ein endgültiger Abschied auch vom Glauben an eine naive Freiheits- und Fortschrittsideologie«.

Wenn die Kirche nicht ständig entscheidende Teile ihrer Verkündigung brachliegen lassen würde, könnte Szczesny sogar unbeabsichtigt helfen, für eine christliche Anthropologie den Weg zu ebnen. Er schreibt realistisch: »wir werden schuldig. Wir wissen nicht woher, wissen nicht wohin und wissen nicht wozu.« Mit realitätsfremder, utopischer Ethik will der Verfasser nichts zu tun haben. Er sieht eine große historische Belastung darin, daß idealistische, ethische Lehren ohne Praxisbezug und ohne Fragen nach den realen Möglichkeiten zum Guten laufend den Menschen übergestülpt wurden. Die Ablehnung des christlichen Beitrages wird dabei nur schwach angedeutet, da ein partieller Wandel im Christentum zugestanden wird in einer Abkehr vom Doktrinären und Orthodoxen hin zum konkreten Mitmenschen. Nebenher erfährt man, daß der marxistische Atheismus den Menschen keinen Deut weitergebracht hat, da dort die Stelle Gottes unzureichend besetzt wurde mit dem »gottähnlichen Geist-Menschen«. Die Humanisierung dieser Welt wird zur Überlebenschance, wenn eine neue Ethik das menschliche Verhalten und die Verhältnisse verändert. Der Erfolg bisheriger ethischer Bemühungen war auszuhalten: Sklaverei, Ausrottung von Menschen und soziales Elend sind noch auf dieser Erde anzutreffen. Die These, daß »Humanität ohne Gott« nicht realisierbar sei, wird ebenso wie die Entsprechung einer »Humanität ohne Marx« scharf zurückgewiesen. Der kirchenkritische Szczesny kommt auch hier nur

zeitweise zum Vorschein. Kirchenkritik äußert sich in diesem Buch auch in der sehr sympathischen Perspektive, die der christlichen Lehre ständig ihren eigenen Anspruch vorhält.

Szczesny hat ein sehr lesenswertes, menschenfreundliches Buch geschrieben. Es geht um den autonomen Menschen vor der großen Aufgabe humaner Daseinsgestaltung. Das Nein zu allen Ismen mit der einzigen Ausnahme des Humanismus war konsequent. Die totale Vergesellschaftung des Einzelnen wird als der unmögliche Weg erkannt; gerade die Verantwortung des Einzelnen wäre neu zu entdecken. Es liegt am Thema, daß dieses Buch in der Absage an ethische Verirrungen stärker ist als in der Projektion dringend notwendiger, neuer Verhaltensmodelle. Man sollte sich aber besonders auf christlicher Seite die Auseinandersetzung mit diesem Szczesny nicht zu leicht machen.

Jürgen Jeziorowski

URSULA KLATTE, HORST SCHULZE (Hrsg.) Luther – Kritik und Antikritik von Heinemann bis Forte. Verlag die Spur, Berlin 1971.

FRIEDRICH KRAFT (Hrsg.): Luther als Bühnenheld. In: Zur Sache. Kirchliche Aspekte heute, Heft 8. Lutherisches Verlagshaus Hamburg 1971.

ERWIN MÜLHAUPT: Falsch-Müntzerei oder Die Karikatur der Reformationsgeschichte. Hans-Thoma-Verlag, Karlsruhe, 2. Auflage 1971.

Unter den Ereignissen, die 1971, im Jubiläumsjahr zur 450. Wiederkehr des Wormser Reichstages Schlagzeilen gemacht haben, steht Dieter Fortes Reformationsschauspiel »Martin Luther & Thomas Müntzer oder die Entführung der Buchhaltung« an der Spitze. Das

Stück hatte spektakuläre Wirkung und ist aufgrund seiner die Fakten entstellenden Tendenz durchweg scharf kritisiert worden.

Dieter Forte, geb. 1935 in Düsseldorf, ist gelernter Werbefachmann und lebt heute als freier Schriftsteller in Basel. Nachdem er der Öffentlichkeit durch Fernseh- und Hörspiele bekanntgeworden war, wurde »Luther & Müntzer« sein Bühnenerstling. Er hat ihn nach fünfjähriger Arbeit, die nach eigenen Angaben ein intensives Quellenstudium einschloß, beendet. Bei der Lektüre des Textbuches gewinnt man den Eindruck eines Autors, der sein Metier formal beherrscht, einer journalistischen Begabung, die gelegentlich in kabarettistische Meisterleistungen mündet. Forte schreibt eine anschauliche Sprache, ihm gelingen witzige Pointen, bisweilen harte Zynismen und sarkastische Einfälle. Bewußt wählt er die Terminologie der Reformationszeit. Die Dialoge, soweit sie Luther betreffen, sind nach eigener Aussage sämtlich Originalreden, Schriften und Briefen entnommen. Vielfach werden sie allerdings aus dem Zusammenhang gerissen, so daß sich der Eindruck manipulierter Textzusammenstellung aufdrängt, zumal das Ziel unverkennbar ist: die Infragestellung des herkömmlichen Lutherbildes.

Inzwischen ist die erste Erregung abgeklungen und die Resonanz des Schauspiels, wie man hört, zurückgegangen. Neben zahlreiche Stimmen in Presse, Rundfunk und Fernsehen sind Publikationen wie die obengenannten getreten, die sich mit dem hier sichtbaren Verständnis der Reformation grundsätzlich-theologisch auseinandersetzen. Die Kritik an Dieter Forte steht dabei, der Aktualität des Anlasses entsprechend, im Mittelpunkt. Gleichwohl umspannen alle

drei Veröffentlichungen einen weiteren Horizont: Kraft und Mühlhaupt, indem sie auch andere dramaturgische Luther-Darstellungen wie die von John Osborne und Leopold Ahlsen in ihre Untersuchung einbeziehen (und einen inneren Zusammenhang konstatieren); Klatte/Schulze, indem sie die Rede des Bundespräsidenten vom 17. April 1971 in Worms auf ihre »Hörigkeit« gegenüber dem »Zeitgeist« abklopfen (S. 9-16) oder gegenüber einem vorwiegend gesellschaftskritisch orientierten Christentum auf Luthers Zwei-Reiche-Lehre zurückgreifen (S. 39-52). Die Arbeiten, die gleichsam Rücken an Rücken beinanderstehen, machen freilich auch deutlich, daß es *das* einheitliche Lutherbild nicht gibt und bei der Mannigfaltigkeit des Erbes des Reformators wahrscheinlich auch gar nicht geben kann. Sie bringen ans Licht, daß Forte gar nicht *die* Reformation beschreibt, sondern bestenfalls einen Ausschnitt: die mißglückte Revolution der unterdrückten Bauern. Der Optik, als sei Luther nur der intellektuelle Ordnungsfanatiker und konservative Fürstenuntertan, Müntzer aber der allein gerechte Revolutionär, der ideale Demokrat und der eigentlich christliche Fürsprecher der Entrechteten gewesen, wird scharf entgegengetreten (vgl. vor allem Kraft, S. 60-74). Ebenso der Auffassung, Luther sei lediglich ein integriertes Rad im korrupten Kräftespiel des Establishments gewesen, der opportunistische Obrigkeitsapostel, der gehorsame Untertan, den der Autor auf die Bühne bringt. Gewiß, Luthers Schrift »Wider die mörderischen und räuberischen Bauern«, in der er die Ermordung der Aufständischen gebilligt hat, können wir heute nicht mehr gutheißen, auch wenn sie nach Inhalt und Grobianismus aus dem Stil der Zeit nicht herausfällt. Aber eben:

es ist seine, nicht unsere Zeit. Die Schrift war Ausdruck seines Zorns, und des Menschen Zorn tut selten, was vor Gott recht ist.

Unsachlich ist es, mit Forte Luthers Äußerungen über Freiheit und Unterordnung des Menschen unter die weltliche Herrschaft politisch umzudeuten, anstatt sie als Konsequenz aus seiner christlichen Glaubensbindung zu verstehen. Für Luther war es nun einmal selbstverständlich, daß der Christ auf Erden die Last der Unterordnung auf sich zu nehmen hatte in Erwartung der kommenden Rettung und Befreiung. Ihm ging es dabei um die Hoffnung auf ein zukünftiges, unvergängliches Sein, um eine Vision vom Reich Gottes, in der er mit Müntzer übereinstimmte. Indem Forte diesen religiösen Ansatz beharrlich ignoriert, bekommt er das Phänomen des geschichtsmächtigen und weltweit resonanzstarken Luther nicht in den Griff. Das wirkt sich auf die Gesamtkonzeption des Stückes nachteilig aus (vgl. dazu Klatte/Schulze S. 31-33). Auch Müntzer, der in dem personenreichen Werk nicht einmal beherrschend zur Geltung kommt, wird – entschieden gegen den Willen des aus marxistischer Optik argumentierenden Verfassers – zu einer blassen Karikatur, zu einem wahrhaft rührenden Che Guevara des 16. Jahrhunderts. »Dies Stück ist nur kritisch, aber nicht fortschrittlich, nur satirisch und reißerisch, aber ohne die Dosis Liebe, die zu guter Satire gehört, nur hetzend und auseinanderreißend, aber nicht zusammenführend, fleißig im Einreißen, aber stinkfaul im Aufbauen« (Mühlhaupt S. 25).

Die obengenannten Bücher stehen der Absicht, einen Ausschnitt der Reformationsgeschichte auf die Bühne zu bringen, durchaus nicht ablehnend ge-

genüber. Der bei Forte sichtbaren Tendenz begegnen sie jedoch übereinstimmend mit zurückweisender Schärfe. Im Gegensatz zu Forte sind sie der Frage, wer Luther wirklich war, ernsthaft auf der Spur (bis hin zum Wiederabdruck des Aufsatzes von Karl Holl aus dem Jahre 1903 »Luthers Urteile über sich selbst«, vgl. Klatte/Schulze S. 67-92). Es scheint – darauf hat vor allem der Bundespräsident in seiner Wormser Ansprache hingewiesen – als seien die Akten

über diese Frage trotz aller Reformationsbegeisterung und trotz allem Lutherpathos noch immer nicht geschlossen. Die Autoren, die in den genannten Arbeiten zu Wort kommen, sind um Gewinnung eines historisch zuverlässigen und sachgemäß aktuellen Lutherbildes bemüht. Ihr Verdienst besteht darin, daß sie uns zwingen, genau zu sagen, was wir meinen, wenn wir von Luther reden.

Hans-Volker Hertrich

ZUM BESCHLUSS

Von Kurt Ihlenfeld stammt die Bemerkung, man müßte sich damit abfinden, daß Luther zur Zeit wenig gefragt ist. Blickt man auf die bescheidene Resonanz, die Veranstaltungen der Luther-Gesellschaft seit Jahren in der Öffentlichkeit finden, so bestätigt sich dieser Eindruck. Anderen kulturellen Vereinigungen soll es indes, wie man hört, nicht besser ergehen. Es gibt im Zeitalter der Ökumene freilich Ausnahmen. Als das »Memorandum Wormser Katholiken« 1971 an Rom appellierte, den Bann gegen Luther aufzuheben, konnte dieser Schritt auf breite öffentliche Unterstützung rechnen, selbst bei den nicht unbedingt kirchenfreundlichen Medien. Aber für ein vorwiegend gesellschaftspolitisch orientiertes Christentum scheint der Reformator wenig herzugeben. Wer Luther sagt, meint Bekenntnis, Verkündigung, Gottesdienst, Abendmahl. Er denkt an Lehre und Theologie, aber keinesfalls an Nächstenliebe, Humanität und soziales Handeln. Kriterien dafür sind, so glauben heute viele, eher aus dem Marxismus zu gewinnen.

Der Leser ist eingeladen, solche Gedanken anhand der in diesem Heft vereinigten Beiträge genauer zu verfolgen. Er sollte prüfen, ob die Alternative: Glaube oder Nächstenliebe? wirklich zutrifft, ob im Christentum das eine ohne das andere zu haben ist. Der Aufsatz von F. W. Kantzenbach, der den »Dialog« zwischen Luther und dem Marxismus erstmals in dieser Zeitschrift zu führen versucht, sowie die »Fragen« Erwin Mülhaupts haben dazu einiges gesagt, auch Andere. Theorie und Praxis lassen sich hier schwer trennen – dies wird heute nicht zuletzt an der Abendmahlsfrage deutlich, auf deren Gewicht die Untersuchung über Möglichkeiten und Grenzen einer »offenen Kommunion« hinweisen möchte.

Ht.

LUTHERTUM IM UMBRUCH

Erwägungen zur Situation von Theologie und Kirche
in geistesgeschichtlicher Perspektive

Von Christian Walther

Es empfiehlt sich, die obengenannte Thematik unter bewußter Inblicknahme der eigentümlichen Problematik anzugehen, wie sie mit den Begriffen »Luthertum« und »lutherisch« heute gegeben ist. Man stößt dabei erstaunlicherweise immer wieder auf den Tatbestand, daß Martin Luther zitiert wird, und zwar gerade von Theologen, die keineswegs für sich in Anspruch nehmen, lutherisch im spezifischen, bekennnisgebundenen Sinne zu sein. Der Reformator hat eben, und das wird an solchen Zitaten sichtbar, auch gegenwärtig noch über den Kreis des bloß Lutherischen hinaus etwas zu sagen. Auf der anderen Seite jedoch muß man mit ebenso großem Erstaunen feststellen, daß die Begriffe lutherisch und Luthertum weithin negativ besetzt sind. Während man von dem Reformator selber erwartet, daß er selbst nach 450 Jahren noch theologische Erkenntnisbemühung bereichern kann, wird eine solche Erwartung an die gestaltgewordenen Formen der Theologie Luthers nicht mehr herangetragen. Diese auffällige Diskrepanz nötigt zu der Frage, worin der Grund dafür eigentlich zu sehen ist. Es zeigt sich, daß er ideenpolitischer Natur ist. Unter dem Begriff Ideenpolitik versteht man ein Verhalten, das nicht so sehr an Tatbeständen, als vielmehr daran orientiert ist, bestimmte Ziele durchzusetzen und Realität werden zu lassen. Im Hinblick auf das Luthertum ergibt sich der eigentümliche Tatbestand, daß es an politischen Maßstäben gemessen wird, an Maßstäben, wie sie in der Zeit des Widerstandes gegen das Dritte Reich ausgebildet worden sind. Ich möchte auf diese Maßstäbe hier im einzelnen nicht weiter eingehen. Sie lassen nur deutlich werden, daß man das Luthertum für politisch rückständig und restaurativ hält. Wichtiger ist indessen ein anderer Aspekt in diesem Zusammenhang. Der negative Akzent auf den Begriffen lutherisch und Luthertum soll dazu dienen, die Notwendigkeit einer Überholung der historischen Formen der lutherisch-reformatorisch geprägten Denk- und Lebensmodelle sichtbar zu machen.

Das positive Ziel einer solchen Überholung besteht dann in der Überführung von kirchlichen und konfessionellen Besonderheiten in eine größere Einheit. Es ist nicht auszuschließen, daß an die Einheit, wie sie heute etwa sehr nachdrücklich durch die ökumenische Bewegung gefördert wird, sich die Erwartung anschließt, dadurch die vielfältigen Schwierigkeiten, in denen sich Theologie und Kirche in der gegenwärtigen Situation gegenübersehen,

zu meistern. Will man sich indessen gerade an dieser Stelle nicht den Luxus illusionärer Erwartungen leisten, dann wird nun alles darauf ankommen, gerade diese Schwierigkeiten stärker in den Blick zu nehmen. Vor allem wird man das Augenmerk darauf zu richten haben, daß diese Schwierigkeiten keineswegs nur einen bestimmten konfessionellen Typ von Kirche betreffen, sondern jede mögliche Form von Kirche überhaupt, sei es, daß sie schon besteht, sei es, daß sie erst noch gefunden werden soll. Ich kann das auch anders ausdrücken: Muß nicht erwartet werden, daß die vielfältigen Schwierigkeiten, wie sie sich gegenwärtig abzeichnen, eben nicht nur die einzelnen konfessionsbestimmten Landeskirchen treffen, sondern für den Fall, daß es zu einer größeren Einheit kommen sollte, gerade auch konzentriert diese neue Form von Kirche betreffen werden? Wie immer die Frage beantwortet wird, eines dürfte jedoch deutlich sein: mit organisatorischen Maßnahmen allein ist es nicht getan. Die Frage nach der theologischen und geistlichen Substanz muß ebenfalls mitbedacht werden, wenn nicht Formen ohne zureichenden Inhalt geschaffen werden sollen.

Gehen wir einmal von dieser Fragestellung aus, wobei die Probleme einer neuen Kirchwerdung etwa in ökumenischen Bereich hier gar nicht näher dargestellt werden sollen, dann ergibt sich die Notwendigkeit, einige jener Schwierigkeiten näher zu betrachten. Ich möchte das unter drei Fragestellungen tun:

Wie überholt ist die Kirche ?

Wie säkular ist die Neuzeit?

Wie wirksam sind Glaube und Bekenntnis?

1 Wie überholt ist die Kirche?

Wir befinden uns gegenwärtig in einer Institutionenkrise, die sich in einer Fülle von Einzelheiten kenntlich macht. Von dieser Krise ist auch, und das nicht erst seit heute, die Institution Kirche betroffen. Georg Wilhelm Hegel, der Philosoph, an dem nach dem Urteil Adornos auch heute niemand vorbeikommt, hat in seiner Philosophie der Geschichte den Satz ausgesprochen, daß die historische Entwicklung für die Kirche mit einem Mißklang ende. Denn es bedarf künftighin dieser Institution eigentlich nicht mehr, um die Dinge des Menschen im Gang zu halten. Das, was die Kirche vermittelt habe, sei nunmehr in das Bewußtsein des Subjektes eingegangen, sei weiterhin zur Substanz des Rechtes und der Kultur geworden. Einer der Epigonen Hegels, der Heidelberger systematische Theologe Richard Rothe, konnte darum in seiner Ethik von 1848 davon sprechen, daß man den Christen nicht mehr in dem Feiertagsrock oder gar Talar des Pfarrers zu suchen habe, sondern nur noch im Rocke des Bürgers der neuen Zeit. Der Kirche empfahl er Rückzugsgefechte, vor allem in Gestalt der Inneren Mission.

Angesichts der sozio-historischen Wandlungsprozesse, wie sie sich seit der Französischen Revolution im Abendland vollzogen haben, und die vor allem zur Ausbildung dessen geführt haben, was heute unter den Begriff der modernen Gesellschaft gebracht wird, erscheint die Kirche als eine durch die Geschichte selber überholte Institution. Führte noch die Aufklärung gegen die Kirche den Kampf im Namen der Freiheit des Individuums, dann scheint jetzt nicht einmal mehr dieser Kampf notwendig, sondern nur noch die Zurückkenntnisnahme einer historischen Gesetzmäßigkeit, nach der die Kirche selbst zum Absterben kommt. Sie führt allenfalls noch als ein Randphänomen ihr Dasein, und man ist nicht müde geworden, ihr nahezu legen, sich im Windschatten der großen geschichtlichen Entwicklungen einzurichten. In weiten Teilen der Christenheit hat man tatsächlich diesen Rat befolgt und sich an die sozio-historischen Prozesse in der Weise angepaßt, daß man die Existenz der Kirche gleichsam nur noch in die Privatheit menschlicher Existenz zurückdrängte.

Die Differenz zwischen Kirche und neuzeitlichem Lebenszusammenhang ist jedoch für andere wieder zum Anlaß geworden, aus der Isolation auszubrechen und einen neuen Brückenschlag zu versuchen. In diesem Zusammenhang darf auf eine kleine Arbeit aus dem Anfang der fünfziger Jahre von dem Akademie-Direktor in Bad Boll, Eberhard Müller, verwiesen werden. Unter dem Thema »Die Welt ist anders geworden«, das er in einigen Punkten, vor allem analytisch abhandelt, kommt Müller zu dem Schluß, daß man nun aufzubrechen habe, um den Brückenschlag neu zu versuchen. Damit verbinden sich bei ihm gleichzeitig Vorstellungen von einer Reform und Reorganisation der Kirche. Mit den Stichworten Reform und strukturelle Reorganisation ist nun auch das weite Feld bezeichnet, dem wir uns heute gegenübersehen. Der Deutsche Evangelische Kirchentag hat vor allem in den letzten zehn Jahren Anstrengungen unternommen, um die Kirchenreform weiterzutreiben; und in den einzelnen Landeskirchen existieren Gruppierungen, die es sich zum Ziele gesetzt haben, durch Reformmaßnahmen die Kirche wieder aktuell zu machen. Dahinter steht die Annahme, daß die überkommenen, aber doch längst historisch gewordenen Strukturen den Auftrag der Kirchen hinsichtlich seiner angemessenen Wahrnehmung unter den Bedingungen der Jetztzeit behindern.

Vor allem in der ökumenischen Bewegung hat man sich des Problems der Strukturveränderungen ganz besonders angenommen. Seit der Weltkirchenkonferenz von 1954 in Evanston hat man Vorschläge für strukturverändernde Maßnahmen erarbeitet. Die Kirche als das große missionarische Aufgebot wieder zur Geltung zu bringen, ist hier das entscheidende Ziel. Damit verbindet sich eine massive Institutionenkritik. Die Mission, d. h. das Gesendetsein der Christenheit in die Welt, ist nicht eine Funktion der Kirche,

sondern die Kirche als missionarisches Aufgebot ist eine Funktion der großen Sendung Gottes. Subjekt ist also nicht die Institution Kirche, sondern der lebendige Herr. Wenn man einmal von einer Erörterung der Frage absehen will, wie und in welcher Form Strukturveränderungen nicht nur wünschbar, sondern auch durchsetzbar sind, dann fällt vor allem hier eins auf, die Voraussetzung sowohl bei denjenigen, die der Kirche keine Chance mehr geben, als auch bei denjenigen, die nun mittels verstärkter Aktivitäten die Kirche wieder aktuell machen wollen, ist jene gemeinsame Anschauung, daß in dem neuzeitlichen Lebenszusammenhang die Kirche obsolet geworden ist. An dieser Stelle muß ich notwendigerweise die Rückfrage stellen, wie obsolet die Kirche eigentlich ist. Versucht man, an diese Frage heranzugehen, dann fällt einem weiter auf, daß man es in bezug auf Kirche mit einer Fülle von subjektiven Vorstellungen zu tun hat. Wir alle bringen ja ganz bestimmte Vorverständnisse mit, die durch Bildung, Herkommen, sozialen Standort uns vermittelt worden sind. Auch und gerade in bezug auf die Kirche gibt es eben eine solche Fülle von Vorverständnissen. Für den einen ist die Kirche eben nur dort existent, wo gewissermassen etwas zur seelischen Erbauung getan wird, für den anderen ist Kirche überhaupt nur dort noch denkbar, wo sie etwas zur Befriedigung moralischer und ästhetischer Bedürfnisse beiträgt, für andere wiederum ist Kirche nur noch dort sinnvoll, wo sie auf das sozio-politische Feld geht, sei es in Gestalt der Diakonie oder sei es unter dem sehr viel dramatischeren Vorzeichen einer avantgardistischen Weltveränderung. Gerade letzteres spielt heute eine immer größere Rolle. Man entdeckt Thomas Müntzer wieder, den großen Antipoden Luthers, und gewinnt ihm, entgegen den Urteilen der Kirchengeschichte, viele positive Züge ab.

Aber man wird durch jedes dieser subjektiv vermittelten Vorverständnisse durchzustößen haben. Es könnte sich dann erweisen, daß unsere so oder so gearteten Vorstellungen an einem Ideenhimmel festgemacht sind, die mit dem bestehenden Faktum Kirche und seinen Möglichkeiten nicht voll zur Deckung gebracht werden können. Verderblich wäre es, aus dieser notwendigen Spannung zwischen Idee und Wirklichkeit die Konsequenz zu ziehen, daß alles umgestürzt werden müsse. Verderblich wäre es allerdings auch, daraus die Konsequenz zu ziehen, daß, weil nun eben eine totale Verwirklichung nicht möglich sei, man sich dann mit dem Gegebenen abfinden müsse. Weder Resignation noch revolutionäre Euphorie sind gute Ratgeber. Die Frage kann darum gar nicht lauten: wie überholt ist die Kirche wirklich?, sondern nur noch: was kann die Kirche sinnvoll beitragen? Und da zeigt sich nun, daß wir in den letzten beiden Jahrzehnten eine klarere Beschreibung der Zielvorstellungen für kirchliches Reden und Handeln versäumt haben. Mir scheint dies im Hinblick auf die Austrittsziffern bedeutsam, die zwar abhängig von ganz bestimmten aktuellen Ereignissen sind, die aber auch darauf

zurückverweisen, daß man nicht mehr so recht sieht, was Kirche eigentlich ist und was sie zu leisten vermag. An dieser Frage aber könnte es sich entscheiden, ob die nun im Zusammenhang mit der EKD eingeleiteten Bemühungen tatsächlich von Erfolg gekrönt sein werden oder ob auch sie letzten Endes erfolglos bleiben müssen, weil eben allen organisatorischen Maßnahmen das versagt bleibt, wessen nun einmal jede Institution bedarf, nämlich der menschlichen Gefolgschaft. Diese Gefolgschaft aber, so wage ich zu behaupten, wird kaum dadurch geweckt werden können, daß eine Institution sich eine organisatorisch bessere Gestalt gibt, sondern sie wird vielmehr erst dort geweckt werden können, wo den Menschen einsichtig gemacht werden kann, daß und was diese Institution für ihn zu leisten in der Lage ist. Und da wiederum könnte der Satz Goethes gelten: »Leiste den Menschen nicht, was sie wollen, sondern wessen sie bedürfen.«

II Wie säkular ist die Neuzeit?

Dies führt zu einer zweiten Überlegung. Die Neuzeit, so wird behauptet, sei dadurch gekennzeichnet, daß, wie Dietrich Bonhoeffer ausgeführt hat, die Arbeitshypothese Gott abgeschafft worden ist. Sofern mit dieser Aussage nichts anderes angedeutet werden sollte als der Tatbestand, daß der Übergang von einer Zeit, die sich Gott unmittelbar zugehörig wußte, zu einer Zeit, in der dieses Wissen wesentlich abhanden gekommen ist, dann ist sie ohne Zweifel richtig. Aber die Aussage enthält mehr. Zwar erkennt man an, daß Kirche, Christentum, christlicher Glaube überhaupt herkunftsgeschichtlich bei der Entstehung der Moderne eine große Rolle gespielt haben. Max Weber ist dem ja in seiner Untersuchung über den Geist des Protestantismus und den Kapitalismus nachgegangen und war zu dem Schluß gekommen, daß es gerade die innerweltliche protestantische Askese auf dem Hintergrund des reformierten Erwählungsglaubens gewesen sei, die das Zustandekommen des Industriezeitalters möglich gemacht habe. Das war, wie der große Kirchenhistoriker Karl Holl nachwies, eine sehr kühne Behauptung, weil und insofern schon bei Luther feststellbar ist, daß der Protestantismus eine, wie Karl Holl sagte, Indienstnahme der menschlichen Vernunft durch Glaube und Liebe beinhaltet. Die Entstehung der Neuzeit ist also keineswegs alleine auf das Haben-Konto der Reformierten zu buchen, zumal Max Weber auch nur die puritanischen Sekten in Nordamerika näher untersucht hat. Differenzierter ist das andere Urteil, demzufolge die christliche Verkündigung die Entzauberung der Natur und der Umwelt mit sich gebracht habe. Natur und Umwelt sind somit der freien Verfügbarkeit des Menschen zurückgegeben worden, der nun als eigener Schöpfer auftrat und sich als allgemeine Macht alles Endlichen verstand. Die Deisten hatten auch nichts Eiligeres zu tun, als

Gott zwar noch eine gewisse Rolle beim Zustandekommen der Welt zuzubilligen, dann aber, so erklärten sie, habe er sich zur Ruhe gesetzt und nunmehr gehen die Dinge ihren eigenen sachgemäßen Gang. Die Frage nach dem angeblichen Tode Gottes hat hier ihre Voraussetzung. Aber gerade Nietzsches Aufschrei, daß Gott tot sei, ist doppeldeutig. Es ist nämlich nicht nur eine Feststellung über einen vermeintlichen Sachverhalt, sondern es ist zugleich auch ein Erschrecken darüber, daß der Mensch seine transzendente Dimension verloren hat.

Und dies ist nun die andere Seite jener Aussage Bonhoeffers, daß die Arbeitshypothese Gott abgeschafft worden ist, denn sie beinhaltet, daß nunmehr die Welt selber ohne Gott ist, daß sie nur gelenkt wird von dem Willen des Menschen zur Zukunft. Die Frage ist aber, ob das so stimmt. Denn der Mensch ohne Gott ist auch ein Mensch ohne Welt; er ist es, weil er nur noch als Objekt existiert. Diese Unfreiheit wird heute bewußt.

An dieser Stelle sollte uns eine Erscheinung in der Gegenwart hellhörig machen. Es ist die einer weithin noch unbegriffenen, wiedererwachenden Religiosität. Sie verschafft sich in unseren Tagen einen verwirrenden Ausdruck. Aus Hippiegruppen werden ekstatische religiöse Vereinigungen, die statt Hasch zu sich zu nehmen, jetzt Choräle und Liturgie singen.

Ebenso eindrucksvoll sind die literarischen Zeugnisse, die uns aus jenen Kreisen vorliegen, in denen einstmal die Kritik an der Religion und besonders am Christentum am heftigsten waren, nämlich im Marxismus. Schon Karl Marx hatte entgegen Feuerbach die Religion durchaus auch in ihrer positiven Funktion anerkennen können. Für ihn deckte sie nicht nur Elendszustände zu, indem sie gleichsam einen Glorienschein um dieses Jammertal der Erde webte, sondern für ihn deckte sie solche Elendszustände auch auf und leitete zum Protest an. Dessen erinnert man sich jetzt in den Kreisen der Neomarxisten wieder. Das Buch von Gardavsky »Gott ist noch nicht ganz tot«, die Reflexionen des ehemaligen Chefideologen der kommunistischen Partei Frankreichs, Roger Garaudy, und nicht zuletzt die Aufsätze Blochs über die Religion zeigen, daß man in der Religion eine Weise des Bestehens in der Welt sieht.

Das Erstaunliche daran ist nun eben, daß offensichtlich diese Welt selber, diese säkulare Welt, die scheinbar nur nach ihren eigenen Sachgesetzmäßigkeiten ihren Weg geht, jetzt die Frage nach der Transzendenz aus sich hervortreibt. Dazu führen wir uns Horkheimers Gedanken in dem Buch »Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen« vor Augen. Horkheimer sagt, daß im »Gottesbegriff« lange Zeit die Vorstellung »aufbewahrt« worden ist, »daß es noch andere Maßstäbe gebe, als diejenigen, welche Natur und Gesellschaft in ihrer Wirksamkeit zum Ausdruck bringen«. Er fährt dann fort: »In der Religion sind die Wünsche, Sehnsüchte und Anklagen zahlloser Generatio-

nen niedergelegt. Je mehr aber im Christentum das Walten Gottes mit dem diesseitigen Geschehen in Einklang gebracht wurde, hat sich dieser Sinn der Religion verkehrt. Dadurch wird nicht nur das jeweilige irdische Regiment mit dem Scheine göttlicher Gerechtigkeit verklärt, sondern diese selbst auf die faulen Verhältnisse der Wirklichkeit heruntergebracht. Das Christentum hat in gleichem Maße die kulturelle Funktion, Idealen Ausdruck zu verleihen, eingeübt, wie es zum Bundesgenossen des Staates geworden ist.« Dann schließt Horkheimer diesen Gedankengang mit der Bemerkung ab: »Religion kann man nicht säkularisieren, wenn man sie nicht aufgeben will. Es ist eine vergebliche Hoffnung, daß die aktuellen Diskussionen in der Kirche Religion erhalten werden, wie sie in ihrem Anfang lebendig waren. Denn der gute Wille, die Solidarität mit dem Elend und dem Streben nach einer besseren Welt haben ihr religiöses Gewand abgeworfen.«

Hier werden zwei wesentliche Aussagen gemacht: Einmal, daß Religion es mit einer Tiefendimension zu tun hat, in der gerade nicht das Verfügenwollen über die Natur und die Umwelt das Entscheidende ist. Sodann aber wird der Religion die Funktion zugewiesen, Idealen Ausdruck zu verleihen. Für uns ist heute der Begriff Ideal weithin negativ besetzt. Gemeint ist aber damit eine Orientierungshilfe, ein Zielpunkt, der niemals absolut und total, sondern immer nur vorläufig und relativ zu erreichen ist. Religion meint Relativierung der bestehenden Verhältnisse und unserer eigenen subjektiven Vorstellung von ihnen.

Wir fragten, wie säkular die Neuzeit sei. Jetzt können wir antworten, daß sie offensichtlich nicht so autonom, so selbstmächtig ist, wie sich das die Apostel der Säkularität gerne wünschen. Das Erstaunliche ist aber, daß inmitten dieser neuzeitlichen Lebenswelt selbst die Sehnsucht nach dem ganz anderen aufbricht, und diese Sehnsucht nach dem ganz anderen ist nicht etwas Unbestimmtes, sondern es ist die Sehnsucht nach vollendeter Freiheit und vollendeter Gerechtigkeit im Wissen darum, daß sie eben nicht auf Erden durch den Menschen zu erreichen ist. Haben läßt sich diese Religion nicht anders als im Leiden an eben den bestehenden Verhältnissen. An dieser Stelle wird ein Gedanke einsichtig, den Paul Tillich geäußert hat: Es handelt sich hierbei darum, daß wir in aller rationalen Kritik, in allem Streben nach Reformen und Verbesserungen bis an jenen Punkt gelangen, wo das Angewiesensein auf die Gnade Gottes aufleuchtet. Die Gnade Gottes verstanden als der unverfügbare, freie Lebenswille des Gottes, der in Jesus Christus Mensch geworden ist.

Die Hauptfrage, die viele heute bewegt, lautet, warum noch lutherisch? Und auf diese Frage läßt sich jetzt eine allerdings nur vorläufige Antwort formulieren: Lutherisch sicherlich nicht deswegen, weil es sich hier um die denkbar beste aller möglichen Formen von Bekenntnis oder Kirche handelt.

Niemand hat besser um die Vorläufigkeit und Relativität dieser Dinge gewußt als gerade Luther selbst, der sie doch zugleich auch so ernst nahm. Lutherisch hat es zutiefst mit dem Verstehen unserer menschlichen Existenz in der Welt sub specie Dei zu tun. Verstehen aber heißt, nicht sich kritiklos den Dingen anpassen, nicht kritiklos die Verhaltensvorstellungen und Maßstäbe übernehmen, die eine vordergründig angenommene Tagesordnung der Welt uns nahezulegen scheint, sondern Verstehen heißt, in die Tiefe einzudringen, in die Tiefe der Wirklichkeit, in der eben Gott das letzte Wort hat. Es ist erstaunlich, wieviel von diesem lutherisch-protestantischen Erbe heute gerade in den säkularen Wissenschaften, wie sie etwa ein Horkheimer vertritt, noch lebendig ist. Sollten wir uns darum schämen, uns dieses Erbes zu erinnern? Sollte es unsere Aufgabe sein, der Begegnung mit unserer eigenen Geschichte, aus der ja auch immer nur Geschichte werden kann, auszuweichen, indem wir dieses Erbe in Bewußtlosigkeit verkommen lassen? Ludwig Feuerbach, bekannt als Kritiker der Religion, hat über den Glauben etwas sehr Beherrigenswertes gesagt: »Der Unglaube ist die Hölle der Eifersucht; der Glaube der Himmel gewisser Liebe. Der Unglaube opfert dem Schein das Wesen auf, der Glaube aber läßt sich durch keinen Schein des Gegentheils an dem Wesen irre machen, dem er einmal sein Vertrauen geschenkt; denn er ist gewiß, daß kein Wesen das Gegenteil von sich selbst sein kann . . . Der Glaube ist die frohe Aussicht, daß der heutige Tag nicht der letzte Tag unter der Sonne ist, daß vielmehr auf Heute Morgen kommt und was daher heute nicht ist, morgen ist; der Unglaube aber bricht die Geschichte mit der Gegenwart ab; er wähnt, daß Heute Immer, daß das Hippokratische Gesicht der Gegenwart der bleibende, charakteristische Ausdruck der Menschheit ist . . . Der Unglaube schränkt den Umfang des Möglichen nur auf den engen Kreis seiner bisherigen Erfahrungen ein; aber der Glaube bindet sich nicht an die Schranken der Vergangenheit und Gegenwart; er glaubt an die Möglichkeit des (bisher) Unmöglichen. Dem Glauben ist nichts unmöglich.« Der Unglaube ist daher kleinmütig, klug, ja überklug, bedingt, umständlich, philisterhaft, befangen, zaghaft; der Glaube hoch gesinnt, unbedingt, laconisch, resolut, kühn, frei, sorglos.«

III Wie unwirksam sind Glaube und Bekenntnis?

Gerade diese Fragen führen mich nun zu einer letzten Überlegung, die ich an die Hauptfrage knüpfen möchte; wie unmodern eigentlich der christliche Glaube sei. Christlicher Glaube ist in seinem Kern nicht ein unbestimmtes Gefühl oder ein vages Ahnen, sondern eine Gewißheit, die mit dem Wissen darum zusammenhängt, daß es die zurechtbringende Gnade Gottes ist, die den Menschen befähigt, in der Welt zu leben.

Die Anhänger einer Humanität ohne Gott sind sich offenbar darüber im klaren, daß der christliche Glaube veraltet ist. Daß eine solche Vorstellung überhaupt entwickelt werden konnte, hat sicherlich seinen Grund auch darin, daß in den Kirchen und in der Christenheit der Glaube mehr als eine Privatangelegenheit angesehen worden ist und zu einem Objekt der Frömmigkeitsverwaltung wurde. Insofern ist es heilsam, daß jetzt von verschiedenen Seiten her die Frage nach der Lebendigkeit des Glaubens wieder in die Diskussion eingebracht worden ist. Man sollte es nicht leichthin abtun, wenn etwa in linksgerichteten Kreisen die Frage erwogen wird, wie man mit der Bergpredigt Ernst machen könne. Aber — und hier kommt ein wesentliches Element des christlichen Glaubens zum Durchbruch — Glaube läßt sich eben nicht nur in Formen eines starren Denkmodells, einer Moral oder eines gnadenlosen Moralismus einfangen. Versucht man das, dann gerinnt er dort und wird unfruchtbar. Den Glauben muß man schon tiefer verstehen, als ein Kraftzentrum, das dem, der glaubt, jenen Halt verleiht, der ihn befähigt, inmitten der vielfältigen Unfreiheiten dennoch frei zu sein.

Was aber bedeutet diese Freiheit? Der Soziologe Helmuth Schelsky hat in einem Buch über den Menschen in der wissenschaftlichen Zivilisation jener weitverbreiteten Sicht Ausdruck verliehen, daß der Mensch als Schöpfer zum Objekt seiner eigenen Geschöpfe geworden sei. In diesem Zusammenhang sagt er, daß es etwa im Raume der Politik gar keine Freiheit mehr gäbe, sondern nur noch Möglichkeiten des Reagierens auf Impulse, die die Objekte des Menschen, wie Datenverarbeitung und anderes, ständig auf ihren Schöpfer ausgehen lassen; und er schließt seine Betrachtung mit einer metaphysischen Reflexion, mit der er deutlich zu machen versucht, daß Freiheit nur noch gegeben ist als eine Form der Reflexion des Darüberhinausseins. Erstaunlicherweise findet man diese Auffassung heute weiterhin links und rechts vertreten. Dazu muß man nur einmal Herbert Marcuses Ausführungen über den eindimensionalen Menschen gelesen haben, der von ganz anderen Voraussetzungen her zu fast gleichlautenden Einsichten kommt.

Der Begriff »Darüberhinaussein« ist allerdings für den christlichen Glauben eine unangemessene Vokabel. Denn diese Freiheit will ja nicht »darüber hinaus sein«, will nicht jenseits der Realitäten, wie sie bestehen, gelebt werden, sondern mitten in diesem Lebenszusammenhang. Luthers paradoxe Formulierung von der unendlichen Freiheit eines Christenmenschen, die doch zugleich eine totale Unfreiheit meint im Sinne des Gebundenseins an den anderen durch den Dienst der Liebe, wird eben dem christlichen Glauben hier gerechter. Christlicher Glaube verleiht so die Kraft, in Paradoxien, in Widersprüchlichkeiten, in Spannung zu leben und daran nicht zu zerbrechen.

Verderblich wäre es allerdings, daraus eine Polarisation zu machen, so

daß das eine das andere neutralisiert und blockiert. Darum kann es sich beim christlichen Glauben nicht handeln, daß er in Ausweglosigkeiten verkommt. Hier wären dann Resignationen und revolutionärer Enthusiasmus die beiden Seiten ein und derselben Sache. Vielmehr haben wir einsehen gelernt, daß der Glaube Erkenntnisimpulse freisetzt, die den Menschen befähigen, sich mit der ihn umgebenden Wirklichkeit in der Gewißheit der Wirklichkeit Gottes auseinanderzusetzen. Insofern hat der Glaube auch eine elementare politische Dimension. Politisch deswegen, weil er auf die Polis, die Gemeinschaft der Menschen bezogen ist, nicht aber auf ein bestimmtes Parteiprogramm oder eine parteipolitische Ideologie.

In diesem Zusammenhang möchte ich auf die Bekenntnisschriften der Lutherischen Kirche zurückgehen. In der Augsburgischen Konfession im 20. Artikel heißt es: »Denn außer dem Glauben und außerhalb Christi ist menschliche Natur und Vermögen viel zu schwach, gute Werke zu tun, Gott anzurufen, Geduld zu haben im Leiden, den Nächsten lieben, befohlene Ämter fleißig auszurichten, gehorsam zu sein, böse Lust zu meiden etc. . . .« Das heißt mit anderen Worten: Gerade der christliche Glaube ist von den Reformatoren nicht als eine Privatsache betrachtet worden, sondern als etwas, das aktiv wirksam werden will und muß.

Unsere Frage lautete: Wie unwirksam ist der Glaube? Die Antwort wird sich darauf nur finden lassen, wenn wir bereit sind, klischeehafte Vorstellungen zu revidieren. Die Entwicklung in der Philosophie lehrt uns, daß auch Erscheinungen des Geistes ihre konkreten Wirkungen in der Geschichte haben, daß sie nicht einfach verdampfen, sondern durch Entscheidungen in Institutionen und Maßnahmen weiterwirken. Die Moderne ist nicht nur *gegen*, sondern auch *durch* das Christentum geworden. Das Christentum, genauer: der dem Subjekt vermittelte Glaube, ist in vielfältiger Hinsicht und sicher nicht mehr lupenrein unterscheidbar in die Substanz unserer Lebenswelt eingegangen. Dies heißt nicht, daß wir Anlaß haben, schon die Formen, in denen Glaube geronnen ist, als den alleinigen Ausdruck der Wahrheit zu nehmen. Vielmehr bedingen diese Formen die Kritik, eine Kritik, die aber nirgendwo anders her erwachsen kann, als aus jenem doppelten Bemühen: auf das Wort Gottes zu hören und gleichzeitig in dieses Hören auch ein kritisches Verstehen einzubringen, ein Bemühen, unsere Wirklichkeit zu erfassen. Das freilich erlaubt keine einfachen Schwarz-Weiß-Malereien etwa derart, daß nur auf der einen Seite Reaktion und Restauration und nur auf der anderen Seite Fortschritt und Wahrheit zu finden seien. Der christliche Glaube verlangt eben, daß man ernst macht damit, nicht in den Kategorien des Absoluten und Totalen zu denken. Aber er richtet sich eben nicht in der Privatheit ein, er zieht sich nicht zurück von dem Geschäft des Tages, sondern er geht auf dieses Geschäft ein. Freilich in dem Wissen

darum, daß Einsichten des Glaubens übergreifend bleiben und nur, wo dieser übergreifende Charakter des Glaubens gewahrt bleibt, kommt es zu der fruchtbaren Spannung zwischen dem Allgemeinen und dem Besonderen, zwischen der Forderung und ihrer Einlösung.

Dies veranlaßt mich zu einer Schlußbemerkung: Friedrich Naumann hat gesagt, daß man mit der Bergpredigt keine Sozialpolitik betreiben könne. Ich möchte mich hier nicht an dem Gebiet der Sozialpolitik festbeißen und womöglich den Nachweis führen wollen, daß eben die Bergpredigt doch so etwas wie ein sozialpolitisches Programm enthält. Das wäre sicherlich ein vergebliches Bemühen. Aber ich möchte auf etwas anderes hinweisen: Der Glaube hat es mit dem Geschäft des Tages in der Weise nun doch zu tun — und dies muß gegen Naumann und alle, die diese Anschauung heute noch vertreten, gesagt werden — daß er die Vernunft ständig dazu reizt, in die Sachgesetzmäßigkeiten dieser Welt einzudringen. Wo Vernunft nur in den Kategorien rationaler Weltverwaltung betrieben wird, wo sie nur eine sozialtechnologische Phantasie entbinden soll, da artet sie leicht in einen politischen Opportunismus und Vulgärpragmatismus aus. Dieser Gefahr kann man nur steuern, wenn man die Vernunft ihre eigenen Grenzen einsehen lehrt. Und in dieser Beziehung ist der Glaube eben doch der Lehrmeister der Vernunft. Nicht, daß er ihr befehlen will, wohl aber, daß er sie an die Grenze hinführt, wo, um es mit dem dänischen Philosophen Kierkegaard zu sagen, Gottes zu bedürfen des Menschen höchste Vollkommenheit ist. Das hat nichts mit Verschleierungen oder der Festigung des Status quo zu tun. Wohl aber hat es etwas damit zu tun, dem Geschöpf die Würde des Geschöpfes zurückzugeben, die darin besteht, daß er von dem Wahn befreit wird, dem Schöpfer gleichzusein.

THOMAS MÜNTZER IN MARXISTISCHER SICHT

Von Bernhard Lohse

M. = Thomas Müntzer, Schriften und Briefe, Kritische Gesamtausgabe, unter Mitarbeit von P. Kirn hrsg. von G. Franz, in: Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte Band XXXIII, 1968. – M. (Reclam) = Thomas Müntzer, Die Fürstenpredigt. Theologisch-politische Schriften, hrsg. von G. Franz, Reclam Nr. 8772/73, 1967 – Literatur: A. Friesen, The Marxist Interpretation of the Reformation, Diss. Stanford/Calif., 1967 (nicht-marxistisch) – A. Friesen, Thomas Müntzer in Marxist Thought, in: Church History 34, 1965, S. 306–327 (nicht-marxistisch) – Nipperdey I = Th. Nipperdey, Theologie und Revolution bei Thomas Müntzer, in: Archiv für Reformationgeschichte 54, 1963, S. 145–181 (mit einem Nachtrag abgedruckt in: Wirkungen der deutschen Reformation bis 1555. Wege der Forschung Band CCIII, hrsg. von W. Hubatsch, 1967, S. 236–285; nicht-marxistisch) – Nipperdey II = Th. Nipperdey, Die Reformation als Problem der marxistischen Geschichtswissenschaft, in: Wissenschaft in kommunistischen Ländern, hrsg. von D. Geyer, 1967, S. 228–258 (nicht-marxistisch) – 450 Jahre Reformation, hrsg. von L. Stern und M. Steinmetz, 1967 – Bensing I = M. Bensing, Idee und Praxis des »Christlichen Verbündnisses« bei Thomas Müntzer, in: Wissenschaftliche Zeitschrift der Karl-Marx-Universität Leipzig, Ges.- u. sprachwiss. Reihe, 14, 1965, Sp. 459–471 – Bensing II = M. Bensing, Thomas Müntzer und der Thüringer Aufstand 1525, in: Leipziger Übersetzungen und Abhandlungen zum Mittelalter Reihe B Band 3, 1966 – Bloch = E. Bloch, Thomas Münzer als Theologe der Revolution (1921), Neuauflage in der Bibliothek Suhrkamp 77, 1962 – Engels = Fr. Engels, Der deutsche Bauernkrieg (1850), in: Marx/Engels, Werke Band 7, 1960, 4. Aufl. 1971 – Franz = G. Franz, Der deutsche Bauernkrieg, 1. Aufl. 1933, 7. Aufl. 1965 (nicht-marxistisch) – Hinrichs = C. Hinrichs, Luther und Müntzer. Ihre Auseinandersetzung über Obrigkeit und Widerstandsrecht, 1952 (nicht-marxistisch) – Holl = K. Holl, Rezension von E. Bloch, Thomas Münzer als Theologe der Revolution, in: Theologische Literaturzeitung 47, 1922, Sp. 401–403 – Smirin = M. M. Smirin, Die Volksreformation des Thomas Münzer und der große Bauernkrieg, 2. Aufl. 1956 – M. Steinmetz, Deutschland von 1476–1648. Von der frühbürgerlichen Revolution bis zum Westfälischen Frieden, 1965 – Zschäbitz = G. Zschäbitz, Zur mitteldeutschen Wiedertäuferbewegung nach dem großen Bauernkrieg, in: Leipziger Übersetzungen und Abhandlungen zum Mittelalter, Reihe B Band 1, 1958. – Weitere Lit.-Nachweise: Bibliographie der marxistischen Luther-Literatur in der DDR 1945–1966, bearb. von G. Wartenberg, in: Luther-Jahrbuch 35, 1968, S. 162–172. – Eine Reihe wichtiger marxistischer Texte betreffs der Einordnung der Refor-

mation sowie einige Entgegnungen aus nicht-marxistischer Sicht sind soeben erschienen: Rainer Wohlfeil (Hrsg.), Reformation oder frühbürgerliche Revolution? Nymphenburger Texte zur Wissenschaft 5, 1972.

In dem Bericht »Auf dem Wege zu einem neuen Müntzer-Bild«, der in dieser Zeitschrift »Luther« 1970, S. 120—132, erschien, wurde auf einige neuere theologische und historische Untersuchungen über Thomas Müntzer hingewiesen. Dabei zeigte sich, welche erhebliche Wandlungen die Müntzer-Deutung erfahren hat. Erst in den letzten Jahren ist der Versuch unternommen worden, Thomas Müntzer auch als Theologen ernst zu nehmen und ihm zuzugestehen, daß er, obwohl zweifellos in einseitiger und theologisch problematischer Weise, nach den politischen und sozialen Konsequenzen gefragt hat, die sich aus Luthers Reformation ergeben.

Auch die marxistische Müntzer-Deutung hat in den letzten Jahren erhebliche Veränderungen durchgemacht. Wie überhaupt zur Reformationsgeschichte, so sind auch zu Thomas Müntzer zahlreiche gewichtige Untersuchungen aus marxistischer Sicht veröffentlicht worden. An diesen Arbeiten kann heute niemand, der sich wissenschaftlich mit der Reformationsgeschichte befassen will, vorübergehen. Beachtlich sind im Blick auf Müntzer einmal vielfältige Untersuchungsergebnisse im einzelnen, sodann aber auch die marxistische Reformationsdeutung insgesamt. Auch wenn hier von theologischer wie profangeschichtlicher Seite Einwendungen erhoben werden müssen, lohnt sich der Dialog. Dabei können im Folgenden nur einige von marxistischer Seite vorgelegte Untersuchungen ohne jeden Anspruch auf Vollständigkeit kritisch gewürdigt werden.

I

Seit Friedrich Engels vertritt die marxistische Geschichtswissenschaft trotz mancher Unterschiede im einzelnen die Auffassung, daß Reformation und Bauernkrieg im Grunde als ein einheitlicher revolutionärer Prozeß angesehen werden müssen, der den ersten Höhepunkt in der sogenannten frühbürgerlichen Revolution darstellt. Eingeleitet wird dieser revolutionäre Prozeß durch die nationale antirömische Bewegung, die in der Frühzeit der Reformation in Luther ihren Führer findet. Bald jedoch zeigen sich die ersten Tendenzen zur Spaltung innerhalb der Reformation. Während Luther und die anderen Reformatoren mit der Obrigkeit zusammenarbeiten und sich insofern als Anhänger einer bürgerlich-gemäßigten Konzeption erweisen, wird der revolutionäre Elan der Anfangszeit von manchen Täufergruppen, von den Bauern und vor allem von Thomas Müntzer weitergeführt, so daß es zur Bauernerhebung kommt. Der Bauernkrieg stellt den Höhepunkt der

frühbürgerlichen Revolution dar. Das »Reich Christi« der Täufer zu Münster ist ein Nachhall dieser ersten großen Revolution in der deutschen Geschichte.

Hinter dieser Einordnung der Reformation in die frühbürgerliche Revolution steht die marxistische Überzeugung, daß der eigentlich bestimmende Faktor in der Geschichte die wirtschaftliche Basis ist, während die geistigen und die religiösen Faktoren zum Überbau gehören, der von der Basis abhängig ist. Diese Unterscheidung zwischen Basis und Überbau darf nicht in einem vulgärmaterialistischen Sinne mißverstanden werden, als ob jede Entwicklung im geistigen und religiösen Bereich einlinig von einer bestimmten wirtschaftlichen Entwicklung her abgeleitet werden könnte. Vielmehr erkennt die marxistische Geschichtswissenschaft, aufs ganze gesehen, dem sogenannten Überbau einen gewissen Eigenwert zu, so daß der Überbau auch auf die wirtschaftliche Basis zurückwirken kann. Dieses Eingeständnis ändert allerdings nichts daran, daß letztlich allein die ökonomische Basis entscheidend ist und daß weder geistigen noch religiösen Faktoren eine Eigenbedeutung unabhängig von der wirtschaftlichen Basis zuerkannt werden kann. Immer wieder wird von marxistischer Seite als der wesentliche Unterschied zur sogenannten bürgerlichen Geschichtsschreibung herausgestellt, daß die religiösen und politischen Ideen des 16. Jahrhunderts nicht als die Ursache, sondern als das »Resultat der beim Übergang von der feudalen zur frühkapitalistischen Produktionsweise erreichten sozialökonomischen und politischen Entwicklungsstufe aufgezeigt und nachgewiesen werden« (L. Stern, in: 450 Jahre Reformation, S. 22 f.). »Die letzten Ursachen der Verschiedenheiten von Reformation und Gegenreformation, lutherischer und ignatianischer Theologie, Frömmigkeit und Politik liegen nicht im religiösen Bereich, sondern sind in den Gegensätzlichkeiten der sozialökonomischen Entwicklungstendenz zu suchen« (M. Steinmetz, in: 450 Jahre Reformation, S. 45).

Es ist hier nicht möglich, in eine ausführliche Diskussion über diese Einordnung und Deutung der Reformation einzutreten. Immerhin sei doch folgendes betont. Die marxistische Geschichtswissenschaft hat sich insofern ein Verdienst erworben, als sie zum ersten Mal nachhaltig auf die Bedeutung wirtschaftlicher Faktoren in der Geschichte hingewiesen hat. In der Zeit vor dem Aufkommen des Marxismus, ja im Grunde noch bis in unsere Tage ist dem Gewicht der ökonomischen und allgemein-gesellschaftlichen Faktoren nicht die genügende Aufmerksamkeit geschenkt worden, auch im Bereich der Kirchen- und Dogmengeschichte nicht. Auf der anderen Seite ist jedoch die Ableitung sämtlicher geistiger und religiöser Entwicklungen aus der wirtschaftlichen Basis unannehmbar, und zwar auch dann, wenn diese Ableitung in differenzierterer Weise geschieht. Diese Ableitung ist grundsätzlich nicht beweisbar, sie kann aber auch am einzelnen historischen Gegenstand nicht stringent nachgewiesen werden. Wenn man von diesem Ansatz aus be-

stimmte Gestalten und Entwicklungen der Vergangenheit schildert, geht es ohne Gewalttätigkeiten nicht ab.

Trotzdem muß gesagt werden, daß im Blick auf die Reformationsforschung insgesamt und insbesondere hinsichtlich Thomas Müntzers die marxistische Geschichtswissenschaft in den letzten Jahrzehnten ihre Methoden erheblich verfeinert und bedeutende Beiträge geliefert hat. Sie hat die seit Marx und Engels für den Marxismus gültigen Deutungsprinzipien gewiß nicht aufgegeben. Auch die eigentliche Zielsetzung der historischen Arbeit ist dieselbe geblieben. Das bedeutet, daß der Versuch, die Dinge zu schildern, wie sie wirklich gewesen sind, als nur scheinbar objektiv angesehen wird, wohingegen die wahre Objektivität mit dem Klassenstandpunkt identisch ist. Aber zugleich sind doch die Methoden der historisch-kritischen Forschung von der marxistischen Geschichtswissenschaft aufgenommen und sauber angewandt worden. Gerade von daher ist heute ein Dialog möglich, wie er noch vor wenigen Jahrzehnten wohl nicht geführt werden konnte.

II

Im Jahre 1850 schrieb Friedrich Engels in London seine Darstellung »Der deutsche Bauernkrieg« und veröffentlichte sie zunächst in der »Neuen Rheinischen Zeitung, Politisch-ökonomische Revue«. In diesem Werk hat Engels die marxistische Auffassung von der Reformation, aber auch von Luther und Müntzer begründet und ausführlich dargelegt. Selbstverständlich finden sich daneben sowohl bei Marx wie bei Engels zahlreiche weitere Äußerungen zur Reformation, die dazu noch teilweise von einer anderen Beurteilung ausgehen. Beide, Engels wie Marx, haben in vielfacher Hinsicht Luther und die Reformation auch positiv würdigen können. Aber die klassenkämpferische Darstellung der Reformation hat doch nirgends sonst bei Engels und Marx so deutlichen Ausdruck gefunden wie in dem »Deutschen Bauernkrieg«. In ideologischer Hinsicht ist diese Schrift bis heute die Grundlage der marxistischen Sicht der Reformation.

Freilich muß hervorgehoben werden, daß Engels jenes Werk mit einer ausdrücklich hervorgehobenen Tendenz verfaßt hat. Engels wollte nämlich nach dem Scheitern der Revolution von 1848 darlegen, daß das deutsche Bürgertum nicht erst damals, sondern schon einmal in der Zeit des Bauernkrieges die Schuld für das Mißlingen der gewaltsamen Umwälzung aller Verhältnisse gehabt habe. Darüber hinaus wollte Engels mit diesem Werk deutlich machen, daß auch das deutsche Volk seine revolutionäre Vergangenheit habe und insofern hinter den großen westlichen Nationen nicht zurückstehe, die durch die Revolutionen des 17. und 18. Jahrhunderts entscheidend geprägt worden waren. Schließlich ist bedeutsam, daß Engels seine Darstellung, wie

er selbst betont, nicht auf Grund eigenen Quellenstudiums verfaßt hat. Engels hat sich, was die Fakten des Bauernkrieges angeht, ausschließlich auf die »Allgemeine Geschichte des großen Bauernkrieges« (3 Bände, 1840–43) des linken bürgerlichen Demokraten Wilhelm Zimmermann gestützt, der später in der Frankfurter Nationalversammlung dem extremen linken Flügel angehörte. Aus Zimmermann stammen viele Einseitigkeiten auch der Engelsschen Schilderung, aus ihm kommen die Zitate und auch manche Fehler. Aber die Deutungsprinzipien rühren nicht von Zimmermann her, sie sind vielmehr von Engels völlig selbständig entwickelt worden. Insofern ist auch die Verarbeitung des Stoffes bei Engels eine ganz andere als bei Zimmermann. Engels hat sich bemüht, an dem Beispiel des Bauernkrieges die Rolle der ökonomischen Basis darzutun.

Wie sieht bei alledem nun die Gestalt Müntzers aus? Da für Engels die Religionskriege des 16. Jahrhunderts nichts anderes sind als Klassenkämpfe (Engels, S. 343), sind Luther und Müntzer die »beiden Parteichefs« (S. 358); das Lied »Ein feste Burg« kann von Engels als die »Marseillaise des 16. Jahrhunderts« (Dialektik der Natur. Marx/Engels, Werke, Band 20, 1962, S. 312) bezeichnet werden. Das gilt freilich nur insofern, als Luther anfangs in revolutionäre Bahnen zu lenken schien oder als mindestens noch nicht sicher abzuschätzen war, wohin seine Opposition gegen Rom führen würde (Bd. 7, S. 347). Erst in den frühen 20er Jahren des 16. Jahrhunderts zeigte sich deutlich, daß Luther zum konservativen Lager und Müntzer zur revolutionären Partei gehören sollte. Dabei hebt Engels freilich hervor, daß Luther in der Zeit von 1517–1525 die gleichen Wandlungen durchgemacht haben soll wie die deutschen Konstitutionellen in den Jahren von 1846–1849 (S. 347): so weit geht also für Engels die geschichtliche Parallele. Auch bei Müntzer hat es nach Engels eine Entwicklung gegeben. Noch in seiner Allstedter Zeit, also bis zum Sommer 1524, war Müntzer »vor allem Theologe« (S. 352). »Aber er predigte nicht, wie Luther damals schon, die ruhige Debatte und den friedlichen Fortschritt, er setzte die früheren gewaltsamen Predigten Luthers fort« (ebd.). Dann aber rückten die reformerischen und revolutionären Gedanken bei Müntzer ins Zentrum, so daß Müntzer geradezu den Atheismus streifte (S. 353); auf jeden Fall war er nun vor allem »politischer Agitator« (S. 352). Mit seinem revolutionären Programm hat Müntzer in gewisser Weise den Kommunismus vorweggenommen (S. 353). Müntzers Predigt vom Reich Gottes meint im Grunde die Überwindung der Klassenunterschiede (S. 354). Dabei sollte der Bund, den Müntzer in Allstedt stiftete, in gewisser Weise die Funktion eines Kaders haben.

Das von Engels gezeichnete Müntzer-Bild ist auch in seinen Einzelheiten auf lange hinaus im Marxismus maßgebend gewesen. Eine in mancher Hinsicht neue Deutung findet sich erst in dem Buch von Ernst Bloch »Thomas

Müntzer als Theologe der Revolution«, dessen erste Auflage 1921 erschien. Man spürt es diesem Buch an, daß es unter dem Eindruck der russischen Oktoberrevolution geschrieben worden ist. Obwohl Bloch die einschlägige Fachliteratur durchaus zur Kenntnis genommen hat, geht es ihm nicht um eine objektive Darstellung. Die sehr scharfe und in ihrer Weise voll und ganz berechnete Kritik, die Karl Holl damals vorgebracht hat, trifft insofern Blochs eigentliche Intention nicht. In der Vorbemerkung »Wie zu lesen sei« sagt Bloch ausdrücklich: »Wir wollen immer nur bei uns sein. So blicken wir auch hier keineswegs zurück. Sondern uns selber mischen wir lebendig ein. Und auch die anderen kehren darin verwandelt wieder, die Toten kommen wieder, ihr Tun will mit uns nochmals werden« (Bloch S. 9). Darum soll derjenige, der Müntzer betrachtet, das Heute im Blick haben; denn Müntzer »und das Seine und alles Vergangene, das sich lohnt, aufgeschrieben zu werden, ist dazu da, uns zu verpflichten, zu begeistern, das uns stetig Gemeinte immer breiter zu stützen« (ebd.). In seinem Nachwort zum Neudruck spricht Bloch von der »revolutionären Romantik« dieses Werkes. Wer diese revolutionär-utopische Zielsetzung von Blochs Müntzer-Buch außer Acht läßt, wird ihm nicht gerecht.

Bloch schildert zunächst ausführlich das Leben Thomas Müntzers, um sodann auf die »Richtung der Münzerschen Predigt und Theologie« einzugehen. Schon die Überschriften der Abschnitte des letzten Teils sind bezeichnend: da werden gewürdigt »der entlastete Mensch«, das »Gewaltrecht des Guten«, »der absolute Mensch oder die Wege des Durchbruchs«, »Beschluß und die Hälfte des Reichs«. In Blochs Müntzer-Deutung spielt die marxistische Basis-Überbau-Theorie nur eine geringe Rolle. Auch das Moment des Klassenkampfes ist nicht entscheidend. Müntzer ist für Bloch vielmehr derjenige, der stärker als irgendein anderer zuvor für alle Unterdrückten und Entrechteten eintritt. Müntzer kennt »kein Volk, auch kein Bekenntnis an sich. Sondern er ergreift, erkennt lediglich die überall unter dem Unrat zerstreute Klasse der Auserwählten, als Affinität und Korrespondenz quer durch sämtliche Völker, Generationen und Religionen der Erde . . . Lediglich Gebärden, Kirchen, Zeremonien trennen« (Bloch S. 233). »Was die humanistischen Herzen lediglich leichtsinnig bewegt hatte (auch hier sah man Adonis, Apollon, Christus in einerlei Gestalt), was nachher in höherer Gestalt als Deismus einer »natürlichen Religion« und zuhächst als Gleichnis der drei Ringe vorkam, ohne daß das Urbild des echten Rings, das Inventar moralisch-mystischer Evidenz anders als den einsamsten Philosophen vorangeleuchtet hätte: das emergiert bei Müntzer als ergreifendster Durchblick des Glaubens insgesamt, als Ahnung, daß das »dritte Evangelium« überall verborgen umgehe, eine gemeinsame Idee im Traumbuch der Menschheit« (S. 235).

In diesem Sinne ist Müntzer für Bloch Paradigma und zugleich Verheißung

einer neuen Welt. »Nichts mehr hält uns unter den ausgegessenen Dingen, wir fahren, wir träumen uns hinüber. Schon der ungeheuer ansteigende Lebensdrang dieser Zeit speist sich aus neuen Quellen, seine Fraglosigkeit setzt geheimen, noch verdeckten Glauben. Mögen sich starke Kräfte auch dagegen rühren, so stößt der Mensch doch endlich vom Boden ab und hinüber. Unser äußeres Leben will unfühlbar werden, wir treten aus ihm heraus, es unterliegt steigend der Maschine und Beherrschung, der endlich entlastenden Beherrschung des Unwesentlichen. Und gerade dieselbe Kraft, die die Maschine schuf und mit Willensumbruch zum Sozialismus treibt, setzt auch jenes Geheime, noch Latente am Sozialismus, das Marx übersah, übersehen mußte, wollte er endlich Not und Zufall zwingen, das im Deutschland Münzers aber, in Rußland seine revolutionär-religiöse Erberinnerung unweigerlich innehat« (S. 239).

III

Eine eigentlich wissenschaftliche Beschäftigung mit Thomas Müntzer hat auf marxistischer Seite erst in der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg eingesetzt. Die erste umfassende Untersuchung war hier diejenige von M. M. Smirin. Smirins Werk erschien auf russisch in der ersten Auflage 1947; der Autor erhielt dafür 1948 den Stalinpreis zweiter Klasse. In deutscher Übersetzung wurde das Buch zunächst 1952 veröffentlicht; 1956 erschien eine verbesserte und ergänzte Auflage. Smirin schildert in einem ersten Teil »Die religiös-philosophischen und sozial-politischen Ansichten Münzers«. Dabei geht er auch ausführlich auf die Frage ein, in welchen theologischen und sozialrevolutionären Traditionen Müntzer gestanden hat. Im zweiten Teil würdigt Smirin »Die Partei Münzers in den Hauptgebieten des Bauernkriegs«, wobei die Entwicklung in der Zeit von Herbst 1524 bis zum Untergang Münzers umrissen wird.

Die Gebundenheit an die grundsätzliche Sicht von Friedrich Engels zeigt sich in Smirins ausführlicher Einleitung. In Auseinandersetzung mit sogenannten »bürgerlichen« Historikern, denen er mit einem gewissen Recht die Außerachtlassung wirtschaftlicher Faktoren bei der Entstehung des Bauernkrieges vorwirft, sowie in engem Anschluß an einschlägige Äußerungen von Engels, Marx, Lenin und Stalin entfaltet Smirin hier die marxistische Basis-Überbau-These. Wie Engels, so meint auch Smirin, daß »das phantastische Ideal des ›Reichs Gottes‹ bei Müntzer »einen Gesellschaftszustand ohne Klassen, ohne Privateigentum und ohne den Gesellschaftsmitgliedern gegenüber selbständige Staatsform« bedeutete (Smirin S. 20). Smirin ist der Überzeugung, daß Müntzer »keinen Unterschied zwischen dem Gebiet der Religion und dem Gebiet der gesellschaftlichen Verhältnisse sah. Müntzer hält alles für ›gottlos‹, was auf egoistische Ziele beschränkt ist und nicht von den Zie-

len des Allgemeinen ausgeht, das er ›Gott‹ nennt« (S. 98). Gewiß, Müntzer ist in mancherlei Hinsicht zeitbedingt gewesen, nämlich insofern, als er seine revolutionäre Botschaft in religiöse Form »kleidete«. »Zweifellos verdunkelte die nebelhafte theologische Form das revolutionäre Wesen der Lehre Münzners, aber diese Form war durch den Charakter der Epoche selbst bedingt . . . Die Progressivität der Volksbewegungen der Epoche der Reformation bedeutet durchaus nicht, daß die religiöse Form des Ausdrucks der Ziele der aufständischen Massen an sich progressiv war« (S. 126). Die Behauptung, »daß Müntzer der kirchliche Ritus und die äußere Seite der Religion überhaupt gleichgültig war« (S. 201), ist freilich angesichts Münzners beachtlicher liturgischer Arbeit nicht überzeugend. Auch Smirin teilt noch die Auffassung von Engels, als habe Müntzer insgeheim oder wenigstens der Sache nach zum Atheismus hin tendiert.

Die Erörterung der Frage, welche Traditionen Müntzer beeinflußt haben, sowie der nachhaltige Hinweis auf die deutsche Mystik, auf Joachim von Fiore, aber auch auf spätmittelalterliche Sekten sind verdienstvoll. Im einzelnen ist freilich Smirins Buch auch hier nicht frei von Verzeichnungen. »Gelassenheit« bei Müntzer lediglich als »Selbstlosigkeit im Kampf für die allgemeine Sache gegen alle Lüstlinge« (S. 267) zu verstehen, dürfte nicht angehen. Ebensowenig kann man in der Kirche bei Müntzer nur eine »menschliche Einrichtung« sehen, »die nützlich sein kann für den organisierten Kampf gegen die Gottlosen und für die Erkenntnis des in der Welt existierenden Bösen« (S. 204 f). Daß Müntzer der Lehrer und Ratgeber des Täufertheologen Balthasar Hubmaier gewesen sein soll (S. 378), ist nicht haltbar. Weiter ist zu bedauern, daß Smirin die Entwicklung von Münzners Denken seit etwa August 1524 nicht klar und sorgfältig untersucht hat: erst in der letzten Zeit ist Müntzer zu seinen radikalsten Ansichten gelangt.

Einen bedeutenden Fortschritt gegenüber Smirins Darstellung bezeichnet die Untersuchung von Gerhard Zschäbitz. Obwohl sich Zschäbitz in seinem Buch »Zur mitteldeutschen Wiedertäuferbewegung nach dem großen Bauernkrieg« keineswegs ausschließlich mit Müntzer befaßt, hat Zschäbitz doch in dem Abschnitt über »Thomas Müntzer und Hans Hut« eine Reihe sehr wichtiger Feststellungen getroffen. Es ist schon beachtlich, daß Zschäbitz sich, wie es übrigens u. a. auch Max Steinmetz wiederholt getan hat, gegen einen Vulgärmaterialismus wendet, der den Versuch unternimmt, »die Vorstellungen der Menschen . . . mechanistisch aus der jeweiligen Klassenkampf-situation abzuleiten«. Vielmehr gilt: »Es bedarf hierfür der Berücksichtigung der gesellschaftsgeformten Bewußtseinstradition und der Lehren oder Theorien der zeitgenössischen Sprecher der Gesellschaft, die gleichfalls in der Bewußtseinstradition wurzeln« (Zschäbitz S. 17). Die Überbaufaktoren wirken also ihrerseits wieder auf die Basis zurück (S. 19).

Im Blick auf Thomas Müntzer und andere Radikale des »linken Flügels« der Reformation bedeutet diese Beobachtung, daß man »die außerordentlich starke Jenseits-Gebundenheit der Zeit voll« berücksichtigen muß (S. 17). Gott besaß »in der lebendig gefühlten Vorstellungswelt der meisten Menschen (scil. damals) einen festen Platz« (S. 18). Allerdings betont Zschäbitz in Übereinstimmung mit der marxistischen Auffassung, daß die »Frömmigkeit... auch damals nicht aus einem apriorischen religiösen Bedürfnis« stammte, sondern »Produkt gesellschaftlicher Erziehung im weitesten Sinne (scil. war); d. h.: die herrschende Klasse und die mit ihr verbundenen Bildungsschichten zwangen den Volksmassen die Richtung des Fühlens, Denkens und Handelns objektiv auf« (S. 19 f). Aber Zschäbitz hütet sich davor, die marxistische Basis-Überbau-These im einzelnen bei Müntzer zu belegen: »Es wird sich wohl nie bis ins letzte klären lassen, wie individuelle Heilserwartung und Höllenangst jeweils mit sozialen, politischen, nationalen und anderen Aspekten korrespondieren — wie sie sich zu immer neuen Gedankenkomplexen verschlangen, so daß bald dieses, bald jenes Moment, in die Hülle der Christlichkeit eingebettet, stärker in den Vordergrund drängte« (S. 20 f).

Muß man nach Zschäbitz für das frühe 16. Jahrhundert allgemein der Frömmigkeit große Bedeutung zuschreiben, so gilt für Thomas Müntzer, daß er, »selbst an den Maßstäben seiner Zeit gemessen, ein tief religiöser Mensch« war. »Er wurzelte fest in der gesellschaftsgeformten Bewußtseins-tradition seines Zeitalters, die er bei aller Originalität nicht voll abstreifen konnte« (S. 37). Insbesondere hat Müntzer, wie Zschäbitz hervorhebt, seine sozialpolitischen Forderungen nicht um ihrer selbst willen gestellt, »sondern letzten Endes im Hinblick auf die Errichtung einer gottgewollten Ordnung, in der sich der Wille Gottes unmittelbarer und breiter verwirklichen könnte als in einer von Menschen verderbten. Sein Augenmerk galt in erster Linie der Läuterung des Menschen, der seit der Zeit der Apostelschüler vom Willen Gottes und von seiner Furcht abgefallen war« (S. 39). Die Überwindung der sozialen Hemmnisse soll also religiösen Zwecken dienen. Die in der Forschung häufig erörterte und kaum schon ganz befriedigend gelöste Frage, wie Theologie und Revolution bei Müntzer zusammenhängen, wird von Zschäbitz dahin beantwortet, daß »aus der Forderung nach menschlicher Aktivität... Thomas Müntzers sozialrevolutionärer Impuls« hervorquillt (S. 40). Weiter hebt Zschäbitz hervor, daß für Müntzer erst mit Beginn des Bauernkrieges Arme und Unterdrückte zu göttlichen Werkzeugen schlechthin werden (S. 43). Aber auch in dem Endstadium des Kampfes bleiben für Müntzer religiöse Ziele zentral. »Die Behauptung... daß Müntzer irdische Zielsetzungen mit einem theologischen System getarnt habe, ... scheint uns bei Berücksichtigung der Bewußtseinshaltung der

Zeit und Müntzers tiefer Religiosität nicht tragbar« (S. 44). Damit ist in der marxistischen Forschung die theologische Seite von Müntzers Wirken zum ersten Mal wirklich ernst genommen worden. Im übrigen verdient Erwähnung, daß nach Zschäbitz auch die sozialrevolutionäre Komponente bei Müntzer nicht vorschnell modernisiert werden darf: Zschäbitz kritisiert, daß Smirin »in Müntzer einen entschiedenen Anhänger der Gütergemeinschaft sieht« (S. 46).

Die bedeutendsten Arbeiten über Müntzer aus den letzten Jahren stammen von Manfred Bensing. Von seinen zahlreichen Veröffentlichungen über Thomas Müntzer sind wohl einmal die Untersuchung über »Idee und Praxis des ›Christlichen Verbündnisses‹ bei Thomas Müntzer« und sodann seine umfangreiche Darstellung »Thomas Müntzer und der Thüringer Aufstand 1525« besonders wichtig. In der ersten Arbeit hat Bensing die bisher beste und detaillierteste Darstellung des Bundes gegeben, den Thomas Müntzer in Allstedt 1524 geschlossen hat. Nach Bensing war die Idee des Bundes bei Müntzer auf drei Grundauffassungen begründet: »1. auf der Überzeugung, daß der Mensch seiner Erlösung nicht erst in einem fernen, jenseitigen Reich in lumine gloriae teilhaft werde, sondern auf der Erde, daß das Gericht Gottes über die abgefallenen Bösewichte Überwindung der ›zertrennten Welt‹, der obrigkeitlichen Ordnung bedeute und, daß dieses Gericht unmittelbar bevorstehe; 2. auf der Einsicht, daß die Menschen nicht passive Empfänger und Dulder göttlichen Willens, sondern aktive Gestalter sind, daß sich der Wille Gottes in den christlichen Handlungen der Menschen verwirklichte. ›Schale Fratzen‹ nannte Müntzer die von den Schriftgelehrten verbreitete Meinung, daß die Kraft Gottes ohne Zutun des Schwertes den Antichrist vernichte; »... das der wider christ soll an handt (ohne Hand) verstöret werden. Ist also viel; 3. auf dem Geistglauben, d. h. der Auffassung, daß die wahren Christgläubigen direkt, ohne Vermittlung durch kirchliche Institution und Schriftgelehrte, des Geistes Christi teilhaftig werden können, und aus der dieser Auffassung entspringenden Einteilung der Menschen in jene, deren Interessen göttlicher Gerechtigkeit nicht widersprechen, sowie die Minorität, die um kreatürlicher Interessen (Reichtum, Ehre, Ruhm) willen eigentliche Feindin des wahren Glaubens, der Wahrheit und der Gerechtigkeit ist« (Bensing I, Sp. 469).

Freilich dürfte Bensing zu weit gehen, wenn er bei Müntzer »von der kollektiven Messiasfunktion des niederen Volkes« spricht (I, Sp. 469). Nicht unproblematisch ist auch die Behauptung, daß der »vielfach in Zweifel gestellte Kommunismus Müntzers... die Quintessenz seiner ganzen religiös-philosophischen Weltanschauung« war (I, Sp. 470). Thomas Nipperdey hat schon 1963, wie es scheint, mit Recht gesagt: »Das Niedervolk wird, das ist gegen die Marxisten zu sagen, nicht wegen, sondern allenfalls trotz seines

Klasseninteresses zum Träger eines endgeschichtlichen Auftrags« (Nipperdey I, S. 178). Bensing schwächt seine Feststellung selbst etwas ab, wenn er etwas später mit einem Zitat von Friedrich Engels konstatiert: »Die Antizipation des Kommunismus durch die Phantasie wurde in der Wirklichkeit eine Antizipation der modernen bürgerlichen Verhältnisse« (I, Sp. 471).

Bensings Untersuchung über Müntzer und den Thüringer Aufstand hat hinsichtlich Müntzers Rolle im Bauernkrieg erheblich weiter geführt als sämtliche früheren Untersuchungen. Insbesondere hat Bensing Müntzers Weg in den letzten Wochen vor der Schlacht bei Frankenhausen sowie die militärischen Bewegungen bei den Aufständischen und bei den Fürsten mit minutiöser Genauigkeit verfolgt. Bensing wendet sich einerseits gegen die früher von manchen »bürgerlichen« Historikern und Theologen vertretene Auffassung, als sei Müntzer nur zufällig in den Bauernkrieg verwickelt worden; andererseits lehnt er auch die Ansicht ab, die Günther Franz vertreten hatte, daß der Thüringer Bauernkrieg das alleinige Werk Müntzers gewesen sei (Franz S. 265). Bensing macht vielmehr geltend, daß es in Thüringen sicher auch ohne Müntzer zur Bauernerhebung gekommen wäre (Bensing II, S. 248). Gleichwohl hat Müntzer seine besondere Bedeutung darin, »daß der Müntzer des deutschen Bauernkrieges sowohl der messianische Prophet einer zukünftigen Klasse als auch der »wahre Demokrat« war, der für reale Dinge kämpfte. Nur die Einheit beider Seiten macht den tatsächlichen Müntzer aus« (Bensing II, S. 249). Müntzer »war der von messianischem Sendungsbewußtsein erfüllte, einen idealen Weltzustand kühn vorausahnende religiös-philosophische Denker *und* der soziale Revolutionär, der im einfachen Volke den Willensvollstrecker des göttlichen Gesetzes in dieser Welt sah und deshalb in den sozialen und politischen Kämpfen seiner Zeit den ersten praktischen Schritt zum antizipierten Zustand menschlicher Freiheit und Gleichheit erblickte« (ebd.).

IV

Die von marxistischer Seite vorgelegten Müntzer-Untersuchungen haben die Müntzer-Forschung vor allem in den letzten Jahrzehnten erheblich voran gebracht. Wollte jemand behaupten, daß hier eine weltanschauliche Voreingenommenheit nur ihre Selbstbestätigung suchte, so würde er damit lediglich die eigene Unkenntnis verraten. So gewiß die neueren Arbeiten hauptsächlich von Historikern in der DDR auf dem Boden des Marxismus stehen, so hat diese weltanschauliche Bindung doch im ganzen nicht zu einer Verzerrung oder Verkennung der Gestalt Müntzers geführt. Im Gegenteil, das überraschende Phänomen ist zu konstatieren, daß heute von östlicher

Seite der Theologe Müntzer ernstgenommen wird, obwohl man die Religion schlechthin und insbesondere die Frömmigkeitsformen des 15. und 16. Jahrhunderts letztlich aus der ökonomisch-gesellschaftlichen Basis erklärt.

Eine bloße Konfrontation zwischen »bürgerlicher« und marxistischer Müntzer-Forschung ist darum nicht mehr angebracht. Dies gilt zunächst unmittelbar für die Person und das Denken von Thomas Müntzer. Hier gibt es weder in der Methode noch auch in den erreichten Ergebnissen der neuen Forschung grundsätzliche Unterschiede, sondern höchstens solche der Akzentsetzung. Aber auch im Hinblick auf die Deutung von Müntzer kann von einem bloßen Gegensatz nicht die Rede sein. Es bleibt selbstverständlich die gravierende Differenz in der Bewertung der wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Faktoren. Hinsichtlich der Ableitung von Theologie und Frömmigkeit aus der ökonomischen Basis wird eine Verständigung nicht möglich sein. Aber auch hier sind heute die Fronten nicht so klar, wie es vor einigen Jahren noch scheinen konnte. Denn die Ablehnung eines Vulgärmaterialismus auf marxistischer Seite räumt den »Überbaufaktoren« eine gewisse Eigenbedeutung ein. Auf der anderen Seite dürfte kein sogenannter »bürgerlicher« Historiker oder Theologe die Relevanz wirtschaftlicher Faktoren auch für die Geistes- und Theologiegeschichte heute noch in Abrede stellen können. Thomas Nipperdey hat in Auseinandersetzung mit der marxistischen Geschichtsauffassung, speziell im Blick auf die Reformation, vorgeschlagen, von einem »Bedingungszusammenhang« zwischen politischer, ökonomischer, gesellschaftlicher, geistiger und religiöser Entwicklung zu sprechen (Nipperdey II). Dieser Begriff erlaubt es, die Interdependenz der verschiedenen Faktoren zu erfassen, ohne von vornherein von einem einzigen Faktor her sämtliche anderen abzuleiten. Das Wechselspiel dieser verschiedenen Faktoren ist eines der wichtigsten Probleme, welches die Reformationsforschung heute zu untersuchen hat. Auch wenn an diesem Punkt unüberbrückbare Meinungsunterschiede zwischen marxistischer und nicht-marxistischer Wissenschaft bestehen, ist doch eine Gemeinsamkeit des Fragens und Forschens möglich und sicherlich für beide förderlich.

Zum Schluß seien einige Probleme der Müntzer-Forschung genannt, deren weitere Erforschung von marxistischer wie von nicht-marxistischer Seite ein dringendes Desiderat ist. Zunächst hat schon Gerhard Zschäbitz (S. 38) mit Bedauern festgestellt, daß es noch keine Monographie über Müntzers Gottesbegriff gibt. Zschäbitz sagt mit Recht: »Die alte substantielle Gottesvorstellung des Mittelalters ist bei ihm zerflossen. Wenn er das Wirken Gottes als eine durch den Menschen hindurch ausstrahlende göttliche Aktivität auffaßte, wird sich seine Gottesvorstellung wohl am ehesten mit der von einem universalen Willen identifizieren lassen, dem sich der menschliche Wille durch eigene Aktivität anpassen muß« (ebd.). Aber erst wenn hier genauere

Ergebnisse vorliegen, kann über Müntzers Abhängigkeit von der spätmittelalterlichen Mystik, über seine Stellung in dieser Frage zu Luther und auch über seine Eigenständigkeit Näheres gesagt werden.

Sodann, auch Müntzers Kirchenbegriff bedürfte näherer Untersuchung. Trotz der vorliegenden Darstellungen über Müntzers Bund fehlt es an einer speziellen Arbeit, welche die Anschauungen von der Kirche, von den Auserwählten, vom Bund und von der neuen Gemeinschaft oder Gesellschaft, die Müntzer seit Sommer 1524 erwartet und für die er wirkt, je für sich und in ihrem gegenseitigen Zusammenhang behandelt. Die von marxistischer Seite vertretene Auffassung, die aber in ähnlicher Weise auch von Hinrichs (S. 44 u. ö.) geteilt wird, daß für Müntzer die Kirche letztlich eine soziologische Kategorie ist und die neue klassen- und eigentumslose Gesellschaft bezeichnet, bedürfte noch der genauen Nachprüfung. Dabei ist zuzugeben, daß die Grenzen zwischen Christen und Nicht-Christen für Müntzer fließend werden. In der »Ausgedrückten Entblößung« von August 1524 heißt es etwa: »Darauf sollte man die Schrift nützen, das man über solche treffliche Werke und solcher Leute Gezeugnis mit freundlichem Urteil einem jeden, er wäre Jude oder Türke, Unterrichtung täte, und bewerte (= beweise) da die Geister, welche Gott oder dem Teufel zuständig seien« (= zugehören. M. S. 278, 37–279, 7). Oder: »Es werden von vielen Landen und fremden Nationen mannigfaltige Auserwählte uns faulen, nachlässigen Christen hoch überlegen sein« (M. S. 311, 12–16). Aber Kriterium ist hier doch der Geistbesitz, und für Müntzer ist das Wirken des Geistes keineswegs völlig unabhängig von der Schrift, sondern stets in einer gewissen Analogie zu dem, was die Schrift berichtet, zu sehen.

Weiter, es ist ein besonderes Problem, ob für Müntzer die Veränderung der Verhältnisse, für die er eintritt, bereits mit dem Reich Gottes identisch ist oder nicht. Eine völlige Gleichsetzung dürfte sich kaum behaupten lassen. Auf der anderen Seite bestehen hier beträchtliche Unterschiede zwischen Luther und Müntzer. Der Umsturz kann von Müntzer mit Begriffen beschrieben werden, die sonst nur für die Endereignisse verwendet werden. Das Endgericht scheint für Müntzer sich bereits in der Ausrottung der Gottlosen zu verwirklichen. Die Überwindung des Antichrists wird damit zu einer innergeschichtlichen Möglichkeit.

Ferner bedarf die Frage besonderer Erörterung, ob Müntzer einen Kommunismus angestrebt hat oder nicht. Carl Hinrichs (S. 20, 24, 62 u. ö.) hält das kommunistische Ideal bei Müntzer für grundlegend, ebenso der Marxist Bensing (I, Sp. 470). Günther Franz (M. Reclam S. 151) hat dagegen betont, daß das einzige Zeugnis für Müntzers Kommunismus aus dem Verhör nach Müntzers Gefangennahme stammt und daß das Wort »Omnia sunt communia — Alle Dinge sollen gemein sein« (M. S. 548, 14–18), weil »auf

der Folter erpreßt, nicht für seine Lehre zu zeugen vermag«. Bei der Behandlung dieser Frage muß berücksichtigt werden, daß von Müntzers Briefwechsel nur ein Teil erhalten ist und daß Müntzer sich möglicherweise seinen Anhängern gegenüber offener ausgesprochen hat als in seinen Schriften. Darum wären die Schriften und die vorhandenen Briefe auf kommunistische Ideale hin zu untersuchen. Die von Müntzer zweifellos vertretene Auffassung, daß die Macht dem Volk gehört, schließt nicht notwendigerweise auch schon ein kommunistisches Ideal ein.

Schließlich kann, gerade wenn es zu einem Dialog zwischen marxistischer und nicht-marxistischer Müntzer-Forschung kommt, die Frage nach der Relevanz der Beschäftigung mit Thomas Müntzer nicht ausgeklammert werden. Für den Marxisten wird es so sein, daß bei Müntzer zum ersten Mal in voller Konsequenz das Ideal des Sozialismus begegnet und daß die Erfüllung dessen, was Müntzer erhofft hat, im modernen Kommunismus gegeben ist. Der Theologe hingegen wird darauf hinweisen, daß Müntzers Ideal nicht einfach »umfunktioniert« werden kann. Müntzer sprach von einer »unüberwindlichen zukünftigen Reformation« (Fürstenpredigt. M. S. 255, 24 f). Seine Botschaft, wie einseitig und problematisch sie auch immer sein mag, bleibt eine mahnende Anfrage an die Christenheit, ob sie die sozialen und politischen Konsequenzen des Glaubens ernst genug genommen hat, aber auch eine Frage an den Marxismus, ob er, wenn er Müntzers Gottesglauben für zeitbedingt hält, das Recht hat, Thomas Müntzer zu seinen Vorläufern zu zählen.

DIE LEIBEIGENSCHAFT IM URTEIL DER REFORMATOREN

Von Walter Delius †

Professor D. Dr. Walter Delius (1899–1972) ist am 11. Mai 1972 nach kurzer schwerer Krankheit heimgegangen. Er gehörte seit 1962 dem Vorstand unserer Luther-Gesellschaft an und hat ihr in großer Treue mit seinem Rat gedient. In mehr als vierzig Jahren hat er den Dienst an seinen Gemeinden in Berlin und den Dienst an der Wissenschaft als Professor der Kirchlichen Hochschule Berlin in seltener Weise miteinander vereinigt. Der hier folgende Aufsatz ist ein Musterbeispiel dafür, wie nüchtern und redlich und zugleich wie aufgeschlossen für die Fragen unsrer Zeit, aber auch wie fest gegründet im evangelischen Glauben er seine Lehrtätigkeit ausgeübt hat. Er war einer von den Alten, aber hat nach dem Zeugnis vieler gegenüber den Fragen der Jugend und der Gegenwart tapfer und treu seinen Mann gestanden, zur Zeit des Kirchenkampfes nach 1933 und zu unsrer Zeit, und dies in Berlin! Wie seine getreue hinterbliebene Gattin, so sagen auch wir in der Luther-Gesellschaft: »Wir wollen nicht traurig sein, daß wir ihn verloren haben, sondern dankbar dafür, daß wir ihn gehabt haben.«

Erwin Mülhaupt

Zweiter Präsident der Luther-Gesellschaft

In der Diskussion über Revolution und Sozialismus in jüngster Vergangenheit haben auch der Bauernaufstand im Jahre 1525, die Forderungen der Bauern, die Stellungnahme Müntzers und Luthers eine erhebliche Rolle gespielt. Mancherlei Fehltritte haben sich dabei ergeben, weil diese Vorgänge aus heutiger und nicht damaliger Sicht gesehen wurden. Der Vorwurf, die Kirche, ihre Theologen und die Reformation habe nichts getan, um eine soziale Besserstellung des Bauernstandes zu erreichen, ist vielfach in der Gegenwart zu gezielter antikirchlicher und antichristlicher Propaganda geworden.

Die bäuerliche Ordnung war in der Leibeigenschaft verankert. Sie war sicherlich gegen Ende des 15. Jahrhunderts in vielen Gebieten gemildert, aber es gibt auch Beispiele, daß sie anderwärts wieder strenger gehandhabt wurde. Die Unruhen in der bäuerlichen Bevölkerung hatten die verschiedensten Ursachen. Die Frage der Leibeigenschaft hatte dabei keine übermäßige Bedeutung.¹ In den 12 Artikeln der schwäbischen Bauern »Die grüntlichen und rechten Hauptartikel aller Bauernschaft und Hintersassen der geistlichen und weltlichen Oberkeit, von welchen sie sich beschwert

¹ Willy Andreas, Deutschland vor der Reformation. 1948, S. 453ff.

vermeinen« beziehen sich die Artikel 3 und 11 auf die Leibeigenschaft. Zu ihnen haben einige Reformatoren Stellung genommen. Ein wesentlicher Anlaß zu ihrer Stellungnahme waren Ausführungen im 12. Artikel, in dem gesagt wird, wenn die Bauern belehrt werden, daß einer dieser Artikel nicht schriftgemäß sei, wollen sie »davon abstehe«.

Im folgenden geht es um die Leibeigenschaft, wie sie in den Artikeln 3 und 11 ihren Niederschlag gefunden hat.²

Artikel 3: Zum dritten ist der Brauch bisher gewesen, daß man uns für ihre eigenen Leute gehalten habe, welches zu erbarmen ist, angesehen, daß uns Christus alle mit seinem kostbarlichen Blutvergießen erlöst und erkauft hat, den Hirten gleich als wohl den Höchsten, keinen ausgenommen. Drum erfindt sich's mit der Schrift, daß wir frei seien und wollen sein. Nicht daß wir gar frei sind, keine Oberkeit haben wollen, lehret uns Gott nicht. Wir sollen in Geboten leben, nicht in freiem fleischlichen Mutwillen, sondern Gott lieben als unseren Herrn, in ihm unseren Nächsten erkennen, und alles das, so wir auch gern hätten, das uns Gott am Nachtmahl geboten hat zu einer Letzte; darum sollen wir nach seinem Gebot leben. (Es) zeigt und weiset uns dies Gebot nicht an, daß wir der Oberkeit nicht gehorsam seien; nicht allein der Oberkeit, sondern wir sollen uns gegen jedermann demütigen, daß wir auch gern gegen unsere erwählten und gesetzten Oberkeit in allen ziemlichen und christlichen Sachen gehorsamen, sind auch ohn Zweifel, ihr werdet uns der Eigenschaft³, als wahre und rechte Christen gern erlassen, oder uns im Evangelio des berichten, daß wir's seien.

Artikel 11: Zum elften wollen wir Brauch, genannt den Todfall, den nimmer leiden, noch gestatten, daß man Witwen, Waisen das Ihre wider Gott und Ehren also schändlich nehmen und berauben soll, wie es an vielen Orten (mancherlei Gestalt) geschehen ist, und von denen, so sie beschützen und beschirmen sollten, haben sie uns geschunden und geschabet, und wenn sie wenig Fug hätten gehabt, hätten dies gar genommen; das Gott nicht mehr haben will, sondern soll ganz ab sein, kein Mensch nichts hinfürder schuldig sein zu geben, weder wenig noch viel.

Die umfangreichste Stellungnahme zur Leibeigenschaft hat Urbanus Regius in einer Predigt zu Augsburg geäußert. Das Thema lautete: Von Leibeigenschaft oder Knechtheit, wie sich Herren und Eigenleut Christlich halten sollen. Bericht aus göttlichen Rechten. 1525.⁴ Urbanus Regius weist, von der Schöpfung des Menschen ausgehend, auf die Gleichheit aller Menschen und Christen hin. Alle Menschen sind als »Kinder des Zorns geboren

2 M. Luthers Reformationsschriften. Walch 16² (1900 S. Louis) S. 19f. 22.

3 Eigenschaft = Leibeigenschaft.

4 Originaldruck im Archiv der Ev. Kirche der Union. Berlin Nr. 960. Opera: Deutsche Bücher und Schriften (des Urbanus Regius) 1562, CXLVII—CLV.

von Adam«, alle Christen durch die Taufe »Kinder Gottes, Brüder Christi!«. Das bedeutet, daß keiner nach Natur und Gnadengewalt und Kindschaft Gottes einen Vorzug vor dem anderen hat. Allerdings bestehen in den Gaben Gottes, dem heiligen Geist, große Unterschiede unter den Menschen, weil den einen mehr, dem anderen weniger gegeben wird. Alle Christen werden durch den Glauben an Christus ein Geist mit ihm. Aus Vereinigung der geistlichen Ehe zwischen uns und Christus werden wir alle Könige und Priester nach der ewigen Wahl Gottes. Aber Christi Reich ist nicht von dieser Welt und darum ist auch das Reich der Christgläubigen nicht sichtbar und zeitlich, sondern ist ein geistliches Reich im Glauben. Aber es ist ein Unterschied zwischen diesem Reich und dem weltlichen Reich. Das weltliche Reich gründet einen Bestand auf die Gewalt, das geistliche Reich wächst durch Geduld und Erleiden von Unbilligkeit. In Übereinstimmung mit Luther führt Urbanus aus, ist der Christ ein freier Herr aller Dinge und zugleich ein Knecht aller Menschen, der jedermann unterworfen sein mag und soll. Die christliche Freiheit ist im Geist. Sie soll »kein Deckmantel des Fleisches und der ungezähmten Bosheit« werden. Im Reich dieser Welt steht also neben evangelischer Freiheit bürgerliche Knechtheit oder Leibeigenschaft, durch die der Christ einem Herrn verpflichtet ist zur Steuer, Zoll, Ehrfurcht und Dienstbarkeiten.

Urbanus macht nun aus dem Alten und Neuen Testament deutlich, daß ein Christ, auch wenn er Leibeigener ist, sowohl christliche Freiheit hat, aber auch die Knechtheit »ein altes Ding sei, nicht erst erdacht«, sich in der Heiligen Schrift findet. Es folgen dann Stellen aus dem AT wie Gen 9, 25f; 17, 23; 37, 23. Ex 21, 2. Lev 19, 20; 25, 44. Deut 23, 16. Nach dem NT soll Knechtschaft oder Leibeigenschaft um der evangelischen Freiheit willen nicht durch Aufruhr oder Ungebühr abgeschüttelt werden. Denn das Christenleben soll ein Spiegel aller Demut, Geduld, Sanftmütigkeit und aller Tugend sein. Ein rechtlicher Christ soll leiden, was seinem Glauben nicht schadet. Er hat die Freiheit des Geistes, die ein Gewinn seines Heils hat (Röm 8, 2). Für solches Verhalten wird hingewiesen auf Röm 13, 1 ff. 1. Petr 2, 13ff. Apg 5, 29. Matth 6, 24. An Hand von Eph 6, 5ff und 1. Kor 7, 24 zeigt Urbanus, daß ein Jeder in seinem Stand auch als Knecht und Leibeigener bleiben soll. Leibeigenschaft schadet nicht dem Glauben. Die Schrift lasse auch zu, daß ein Knecht frei werde, aber dies darf nur ohne Aufruhr geschehen. Knechte sollen gläubige Herren nicht verachten, weil sie Brüder sind. Sie sollen ihnen dienen. Das gilt auch für einen christlichen Halsgerichtsherrn.

Urbanus räumt ein, daß Leibeigenschaft ein hartes Ding sei. Trotzdem darf ein Christ nicht aufrührerisch sein, sondern soll um des Friedens willen leiden. Zu Paulus Zeiten sei die Leibeigenschaft schwerer gewesen als in der

Gegenwart, weil jetzt christliche Herren mehr Schutzherren als Halsgerichtsherrn sind. Die Leibeignen hätten ein »ziemliches« Auskommen. Es werde ihnen auch sonst Hilfe zuteil. Steuern und Zins und andere Dienstbarkeit seien »nicht gar ungebührlich«. Der Christ soll nicht fragen, wie er oder seine Vorfahren in die Leibeigenschaft gekommen sind, sondern, da dies seine Existenz ist, solle er »in seiner Berufung« bleiben. Es schadet ihm die leibliche Knechtheit nichts, wenn er von der geistlichen Knechtheit der Sünden erlöst und als ein »gefreiter Jesu Christi« ein Geist ein Herz sei. Ja, »es ist kein so harter Stand auf Erden, er mag ihn recht brauchen zu der Ehre Gottes«. An zahlreichen Bibelstellen zeigt Urbanus die Freiheit der Kinder Gottes. Die wahre Knechtheit, Leibeigenschaft oder Gefängnis ist in Sünden liegen. Rechte christliche Freiheit bleibt, auch wenn der Christ in der Türkei als Sklave den Pflug ziehen muß oder Galeerensträfling ist. Er soll sich hüten, nicht Menschenknecht zu werden.

Im zweiten Teil der Predigt wendet sich Urbanus an die Herren. Was er im ersten Teil ausgeführt habe, solle die Herren nicht aufgeblasen machen, weil sie meinen, nun sei ihre »Tyrannei« bestätigt. Im Gegenteil sollen sie nach Röm 13, 4 Diener zum Guten sein. In den weiteren Ausführungen macht dann Urbanus den Herren deutlich, wie sie ein evangelisches Leben führen (Eph 6, 9). Sie sollen die Knechte treulich beschützen, gottesfürchtig und nicht hoffärtig sein. Je höher ein Stand stehe, je tiefer könne sein Fall sein. Sie sollen beachten, daß es vor Gott kein Ansehen der Person gebe. »Ein guter frommer Herr ist eine große Gottes Gabe, ein böser ist eine schreckliche Gottesstrafe.« Dies macht er an Beispielen aus dem AT deutlich (1. Sam 8, 11 ff. 1. Köln 12, 14). Die Herren sollen bedenken, daß auch die Knechte denselben Glauben mit ihnen haben. So weist Urbanus vor allem auf den Philemonbrief als Vorbild hin. Nach Eph 6, 9 sollen die Herren nicht ihre Aufgabe darin sehen, von der Leibeigenschaft frei zu machen, sie sollen vielmehr die Leibeignen nicht »viehisch« behandeln. Er soll Schutzherr auch als Halsgerichtsherr sein. Sie sollen also im Sinn von Kol 4, 1 mit ihren Leibeigenen umgehen und sie nicht tyrannisieren. Wie lange ein Herr die eignen Leute in der Leibeigenschaft hält, das gehe aus der heiligen Schrift hervor (Ex 21, 1 ff. Deut 15, 12 ff). Auf jeden Fall sollen die Leibeignen, die »mit ihrem Gut und Leibe so hart hinter die Herren geknüpft sind«, ohne ihres Herrn Wissen und Willen »nicht verrücken«. Sie müssen sich abkaufen, wenn sie mit ihrem Haus weggehen wollen und an etlichen Orten den »Leibfall« geben, das ist, wenn ein eigen Mann stirbt, fällt vom Gut ein Stück an seinen Halsherrn: ein Roß, Kuh, Kleid etc. Ebenso müssen sie dem Herrn Fronarbeit leisten und andere Dinge, die nicht aufgezählt zu werden brauchen. Urbanus fügt hinzu, daß er seine Ermahnung nicht an Herrn richte, die Eigenleute der Gestalt haben, deren Dienst er geschildert hat,

dann brauchen diese das Gesagte nicht auf sich beziehen. Er rede allen mit den Herren, die das Wort Gottes in diesem Fall antasten.

Das Verhältnis zwischen Herrn und Leibeignen stellt Urbanus unter Joh 13, 34, und von hier aus geht er auf die Frage ein, wie ein Herr den Leibeignen freiläßt. Da ergibt sich das Problem, soll er ihn leer oder umsonst gehen lassen. Er soll ihm nach Ex 21, 1 ff und Deut 15, 12 ff eine Wegzehrung von Fisch und Fleisch, sowie eine Summe Geldes geben.

Urbanus berichtet dann, daß ihm nach seiner Predigt am 19. Februar (1525) über Röm 13 von etlichen Christen vorgeworfen worden sei, daß er gegen die armen Leute sei und den Herrn die Wahrheit verschwiegen habe. Er wäre dann ein stummer Hund, der bellen und den Menschen gefallen wolle, wenn er sich so verhalten hätte. Dieser Vorwurf veranlaßt Urbanus, darauf hinzuweisen, daß er auch Leibeigene kenne, die nur eine geringe Knechtheit hätten. Ihr Herr sei ihnen ein Schirmherr und Vater. Sie hätten ihm zur Anerkennung seiner Herrschaft eine magere Henne gebracht. Es gebe auf der anderen Seite auch oft liederliche Leibeigene, die mit ihrer Freiheit nichts anzufangen wüßten. Sie verdingen sich, wenn sie freigelassen sind, einem anderen Herrn, dem sie dann oft noch härter dienen müssen. Sie werden dort ihr Leben lang geplagt und sind Leibeigene nach Ex 21, 1 ff.

Die Herren sollen die Liebe, die ein Christ dem anderen, ob Herr oder Knecht, schuldig ist dem Leibeigenen zeigen, wenn er von seiner Herrschaft los sein will, um seinen Stand zu verbessern. Er soll ihn nicht beschweren. Urbanus macht noch einmal deutlich, daß ein großer Unterschied zwischen der Leibeigenschaft früherer Zeiten und jetzt sei. Das bezieht sich besonders auf die Leibeignen, die Lehengüter von ihrem Herrn empfangen.

Schließlich stellt Urbanus die Frage, was einem Herrn zu sagen ist, der seine armen Leute tyrannisiert. Für sie gilt Deut 32, 35. Röm 12, 21. 1. Petr 2, 19/20. Die Predigt schließt mit der Aufforderung, 1. Tim 2, 1, für die Obrigkeit zu beten. »Das sei nun genug auf einmal. Wer Gnade hat, der erfülle, was ich ausgelassen habe. Gottes Gnade ist mit uns allen. Amen.«

Wesentlich kürzer mit den zwölf Artikeln befaßt sich Luther. Er antwortet im einzelnen nur auf die ersten drei Artikel⁵. Über die übrigen acht sagt er summarisch, die Bauern suchen natürliches, nicht christliches Recht. Dazu rechnet er auch die Forderungen der Bauern, die Leibeigenschaft aufzuheben. Gegenüber diesem und den anderen Artikeln sagt Luther, sie sollen »in allen diesen Stücken stille stehen, leiden und allein Gott klagen«. Mit dem dritten Artikel beschäftigt sich Luther nur ganz kurz.

Die Forderung der Bauern, daß es keine Leibeigene geben soll, weil Christus alle erlöst hat, beantwortet Luther mit dem Satz, daß sie die christliche Freiheit fleischlich machen. Er erinnert sich daran, daß Abraham, die

5 WA 18, 279ff.

Patriarchen und Propheten Leibeigne hatten, sowie an Paulus Worte über die Knechte, die damals alle Leibeigne waren. Der Artikel ist nach Luther gegen das Evangelium und räuberisch, weil jeder damit seinen Leib, der dem Herrn gehört, wegnimmt. Bei einem Leibeignen, der Christ ist, und in christlicher Freiheit lebt, verhält es sich so wie bei einem Gefangenen und Kranken, er ist Christ und doch nicht frei. Luther meint in dem Artikel Gleichmacherei der Menschen zu vernehmen. Damit aber werde das geistliche Reich zu einem weltlichen, äußerlichen Reich gemacht. Das weltliche Reich besteht in Personen, von denen einige frei, andere gefangen, etliche Herren, andere Untertanen sind (Gal 3, 28). Er verweist dann auf die Predigt des Urbanus Regius.

Wie für Luther richtet sich auch für Melanchthon Artikel 3 der Bauern gegen die Obrigkeit. Dies zeigt: »Ein Schriffte Philippi Melanchthon wider die Artickel der Bawrschafft«.⁶ 1525. Sein Landesherr Kurfürst Ludwig von der Pfalz bat am 18. Mai 1525 Melanchthon nach Heidelberg zu kommen, um zu den 12 Artikeln der Bauern Stellung zu nehmen. Sollte er nicht kommen können, erbat der Kurfürst eine schriftliche Stellungnahme, in der auf Grund biblischer Begründung die Haltung der Obrigkeit deutlich werde⁷). Zur Leibeigenschaft macht Melanchthon nur kurze Ausführungen⁸). Er bezeichnet die Forderung, die Leibeigenschaft aufzuheben, als Frevel und Gewalt. Vor allem ist er darüber empört, daß die Artikel sich auf die Botschaft der Bibel beziehen, nach der uns Christus freigemacht habe. Die christliche Freiheit lasse sich nicht mit fleischlichen Augen sehen. Äußerlich trägt ein Christ geduldig die weltliche und bürgerliche Ordnung, die zu seiner Existenz notwendig ist. Dabei sei kein Unterschied zwischen Leibeignen, Untertan, Edelmann oder Regent. Der Glaube wird davon nicht berührt (Eph 6, 5 f. Kol 3, 22 ff.). Mit harten Worten weist er die Forderung der Bauern zurück. »Ja es wäre vonnöten, daß ein solch wild ungezogen Volk als deutsche sind, noch weniger Freiheit hätte, denn es hat.« Er bedauert es, daß die »Herrschaften« dem Volk allen Mutwillen gestatten, nehmen nur von ihm Geld, aber halten im übrigen keine Zucht, woraus dann Unrat folgt. Zum Artikel 11 fordert Melanchthon die Obrigkeit auf, um der armen Waisen willen, denen sie vor Gott Hilfe schuldig sei, Schonung walten zu lassen. Er beruft sich auf Hos 14, 4 und im Blick auf die Witwe des verstorbenen Leibeignen auf Deut 24, 17. Am Schluß legt Melanchthon nochmals Nachdruck darauf, daß die Bauernschaft Unrecht tut und wider Gott handelt, wenn sie sich auflehnt und Gewalt gegen die Obrigkeit in Anspruch nimmt. Es sei unchristlich, ihre Forderungen im Namen des Evangeliums zu erheben

6 CR 20, 641–662. R. Stupperich, Melanchthon Werke I (1951) 190–214.

7 CR 1, 742ff.

8 CR 20, 655. Stupperich I, 205f.

und Aufruhr zu machen. Aber auch die Fürsten ermahnt er zu christlichen Handeln. Er unterstreicht dies in einem Nachwort besonders und fordert die Fürsten, nachdem sie über die Bauern gesiegt haben, zum Maß halten auf.

Schließlich hat auch Johannes Brenz um die gleiche Zeit wie Melanchthon von dem Kurfürsten Ludwig von der Pfalz die Aufforderung erhalten, zu den Bauernartikel Stellung zu nehmen. Er tut das in der Schrift »Ratschlag und Gutbeduncken Herrn Johann Brentii über der Bauern gestellte und für Evangelische dargegebene zwölf Artickel an Pfaltzgraf Ludwig bei Rhein Kurfürsten, 1525«. ⁹

Zum Artikel 3 führt er aus: Leibeigenschaft ist eine Sache weltlichen Regiments und behindert nicht die evangelische Freiheit. Sie besteht auch »mitten im Gefängnis«, d. h. in der Unfreiheit der Leibeigenschaft. Brenz zeigt zuerst die Freiheit nach Röm 5, 5, dann das »Gefängnis« nach 2. Kor 6, 9 f und Joh 8, 51. Im Sinn dieser Stellen muß die Leibeigenschaft verstanden werden (1. Kor 7, 22). Die evangelische Freiheit hindert niemand zu dienen. Leibeigenschaft ist nicht gegen Gott. Brenz stellt dann die Frage, ob ein christlicher Herr Leibeigne haben darf. Er verweist auf das Beispiel Abrahams (Gen 12, 17, 23). Knechte habe es im AT gegeben (Ex 21, 2). Im kaiserlichen Recht sind nicht Tagelöhner, sondern Leibeigne gemeint.

Wie sich ein Herr gegen seine Untertanen verhalten soll, zeige Eph 6, 9. Kol 4, 1. Es gelte auch Matth 7, 12, denn Gott sieht keine Person an. Wie steht es mit der Freilassung eines Leibeignen? Brenz geht bei der Beantwortung dieser Frage davon aus, daß ein christlicher Herr den Leibeignen schützen und nicht schinden darf. Trifft dies zu, wird er auch bereit sein, den Leibeignen auf seine Bitte hin, frei zu geben. Da der Herr als Christ nicht auf Eigennutz bedacht sein soll, wird er leicht auch über die Kosten, die dem Leibeignen bei seiner Freilassung entstehen, im Sinn christlicher Liebe mit sich handeln lassen. Brenz meint, er solle ihm nichts abnehmen, sondern ihm helfen (Ex 21, 2. Jer 34, 17). Wie Gott die Juden vor Seuchen und Hunger bewahrt hat, so soll auch der christliche Herr Barmherzigkeit walten lassen.

Zum Artikel 11 weist Brenz auf örtlich verschiedene Handhabung hin. Güter des verstorbenen Leibeignen fallen ganz an den Herrn und werden wieder verliehen. Da es dabei um die Witwen und Waisen geht, gebührt es einem christlichen Herrn, diese bei Verleihen nicht zu beschweren, sondern weitestes Entgegenkommen zu zeigen und arme Witwen nicht unter Druck zu setzen. Brenz meint, es wäre besser die Schuld zu Lebzeiten des Leibeignen, nicht nach seinem Tod von der Witwe zu fordern. Ein lediger Knecht hatte es nach Deut 15, 12–15 bei den Juden besser als ein Leibeigner unter Christen. Wenn die Obrigkeit nicht nur weltlichen Frieden und bürgerliche Ehrbarkeit will und ihr Amt vor Gottes Urteil vertreten muß, so soll sie

9 Joh. Brenz, Frühschriften T. I. 1970, S. 151–154. 168–170.

auch hierin (Art 11) ein christliches Einsehen haben und die Beschwerden erleichtern.

Daß die Reformatoren in ihrer Stellung zur Leibeigenschaft in der kirchlichen Tradition standen, zeigt eine altgläubige Stellungnahme. Der Benediktiner und Humanist Nikolaus Ellenbog (1481–1543) im Kloster Ottobeuren hat in seinen Briefen und in einem Traktat auf Grund eigener Erlebnisse mit den Bauern sich zur Leibeigenschaft geäußert¹⁰. Als Klosterökonom (*cellarius*), in einem Amt, über das er unglücklich war, es aber zehn Jahre (1512–1522) verwalten mußte, bekam er trübe Einblicke in das Los der Bauern, die vom Kloster abhängig waren. Während seiner Abwesenheit wurde das Kloster von den Bauern erstürmt (2. April 1525). Ellenbog war nach seiner Rückkehr tief erschüttert über die Verwüstung, die die Bauern besonders in der Klosterbibliothek angerichtet hatten. Seine Kluft zu den Bauern erweiterte sich dadurch. Er sah in der Bauernerhebung ein Verbrechen und schob wie viele Altgläubigen damals die Schuld auf Luther und die lutherischen Prädikanten. Im Februar 1540 schrieb Ellenbog eine Schrift »de servitio et servitio corporali«, in der er wie die Reformatoren alttestamentliche Stellen zur Begründung der Leibeigenschaft verwendete. Er kommt zu dem Schluß, daß diese seit alten Zeiten (*olim*) besteht und ihre Aufhebung wider die gottgewollte und gottgefügte Ordnung sei. Die Leibeigenschaft widerspreche auch nicht der christlichen Freiheit (Eph 6, 5–9. Kol 3, 22–25). Wenn die Leibeigenschaft gegen das Evangelium wäre, hätte Christus die Freilassung der Sklaven gefordert, und Paulus hätte nicht seine Ausführungen im Philemonbrief gemacht. Es ist eine wichtige Feststellung, wenn Ellenbog sagt, christliche Freiheit ist ein sittlicher und religiöser und nicht ein sozialer naturhafter Begriff. Schuld an den Bauernunruhen habe neben Luthers Lehre von der evangelischen Freiheit, die zu einem Freibrief für den Mißbrauch der göttlichen Gebote durch die Bauern geworden sei, die Bedrückung durch die Herren. Das Problem der Leibeigenschaft und der Herrschaft müsse von 1. Kor. 7, 21 her betrachtet und gelöst werden. Wer Herr, wer Knecht sei, müsse Gott überlassen bleiben. Leibeigene könnten im Einvernehmen mit den Herren auf dem Wege des Rechtes und der Ordnung aus der Leibeigenschaft frei werden.

Wenn die Leibeigenschaft bei Urbanus, Brenz und Ellenbog, aber auch bei Luther, der ausdrücklich auf Urbanus hinweist, durch alttestamentliche Stellen über die Sklaven begründet wird, so geschah dies gemäß mittelalterlicher theologischer Tradition. Zugleich wurde mit dieser Begründung der Feudalismus, für den und in dem die Leibeigenschaft ein Ordnungsprinzip

¹⁰ Briefwechsel hrsg. von A. Bigelmaier und F. Zoepfl 1938. F. Zoepfl, Der Humanist Nikolaus Ellenbog zur Frage der bäuerlichen Leibeigenschaft. Hist. Jahrbuch 58 (1938) S. 129–135.

war, biblisch-theologisch fundiert. Kein Theologe wird heute noch so argumentieren können. Bereits Urbanus fühlte sich bei dieser Argumentation offensichtlich nicht ganz wohl, wenn er sagt: »Es ist ein Unterschied zwischen jüdischen Knechten und den unseren in etlichen Stücken, noch bleibt dennoch so viel Gleichnis, das, was von jüdischer Knechtschaft gesaget ist, mag etlicher Weise wohl und recht auch auf unsere Leibeigen Leute gezogen werden.«¹¹ Der Bezug auf die Sklaven im Alten Testament ist für ihn mehr ein Vergleich als theologisches Fundament, auch wenn, wie bei Ellenbog, die Leibeigenschaft als gesellschaftliche Ordnung angesehen wird. Ein solcher Umgang mit dem Alten Testament und sein Bezug auf damalige wie gegenwärtige Verhältnisse ist nicht in so pauschaler Weise gestattet. Solche Argumentation hinsichtlich der Leibeigenschaft galt noch lange Zeit theologisch für legitim. Luther hat später (1530) bemerkt, als er sich in die Einzelbestimmungen des Alten Testaments vertieft hatte, wie sehr sie durch die Eigenart des jüdischen Volkes bedingt waren. So führte er aus: »Darum kann (Moses) Gesetze auch bei uns nicht in allen Stücken rund und völlig gelten: denn wir müssen unsers Lands Gestalt und Wesen ansehen, wenn wir Recht und Gesetz stellen und brauchen wollen, weil unser Gesetz und Recht auf unser und nicht auf Moses Lande und Wesen Gestalt, gleichwie Mose Gesetz auf seines und nicht auf unseres Volkes Wesen und Gestalt gestellt sind.«¹² Luther ist mit diesen Ausführungen der Erste, der gegenüber dem Naturrecht, das glaubt, es sei bei allen Völkern von Anfang an gleichmäßig vorhanden, Zweifel anmeldet. Diese verboten ihm, Beziehungen zu einer anderwärts gewachsenen Volksart auf eigenem Boden herzustellen. Er bringt diese Erkenntnis folgendermaßen zum Ausdruck: »Wohl ist's wahr, daß im Gesetz Mosi weltliches Regiment und äußerliche Weise feiner denn aller Heiden Weise und Recht gefaßt sind, das wohl zu wünschen wäre, alle Welt hätte solcher Rechte das mehrere Teil. Aber weil es nicht Not ist und ohn unerträglich Fahr und Schaden solche Änderung nicht mag geschehen, so laß mans einen Wunsch bleiben.«¹³

Das zweite und bei weitem wichtigste Argument der Verfasser aller hier angeführten Schriften ist die Berufung der 12 Artikel auf die christliche Freiheit. Die Auswirkung dieses Bezugs und des nach ihrer Meinung falschen Verständnisses machen sie für den Bauernaufstand verantwortlich, in dem sie ein Verbrechen gegen die von Gott gesetzte Obrigkeit nach Röm 13, 1 ff sehen. Man muß jedoch hier fragen: haben die Verfasser bei ihrem Schriftgebrauch zur Begründung der Leibeigenschaft nicht ebenso gehandelt? Ihre Ausführungen über die christliche Freiheit sind theologisch einwandfrei, nicht aber der Versuch, von der christlichen Freiheit her die Leibeigenschaft zu begründen.

11 CLIII v.

12 WA 30, 3; 225, 24f.

13 WA 311; 238, 26.

Es ist bemerkenswert, daß keiner der Reformatoren, am wenigsten Luther und Melancthon, mit Ausnahme ihrer Ausführungen zu den Artikeln 1 und 11, denen sie eine gewisse Berechtigung nicht absprechen können, erkannt und es deutlich macht, daß es sich bei den 12 Artikeln um keine radikalen Forderungen handelt. Am stärksten hat Urbanus Verständnis für das harte Los bei Leibeigenen und darum auch in gewisser Weise für die Forderung der Aufhebung derselben. Diese Haltung zeigt sich bei ihm in der mehrmaligen Aufforderung an die Herren, sich als christliche Herren zu zeigen. Auch die anderen Verfasser der hier behandelten Schriften ermahnen die Herren, ihre Leibeigenen nicht zu tyrannisieren und sie auf ihren Wunsch freizulassen.

Es muß jedoch ausdrücklich vermerkt werden, daß Luther und Melancthon sich in ihrer Schärfe gegen die 12 Artikel und die aufständischen Bauern von Urbanus und Brenz unterscheiden. Das wird besonders deutlich, wenn man Luthers Brief an Johann Rühel (4. Mai 1525)¹⁴ und vor allem seine Schrift »Wider die räuberischen und mörderischen Rotten der Bauern« liest.¹⁵ Diese Schrift hat bekanntlich nicht nur unter Luthers Freunden Befremden erregt, sondern tut es heute erst recht. Sicherlich haben Luther bei seinen Ausführungen die seit einigen Jahren festzustellende apokalyptische Schau der Geschichte sowie seine Zwei-Reiche-Lehre geleitet. Diese Haltung hat Johann Brenz in seiner Schrift »Von Milderung der Fürsten gegen die aufrührerischen Bauern« richtig charakterisiert, wenn er schreibt: »Des Luthers Büchlein von dem Strafen und Würgen, neulich ausgangen, lautet auf die Oberkeit, so sie Schwert noch nicht wiederum in der Hand hat und die Untertanen noch in Mutwillen und Ungehorsam stecken. Er würde freilich anderst schreiben, so sich die Untertanen haben ergeben und die Oberkeit ihr Schwert wiederum in der Hand trägt.«¹⁶

Die heutige Beurteilung der einstigen Leibeigenschaft kann nicht von gegenwärtigen demokratischen und sozialen Prinzipien ausgehen, sondern muß die Ständeordnung der Vergangenheit als Hintergrund sehen. Man muß wissen, daß in Preußen auch nach dem Regulierungsedikt vom 14. September 1811 im Rahmen der Reformen des Freiherrn von Stein noch weiterhin die Abhängigkeit vieler Bauern vom Grundbesitzer bestanden hat. In beiden Mecklenburg war dies hinsichtlich der Landarbeiter bis 1918 der Fall. Die Frage der Leibeigenschaft und die Stellung der Reformatoren zu ihr ist kein billiges Agitationsmaterial gegen die Kirche und die bürgerliche Welt, sondern gehört zum Bild des 16. Jahrhunderts.

14 WAB 3, 480.

15 WA 18, 357ff.

16 O. Clemen Flugschriften aus den ersten Jahren der Reformation Bd. 3, 173, 21–26. 1908. Joh. Brenz, Frühschriften T. 1. 1970. S. 186f.

»SCHIFFE, DIE SICH NACHTS BEGEGNETEN«

Anmerkungen zum Briefwechsel zwischen Karl Barth und Rudolf Bultmann

Von Hans-Volker Hertrich

Im Jahre 1952 veröffentlichte Karl Barth seine Schrift: »Rudolf Bultmann. Ein Versuch, ihn zu verstehen«. Ein Rezensent meinte damals sinngemäß, die beiden größten Theologen unserer Zeit redeten völlig aneinander vorbei. Es ist von Barth gesagt worden, er sei empfindlich gegen Kritik gewesen und habe Andersdenkende meist ignoriert. Wer den Briefwechsel mit Bultmann zur Hand nimmt, muß das Urteil einschränken: an dem Marburger Neutestamentler ist Barth nicht vorbeigegangen. Für die vorliegende Dokumentation, den ersten Teil des 5. Bandes einer im Theologischen Verlag Zürich geplanten Karl-Barth-Gesamtausgabe, standen dem Herausgeber Bernd Jaspert 63 Briefe Bultmanns und 35 Briefe Barths zur Verfügung. Laut Vorwort sind 11 weitere Briefe Barths verlorengegangen; die dadurch entstandenen Informationslücken hat Jaspert durch einen ausführlichen Anmerkungs- teil überbrückt, so daß die Kontinuität der Lektüre gewährleistet ist und sich der Eindruck eines geschlossenen Ganzen darbietet.

Um die Gesamtimpression vorwegzunehmen: es ist ein hinreißendes Buch. Da liest man sich satt an einer Sprache, wie sie vollendeter kaum noch gedacht werden kann, da läßt man Ereignisse und Personen von geschichtsprägender Kraft Revue passieren, da registriert man eine zunehmende Spannung, die, obgleich im Dienst und weithin auch im Gewand theologischer Wissenschaft auftretend, die Konkurrenz eines guten Kriminalromans nicht zu scheuen braucht. Sachlich aber verdient vor allem hervorgehoben zu werden, daß wir es hier mit einer nahezu singulären Quelle zur Analyse und Interpretation der neueren Theologiegeschichte zu tun haben, indem die Äußerungen und Urteile zweier ihrer bedeutendsten Vertreter dokumentarisch festgehalten wurden; zweier Männer überdies, die auch angesichts einer kritischen Phase der deutschen Geschichte hellichtig und tapfer die jeweiligen politischen und ideologischen Gefahren am Horizont auftauchen sahen, sie zugleich unbestechlich beim Namen nannten und mit prophetischem Scharfsinn zu deuten verstanden.

Es ist Bultmann gewesen, der 1922 mit seiner engagierten Besprechung der 2. Auflage des »Römerbriefes« in Martin Rades »Christlicher Welt« den Kontakt mit Barth herstellte. Die gemeinsame Abkehr von der damals herrschenden liberalen Theologie und eine neue Hinwendung zur Lehre vom Wort Gottes, wie man sie bei den Reformatoren vorbildlich gepflegt fand,

führte beide Männer zusammen. Es wurde eine historische Begegnung. Denn hier kamen nicht nur zwei Zeitgenossen ins Gespräch, sondern zwei theologische Richtungen, ja zwei verschiedene Methoden, an Gott zu glauben. So schreibt Barth an Bultmann 1931: »Ich nenne es (sc. das Ergebnis Ihrer Arbeit) eine neue Gestalt des alten Neuprottestantismus, von dem mich nicht nur eine andere Theologie, sondern von dem mich wie vom Katholizismus ein anderer Glaube oder innerhalb der Grenzen der Humanität gesagt: ein anderes Lebensgefühl trennt« (129). Diese Auseinanderentwicklung war zunächst nicht erkennbar. Beide waren sich darin einig, die protestantische Theologie aus der zentralen Aufgabe der Kirche, der Verkündigung, zu erneuern. Dabei hat Barth für die methodische Frage des Wie im Unterschied zu Bultmann nur geringes Verständnis aufgebracht. Ihn bewegte einseitig der Inhalt christlicher Predigt: Wie kann der Mensch überhaupt von Gott reden? Wie verträgt sich das: Gottes Wort in Menschenmund? Bultmann dagegen interessiert der didaktische und pädagogische Ansatz. Bibel und Offenbarung sind vergangenes Geschehen, historische Größen. Es geht aber um den Glauben heute. Wie kann das, was vor zwei Jahrtausenden passiert und aufgezeichnet ist, für unsere Generation Bedeutung erlangen? Wie wird dieselbe Offenbarung, die damals geschah, für uns ein relevantes Ereignis? Bultmann möchte also das Neue Testament für den heutigen Zeitgenossen so interpretieren, daß daraus der Anspruch Gottes auch in der Gegenwart vernehmbar wird. Diese Methode lehnt Barth ab und verdächtigt sie als Rückfall in eine Theologie des menschlichen Bewußtseins im Sinne Schleiermachers, welche die göttliche Offenbarung verdunkelt. Statt nach dem Menschen und seinem Nachdenken über Gott zu fragen, nimmt Barth seinen Ausgangspunkt bei Gott und seinem Urteil über den Menschen.

Der Briefwechsel verdichtet sich zu einer bis zur Indiskretion intimen und subjektiven Darstellung; beide müssen diese Anfangsjahre ihrer akademischen Lehrtätigkeit wie einen Richtungsweiser für ihre künftige Entwicklung empfunden haben. Als Bultmann 1925 in Göttingen einen Gastvortrag halten soll, wird er von Barth geradezu beschworen, nicht mit ihm auseinanderzufallen, weil dadurch Barths Position als Hochschullehrer geschwächt werden könnte: »Sie können sich die Situation, in die Sie hier kommen, nicht verzwickt genug vorstellen. Die Fakultät wird Ihnen und mir gegenüberstehen wie eine Mauer; Hirsch, der bei derartigen Anlässen immer auf dem Plan ist, wird alles tun, um uns gegeneinander zu hetzen; . . . Sie müssen hier mit unverhältnismäßig viel mehr selbstverständlicher voreingenommener Ablehnung einerseits, stumpfer Sensationslust andererseits rechnen als in Marburg . . . Etwas von der Stimmung eines Gladiatorenkampfes oder einer schweren Säbelmensur pflegt hier bei diesen Anlässen in der Luft zu liegen. Ich drücke mich, so oft ich kann. Aber wenn Sie kommen . . . kann ich mich

nicht drücken . . . Und nun wollte ich eigentlich nur von Ihnen, daß wir uns verständigen, den Widerwärtigen gegenüber eine Front bilden, den Studenten nur so viel von unseren Differenzen zu sehen geben, als wir für gut halten.« (38)

Worin bestanden die Differenzen? Bultmann selbst hat der dreibändigen Sammlung seiner Vorträge und Aufsätze den für sein Wollen charakteristischen Titel »Glauben und Verstehen« vorangestellt. »Verstehen« ist für ihn mehr als rationale Erkenntnis. Verstehen heißt: sich selbst erkennen, sich selbst neu begreifen. Hier macht sich der Einfluß seines philosophischen Freundes und zeitweiligen Marburger Kollegen Martin Heidegger bemerkbar. Er gibt Bultmann entscheidende Kategorien für die zeitgemäße Auslegung der neutestamentlichen Botschaft in die Hand; so kommt dieser zu seiner »existentialen Theologie«, deren Kernsatz lautet: man kann von Gott nur reden, wenn man zugleich vom Menschen und seiner Existenz redet.

Bultmann hat wiederholt versucht, Barth mit Heidegger zusammenzubringen, weil er den Dialog zwischen der Theologie und der Philosophie als für beide Disziplinen lebenswichtig ansah. Im Blick auf die erwähnte Göttinger Begegnung schreibt er: »Ich hoffe durchaus, daß wir eine Front bilden werden. Und wenn Heidegger wirklich mitfährt, wie ich hoffe, so kann Hirsch etwas erleben. Dies müssen Sie aber streng vertraulich behandeln. Es wäre überhaupt gut, wenn sich die Kunde, daß Heidegger mitkommt, nicht verbreitet.« (42)

Aber gegen die Philosophie war Barth immer wehrlos. Hier sah er keine Möglichkeit einer für die Theologie fruchtbaren Anleihe. So kann eine Antwort aus dem Jahre 1930 nicht überraschen: »Sie sind . . . dabei, den Glauben aufs Neue . . . als eine menschliche Möglichkeit, oder, wenn Sie wollen, als begründet in einer menschlichen Möglichkeit verstehen zu wollen und damit die Theologie aufs Neue der Philosophie in die Hände zu liefern.« (100 f.) »Es könnte wohl sein, daß das, was ich unter Wort Gottes verstehe, für Sie überhaupt nie in dieser Weise Anliegen gewesen ist . . . so daß unsere Schiffe doch nur solche gewesen wären, die sich nachts begegneten.« (102) In einem Brief von 1931 heißt es: »Ich könnte Ihnen nur wiederholen, daß Sie mit Ihrem bewußten Anschluß an Heidegger (nicht weil es Heidegger, aber weil es ein Philosoph ist, der als solcher der Theologie und in der Theologie nichts zu sagen hat) das getan haben, was man als evangelischer Theologe durchaus lassen sollte.« (129)

Dennoch: obgleich nicht verborgen bleibt, daß das Verständnis des gemeinsam vorausgesetzten Programms bei beiden verschieden war — Barths Arbeiten haben überdies eine spürbare Schranke zur historisch-kritischen Forschung aufgerichtet, da er von der Exegese keine Einsichten für seine dogmatischen Erkenntnisse erwartete — war ihre Verbindung echt und tief. Sie

hat in den mehr als vier Jahrzehnten die ganze Stufenfolge von Erregungen durchgemacht, die wir Freundschaft nennen; selbst das innere Erschrecken vor der Verantwortung, die solche Bindung bedeutet, fehlte nicht. Im Guten und Bösen standen sie einander nahe, hatten sich auseinanderzusetzen, Gegensatz und Bestätigung zugleich. In dieser Freundschaft gab es, wie immer im Leben geprägter Persönlichkeiten, auch menschliche Spannungen, ja sogar einen Augenblick, wo alles zu zerbrechen drohte: 1933, als Barth seinem Briefpartner schlichtweg ins Gesicht sagte, er hätte ihn (wie Gogarten und Heidegger) auf der Seite der »Deutschen Christen« erwartet, eine Verdächtigung, die Bultmann hart getroffen und wohl auch dazu beigetragen hat, daß beide in den Folgejahren einander etwas vergaßen.

Aber deshalb von einem Aneinandervorbeigehen zu reden, hieße die Tatsachen auf den Kopf stellen. Dazu ließ man es nicht kommen, und vornehmlich Bultmann hat mit Geduld und menschlicher Größe auch zu Zeiten eines scheinbar aussichtslosen Bemühens um Verständigung immer neue Anknüpfungspunkte für den Dialog gefunden. 1930 schreibt er: »Für Ihren Brief bin ich Ihnen sehr dankbar und hoffe, daß er der Anfang einer bisher leider vermiedenen ernsthaften Auseinandersetzung ist. Ich sehe einer solchen freilich nicht so pessimistisch entgegen wie Sie, d. h. ich beurteile die Unterschiede, die sich zwischen Ihrer und unserer Arbeit zeigen, anders.« (103) Oder später: »Meinen Sie nicht, daß es mir ernst damit ist, endlich zu hören, was Sie eigentlich gegen meine Arbeit haben? Wo eigentlich der Punkt ist, an dem der Gegensatz erwächst und in dem ich möglicherweise irre? . . . Wir müssen jedenfalls unseren Weg gehen und werden nicht aufhören, Sie dabei ernst zu nehmen.« (123 f.) Und wer registrierte nicht mit Bewegung, wie Bultmann seinen 23seitigen Antwortbrief an den Mozartverehrer Barth auf dessen »Versuch«, ihn »zu verstehen«, ausklingen läßt in das Figaro-Zitat: »Wie könnt ich denn zürnen? Mein Herz spricht für dich! Ewig sei der Gram verbannt!« (191 f.)

Es sei zum Schluß eine persönliche Bemerkung gestattet. Wenn ich mir die unangefochtene Spitzenstellung vor Augen halte, die Karl Barth und Rudolf Bultmann (zusammen mit Paul Tillich) noch in meiner Studentenzeit in den fünfziger Jahren in der Theologie innehatten, und mir gleichzeitig klar mache, was heute in Kirche und Theologie getrieben und für interessant angesehen wird, so kann ich nur Jesaja 14, 12 zitieren: »Wie bist du vom Himmel gefallen, du schöner Morgenstern!« Beide scheinen merkwürdig inaktuell, ihre Theologie kaum gefragt. Auf den ersten Blick gibt es dafür manche Gründe. Für ein vorwiegend gesellschaftspolitisch orientiertes Christentum geben beide in der Tat nicht viel her. Wer Barth sagt, meint Lehre, Verkündigung, Dogma, Bekenntnis; er denkt an die Zukunftserwartung des christlichen Glaubens, weniger an soziale Aktivität und humanitäres Enga-

gement. Bultmann wiederum traf der Vorwurf, daß seine Existenz-Theologie sich auf den persönlichen Bereich menschlichen Daseins beschränke, daß diese Betrachtungsweise die Beziehung des Menschen zur Welt ignoriere und ihn aus der gesellschaftlichen Verantwortung entlasse.

Dies ist freilich mit allem Vorbehalt zu sagen. Es könnte nämlich sein, daß Barth und Bultmann noch einmal eine beachtliche Zukunft haben werden. Sollte unsere theologische Generation, die mit der Möglichkeit des »Todes Gottes« rechnet, angesichts einer solchen Erfahrung fragen, wie denn überhaupt noch von Gott geredet werden soll, so wird Karl Barth gewiß nicht ihr schlechtester Ratgeber sein. Und was Bultmann angeht, so werden Bewunderung und Respekt beiben gegenüber einem Mann, der es wie wenige verstanden hat, das Wirken Gottes auf den Menschen zu beziehen und damit die christliche Offenbarung aus der Vergangenheit in die Gegenwart zu übertragen.

So haben wir mit diesem Briefwechsel nicht nur ein interessantes persönliches Vermächtnis erhalten, eine Dokumentation der Zeit, sondern uns ist mit der Erinnerung an zwei bedeutende Theologen zugleich eine ungelöste Frage noch einmal gestellt: wie die Heilige Schrift in unseren Tagen auszulegen und zu predigen sei.¹

- 1 Karl Barth — Rudolf Bultmann: Briefwechsel 1922—1966. Karl-Barth-Gesamtausgabe V. Briefe. Band 1. Herausgegeben von Bernd Jaspert. Theologischer Verlag Zürich 1971. 376 Seiten und 9 Abbildungen. Preis DM 26.80.

DIE HISTORISCHE UND GEGENWÄRTIGE BEDEUTUNG DER TAGE VON WORMS

Von Joachim Rogge

1 Das Problem

Kein evangelischer Triumphalismus sollte uns bei dem Bedenken der ereignisreichen Verhandlungstage Luthers in Worms während der 2. Aprilhälfte des Jahres 1521 leiten. Dieser verbietet sich schon angesichts der gegenwärtigen Situation der evangelischen Kirche. Unangebracht und verhängnisvoll wäre ein Sich-Flüchten in eine vermeintlich strahlende Vergangenheit des Reformationsjahrhunderts in Anbetracht der Zerrissenheit von Theologien und Kirchen heute. Eine Image-Politur des Kirchenverständnisses heute mit den »Fakten« von einst ist nicht möglich. Es geht nicht um eine Neu-Heroisierung von Luthers damaliger Haltung. Wir haben auch zu reden von seiner Zurück-Haltung. Er sprach mit leiser Stimme, und das ist sicher ein nicht zuerst vokal, sondern sachbedingtes Phänomen gewesen.

Der Katholizismus von einst, der tridentische, ist nicht der Katholizismus von heute. Es sollte nicht unser Geschäft sein, manche schon etwas zugeschüttete Gräben wieder aufzureißen durch ein Schaustück aus einem wohlausgestatteten evangelischen Museum. Es blieb wesentlich dem 19. Jahrhundert vorbehalten, Luther auf Denkmalsockel zu heben. Es ist nicht von ungefähr, daß in Verbindung damit »Luther der Deutsche« auf der Woge des Nationalismus verstanden und in der Kulturpolitik des wiedererstandenen Kaiserreiches, das jetzt ein protestantisches sein sollte, einbezogen wurde. Hier ist ein deutliches Ineinander zu konstatieren.

So hat ein Worms-Gedenken seine Probleme: Wir haben 450 Jahre nach dem Geschehen nicht abzugrenzen, uns zu distanzieren von den Mächten, die Luther damals bekämpfte, sondern es gilt, danach zu fragen, auf welche Weise damals in Worms das Evangelium getrieben wurde! In dieser wesentlichen Frage besteht die Bedeutung der Tage in Worms.

2 Die gegenwärtige Bedeutung

Die historische Aufarbeitung von Vergangenen ist zur Erkenntnis der geschichtlichen Wirkungen einer Sache unerläßlich. Wer dazu nicht mehr bereit ist, verliert auch die Gegenwart und die Zukunft. Selbst wenn es für zahllose Fälle zutreffen mag, daß die Geschichte lehrt, daß man aus ihr nichts lernt, so ist die Konfrontation mit dem Lauf des Evangeliums durch die Jahrhunderte unerläßlich zum Verständnis je einer Gegenwart. Die Tage von Worms sind unwiederholbar. So wie die ledigliche Zitation von Lutherworten heute ein fragwürdiges Luthertum markieren würde, haben wir gegenwärtig nicht Affekte haschend dasselbe oder ähnliches für uns zu konstruieren, sondern das bis zur letzten Konsequenz einsatzbereite Engage-

ment Luthers damals läßt uns jetzt danach fragen, wie in unseren Bezugshorizonten Bekenntnis, Zeugnis, Dienst der vom Evangelium getroffenen Christen zu geschehen haben.

Es wäre ein fremdes Unternehmen für eine evangelische Kirche, Gegensätze, Frontbildungen zu zementieren. Nicht nur die eigene Kirche wird von dem Herrn der Geschichte weitergeführt. Dieser Gedanke bezieht sich auch auf die römische Kirche, deren Lehren und Strukturen im Jahre 1521 von Luther so heftig angegangen worden sind. In dem Maße, wie alle Kirchen bereit sind, das Wort Gottes zu hören und in Geltung zu setzen, wächst ihre Gemeinschaft des Bekennens und des Dienens. Und in diesem Sinne darf festgestellt werden, daß weder für alle Zeiten Zäune aufgestellt worden noch daß bis zur Stunde alle Zäune abgerissen worden sind. Aber wer wollte verkennen, daß die wechselseitige Hörbereitschaft zwischen den Kirchen besonders im letzten Jahrzehnt gewachsen ist.

Mancher könnte einwenden, daß obige Sätze doch eine Fronten künstlich verschleiernde Tendenz haben könnten. Eine solche ist nicht gemeint. Wir haben in der Gegenwart mehr denn je zu lernen, daß es zu differenzieren gilt, und zwar gerechterweise um des Evangeliums und der Menschen willen. Der Katholizismus ist nicht mehr die geschlossene Größe, als die er einst angesehen wurde. Der Aufbruch vieler innerkatholischer Kräfte ist erheblich und muß von evangelischen Christen ebenso scharf wie freundlich beobachtet werden. Und damit sind wir methodisch sofort bei einem hilfreichen historischen Referat: Auch hinsichtlich des römischen Katholizismus im Reformationszeitalter muß differenziert werden! Mit dieser Prämisse gehen wir an die Vorgeschichte des so denkwürdig gewordenen Reichstages heran.

3 Zur Vorgeschichte des Reichstages 1521

Der Katholizismus Friedrich des Weisen war nicht der eines Herzogs Georg des Bärtigen von Sachsen, aber auch nicht der eines Joachims I. von Brandenburg. Und auch das »junge Blut«, Kaiser Karl V., war nicht immer der getreue Sohn seiner Kirche und schon gar nicht das Oberhaupt dieser Kirche. Auch der Katholizismus des 16. Jahrhunderts war nicht die geschlossene Größe, die evangelische Christen oft angestaunt haben. Wie zerrissen die innerkatholischen Kräfte untereinander waren, zeigt die Vorgeschichte des Reichstages. Es ist oft behauptet worden, daß Unentschlossenheit und Interessenkollisionen im Katholizismus, zwischen Kaiser und Papst bzw. den Reichsständen und Vertretern des Episkopats, die zum Teil auch zu den Reichsständen gehörten, das schnelle Vorankommen der Reformation begünstigt haben. Der Papst mußte von einem Konzil befürchten, daß es den römischen Zentralismus schwächen würde. Der Kaiser, erst 1519 gewählt, hatte sich mit der Stabilisierung seiner Macht in vielen Teilen Europas zu befassen, u. a. auch in Auseinandersetzung mit der römischen Kurie. Und eben in diesen Jahren ist die Reformation gewachsen. Wenn man diesen Satz so einfach wie er gemeint ist, verstehen will, dann ist damit signalisiert, daß es dem Herrn der Geschichte gefällt, den

Weg seines Volkes »still und unerkannt« eine Strecke weit vorbereiten zu lassen. Luther hat, ohne daß das von der Sache her von höheren Instanzen in Kirche und Welt registriert zu werden vermochte, in jahrelanger Klausur versucht, die Bibel neu zu verstehen. Daß er dadurch in Gegensatz zu Lehre und Ordnung seiner Kirche geriet, ist uns aus vielen Quellen ablesbar. Eine generelle Kampfansage war primär nicht gemeint, stand schon gar nicht am Anfang des Reformationswerkes. Luther hatte zudem keinesfalls im Vornherein eine geschlossene reformatorische Konzeption. Er wurde zunächst in der Stille von Erkenntnis zu Erkenntnis geführt und handelte dann dieser Erkenntnis entsprechend. Worms war nicht die spektakuläre Krönung eines ebenso spektakulären Anfangs. Der tatbereite Konsequenzzug Luthers ohne Rücksicht auf das persönliche Wohl und Wehe gehört zu dem, was die evangelische Christenheit für ihren Weg heute in ihren je eigenen Entscheidungen aufhorchen lassen sollte. Der 31. Oktober 1517 bzw. das noch wichtigere Datum danach, der 10. Dezember 1520, waren Tage, an denen Luther zeigte, was er dachte. Das war allerdings nicht zuerst Deklamation oder Demonstration, sondern so etwas wie ein innerer Zugzwang, der durch das vom Evangelium getriebene Gewissen veranlaßt war. Intellektuell das Evangelium aufnehmende, gut und sachgemäß verstehende Einsichten gibt es auch heute. Sie sind in der Flut christlichen Schrifttums leicht konstatierbar. Ob der Vollzug damit sachlogisch verbundenen Lebenszeugnisses wie bei Luther vorhanden ist, bleibt in nicht einschätzbar großer Zahl offen. Vielleicht haben wir in diesem ganz wesentlichen Punkt auf den Mann in Worms deshalb zu schauen, weil er den Mann am Kreuz alles zutraute, dessen Sache er trieb und sonst nichts.

Solche evangelische Entschlossenheit hatte in der Kirche der Zeit offenbar keine Konkurrenz. Die Vorgeschichte des Reichstages zeigt deutlich das ausgedehnte kirchenpolitische Kalkül, ob und unter welchen Umständen man ungewöhnlicherweise den aufsässigen, Aufsehen erregenden Mönch kommen lassen wolle. Die Nuntien des Papstes, Aleander und Carraciolo, trachteten mit allen Mitteln danach, Luthers Erscheinen zu verhindern. Sie fürchteten offensichtlich den einzelnen Mann, den Wort-Theologen, der allerdings meinte, alles für sich zu haben, obwohl nicht ein einziger Reichsstand in der repräsentativen Versammlung eindeutig offen reformatorisch votierte. Das Schwanken des ehemaligen Kaiserwahlkandidaten Friedrich von Sachsen zwischen Kaisertreue und Beeinflussung von seiten seines zum Teil reformatorisch gesinnten Hofes (Spalatin) war für Luther keine unverbrüchliche Hilfe, auch wenn die Politik des Kurfürsten ganz wesentlich Luthers Geschicke vor Worms, in Worms und nach Worms mitbestimmt hat. Der Katholik Friedrich der Weise, der Kaiser und Papst gegenüber genug Loyalitätserklärungen abgegeben hatte, war für eine sachgemäße Behandlung des berühmten Professors an seiner neugegründeten Universität Wittenberg. Tradition hatte man in Wittenberg nicht, Tradition hatte auch der fragliche Professor nur sehr in Auswahl für und größtenteils gegen sich. Wie sollte dieses Spiel ausgehen?

Der Kaiser selbst schwankte vor dem Reichstag außerordentlich hinsichtlich der Initiativen in der Luthersache. Er forderte den Landesherrn Luthers, Friedrich von Sachsen, auf, den Unbotmäßigen auf den Reichstag mitzubringen, und ließ sich doch kurz danach bestimmen, ihn wieder auszuladen. Die Agitation der päpstlichen Gesandten seit Herbst 1520 war erheblich. Der Kaiser votierte je nach der Situation und sehr im Blick auf die verschiedenen Adressaten in seiner Korrespondenz verschieden. Auf keinen Fall zeigt er eine kritiklose Papstfreundschaft. Die päpstliche und die kaiserliche Partei am kaiserlichen Hofe hatten zu verschiedenen Phasen verschieden großen Einfluß.

Karl V. wollte sich nicht über Gebühr engagieren und forderte schließlich Kurfürst Friedrich auf, Luther selbst einzuladen, ohne kaiserliche Vorladung. Das war zweifellos ein Akt der Rücksichtnahme auf alle Romhörigen. Friedrich lehnte das Ansinnen ab. Als die päpstlichen Nuntien gerade abwesend waren, kam das Einladungsschreiben mit einem Geleitbrief, beides vom 6. März 1521, ausgefertigt von der kaiserlichen Kanzlei und unterzeichnet von Karl selbst, zustande. Eine ausführliche 3 Stunden dauernde Rede des ehemaligen Pariser Universitätsrektors und hervorragenden Rhetorikers Aleander am 13. Februar vor dem Reichstag hatte im Endeffekt ihre Wirkung verfehlt. Wir wissen von dem Denken und Handeln des Nuntius deshalb sehr viel, weil er jede neue Initiative auf der Reichsversammlung durch Depeschen nach Rom berichtete.

Luther war von Anfang an und blieb entschlossen, der Einladung zu folgen, und zwar trotz Krankheit während der Reise und trotz des Einspruchs und Hinweises vieler Freunde auf das Schicksal eines Jan Huß 100 Jahre zuvor. Aus einer späteren Tischrede ist uns überliefert, was auf den evangelischen Kathedern und Kanzeln häufig zitiert worden ist: »Wenn so viel Teuffel zu Worms werren als ziegel auff den dechern, wolte ich doch hinein! Denn ich furchte mich nicht fur irem schrecken.«¹ Daß Luther wenige Tage vor seinen Verhandlungen so dachte, berichtet auch ein Brief an den Sekretär seines Landesherrn, Spalatin.²

Luther, der viel Gutes über den Kaiser im Sinn hatte, mußte nun allerdings auf der einem Triumphzug gleichenden Reise erfahren, daß ein Sequestrationsmandat seiner Schriften mit sehr unfreundlichen Begleittönen so gar nicht in Einklang zu bringen war mit dem außerordentlich freundlichen Text des Einladungsschreibens, das mit keinem Wort etwa von einem Widerruf geredet hatte. Das fast gleichzeitig erschienene Mandat erhielt die selbstverständlichen Forderungen der päpstlichen Partei nach einer Revokation als Voraussetzung für die Vorladung und spielte in Zusammenhang mit Luther auch auf die hussitische Ketzerei an. Der Beichtvater des Kaisers, Jean Glapion, vermochte Luthers Freunde zu bestimmen, besonders Bucer, Luther auf eine abgelegene Burg, die Ebernburg, zu bringen, um die Ent-

¹ WATi 5, 65, 5ff. Tischrede von 1540.

² WABr 2, 298, 5–14. Vgl. für die Zusammenhänge Joachim Rogge: 1521–1971. Luther von Worms. Ein Quellenbuch. Witten 1971, S. 69ff.

wicklung der unklaren Situation abzuwarten. Alle diesbezüglichen Vorkehrungen scheiterten an Luthers Widerstand. Am Tage nach seiner vielbeachteten Ankunft stand er bereits vor Kaiser und Reich.

4 Zur Geschichte des Reichstages

Alle Kolossalgemälde mit Luther in großartiger Pose haben Unrecht. Er redet leise, zurückhaltend. Die vor ihm aufgebauten Schriften, deren Titel vorgelesen wurden, gab Luther als von ihm geschrieben zu. Die zweite Frage an ihn, ob er zum Widerruf bereit sei, wollte er nicht sogleich beantworten. Erstaunlicherweise wurde ein Tag Bedenkzeit gewährt.

Am späten Nachmittag des 18. April mußte sich Luther erklären, und zwar in freier Rede; schriftliche Unterlagen waren ihm verboten worden. Luther äußerte sich in deutscher und lateinischer Sprache. Er gab Auskunft über den Charakter seiner Bücher, deren Anliegen zwar verschieden gewesen seien, aber zu deren Zurücknahme er sich an keiner Stelle bereitfinden könne. Lediglich wegen des bisweilen scharfen persönlichen Tones in manchen Schriften bat er um Entschuldigung.

Auf die Revokationsaufforderung ging Luther nicht direkt ein. Erst als er dazu ermahnt wurde, erklärte er ohne weiteres: »Da also Eure heilige Majestät und Eure Herrschaften eine einfache Antwort fordern, werde ich diese geben ohne Hörner und Zähne, auf folgende Weise: Wenn ich nicht durch Zeugnisse der Heiligen Schrift oder klare Vernunftgründe überwunden werde (denn weder dem Papst noch den Konzilien allein glaube ich, weil es feststeht, daß sie des öfteren geirrt und sich selbst widersprochen haben), so bin ich überwunden durch die Schrift, die von mir angeführt worden ist. Mein Gewissen ist im Wort Gottes gefangen. Und ich kann und will auch nicht widerrufen, da gegen das Gewissen zu handeln weder sicher noch einwandfrei ist.«³ Die Formulierung des Schlußvotums ist umstritten. Der Vergleich der verschiedenen Varianten läßt am ehesten die Kurzformel zu: »Gott helf mir. Amen.«⁴ Nach altem deutschen Turnierbrauch reckte Luther, als er entlassen worden war, zum Zeichen des Sieges die Arme in die Höhe.

Der Kaiser gab dem Reichstag eine eigenhändig geschriebene Erklärung in französischer Sprache am folgenden Tage bekannt. Sie war schroff abweisend und versicherte in Form eines Bekenntnisses, das man nicht ohne Bewegung lesen kann, seine romtreue Gesinnung.

Immerhin hatten die Reden Luthers am 17. und 18. April viele Reichsstände mehr beeindruckt als die Bekenntniserklärung Karls V. Wenn die Papstpartei und der Kaiser dachten, mit dem kaiserlichen Votum die Sache erledigt zu haben, so irrten sie sich. Manche Reichsstände forderten ein Expertengespräch, das allerdings nicht

3 Aus einem lateinischen Bericht, abgedruckt in: WA 7, 825; 7, 838, 9 und 839, 29—840, 4.

4 Vergl. dazu Deutsche Reichstagsakten. Jüngere Reihe. 2. Bd. Bearbeitet von Adolf Wrede. Gotha 1896, S. 555 (Anmerkung).

beschlossen wurde. Aber weitere Verhandlungen außerhalb des Reichstagsganzen konnten nicht verhindert werden. So gab es Aussprachen mit einzelnen weltlichen und geistlichen Fürsten bzw. mit von diesen beauftragten Theologen. Das Sachinteresse an Luthers Anliegen war beachtlich. Daß es keine Konsequenzen auf seiten katholischer Reichsstände hatte, war auf politische Rücksichten zurückzuführen.

Als Luther am 26. April Worms verließ, war ihm, wenn auch undeutlich, avisiert worden, daß er irgendwo »eingetan« werden sollte.⁵ Ob Kurfürst Friedrich, der zweifellos seine Hand im Spiel hatte, den exakten Plan wußte, mag mit guten Gründen bezweifelt werden. Jedenfalls wurde Luther der Vollstreckung des Bannes und der zu erwartenden Reichsacht entzogen.

Die Tatsache, daß Alexander mit dem Entwurf eines Ediktes gegen Luther beauftragt wurde, spricht dafür, daß gegen Ende des Reichstages die päpstliche Partei wieder die Oberhand hatte. Das Interesse der Mehrzahl der Reichsstände erlahmte, die meisten reisten ab. Der Kaiser konnte das Edikt, das in den Reichstagen der folgenden Jahre eine so erhebliche Bedeutung gewann, am 25. Mai nur einer sehr dezimierten Reichstagsöffentlichkeit vorlegen lassen. Der Sprecher der Stände, Joachim I von Brandenburg, stimmte zu, und so wurde seit August 1521 das Wormser Edikt veröffentlicht. Seine verschiedenen Textversionen zeigen ein übriges Mal unterschiedliche Akzentsetzungen innerhalb der Kräfte der alten Kirche.

5 Drei Phasen der Reformationsgeschichte als Paradigma für die Zukunft

Alexander war in seinem Instruktionsprogramm seitens der Kurie zeitlich vor dem Reichstag folgendermaßen beschieden worden: »Schließlich sollt Ihr die kaiserliche Majestät und alle Fürsten ermahnen, nach Veröffentlichung der Bulle und Ablauf der in ihr enthaltenen Frist Martinus zu verhaften und ihn in Fesseln an den römischen Hof zu bringen, damit er der entsprechenden Strafe zugeführt werden kann.«⁶ Dieses Ziel war nicht erreicht worden, aber vordergründig schien die römische Kirche in Worms gesiegt zu haben.

Luther kam aus der stillen Klausur jahrelanger exegetischer Studien in den Lärm unklarer Stimmungen und Tendenzen des Wormser Reichstages; und er ging in die Stille Klausur der Wartburg. Alle drei Phasen dieses Teils der Reformationsgeschichte gehören zusammen. Sie sind wie ein Paradigma für uns als Erben und als Verpflichtete der Reformation: Es geht damals wie heute 1. um gründliches Studium der Schrift und um das Fortschreiten von Erkenntnis zu Erkenntnis, es geht 2. um

5 Luther an Lukas Cranach am 28. April 1521. WABr 2, 305, 1–29.

6 Kuriale Anweisung vom 18. Juli 1520. Petrus Balan: Monumenta Reformationis Lutheranae. Ratisbonae 1884. S. 8–10.

7 An die Herren D.D.D. von Cölln und D. Schulz. Ein Sendschreiben. 1831. Friedrich Schleiermachers sämtliche Werke I, 5, 682f.

8 Dieser Satz befindet sich als deutlich sichtbare Aufschrift im Durchgang des Augusteums in Wittenberg.

das in Wort und Tat je und dann auch lautwerdende Bekennen dessen, was erkannt worden ist, wenn die Stunde es erfordert, und es geht 3. um die intensive, wenn auch je und dann zurückgezogen geschehende Weiterarbeit an der evangelischen Sache.

Selbst wenn Schleiermacher Martin Luther in vielem nicht verstanden haben mag, so sind sich beide in folgendem Verständnis von Reformation ganz einig: »Nein, verehrte Freunde, ich dünkte wir sagten es lieber gerade heraus, daß wir die Verfasser unserer kirchlichen Bekenntnisse nur für unseres gleichen achten. Sie waren Theologen wie wir; und haben denselben Beruf Reformatoren zu sein wie sie.«⁷ Das klingt sehr anspruchsvoll, aber: Wer will leugnen, daß dieser schleiermachersche Satz genau dem korrespondiert, was Luther für seine und unsere Zeit in Sachen eines lebendigen Gottvertrauens ganz undifferenziert bekanntlich so ausgedrückt hat: »Niemand lasse den Glauben daran fahren, daß Gott an ihm eine große Tat will!«⁸

ZUM BESCHLUSS

Was in den Rahmen gängiger Überzeugung nicht paßt, hat es schwer, in der Öffentlichkeit richtig verstanden zu werden. Fehldeutungen liegen auf der Hand; und die Beurteilung erfolgt heutzutage rasch nach dem vordergründigen Schema von progressiv oder konservativ. Christian Walther versucht mit seinem Beitrag die herkömmlichen Denkmodelle von Konfessionalismus und Unionismus zu überwinden und dem Luthertum ein dynamisches Verständnis seines Auftrags bewußt zu machen. Die Zeiten konfessioneller Isolierung sind vorbei. Angesichts stärkerer Zusammenarbeit und wachsender Einheit im Protestantismus stellt sich für Walther die Frage nach der theologischen Durchdringung der Arbeit aus dem reformatorischen Ansatz.

Der rote Faden seines und auch der Aufsätze von Bernhard Lohse und Walter Delius ist das Problem des Zusammenhangs und Gegensatzes von gesellschaftlicher Wirklichkeit und kirchlichem Auftrag. Thomas Müntzer, dessen Stellung im Marxismus die Untersuchung auf den Seiten 60–73 zum Thema hat, ist letztlich an diesem Problem gescheitert. Ein einseitig aktionsorientiertes Christentum, das von der berechtigten Forderung ausgeht, daß diese Welt verändert werden muß, hat sich gleichwohl zu fragen, ob das Menschenbild in diesem Programm immer realistisch ist.

Die Autoren, die in diesem Heft zu Wort kommen, befinden sich im Zustand des Unterwegsseins, nicht im abgeschlossenen System. Beobachtungen werden mitgeteilt, Erfahrungen der Tradition durchdacht und neue Zielvorstellungen angedeutet. Ausgehend von der Spannung zwischen dem reformatorischen Anliegen einerseits und den Herausforderungen gegenwärtiger Wirklichkeit andererseits wollen die Beiträge zum beteiligten Mitdenken anregen. Ht.

DER CHRIST UND DIE ZWEI REICHE

Von Heinrich Bornkamm

Luthers Unterscheidung von zwei Reichen, Gottesreich und Weltreich, in denen der Mensch seinen Standort hat, ist nicht erst ein heutiges und nicht nur ein theologisches Thema.¹ Es ist nach früheren Ansätzen seit dem zweiten Weltkriege lebhaft, ja zum Teil heftig erörtert worden, vor allem deshalb, weil es eine verhängnisvolle Trennung zwischen christlichem und politischem Handeln auszusprechen scheint. Darum wurde zugleich auch kritisch gefragt, was diese Lehre in ihrer Auswirkung auf die Geschichte des deutschen Staatsverständnisses seit der Reformation bedeutet hat. Ein Wort Eugen Kogons aus seinem erschütternden Buche »Der SS-Staat« (1946) illustriert die Problematik sehr deutlich: »Der Protestantismus deutscher Herkunft und deutscher Prägung, Ausbruch des individuellen Gewissens aus fester Norm . . . , trennte das Gewissen, das er dem Schöpfer unmittelbar verbunden sah, auf den religiös-kirchlichen Raum es beschränkend, vom Machtgetriebe des irdischen Staates, der ihm vererbt, dem Bösen unterstellt und eigenen, immanenten Gesetzen der Schlechtigkeit hörig schien.«² Wir wollen diese Kritik, ohne vorweg über ihre Schärfe zu rechten, als Orientierungshilfe benutzen, unabhängig auch von der Frage, ob Kogon sich über das historische Motiv »Ausbruch des Gewissens aus fester Norm« heute noch ebenso äußern würde. Jedenfalls tritt der Anstoß, den nicht wenige an dieser Lehre genommen haben, in seinen Worten hell ans Licht. Es ist der Anstoß an einer darunter vermuteten Zweiteilung der Welt in die voneinander getrennten Räume der Macht und des Gewissens. Ist das nicht der bekannte Dualismus Augustins zwischen der *civitas dei* und der *civitas terrena*, die bei ihm auch *civitas diaboli* heißen kann,³ ein Dualismus, der nach dem parsistisch-manichäischen Urgegensatz des Lichtes und der Finsternis klingt? Oder des Dualismus der Lehre von zwei Schwertern, dem geistlichen und dem weltlichen, die freilich das hochmittelalterliche Papsttum in der Hand der Kirche vereinigt erklärte, um diesen prinzipiell von ihr anerkannten Dualismus

1 Für meine Auffassung der theologischen Problematik verweise ich auf: Luthers Lehre von den zwei Reichen im Zusammenhang seiner Theologie (3. Aufl. 1969). Eine reichhaltige Auswahl von Dokumenten der neueren Diskussion gibt der Sammelband: Reich Gottes und Welt. Die Lehre Luthers von den zwei Reichen. Hg. v. Heinz-Horst Schrey, Wissenschaftliche Buchgesellschaft (Wege der Forschung, Bd. CVII, 1969).

2 S. 333.

3 De civ. II, 11. XXI, 1.

praktisch zu überwinden? Und bedeutet es nicht Schizophrenie für den Christen, wenn er sein Gewissen auf den religiös-kirchlichen Raum beschränken und sich im politischen Raum davon entbunden glauben darf? Der Protest gegen eine solche Zweiteilung der Welt und der christlichen Existenz steckt zu Recht in diesen Vorwürfen.

Aber trifft er das, was wir Luthers Zwei-Reiche-Lehre nennen? Zunächst einmal: Sie ist kein von ihm formulierter Lehrsatz. Erst die moderne Debatte hat eine Definition daraus gemacht und damit Luthers Absicht mißverstanden. Er will damit dem Christen eine Hilfe für sein weltliches Handeln und seine politischen Entscheidungen geben. Gewiß gibt es auch außerhalb des christlichen Bereiches politische Ethik. Das hat Luther immer anerkannt, und ihr Verhältnis zu der Anweisung für den Christen, um die es ihm geht, wird noch zu berühren sein.

Was der Christ nach Luther in seinem geordneten Miteinander in einem engeren oder weiteren Menschenkreis, der sein politisches Dasein umgrenzt, zu bedenken hat, ist nichts anderes, als was er auch im engsten Raum seines persönlichen Lebens erfährt. Gottes Handeln an seinem Herzen ist für ihn in seinem gesamten Dasein Maßstab und Weisung. Gott redet ernst und richtend mit uns im Gewissen — ob wir es hören wollen oder nicht — um uns den Weg zu weisen, auf dem wir unser Leben nicht verspielen oder zerstören. Und er redet mit Geduld und Güte zu uns durch alles, wofür wir an Leib und Seele zu danken haben, um unser Herz zu gewinnen, um uns Mut zu machen in unserem Versagen und Verzagen, an dem wir so leicht scheitern. Das meinen die theologischen Formeln: er redet zu uns durch Gesetz und Evangelium.

Auch innerhalb der unlösbar verflochtenen Gemeinschaft, in der wir miteinander leben, gelten, christlich verstanden, keine anderen Regeln als die, welche wir als den Umgang Gottes mit der Welt aus seinem Wort hören und am Leben und Tun Jesu ablesen können: klares Gebot und Vergebung für die, welche ihm ihr Leben anvertrauen und darin immer wieder einen neuen Anfang haben, auch da, wo sie meinen, daß ihr eigener Weg am Ende ist. Gottes Anrede schließt uns mit dem Mitmenschen zusammen. Weil der Glaubende sich selbst — wie Luther sagt — für nichts hält und allein der göttlichen Barmherzigkeit tröstet, so »läßt er sich zu Herzen gehen aller Leute Not und dient allen, die es vonnöten haben. Und was für ein Gesicht er vor Gott hat inwendig, das zeigt er auswendig an.«⁴ Dieses Wort ist Luthers Regel für ein wahres Christenleben.

Der Staat gehört für Luther seinem Wesen nach in den göttlichen Zusammenhang von Gebot, Gewissen, Gericht — und Hilfe und Dienst am Nächsten. Wir haben uns in der Neuzeit daran gewöhnt, den Staat wie eine Art von übermenschlichem Gebilde anzusehen, das eine eigene Be-

fehlsgewalt und ein eigenes Recht uns gegenüber besitzt. Darüber haben wir nicht nur vergessen, daß wir selbst miteinander der Staat sind und alle zusammen Verantwortung für ihn tragen. Sondern wir haben auch oft vergessen, daß der Staat unter den Geboten Gottes steht und nicht über ihnen und daß er uns nicht etwas gebieten kann, was mit den Grundregeln für unser Christenleben unvereinbar ist. Man hat im 17. und 18. Jahrhundert dem Staat eine besondere raison, ein am natürlichen Daseinskampf untereinander abgelesenes, in sich selbst gegründetes Recht zugesprochen: das zu tun, was ihm, d. h. seiner Selbstbehauptung und Macht, nützt. Und man hat im 19. Jahrhundert diese naturalistische Rechtfertigung überhöht und vor allem in der Staatslehre Hegels dem Staat eine eigene moralische Idee, eine in sich selbst ruhende moralische Würde zudedacht. Bei Hegel geschah das, um dem Staat damit seine sittlichen Aufgaben einzuschärfen. Später, nachdem die Hegelsche Philosophie ihre Führungsrolle verloren hatte, blieb von dieser moralischen Idee des Staates nur übrig, daß der Staat keinem anderen Richter und keinem anderen Gesetz unterstellt sei als seinem eigenen. So hat über die absolut moralische Staatsidee Hegels die schon ältere, absolut amoralische Idee der Staatsallmacht gesiegt. Die naturalistische Grundlage trat wieder nackt hervor und wurde durch die Selektionslehre popularisiert. Die grausigen Auswirkungen davon haben wir erlebt. Es war grundfalsch, für diese Lehre von dem selbständigen Recht und der selbständigen Idee des Staates die Wurzeln bei Luther zu suchen, wie man es getan hat. Luther dachte weder von einer an sich moralischen, noch gar einer amoralischen, ja überhaupt nicht von einer abstrakten Staatsidee aus. Ihn beschäftigte das konkrete Leben: Was muß geschehen, damit im Zusammenleben der Menschen hier und heute Ordnung und Recht gehalten werden? Was ist die Aufgabe und die Verantwortung der Regierenden und der Regierten? Wie weit geht das Recht der Obrigkeit auf den Gehorsam ihrer Untertanen? Und nicht zu vergessen: Wo gilt es nicht?

Luther hat die Grenze des Gehorsams, den er an sich um des friedlichen, geschützten Miteinanderlebens willen so hoch einschätzte, nicht nur gegenüber der Forderung gezogen, den Glauben preiszugeben. Ihr galt seine berühmte und oft mißverständene Schrift über die Obrigkeit, die schon im Titel ihre kritische Funktion aussprach: »Von weltlicher Oberkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei« (1523). Ihr Anlaß, über den sie freilich weit hinausführte, war die Forderung an die evangelisch Gesinnten, ihre Neuen Testamente auszuliefern. »Nicht ein Blättlein, nicht einen Buchstaben« war seine Antwort. Aber das gleiche galt auch gegenüber der Frage des Krieges. Luther hat ihn als Verteidigung gegen Invasionen, wie z. B. der Türken, entschieden gerechtfertigt, aber als vom Zaun gebrochenen Machtkrieg ebenso entschieden verurteilt. Dies alles war zwar noch in den

einigermaßen überschaubaren Dimensionen des 16. Jahrhunderts gedacht und darin leichter zu handhaben als in den undurchdringlichen weltstaatlichen Konflikten etwa seit der Napoleonischen Zeit. Luther ließ es dabei an Entschlossenheit seiner Stellungnahme nicht fehlen. Als die beiden verfeindeten sächsischen Vettern Kurfürst Johann Friedrich und Herzog Moritz im Streit um ein von ihnen beiden begehrtes bischöfliches Territorium ihre Truppen gegeneinander aufmarschieren ließen, gab er dem Soldaten in einem offenen Sendbrief an diese Fürsten den Rat, »daß er laufe, was er kann aus dem Felde . . . Denn niemand ist gezwungen, sondern vielmehr ihm verboten, Fürsten und Herren gehorsam zu sein oder Eid zu halten zu seiner Seelen Verdammnis. Das ist wider Gott und Recht.«⁵ Und derselbe Luther, der so oft Gehorsam und Einordnung fordert, damit die Welt nicht durch die Vielzahl der menschlichen Egoismen zerrissen wird, kann mit Leidenschaft die Grenze dieses Gehorsams ziehen: »Verflucht sei aller Gehorsam, der der Oberkeit, Vater, Mutter, ja auch der Kirche gehorsam ist, so daß er Gott ungehorsam sei.«⁶ Diesem drohenden Wort steht sinngemäß auch das an die gegenteilige Adresse gegenüber. »Welcher ein christlicher Fürst sein will, der muß wahrlich die Meinung ablegen, daß er herrschen und mit Gewalt fahren wolle. Denn verflucht und verdammt ist alles Leben, das sich selbst zu Nutz und zugut gelebt und gesucht wird, verflucht alle Werke, die nicht in der Liebe gehen.«⁷

Nichts macht deutlicher als diese doppelseitige Beschwörung nach unten und nach oben, daß auf beiden Seiten immer wieder tiefgreifende Entscheidungen getroffen werden müssen, wenn das menschliche Zusammenleben funktionieren soll. Aber nach welchem Maßstab? Kein politisches System, kein bestimmtes Staatsideal nimmt dem Menschen diese Entscheidungen ab. Der personale Entscheidungszwang für Regierende und Regierte wandert durch alle Systeme mit. Und wo ein System totalitär wird, wird es unmenschlich und kommt es über kurz oder lang an dieser Frage von Gehorsam und Gewissen in die Krise.

Luther kannte darum auch keine ideale Staatsform, an der die Theoretiker von der Antike bis in seine Zeit und darüber hinaus bis heute gearbeitet haben. Auch wenn ihm die Monarchie als die gegebene staatliche Gestalt für große oder kleinere Territorien erschien, so bedeutete das doch keine theologische oder christliche Legitimation. Er erkannte unbefangen die Vorzüge der Stadtrepubliken der Reichsstände oder die altdemokratischen Formen der schweizerischen Eidgenossenschaft an. Er wußte, daß alle Staatsformen gebrechliche, fehlerhafte Gebilde sind. Es ist nicht zu leugnen, daß Luther, da ihm kein Idealstaat vor Augen stand, keinen Trieb

5 7. April 1542. Briefe [Br.] 10; 36, 151 ff.

6 28; 24. 15. (Predigt 1528).

7 11; 271, 35 ff.

zur Umwälzung der Verhältnisse im Großen zeigte. Das ist nicht in Fürstenknechtschaft begründet. Dagegen braucht man ihn nicht zu verteidigen. Er nimmt es, was die Unabhängigkeit von Menschen anlangt, mit jedem seiner Kritiker auf. Er entwickelt alles, was er in seinen, ja sehr zahlreichen, Reformvorschlägen zu politischen Fragen sowie zu Rechts-, Wirtschafts- und Schulfragen vorbringt, aus dem von ihm über alles geschätzten, aristotelischen Prinzip der Billigkeit, der Epikie, dem natürlichen Recht, das wichtiger ist als alle geschriebenen Gesetze und Verfassungen. Sie müssen nach diesem Gesetz der Billigkeit ausgelegt werden, wenn sie von Segen sein sollen. Sich in Staatstheorien zu versuchen, sah er nicht als seine Aufgabe an. Er wollte seinem seelsorgerlichen Auftrag entsprechend privat oder öffentlich nur Gewissensberater in politischen Fragen sein, kein Systemtheoretiker. Aber es war auch eine bestimmte Nüchternheit, die ihn von weittragenden Entwürfen zurückhielt, eine christliche Nüchternheit, die an der Fähigkeit der menschlichen Natur, etwas einigermaßen Reines und Dauerhaftes zu schaffen, ihre Zweifel hatte. Er wollte wachsen lassen, Lebenshilfen geben für das, was zum Licht drängt, und den Schwachen Schutz gewähren gegenüber dem Übermut der Mächtigen, und zwar ebenso im Staatsleben wie in einer hierarchischen Kirche und in der frühkapitalistischen Wirtschaft. Sie beunruhigte ihn so sehr, daß er sich zweimal in Schriften dazu äußerte. Die gleiche pragmatische Denkart wandte er auch auf die von ihm selbst in Gang gebrachte Neuordnung der Kirche an. Die Rücksicht auf die Schwachen, die er nicht vergewaltigen, sondern gewinnen wollte, erregte den hellen Zorn Thomas Müntzers, der eine Gewaltreformation durchführen wollte, zuerst von oben her mit Hilfe der Fürsten, und als diese sich seinem Appell versagten, durch die Diktatur kleiner Gruppen der »Auserwählten«, die er um sich zu sammeln versuchte. Und als Landgraf Philipp von Hessen 1527 die Reformation in seinem Lande durch ein Kirchenreformgesetz einführen wollte, das wie eine perfekte Kirchenverfassung des 19. Jahrhunderts aussah, riet ihm Luther dringend davon ab. »Denn ich bin bisher und kann auch nicht so kühn sein, so einen Haufen von Gesetzen mit so mächtigen Worten bei uns vorzunehmen.«⁸ Obwohl darin eine noch immer beherzigenswerte Weisheit steckt, ist doch deutlich, daß Luther in den einfachen personalen, agrarischen und territorial abgegrenzten Strukturen seiner Zeit dachte.

Daß heute in den so viel komplizierteren Problemen und der weltweiten Verflechtung des politischen Lebens ein hohes Maß von konstruktiven Gedanken und Plänen nötig geworden ist, ist selbstverständlich. Luther würde nicht widersprechen und uns jede Freiheit geben, die wir brauchen. Er wollte ja auch kein Staatsmann oder Jurist sein, sondern ein Prediger. »Ich bin . . . ein öffentlicher Prediger, der schuldig ist, zu vermahnen, wo

8 7. Januar 1527. Br. 4; 157, 12 ff.

jemand, durch den Teufel verführt, nicht sehen kann, was er für Unrecht tut.« So hat er einmal seine Aufgabe umschrieben, als er sich gegen den Grafen Albrecht von Mansfeld wandte, der unter Ausnutzung seiner landesherrlichen Gewalt seine Untertanen ausplünderte.⁹ Er würde auch heute nur darauf bestehen, daß bei allem Entwerfen und Planen zweierlei beachtet wird:

1) jene Nüchternheit, die sich nicht über die wahre Natur des Menschen täuscht, die nicht vergißt, daß der menschliche Egoismus es immer wieder fertigbringen wird, jedes noch so ideale Gesellschaftssystem zu seinem Nutzen zu verwenden. Es wird immer wieder Herrschende und Ausgebeutete geben. Der Kampf gegen diese zerstörenden Mächte darf nie aufhören.

2) Es genügt also nicht, den Staat und andere Gesellschaftsformen aus dem menschlichen Gemeinschaftstrieb abzuleiten wie bei Aristoteles und allen späteren Variationen seiner Lehre. Der Selbstbehauptungs-, Raub- und Herrschaftstrieb ist mindestens ebenso groß. Das politische Handeln darf sich darum nicht aus gut gemeinten Hoffnungen und Illusionen über ein zukünftiges geläutertes Menschengeschlecht speisen. Es darf nie den heutigen Menschen einer erhofften Zukunft opfern und seiner jetzt möglichen Freiheit berauben. Sondern es beruht auf der äußersten, unbedingten Verantwortung: der Verantwortung vor Gott und für den Menschen, so wie er ist, hier und heute.

Das ist das, was Luther mit seiner Zwei-Reiche-Lehre hat aussprechen wollen. Sie ist das Koordinatensystem, in welches er das eingezeichnet hat, was am Verhalten Gottes zum Menschen und am gottgewollten Verhalten des Menschen zu dem Mitmenschen anschaulich wird. Sie meint nicht den Gegensatz von Gottesreich und Teufelsreich, sondern sie meint Gottes Handeln am Menschen und durch den Menschen in seinem inneren Zusammenhang. Weil der Mensch Gott entfremdet und darauf ausgerichtet ist, sich die andern Menschen und die Güter der Welt dienstbar zu machen, hat dieses Handeln Gottes notwendig zwei Seiten. Einmal: Gott will die Schwachen gegen Macht und Unrecht schützen. Das macht er dem Menschen, dem die Erde anvertraut ist, zur Aufgabe und zeichnet ihn damit vor allen andern Lebewesen aus. Und er will durch die Gestalt Christi das Herz des Menschen gewinnen, daß er begreift: Ich bin wie mein Herr Christus nicht dazu da, daß ich mir dienen lasse, sondern daß ich diene. Beides sind die Weisen Gottes, die Welt zu bewahren und die Menschen aus ihrer schrecklichen Verlorenheit immer wieder zu sich zurückzuführen. Diese doppelte Weise Gottes, den Menschen in seinen Dienst zu nehmen, mit Rechtsgebot und Liebesangebot, mit Schutzkräften und Opferwillen, nannte Luther die zwei Regimenter, d. h. Herrschaftsweisen, oder zwei Reiche

9 14. März 1542. Br. 10, 10, 14 ff.

Gottes. Der Begriff Reich ist für uns heute mißverständlich, da er sich für uns eingeengt hat auf die Vorstellung eines abgegrenzten Bereichs: historisch-geographisch (Deutsches Reich — Frankreich) oder in ideellem Sinn (das Reich der Kunst und das Reich der Wissenschaft, das Reich der Hausfrau und das Reich des Mannes). Der Begriff regnum, den Luther aus der Tradition seit Augustin übernahm, umfaßte beides: den sichtbaren politischen Bereich und das Regieren, die Herrschaft. In der Sprache der Lutherzeit ist das noch nicht getrennt. Regnum kann mit der Zwillingsformel »Reich und Regiment« übersetzt werden.

Der politische Raum, in dem die Menschheit sich immer wieder von neuem ordnet, dient — von Gott her verstanden — dem Schutz des Menschen gegen den Menschen, im weiteren und sehr ernstesten Sinne auch der Welt gegen den Menschen. Denn der gefährlichen schrankenlosen Ausbeutung der Naturkräfte und der Tierwelt kann nur durch politische Mittel, durch Gesetz und Strafe und internationale Vereinbarungen Einhalt geboten werden. Mahnung und Erziehung allein nützen dafür leider nichts oder zu langsam. Damit wird ein Stück des welterhaltenden Willens Gottes durch Menschen vollzogen, ob sie es selbst so nennen oder nicht. Wer an Gott glaubt, wird keinem von ihnen diese Sinndeutung ihres Tuns als Dienst an der göttlichen Bewahrung der Welt vorenthalten.

Genauso ist es mit dem Schutz des Menschen gegen den Menschen durch Recht und politische Ordnung. Es ist des »weltlichen Regiments Werk und Ehre, daß es aus wilden Tieren Menschen macht und Menschen erhält, daß sie nicht wilde Tiere werden.« Das Recht schützt Leib und Leben, es schützt die Frau. »Welches alles unter den Tieren nicht ist. Und es würde auch unter den Menschen nicht sein, wo weltlich Regiment nicht wäre.«¹⁰ An dieser Aufgabe und Ehre des weltlichen Ordners und Schützens haben natürlich nicht nur die Christen teil, sondern auch die Heiden. Luther spricht mit großem Respekt von den politischen Leistungen der Heiden, unter denen er die Antike oder die Türken versteht. »Es bedarf keiner Christen für die Obrigkeit.« Es ist für die Herrschaft des Kaisers nicht nötig, »daß er Christ ist. Es genügt für den Kaiser, daß er Vernunft hat.«¹¹ Und Gott wirft auch unter die Heiden »hohe Vernunft, Weisheit, Sprachen, Redekunst, daß seine lieben Christen wie lauter Kinder, Narren und Bettler gegen sie anzusehen sind«. Gott habe, so meint Luther, den Heiden ihre Poeten und Historiker, ihren Homer, Vergil, Demosthenes, Livius und »hernach die alten feinen Juristen gegeben, daß die Heiden und Gottlosen auch haben sollten ihre Propheten, Apostel und Theologen zum weltlichen Regiment«.¹²

10 30 II, 555, 5 ff.

11 27; 417, 13 ff.

12 51; 242, 15 ff. 40 ff.

Warum aber sollen sich dann die Christen am weltlichen Regiment beteiligen, wenn die Heiden mit so guten Gaben dazu ausgestattet sind und es nur der Vernunft bedarf? Warum genügt es nicht, daß sie das Evangelium predigen und der Welt durch brüderliches Zusammenleben ein Beispiel geben? Das war die Frage, welche die täuferischen Gruppen an Luther richteten und auf die er gerade auch in seiner Schrift »Von weltlicher Oberkeit« antwortet. Entscheidend sind zwei Gründe.

1) Ein historischer. Die europäische Welt war christlich geworden. Man kann sie nicht auf die urchristliche Situation zurückdrehen. Auch wenn Luther genau so gut wie wir wußte, daß wahre Christen in der Welt »seltene Vögel« sind, der Geschichtsraum, in dem wir stehen, hat doch den Namen Christi angenommen, und damit stehen die Christen unter einem bestimmten Anspruch. Wir können die Verantwortung für unsere Welt nicht abschütteln. Das war der grundlegende Unterschied zwischen der Zeit Luthers und der Augustins, von dem er die Grundform der Lehre von zwei Reichen übernommen hat. Für Augustin war das andere Reich gegenüber der *civitas dei* die *civitas terrena* des heidnischen Römerstaats. Ein Staatsgebilde rein aus Christen als Regenten und Bürgern ist für ihn noch keine denkbare Vorstellung, höchstens ein Wunschtraum, und jedenfalls noch kein Problem. Er steht noch vor dem Mittelalter, auch wenn schon Linien von ihm dorthin führen. Luther steht am Ende des Mittelalters. In dem gewaltigen Zwischenraum, der sie trennt, waren weltliches und geistliches Regiment, verkörpert in Staat und Kirche, aufs engste miteinander verwachsen. Einerseits wurde die Monarchie aus der Weltmonarchie Gottes abgeleitet und damit durch die höchste Legitimation sanktioniert. Andererseits galt aber diese Legitimation nur so lange, wie der Staat sie aus der Hand der Kirche, der irdischen Inkarnation des Gottesreiches, anzunehmen bereit war. Das sagten die Lehren von den zwei Schwertern, der *translatio imperii* durch den Papst und dem Recht zur Aufhebung der Untertaneneide.

Es bedurfte einer eindringenden Gedankenarbeit — das gehört zu den welthistorischen Leistungen Luthers — diese innige Verflechtung aufzulösen und andererseits den unumkehrbar gewachsenen Zustand, daß die Christen zu den Trägern der Geschichte geworden waren, nicht zu ignorieren. Auch wenn er die Augen davor hätte schließen wollen, er hätte es nicht ändern können. Für die Auflösung der mittelalterlichen Verflechtung tat ihm Augustins scharfe Antithese von *civitas dei* und *civitas terrena*, die eine auf dem *amor dei*, die andere auf dem *amor sui* begründet, den entscheidenden Dienst. Damit konnte er die Verkehrung des Evangeliums in der mittelalterlichen Vermischung der Gewalten aufdecken. Die Papstkirche war trotz der spirituellen Kräfte, die sie noch besaß und die sich auch

immer wieder in ihr gegen die tödliche Erkrankung wehrten, eine *civitas dei terrena* geworden.

2) Aus dieser historischen Situation erwächst die andere Antwort auf die Frage, warum die Christen sich dem Dienst am weltlichen Regiment nicht entziehen dürfen. Obwohl es darin nach den Regeln der Vernunft zugeht, die auch die Nichtchristen kennen, können Christen das weltliche Amt noch in einer anderen Dimension sehen: als Ausdruck der weltbewahrenden Liebe Gottes. Sie ruft sie in den Dienst. Sie kann sie freimachen von dem *amor sui*, der den Macht- und Rechtsgebrauch außerhalb dieser Dimension immer wieder pervertiert. Und sie wissen sich, wenn sie wahrhaft glauben, immer einer unvergleichbaren Kontrolle unterstellt. Der Richter (sagt Luther) »muß ein Sieger sein über alle Leidenschaften, Furcht, Liebe, Neigung, Mitleid, Habsucht, Hoffnung, Ruhm, Leben und Tod und muß ein ganz lauterer Anhänger der lauterer Wahrheit und eines gerechten Urteils sein«. Und ein andermal: »Der unbefangene, gerade Blick ist eine schwierige, seltene und mit Mühe zu gewinnende Sache für einen Richter.« Bei wem muß man ihn eher suchen als bei dem, der das Wort der Bibel im Herzen hat: »Das Gerichtamt ist Gottes« (2. Chron. 19, 6), und der Gott als Richter über sich weiß?¹³ Aber Recht und Strafe sind nur die eine Seite des obrigkeitlichen Tuns, Hegen und Pflegen die andere. »Gärtner und Pfleger«, »Vater und Helfer« nennt Luther seinen Kurfürsten, dem Gott seinen edelsten Schatz, die Jugend, anvertraut hat.¹⁴ Die Worte klingen uns altertümlich und patriarchalisch, die Sache ist dieselbe geblieben. Der Schutz der sozial Schwachen gegen die »großen Hansen« und die Bildung für alle Volksschichten haben Luther intensiv beschäftigt. Obwohl auch die Nichtchristen diesen Dienst des Schützens und Pflegens ebenso tun können, da die Vernunft allein das Mittel dazu ist, müßten von Rechts wegen die Christen ihn besser begreifen und lieber ergreifen als andere. Im Widerspruch gegen die täuferische Amtsverweigerung erklärt Luther zugespitzt, daß der Rechts- und Staatsdienst »als ein sonderlicher Gottesdienst gebührt den Christen zu eigen vor allen anderen auf Erden«. ¹⁵ Damit ist ihnen natürlich kein Privileg des Besserwissens zugesprochen, sondern die Erwartung, daß sie einen wacheren Blick für die Nöte ihrer Umwelt und eine höhere Verantwortung für dieses schwere Amt haben müßten. Sie müssen ebenso seine Notwendigkeit wie seine Grenzen sehen. Sie müssen den Zwiespalt ertragen, in den das rechtlich-politische Amt so oft versetzt. »Wahre Gerechtigkeit hat Mitleid, falsche entrüstet sich«, hat Luther im Gespräch gesagt. Und ein andermal: »Der Jurist [d. h. der wahre Jurist] ist traurig und ernst.«¹⁶ Und doch muß er, wie auch der Politiker, ent-

13 14; 667, 1–15. Deuteron. Mosi cum annot. (1525).

14 20. Mai 1530. Br. 5; 326, 48 ff.

15 11; 257, 32.

16 TR (Tischreden) 1; Nr. 1081, 1082.

scheiden, auf die Gefahr hin, zu irren. Dann bleibt dem Christen, der nach bestem Wissen und Gewissen handelt, nur übrig zu sagen: »Lieber Gott, laß es so gehen, wir können's nicht besser; ist es gefehlet, so vergib es.«¹⁷

Das ist die Situation des Christen im weltlichen Regiment, in dem er die Macht des Unrechts mit der Macht des Rechts im Zaum halten soll. Denn ohne Gesetz, Zwang und Strafe ist das unmöglich. Darf der Christ davon Gebrauch machen? Luther hat denen, die damals und später danach fragten, eine dreifache Antwort gegeben.

1) Recht und erzwingbares Gesetz sind die zur Erhaltung der Welt nötige Form der Liebe. Die Macht ist nicht an sich böse, so sehr sie mißbraucht werden kann. »Obwohl die Mächtigen böse und voll Unglauben sind, ist doch ihr Stand und ihre Gewalt gut und von Gott.«¹⁸ Luther hat niemals den Staat und die weltliche Ordnung für Sünde erklärt, sondern sie sind um der Sünde willen und zum Kampf gegen sie da. Darum bedarf es der Gegenmacht gegen das offenbare und das nicht offen sichtbare Unrecht, z. B. die schwer faßbare wirtschaftliche Ausaugung, die Luther in seinen Wucherschriften scharf anprangerte. Er charakterisierte den Wucher so treffend nicht als Ausfluß der Genußsucht, sondern der Herrschsucht, daß Karl Marx seitenweise daraus zitierte.¹⁹ Anders als durch Gesetz und bessere Ordnung, die notfalls durchgesetzt werden muß, läßt sich das Unrecht nicht eindämmen, wenn auch nicht ausrotten und endgültig überwinden. Sich selbst überlassen, »würde, da alle Welt böse ist und unter tausend kaum ein rechter Christ ist, einer den andern fressen, . . . so daß die Welt wüst würde.«²⁰ Der Christ kann diese schützende Macht des weltlichen Gesetzes daran verstehen, daß auch das innere Gesetz Gottes, das ihn in seinem Gewissen trifft und vielleicht quält, doch eine bewahrende Macht ist, die ihn aus der Verwirrung zurückführt.

2) Der Christ im weltlichen Amt muß also den Gebrauch von Recht und notfalls Zwang wagen, im vollen Wissen darum, daß er dabei trotz aller Gewissenhaftigkeit auch fehlgreifen kann. Er ist, wenn er diesen Auftrag wahrnimmt, auf Vergebung von Gott und Menschen angewiesen.

Und 3) er muß wissen, daß dieser notwendige Gebrauch von rechtlicher Gewalt vor der Grenze seines eigenen Lebensbereichs endet. Er gilt zugunsten des Nächsten, aber nicht zu seinen Gunsten. Es gibt einen anderen Bereich, in dem andere Gesetze gelten: das Leben der Christen in ihrem persönlichen Umgang mit ihren Mitmenschen. Man hat Luther vorgeworfen, daß er in seine Zwei-Reiche-Lehre zu wenig von der Bergpredigt

17 TR I; 134 (S. 57, 25); ebenso Nr. 320 (S. 131, 20. 29).

18 56; 123.

19 Vgl. dazu mein Buch: Luther im Spiegel der deutschen Geistesgeschichte (2. Aufl. 1970), S. 74 ff., 367 f.

20 II; 251, 12.

aufgenommen habe. Dieser Vorwurf trifft ihn nicht. Er hat zwar entschieden erklärt, daß der Bergpredigt-Satz: »Du sollst nicht widerstehen dem Übel« nicht gegen das öffentliche Recht gerichtet ist. Er ginge dann ja nur zu Lasten der Wehrlosen und Schwachen. Aber für den Christen selbst und die Christenheit hat er die Gebote der Bergpredigt äußerst ernst genommen, ernster, als es in der Tradition der Fall war. Er konnte sich nicht wie Augustin damit abfinden, daß man wenigstens die Bereitschaft haben müsse, Unrecht zu leiden und nicht widerzuschlagen. Es gibt ständig Anlässe, diese Bereitschaft in Tun zu verwandeln. Er urteilte darum auch sehr zurückhaltend in der Frage, ob ein Christ sein eigenes Recht vor Gericht suchen dürfe. Er wollte es zwar mit dem Apostel Paulus (nach 1. Kor. 6) tolerieren. Aber es ist sehr schwer, sich dabei von Vergeltungsdrang und Eigennutz frei zu halten. Grundsätzlich gilt für den Christen, daß er lieber Unrecht leiden und versuchen soll, Böses mit Gutem zu überwinden. Das gilt sowohl für den einzelnen Christen wie für das Zusammenleben der Christen untereinander und das Verhalten der Christenheit, der Kirche nach außen.

Man hat Luthers Unterscheidung einer Sphäre des christlichen und des weltlich-öffentlichen Lebens als Gegensatz von Amtsmoral und Privatmoral verstanden. Daran ist soviel richtig, daß Luther den Christen in seinem eigenen Lebensbereich und im öffentlichen Dienst unterscheidet. Hier muß er Dinge tun, die er privat nie tun dürfte: er muß strafen, jemanden, der gestohlen oder unterschlagen hat, zur Wiedererstattung zwingen und ihn u. U. für bestimmte Zeit der Freiheit berauben. Dabei muß, würden wir heute sagen, auch die Aufgabe der Resozialisierung berücksichtigt werden, aber auch sie nur nach allgemeinen und gerechten Regeln, nicht nach privater Willkür. Aber in der Unterscheidung von Amts- und Privatmoral steckt zugleich ein falscher Ton. Sie klingt, als wollte es sich der Christ dabei leicht machen und das weltliche Leben aus seiner Verantwortung ausschließen und es seinen »eigenen immanenten Gesetzen der Schlechtigkeit« überlassen, wie Kogon formuliert hatte. In Wirklichkeit aber will Luther dem Christen sein Tun schwer machen: sowohl in seinem öffentlichen Handeln, wo er im Bewußtsein der Verantwortung vor Gott das Äußerste an Gewissenhaftigkeit aufbringen muß, wie in seinem persönlichen Leben, wo Liebe und Selbstlosigkeit die allein gültigen Gebote sind. In einem gewissen Sinne sind Christen — allein und als kirchliche Gemeinschaft — ja immer öffentliche Personen. Sie können durch ihr Leben das Evangelium sehr unglaubwürdig oder ein wenig glaubwürdiger machen. Luther hat das öffentliche und das private Leben des Christen zwar unterschieden, aber nicht getrennt, sondern im Gegenteil eng verbunden. Er hat das persönliche Leben des Christen als Beglaubigung der Lauterkeit seines öffentlichen Handelns verstanden.

Genauer als die mißverständliche Trennung der zwei Reiche in Amtsmoral und Privatmoral ist darum die Unterscheidung, die Luther selbst gebraucht. Was den Christen und seinen Besitz anlangt, so gilt: Da »hältst du dich nach dem Evangelium und leidest (d. h. erträgst) Unrecht als ein rechter Christ für dich«. Was den anderen Menschen und das Seinige angeht, »hältst du dich nach der Liebe und leidest kein Unrecht für deinen Nächsten«. ²¹ Diese Unterscheidung: für dich — für andere gibt genau den Punkt an, an dem der Christ sich in seinem Handeln entscheiden muß. Das Motiv seines Handelns darf in jedem Falle für ihn nur die Liebe sein, einmal für ihn selbst in der Form des Verzichts, im anderen Fall »deinem Nächsten zu gut und zur Erhaltung von Schutz und Frieden der andern«. ²² Bei den vielfachen Unterscheidungen der zwei Reiche gibt es für Luther nie den Gegensatz: Reich der Liebe und Reich ohne Liebe. Sie umfaßt beide. Nur die Mittel sind verschieden, je nach dem Auftrag, der dem Christen in den unterschiedlichen Situationen zuteil wird: einmal seinem Nächsten und zugleich dem Schöpfer zu dienen, der »sein eigen Geschöpf, Werk und Ordnung erhalten« will; im anderen Fall, um in seinem eigenen Leben etwas von dem zu verwirklichen, was im Reiche Christi gilt.

Die sogenannte Zwei-Reiche-Lehre ist also keine Lehre, die man systematisch aufgliedern könnte. Sondern sie ist eine Ortsbestimmung für den Christen — für sich, für andere — die er immer von neuem vornehmen muß, um sich danach entscheiden zu können. Sie ist auch kein sozial-ethisches Programm, das wir übernehmen oder verwerfen können. Dann hätte sie uns heute nichts mehr zu sagen. Denn Luthers politische oder wirtschaftliche Anschauungen, so interessant und des Studiums wert sie sein mögen, tragen die Züge des 16. Jahrhunderts und beruhen auf seinen Voraussetzungen. Weil man den Sinn der Zwei-Reiche-Lehre sehr lange nicht verstanden hat, hat man sich viel zu eng an Luthers materiale politische Vorstellungen und Entscheidungen gebunden. Und umgekehrt, weil man diesen nicht mehr folgen konnte, hat man die Lehre von den zwei Reichen oder dem doppelten Regiment Gottes zum alten Eisen geworfen. In Wahrheit ist sie nichts anderes als die unentbehrliche Hilfe für die Christen, in dieser zwiespältigen und gefährdeten Welt politisch zu handeln, mit gutem Gewissen und zugleich in der klaren Erkenntnis, daß, was wir hier zu tun vermögen, Stückwerk ist. Um so mehr müssen wir versuchen, in unserem eigenen Leben eine wenigstens schattenhafte Andeutung von dem wahren Leben im Reiche Christi zu geben. Der Auftrag zum öffentlichen Mithandeln des Christen gilt unter jeder politischen Konzeption, die wir uns zu eigen machen können. Die Situation bleibt

21 II; 255, 17 ff.

22 II; 255, 8.

grundsätzlich immer dieselbe. Kein politisches System, auch das freiheitlichste nicht, kann Gesetze und geordnetes Recht entbehren.

Neben dieser Verpflichtung und Ermutigung zum politischen Handeln, wie wir es uns von Gott aufgetragen wissen, enthält Luthers Auffassung noch einen zweiten bleibenden Hinweis: den auf unsere Solidarität mit den Nichtchristen unter der gemeinsamen Weltverantwortung. Luthers ganz unschwärmerische und unklerikale Ansicht, daß die Ordnung und Bewahrung der Welt eine Sache der Vernunft ist, an der auch die Heiden hohen Anteil haben, gilt nicht nur für die Weisheit der Antike, sondern immer. Und mehr: Luther hat die Liebe nicht für die Christen reklamiert, sondern als etwas Menschliches angesehen, das der Natur des Menschen neben allen bösen Kräften mitgegeben und jedem wenigstens als Aufgabe verständlich ist. Vernunft und Liebe kommen nicht selten in einem Atem bei ihm vor. Darum sind wir mit denen, die sich nicht als Christen ansehen, nicht nur im gemeinsamen Rechts- und Ordnungsdienst, sondern in einem gemeinsamen Liebesdienst verbunden und sollten ihnen das ohne Rückhalt bezeugen.

Luthers Zwei-Reiche-Lehre gibt uns eine unentrinnbare Weltverantwortung und eine große Freiheit, ihr nach unseren Kräften und unserer Einsicht nachzukommen. Aber sie bindet uns zugleich in unserem eigenen Sein und Tun an das Beispiel der selbstlosen und vergebenden Liebe Christi. Das beides meinte Luther, wenn er unseren Auftrag zusammenfaßte und damit jeden Dualismus abwies: »Daß du zugleich Gottes Reich und der Welt Reich genug tuest.«²³

23 II; 255, 12 ff.

TENDENZEN IM RÖMISCHEN KATHOLIZISMUS DER BUNDESREPUBLIK DEUTSCHLAND *

Von Joachim Lell

1 Zur katholischen Pluralität

In der Bundesrepublik Deutschland ist die nachkonziliare Entwicklung nicht so stürmisch verlaufen wie etwa in Holland. Der Episkopat war in die Polarisierung der Kräfte kaum einbezogen. Nicht, daß es in ihm keine Unterschiede gäbe, aber der deutsche Katholizismus war immer schon verhältnismäßig papstgetreu — vor allem in seiner Führung. Grundsatzkämpfe wie im Protestantismus sind ihm — von Ausnahmen abgesehen — fremd. Auch das Kirchenvolk erscheint weithin ziemlich geschlossen, wo es durch die Beschlüsse des II. Vatikanischen Konzils und die Ausführungsbestimmungen in Unruhe gebracht oder durch reformerische und radikale Theologen und Priestergruppen verunsichert worden war, befindet es sich jetzt wieder in einem Solidarisierungsprozeß. Des Experimentierens müde, verlangt man nach Ruhe und Ordnung, nach Klarheit in der Lehre und nach Geborgenheit im Bewährten — und dies sowohl im liturgischen wie im dogmatischen, im ethischen wie im politischen Bereich. Auf diesem Hintergrund wird man den katholischen Pluralismus zu sehen haben.

Jedenfalls ist es nicht von ungefähr, daß der *Osservatore Romano* seit Herbst 1971 eine deutschsprachige Wochenausgabe herausgeben kann, welche die Römische Warte der Deutschen Tagespost (Auflage ca. 26 000) abgelöst und aufgewertet hat. Der »Rheinische Merkur«, eine unter den gebildeten Katholiken gern gelesene konservative Zeitung, braucht sich um seinen Fortbestand keine Sorgen mehr zu machen. Ein Gegengewicht gegen diese und andere konservative Blätter war »Publik«, eine kritische Wochenzeitung, deren Erscheinen die Diözesen mit einer erheblichen Finanzhilfe noch 1968 ermöglicht hatten: sie mußte im Herbst 1971 ihr Erscheinen einstellen. Trotz großem Aufwand und bester publizistischer Methodik konnte sie ihren Leserkreis nicht mehr so erweitern, daß sie sich hätte selber tragen können. Wenn die Bischöfe die Subventionen für »Publik« gestrichen haben, so handelten sie also nicht gegen den Willen der Mehrheit des Kirchenvolkes. Es gibt so etwas wie ein bischöfliches Vertrauen in den *sensus mediocris*, der in einer Art Selbstreinigungsvorgang rechte und linke Radikalismen eliminiert, wenn er sie nicht mehr

* Referat bei einer *Catholica*-Konsultation am 11. April 1972 in Berlin und in leichter Abwandlung vor dem Internationalen Evangelischen Arbeitskreis für konfessionelle Fragen in Balatonfüred (Ungarn) am 3. Mai 1972.

aufsaugen oder integrieren kann. Die Stimmung im rechtsorientierten Klerus läßt sich am besten mit dem Wort eines Paderborner Theologen ausdrücken; auf einen bestimmten Artikel aufmerksam gemacht, meinte er »Ich werde doch die Zeitung nicht lesen, mit der die Bischöfe den Ast, auf dem sie sitzen, selber absägen«. Dabei war »Publik« keine »linke« Zeitung, sondern eine, die der Pluralität Raum gab und sich daher nicht mehr auf ein Einheitsystem ausrichten ließ. Für den freiheitlichen Katholizismus war der Tod von »Publik« ein schwerer Schlag. Aber dieser freiheitliche Katholizismus ist eine Minderheit.

Eine Minderheit bilden auch die »Traditionalisten«; man nennt sie auch »Rechtskatholiken«, wie man die »Progressisten« »Linkskatholiken« heißt. Diese Bezeichnungen sind irreführend. Denn man kann Progressisten finden, welche die Tradition besser bewahren als manche Traditionalisten, und auch die Traditionalisten sind nicht ganz so konform, wie man oft meint oder um der Polemik willen gern hätte. Unter dieser Einschränkung bleiben wir jedoch der Einfachheit halber bei diesem Sprachgebrauch.

Der Rechtskatholizismus formiert sich (ähnlich wie der Rechtsprotestantismus) im wesentlichen in der »Bekennnisbewegung für Papst und Kirche«, in der frühere Gruppen wie die um »Nunc et Semper« eingegangen sind. Ihre Zeitschrift »Der Fels« (jetzt im 3. Jg.) kämpft nicht nur gegen eine Ordnung und Dogmen auflösende Theologie, sondern erinnert auch die Bischöfe an ihre Pflicht. Denn einzig sie könnten »der Zersetzung des Glaubens (hier im Zusammenhang mit dem Bußsakrament) Einhalt gebieten« und verhindern, daß die Bischofskirche zur »Professorenkirche« wird. »Was in aller Welt rechtfertigt die Hoffnung, die Kirche könnte heute, ausgerechnet heute, ohne das auskommen, was sie in ihrer ganzen Geschichte praktizieren mußte: ohne die Verurteilung der Häresie und ohne den Ausschluß unbelehrbarer Häretiker?« (1/1972, 12 ff.). Eine ähnliche Richtung vertreten korrespondierende Blätter wie »Das Neue Volk«, »Una Voce« und »Großer Ruf«, auch wenn sich zwischen den einzelnen Gruppen und ihren Organen Unterschiede zeigen. Der Rechtskatholizismus hat auch gegen das Ökumenische Pfingsttreffen in Augsburg polemisiert: Die »deutschen reform-katholischen Bischöfe« verfälschten »das Evangelium an zentraler Stelle«. Nur ein ungeschmälertes Dogma und ein unverkürztes Recht bewahre die Kirche vor totaler Verfremdung oder Auflösung. Gemessen an Äußerungen aus der zweiten Hälfte der 60er Jahre scheinen sich jedoch die »Rechtsradikalen« ziemlich gemäßigt und ihre frühere von der Hierarchie nie honorierte Polemik um des Erfolges willen mehr in beschwörende Bitte verwandelt zu haben.

Gegenüber dieser »rechten«, traditionalistischen Minderheit steht die reformkatholische, dem früheren Modernismus verpflichtete »linke«, progressive Minderheit, noch vielfältiger, aber nicht deutlicher gegliedert. Sie

artikuliert sich in einer Reihe von Zeitschriften wie den Frankfurter Heften, den Werkheften (Zeitschrift für Probleme der Gesellschaft und des Katholizismus – jetzt im 26. Jg.) und anderen Organen. Ihnen zugesellt hat sich jüngst das »neue hochland«. Sein Herausgeber Helmut Lindemann gilt als »radikaler Linksdemokrat«, als »scharf und hart formulierender Kommentator der Aktualität« (Stuttg. Zeitung Nr. 12/72). Er selbst sagt dazu: »Man wird sehen, daß die Beschäftigung mit Politik einen Publizisten für andere Aufgaben nicht disqualifiziert, z. B. für die Untersuchung der Frage, was christlicher Glaube in der Wirklichkeit der heutigen Welt bedeutet; daß echte Radikalität als das Streben, den Dingen an die Wurzel zu gehen, eine unverzichtbare Bedingung jedes ernsthaften Suchens nach Wahrheit ist; daß das Engagement von Demokraten in der Öffentlichkeit eine Voraussetzung für das Überleben der Freiheit in unserer Gesellschaft ist; daß die Kommentierung der Aktualität, auch wenn sie scharf und hart formuliert, den Blick schärft für das Wesentliche und Unvergängliche. . . . Das Politische ist zur Signatur unserer Zeit geworden. Wer sich ihm entzieht, der flieht die Auseinandersetzung mit dem Zeitgeschehen überhaupt.« (Kösel-Nachrichten 1/1972, S. 11). Aus solchem Programm wird nicht nur für »Una voce« klar, daß das »neue hochland« keine katholische Zeitschrift mehr sein will und sein wird.

Auch die kleine Nachfolge von »Publik«, das »Publik-Forum«, hrsg. von der »Leserinitiative Publik« bietet sich als reformtheologisches Forum an. Franz Böckle, Norbert Greinacher, Walter Kasper, Hans Küng, Peter Lengsfeld, Johann Baptist Metz, Johannes Neumann, Stephan Pfürtner, Edward Schillebeeckx u. a. fragen nach den Gründen für die gegenwärtige Führungs- und Vertrauenskrise. Man wird sie »nicht nur bei bestimmten Personen suchen dürfen. Es ist vielmehr das kirchliche System selbst, das in seiner Entwicklung *weit hinter der Zeit* zurückgeblieben ist und noch immer zahlreiche Züge eines fürstlichen Absolutismus aufweist: Papst und Bischöfe als faktisch weithin allein herrschende Herren der Kirche, die legislative, exekutive und judikative Funktionen in ihrer Hand vereinigen. Ihre Machtausübung unterliegt trotz der inzwischen etablierten Räte noch vielerorts keiner wirksamen Kontrolle, ihre Nachfolger werden nach Kriterien der Konformität ausgewählt. . . . Man fordert Freiheit für die Kirche nach außen, aber gewährt sie nicht nach innen. Man predigt Gerechtigkeit und Frieden, wo es die Kirche und ihre Führung nichts kostet. Man kämpft um Zweitrangiges (Zölibat z. B.) und läßt ebenso große zukunftsweisende Konzeptionen wie klare Prioritäten vermissen. Selbst zaghaften Versuchen der Theologie, in dieser Situation der Kirche zu helfen, wird mit Mißtrauen und Abwehr begegnet. . . . Die Kirche ist aber auch *weit hinter ihrem eigenen Auftrag* zurückgeblieben. . . . Deshalb stellt man heute einen eigenartigen Kontrast zwischen dem Interesse an Jesus selber und dem

Desinteresse an der Kirche fest. . . . Verhindert nicht die Übermacht und Geschlossenheit des kirchlichen Systems selbst eine ernsthafte Reform?« Die 33 deutschen, österreichischen, holländischen, spanischen und Schweizer Theologen, die zusammen mit einigen aus den USA und Canada diesen Aufsatz mit der Überschrift »Wider die Resignation in der Kirche« unterschrieben haben, geben Verhaltensregeln: 1. *Nicht schweigen*; denn »Schweigen aus Opportunismus, Mutlosigkeit oder Oberflächlichkeit (kann) ebenso schuldig machen wie das Schweigen vieler Verantwortlicher in der Reformationszeit«. 2. *Selber handeln*; denn »Wenn heute in einer Gemeinde der Gottesdienst langweilig, die Seelsorge wirkungsarm, die Theologie steril, die Offenheit gegenüber den Nöten der Welt beschränkt, die ökumenische Zusammenarbeit mit den anderen christlichen Gemeinden minimal ist, dann kann die Schuld nicht einfach auf Papst und Episkopat abgeschoben werden. . . . Viel Großes in den Gemeinden und in der gesamten Kirche ist durch die Initiative Einzelner in Gang gekommen.« 3. *Gemeinsam vorgehen*; denn »Ein Pfarrer in der Diözese zählt nicht, fünf werden beachtet, fünfzig sind unbesiegbar.« 4. *Zwischenlösungen anstreben*; denn »Diskussionen allein helfen nicht. . . . Ein Druck auf die kirchlichen Autoritäten . . . kann legitim sein dort, wo Amtsträger ihrem Auftrag nicht entsprechen.« 5. *Nicht aufgeben*, auch wenn häufig die Versuchung dazu groß ist. »Aber die Kraft des Evangeliums erweise sich in der Kirche immer wieder als stärker denn alle menschliche Unfähigkeit und Oberflächlichkeit, denn unsere eigene Trägheit, Torheit, Resignation.«

Diese »linkskatholische« Theologengruppe kam etwas ausführlicher zu Worte, weil die Rechtskatholiken hier vom Einbruch des »protestantischen Lehrchaos« reden und den Oberhirten die Prüfung anbefehlen, wie lange solche Leute noch Priester bleiben dürfen, die »dem herkömmlichen Glauben entfremdet sind« und in kantischem Sinne die »Religion in bloße Ethik« umdeuten (vgl. z. B. die »Denkschrift über den fortschreitenden Glaubensverfall bei kirchlich tätigen Personen« der Priestergemeinschaft für konziliare Erneuerung in der Erzdiözese München-Freising). Die also angegriffenen Theologen verstehen sich freilich keineswegs als »liberale Protestanten«, für die die Kirche kein Glaubensgegenstand mehr ist (obwohl Karl Rahner auch mit Hans Küng nur noch so reden kann, als wäre er einer von ihnen). Sie wollen vielmehr zu jener dialog-orientierten internationalen Richtung gehören, die der Theologie eine eigenständige Mitverantwortung in der Kirche einräumen wollen, was sie in ihrem wissenschaftlichen Organ »Concilium« dokumentieren. Diesem ist jüngst die ebenso internationale, traditionsorientierte Zeitschrift »Communio« gegenübergetreten.

Still geworden ist es um die »radikalen« Priestergruppen. Sie scheinen sich mit ihren kritischen Anfragen und Vorschlägen übernommen zu

haben und in eine Resignationsphase geraten zu sein (vgl. MD 20, 1969, S. 81 ff.). Auch die katholische Studenteneinigung (KDSE) befindet sich in einer Krise. Sie hat in ihrem Programm von 1971 die »politische Arbeit der Gemeinden als Ausdruck und Verwirklichung des Glaubens« artikuliert und eine Reihe von Aktionsgruppen ins Leben gerufen, die sich mit Theologie und Kirche, Hochschulpolitik und studentischer Sozialpolitik, Fragen der Entwicklungshilfe und ausländischer Arbeitnehmer, Friedensforschung und Friedensdienst beschäftigen. Die deutsche Bischofskonferenz kritisierte solche Grundsätze, die »die christliche Botschaft im Sinne einer innerweltlichen Heilslehre« verkürzen und dadurch den Glauben verfälschen, der »nur noch als Motivation für gesellschaftskritisches und einseitig politisches Handeln aufscheint. Die Kirche wird in diesen Grundsätzen nicht vom Evangelium Jesu Christi und vom verbindlichen kirchlichen Glauben her verstanden. Anstelle der Freiheit, die Christus uns brachte, tritt ein marxistisch beeinflusster sozio-ökonomischer Begriff der Befreiung. Die DBK lehnt daher die gegenwärtige Ausrichtung innerhalb der KDSE entschieden ab und bringt ihre Mißbilligung zum Ausdruck (KNA Dokument. 35, 25. 9. 71, S. 10). Folgerichtig hat der Verband der Diözesen zum Jahresende 1971 beschlossen, die KDSE nicht mehr zu fördern. Im übrigen soll sie durch Personalentscheidungen wie auch durch »Richtlinien für die kirchliche Arbeit im studentischen Bereich« wieder systemgerecht werden.

Auch die Synode 1972 (10.—14. Mai) wird sich mit der Integration der kritischen »Linken« zu beschäftigen haben. Hilfe dazu bieten — wie immer und überall — die Strukturdebatten: Die Diözesen handhaben ihre Laien-, Priester- und Seelsorgegeräte, ihre Diözesanräte und Katholikenausschüsse noch ganz unterschiedlich; auch ist das Verhältnis der »Ausschüsse« des Verbandskatholizismus, denen Laien vorstehen, zu den »Räten«, denen Kleriker vorstehen, noch in der Schwebe. Deshalb muß das Wirrsal des Räte- und Ausschußsystems notwendigerweise ent- und neu verflochten werden. Die hierarchische Führungskunst wird einige Meisterleistung aufzuwenden haben, die »freien« Kräfte des Dialogs den »gebundenen« so zu integrieren, daß jene ihre Selbständigkeit nicht ganz verlieren, sondern soweit behalten, daß sie ihre Ideen und Anstöße ins Ganze einbringen können. Ein bewährtes pädagogisches Mittel dieser domestizierenden Integrierung ist die unscharfe Abgrenzung von Kompetenzen. Dies System des »divide et impera« wird an dem Rahmenplan der Katholischen Nachrichten-Agentur deutlich, der alle Massenbildungsmedien einschließlich des »christlichen Theaters« umfaßt und Vorschläge zur Koordinierung der gesamten katholischen Publizistik macht, freilich — wie besonders betont wird oder betont werden muß — ohne jeglichen »Zentralismus«, der zu einer Uniformierung führen könnte. Hierzu sei es der Arbeitsgruppe »Medien« der Synode bereits gelungen, ein »vernünftiges Konzept für eine

zentrale Stelle kirchlicher Publizistik zu erarbeiten« (KNA 14. 1. 72). Die Begründung, die z. B. Otto Roegele gibt, ist auf den ersten Blick so einleuchtend, daß sich wenige genötigt sehen, die kritische Frage an ihre Richtigkeit zu stellen: »Nachdem auch die katholische Kirche aufgehört hat, mit *einer* Stimme zu sprechen, ist die öffentliche Geltung dessen, was ihre amtlichen Vertreter äußern, rapide gesunken« (Internat. kath. Zeitschrift 2, 72, S. 181).

Manche, die diesen Trend mit Sorge beobachten, befürchten, daß die Zeit der spannenden Szenen ziemlich plötzlich vorbei sei. Auf der konstituierenden Versammlung der »gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland« vom 3.—5. 1. 71 hatte sich noch die Kontroverse zwischen dem Kirchenrechtler Prof. Heinrich Flatten und dem Theologen Prof. Karl Rahner abgespielt. Flatten hatte der Synode die Aufgabe gestellt, »bei aller Offenheit für den Dialog . . . den vollen und ungebrochenen Glauben der katholischen Kirche zu bezeugen«. Dazu hatte er Kardinal Höffner zitiert: »Wer die wahre Gottheit Jesu oder seine Auferstehung oder die Unauflöslichkeit der sakramental geschlossenen und vollzogenen Ehe leugnet, der gehört nicht mehr zur Gemeinschaft der katholischen Kirche; er möge so redlich sein, die Kirche, die nicht mehr die seine ist, offen zu verlassen.« Dagegen hatte Rahner gemeint, daß mit der Wiederholung von dogmatischen Sätzen das Problem doch erst anfangen. »Wenn ich sage: Jesus ist Gott, dann muß ich mir heute erst genauer überlegen, was ich damit eigentlich gemeint habe, und ich muß überlegen, ob nicht viele Leute unter einem solchen Satz etwas verstehen, was alles andere als ein katholisches kirchliches Dogma ist.« Man wird gespannt sein dürfen, wie weit sich solche Fragen »integrieren« lassen. Die Leute des Dialogs nähren trotz lehramtlicher Verweise die Hoffnung, daß ihre Kirche auf die Dauer nicht mehr auf die öffentlich geführten Auseinandersetzungen theologischer und kirchlicher Fragen verzichten kann, wenn sie nicht wieder in ein vorkonziliares Getto zurück will. Davor warnt nun Rahner beide Seiten und erweist sich so als Vermittlungstheologe (St. d. Z. 72, 1 u. 3).

Die Hierarchie jedenfalls braucht sich heute weniger denn je den Forderungen der »Rechten« zu beugen, um progressiven Theologen die *venia legendi* oder die *missio canonica* zu entziehen. Sie kann wie bei Hubertus Halfas und den anderen den Selbstantrag auf Laisierung oder die Rückkehr ins System erwarten, wenn nach einer Zeit eskalierender Polemik die Resonanz in der kirchlichen Öffentlichkeit schwindet. In ihr aber verstärken sich die konservativen Strömungen in dem Maße, in dem radikale Polemik für sie keine theologische Relevanz mehr erkennen läßt. Ein typisches Beispiel ist der »Fall Greinacher«. Der Tübinger Theologe, der schon lange auf die Professur hat warten müssen, sprach in der Diskussion um den

§ 218 dem Kölner Erzbischof, Kardinal Höffner, nicht nur »formal . . . das Recht ab, einfach zu bestimmen, welcher Kandidat für einen Gläubigen wählbar ist und welcher nicht«, sondern »auch moralisch«, weil er 1958 die Verwendung von atomaren Waffen nicht grundsätzlich als unsittlich verurteilt hatte. »Ein solcher Mann (sei) . . . nicht gerade geeignet . . . die Unantastbarkeit des Lebens im Schoß der Mutter zu verteidigen.« Daß Greinacher eine solche Meinung hegt, sie dazuhin in »konkret« — eine »erbärmliche Mischung aus Sex, Politik und Utopien« (Köln. Rundschau) — veröffentlicht (7/23. 3. 72) und seiner Kirche auch noch ein traditionell gestörtes Verhältnis zur Geschlechtlichkeit bescheinigt, hat ihm eine Flut von Leserbriefen eingebracht. Er zeige eine »kritiklose Anpassung« an das Niveau von »konkret« (Bischof Dr. Leiprecht in PEK Nr. 29 v. 27. 3. 72). — Die nachkonziliare Erneuerung erscheine als »Abstieg in Schmutz- und Schundliteratur«. »Corruptio optimi pessima — ein leider allzu wahres Wort! Daß die Menschen, die kraft ihrer Weihe Anteil am Hohenpriestertum Jesu Christi haben, so tief sinken können . . . Es bleibt kein anderer Weg mehr! Priester, die Kindsmord propagieren, sind nicht Diener des Gekreuzigten, sondern Genossen des Herodes!« — Seine »Argumentation für die Beseitigung von Menschenleben im Mutterleib« sei die »jämmerlichste von allen«, die einem Frauenarzt bis jetzt unter die Augen gekommen ist (DT 44, 12. 4. 72, S. 4). — Man muß kein Prophet sein, um vorzusehen, daß Greinacher so oder so revozieren wird.

Natürlich gibt es noch Jungpriester, die trotz Übernahme der klassischen Verpflichtungen ihren Gemeinden das predigen, was sie bei »solchen Professoren« gelernt haben: daß die Spannungen zwischen Geschichte und Dogma, Wahrhaftigkeit und Wahrheit, Gesetz und Evangelium weder durch einfachen lehramtlichen Spruch noch durch den komplizierten sensus communis auszugleichen sind. Doch auch hier darf man sich über deren Stärke und Wirkung nicht täuschen. Die Zahl der Nachwuchskandidaten ist seit 1965 um 40–50 % gesunken. Damit ist aber der akademische Leistungspegel (wie die Vertreter der Gesundschumpfung hofften) nicht gestiegen. Im Gegenteil: Professoren, ja selbst Bischöfe beklagen die Nivellierungstendenz nach unten. Mit abnehmender Fähigkeit zur intellektuellen Differenzierung nimmt aber der Wunsch nach Ordnung zu (ähnlich wie im Protestantismus): die Bekenntnisbewegung für Papst und Kirche meldet wachsende Mitgliederzahlen. Man hat vom Pluralismus schon genug. Das bedeutet im Blick auf die progressiven Theologien: man kann sie an ihrer Wirkungslosigkeit sterben lassen, wenn man nur genügend Geduld hat. Vielleicht hängt mit diesem noch keineswegs überall sichtbaren, aber dennoch allgemein spürbaren Trend, der da und dort, auch in Bistumsblättern, wieder aufkeimende »Marienfrühling« zusammen.

Auf die immer wieder zu hörende Frage, ob sich der Katholizismus nun wirklich geändert habe und worin, lassen sich verschiedene Antworten finden, je nach dem eigenen Standort. Geht man vom I. Vaticanum als Geschehen aus, hat sich unglaublich viel geändert, so daß der Protestantismus als starre Tradition erscheint. Geht man von den Ansätzen des II. Vaticanums aus, blieb vieles auf halbem Wege stecken. Legt man schließlich seine Texte zugrunde, kann man fast analog dazu die gelungene Integration des dynamisch gewesenen Reformkatholizismus ins System konstatieren, das an keiner Stelle als wirklich aufgebrochen erscheint.

2 Ökumenismus

Das Jahr 1971 kennt zwei wichtige Daten: Das 450-Jahr-Jubiläum von Luthers Auftreten vor dem Wormser Reichstag und das Ökumenische Pfingsttreffen in Augsburg.

In Worms haben die Katholiken, vertreten durch ihre Delegierten im Dekanats- und Stadtausschuß zusammen mit den Geistlichen des Dekanats und den Wormser Dominikanern ein Memorandum an Papst Paul VI. gerichtet, in dem sie um »ein klärendes Wort zur Person und Lehre Martin Luthers aus heutiger katholischer Sicht im Interesse der Vertiefung ökumenischer Arbeit« ersuchen, d. h. praktisch die Aufhebung des Bannes fordern. »Auf diese Weise sollte der irrige Eindruck der generellen Verurteilung der Lehre Luthers und seine persönliche Diskriminierung beseitigt werden ... und eine der Ursachen für eine unzeitgemäße Belastung des Verhältnisses der Christen untereinander wirkungslos gemacht werden.« Aus Rom antwortete Kardinal Willebrands, eine Aufhebung des Bannes erscheine »einerseits sachlich als nicht möglich und andererseits als nicht geeignet, sei es den Wandel des katholischen Urteils über Luther wirksam zum Ausdruck zu bringen, sei es auch, die Annäherung zwischen Lutheranern und Katholiken weiter zu fördern.« (MD 6/71, S. 93). Nun – daß man Geschichte nicht korrigieren kann, haben die Wormser selbst gewußt oder von Joseph Lortz gelernt. Sie verlangten nach einem amtlichen Symbol für die vielfach ausgesprochene Meinung katholischer Theologen, Luther oder vielmehr seine kirchlich gebundene Theologie sei »romfähig« geworden. – Interessant für die Entwicklung ist aber das plötzliche Verstummen des großen ökumenischen Willens alsbald nach der römischen Absage. Und dies ist nicht mit dem Mißverständnis ihrer »ungeschichtlichen Forderung« zu begründen.

Das Ökumenische Pfingsttreffen, vom Deutschen Evangelischen Kirchentag und dem Zentralkomitee der Deutschen Katholiken (der Koordinierungszentrale der katholischen Laienverbände, zugleich Organ der Laienmitverantwortung und Beratungsgremium der Bischofskonferenz)

nach einigen Vorbereitungsnoten in Augsburg vom 3.—6. Juni veranstaltet, hat etwa 8000 Dauerteilnehmer und beim Schlußgottesdienst über 18 000 ökumenisch gesinnte Christen aller Kirchen, vor allem aber der beiden großen Konfessionen versammelt. Diese haben nicht den Katholizismus oder den Protestantismus je als Ganzes repräsentiert, sondern ökumenische Minderheiten. Die Kirchenleitungen standen dem Unternehmen eher abwartend, als fördernd gegenüber und haben sich nachher mehr zurückhaltend als dankbar geäußert. Die Vorbereitungsgremien selbst, eine zentrale gemeinsame Kommission und 6 Arbeitskreise zu je etwa 30 katholischen und evangelischen Experten, haben ihre Vorbereitungspapiere nur mit großer Mühe als Kompromißtexte erstellen können und waren denn auch nicht enttäuscht, als diese in Augsburg kaum oder nicht diskutiert wurden. Wichtig ist wieder ein bestimmter Trend: War auf dem Essener Katholikentag 1968 und auf dem Stuttgarter Kirchentag 1969 die Diskussion zur ganzen Härte einer schroffen Auseinandersetzung eskaliert, schon weil sich die Gegnerschaften wirklich versammelt hatten, so waren die Ökumeniker in Augsburg sehr viel mehr unter sich, die Diskussionen verliefen intellektuell gezügelt; über das Ganze hatte sich ein deutlich spürbarer Wunsch nach Meditation, Kult und Geselligkeit gelegt; angekündigte harte Diskussionen ökumenischer Kritiker versandeten rasch am Unvermögen zu betont einseitiger Position. Die vermittelnden Kräfte beherrschten das Feld. Die vielen schnell erarbeiteten Resolutionen dürfen nicht darüber hinwegtäuschen, daß man sich in Glaubens- und Kirchenfragen mit einer einfachen Dialektik oder dem bekannten »Sowohl-als-auch« oder mit der lapidaren Forderung nach neuen gemeinsamen Bekenntnissen zu begnügen schien. Das Thema Gottesdienst wurde durch die Sehnsucht nach Interkommunion beherrscht. Zum Ärger der Kirchenleitungen hat die action 365 zu einer katholischen Eucharistiefeier und einem evangelischen Abendmahl eingeladen. Diese Feiern in überfüllten Kirchen beeinflussten die nachfolgenden Gespräche, in denen die wirklichen Differenzen überspielt oder umgangen wurden. Man vertraute der Erfahrung der Wirklichkeit und der Macht der Fakten, daß man bei gemeinsamem Gebet und Mahl nahe beieinander sei.

In Augsburg wurde das Thema der Interkommunion nicht hochgespielt, wie man häufig hören kann; das Pfingsttreffen hat nur bewußt gemacht, wie wichtig es den Ökumenikern auf beiden Seiten schon lange ist — nicht nur in Deutschland. Die klassischen Kontroversen wurden zwar am Rande erwähnt, im allgemeinen aber als steril beiseitegeschoben. Die Richtung der Diskussionen läßt sich vielleicht so skizzieren: Was bedeutet das allgemeine Klima, in dem auf evangelischer Seite immer weniger Menschen immer öfter Abendmahl »feiern«, was aus der kirchlichen Statistik nicht ohne weiteres hervorgeht? Auf katholischer Seite scheint in einigen Diö-

zesen ein ähnlicher Trend zu herrschen, wobei man die Teilnahme an der Kommunion vom allgemeinen Eucharistiebesuch unterscheiden muß. Entsprechend dieser Bewegung ist in Augsburg und in einigen ökumenischen Kreisen davor und danach die Frage gestellt worden, ob das Abendmahl überhaupt noch die Funktion haben könne, Kirchengemeinschaft für das Kirchenvolk sichtbar zu machen oder ob nicht andere Gemeinschaftssymbole an seine Stelle treten müßten.

Gehören die Sakramente zur Theologie, zur Christologie oder zur Ekklesiologie? Wenn auch der ekklesiale Bezug im Neuen Testament deutlicher artikuliert wird, so erweckt doch die gegenwärtige Disukussion den Eindruck, als ob ihr die begriffliche Distinktion fehle, wenn man z. B. christologisch sagt und ekklesiologisch meint. Sonst könnten doch nicht alle Kirchen bezeugen, daß Christus »alle« einlade¹, und dennoch Abendmahlswillige von der Teilnahme ausschließen, bloß weil sie nicht in der eigenen Konfession geboren und getauft sind. Warum darf die Kirche in ihrem Wort eine *Complexio oppositorum* sein und nicht an ihrem Tisch? Hier hätten auch die reformatorischen Kirchen ihrem Ansatz zum Trotz der Rechtfertigungslehre den Abschied gegeben und trieben pure Werkerei, wenn sie erst eine *communio* der Auffassungen herstellen wollen, bevor sie eine *communio* im Mahle zulassen.

Karl Rahner gibt der Diskussion Spielraum, indem er auf katholischer Seite »eine einheitliche und überall rezipierte Schultheologie über die Sakramente« bestreitet. Er versteht »das Sakrament innerhalb einer Theologie des Wortes als ein ganz spezifisches Wortereignis«, das nicht einzuebnen ist »auf das Niveau jedweder anderen Worte, die legitim in der Kirche gesprochen werden«. Das »Grundwesen des Sakraments« ist das Wort; die Materie, das Elementum hat ihm gegenüber »im Grunde doch nur eine sekundäre, das Wort verdeutlichende Funktion«. Ehe und Buße sind ja auch nur Wortsakramente. Es ist gemeinchristliche Überzeugung, »daß das in der Kirche im Namen und Auftrag Gottes und Christi gesagte Wort grundsätzlich einen exhibitiven Charakter hat, also bewirkt, was es anzeigt«. Damit erledigt sich für ihn die Frage nach der Zahl der Sakramente oder nach ihrer biblischen Einsetzung: Die Kirche hat »in ihrer einbahnigen Geschichte irreversible Entscheidungen« getroffen, »hinter die sie selbst nicht mehr nach rückwärts zurück kann«. (StdZ 7/71, S. 16 ff). Hier lohnte es sich, das Gespräch neu anzusetzen, in dem nicht mehr das Amt im Mittelpunkt steht, sondern die Geschichte als eine nach vorn offene Größe.

Bei der »Ökumene vor Ort« ist nur in seltenen Fällen solcher theolo-

1 Die Einladung an »alle« wird vom »Rechtskatholizismus« heftig bestritten. Im Gegensatz zu J. Jeremias sei gerade aus exegetisch-philologischen Gründen nur von »vielen« zu reden.

gischer Tiefgang anzutreffen. Bei der Umfrage für die Würzburger Synode waren 46,6 % der befragten Katholiken mit den bisherigen — rein praxisbezogenen — Initiativen ihrer Kirche einverstanden. Ebensoviele wünschten sogar die Anstrengungen zu verstärken. Eine Untersuchung im Rhein-Main-Gebiet ergab 1970, daß 73 % aller katholischen Pfarrer grundsätzlich für ökumenische Begegnung und Zusammenarbeit offen sind. Solche steigenden und jetzt vermutlich stehenden Zahlen interkonfessioneller Veranstaltungen sagen jedoch nichts über deren Qualität und auch nichts über die wirkliche Beteiligung »der Gemeinden«. Soweit zu sehen, sind es Kreise, die selten mit den »Kerngemeinden« übereinstimmen; manchmal bilden sie sogar esoterische Zirkel. Die ökumenischen Veranstaltungen, vor allem Gottesdienste und Interkommunionsfeiern, demonstrieren mehr christliche Einheit und Solidarität und lassen die »Dienst- und Säkular-Ökumenismen« abseits. Deshalb werden erstere in der Regel langweilig »Das Interesse schwindet erfahrungsgemäß, wenn der Reiz des Neuen nachläßt und das gemeinsame Tun qualitativ nicht mehr bietet als das gewohnte in der eigenen Kirche« (Frieling, MD 23, 72, S. 5). Ein Getto zu zweit stirbt eben noch schneller als ein Einzelgetto. Aber selbst eine »Dienst-Ökumene« kann auf die Dauer nicht Gemeinschaft bleiben, wenn sie ihre Grundlagen nicht klärt und sich meldende Gegensätze mit diakonischer oder liturgischer Aktivität umgeht oder mit dialektischen Begriffsspielen verschleiert oder mit dem Subtraktionsverfahren (jeder gibt von seinem Proprium »etwas« auf) zu entschärfen versucht. So äußerten bei der Synodenumfrage denn auch 20,4 % der Befragten die Sorge, daß die katholische Kirche bei den ökumenischen Anstrengungen »zuviel von sich selbst aufgebe«.

1967 bestanden in 3,6 % aller evangelischen Kirchengemeinden interkonfessionelle Arbeitskreise, 1970 waren es bereits 16,5 %. Doch die Zahl täuscht wieder. Denn schon sind viele ursprünglich mit Emphase gegründete Kreise abgestorben, weil sie die Schallmauer der Unverbindlichkeit nicht durchbrechen konnten. »Es ist noch nicht gelungen, eine wirklich konzertrierte Aktion von Amt und Gemeinde, von Institution und Charisma, von amtlicher Kirche und relativ freien Werken, Verbänden und Diensten aufzubauen.« (ebda). Die Interkommunionsfeiern, deren Zahl man nicht weiß, aber ziemlich hoch schätzt, fördern nicht nur nicht den Fortschritt in der Annäherung, sie hemmen ihn vielmehr erheblich. Auch auf Ortsebene. Denn je öfter Gruppen gemeinsam feiern, desto unausweichlicher wird die Frage, ob sie wirklich Gemeinsames tun und ein gemeinsames Verstehen ihres Tuns erreichen. Darum hält auch hier kaum eine Gemeinschaft ihre Anfangserfolge durch (ausgenommen Studentengemeinden wegen ihrer stets fluktuierenden Zusammensetzung). Eine Weile vermögen sie auch aus einer Trotzreaktion heraus weiterzuleben; dann nämlich, wenn sie das »kirchenamtliche« Wort vom »ökumenischen Wildwuchs« getroffen

hat oder wenn ihre Aktionen der Hierarchie Angst vor einer »Dritten Konfession« machen. Solche amtliche Angst stärkt sie in ihrem Selbstbewußtsein und verleiht ihnen ein revolutionäres Timbre — für eine Weile.

Wie nimmt sich neben dieser Ökumene von unten die von oben, die amtliche Ökumene aus?

Die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland besteht seit 1948. Zu ihr gehören die EKD (5), der Bund Evang.-freikirchlicher Gemeinden (Baptisten) (2), die Evang.-methodistische Kirche, die Alt-katholische Kirche, die Vereinigung der deutschen Mennonitengemeinden, die evang. Brüderunität und die Heilsarmee (je 1). Gäste sind der Bund freier evang. Gemeinden, die altreformierten Kirchen, die Quäker und seit 1969 die römisch-katholische Kirche mit zwei Vertretern (Weihbischof Alfred Kleinermeilert, Trier, und Prof. Peter Bläser, Paderborn). Diese Arbeitsgemeinschaft tagt in der Regel viermal im Jahr. Das Aktionszentrum dieser Arbeitsgemeinschaft ist die Ökumenische Centrale in Frankfurt am Main, die auch die regionalen Arbeitsgemeinschaften betreut. Sie gibt zwei Periodika heraus: die Ökumenische Rundschau und den Materialdienst der Ökumenischen Centrale. Das theologische Zentrum ist der Deutsche Ökumenische Studienausschuß (DÖSTA). Bei einigen regionalen Arbeitsgemeinschaften christlicher Kirchen ist die römisch-katholische Kirche bereits Vollmitglied. Schließlich gibt es noch eine Reihe lokaler Räte.

Auf der bilateralen Ebene pflegt die katholische Deutsche Bischofskonferenz mit der EKD seit 1967 Kontaktgespräche; das achte hat im März 1972 stattgefunden. Unter der wechselnden Leitung von Dr. Lorenz Kardinal Jäger und Landesbischof D. Hermann Dietzfelbinger versammeln diese Gespräche zu allen gemeinsam anstehenden Problemen je 6 Vertreter ihrer Kirchen.

Seit geraumer Zeit ist auch keine Tagung der kirchlichen Werke und Verbände mehr ohne die gastweise Mitwirkung von Katholiken denkbar. Andere festliche Gelegenheiten bis hin zum Reformationstag werden gern zu gegenseitigen Freundlichkeiten oder zur Betonung gemeinsamer Auffassung in konkreten Fragen benutzt. Gemeinsame Dekane- und Pfarrkonferenzen, Seminare und Wochenendtagungen ergänzen die Zeichen eines zunehmend freundlichen Klimas, das sich niemand gern durch den Verweis auf ungelöste Probleme der in die Gegenwart wirkenden Tradition stören läßt.

Von der Vielzahl der amtlichen katholisch-evangelischen Kontakte seien nur folgende erwähnt: Die Arbeitsgemeinschaft für ökumenisches Liedgut (AÖL) hat etwa 100 »gemeinsamen Kirchenliedern« eine gemeinsame Fassung gegeben. Nach dem von den Evangelischen zum 1. Advent 1967 und von den Katholiken zu Ostern (Pfingsten) 1968 eingeführten gemeinsamen Wortlaut des Vaterunser sind nunmehr auch Apostolicum und Nicaenum

sowie die Ordinariumstexte in der Einführung: uneinheitlich bei den evangelischen Landeskirchen, zu Pfingsten 1972 geschlossen in den Diözesen. Im Februar dieses Jahres ist der »ökumenische Psalter« als erster gemeinsam übersetzter Bibeltext erschienen; neutestamentliche Texte werden folgen, alttestamentliche Perikopen nur auf evangelischer Seite, da die Katholiken vorerst keine alttestamentliche Textreihe mehr haben.

Die Gemeinsame Kommission für konfessionsverschiedene Ehen schließlich ist bei der mühsamen Erstellung einer Handreichung für ehe-vorbereitende und ehe-begleitende Seelsorge (s. u.).

Diese unvollständige Aufzählung sei nicht abgeschlossen ohne die Frage aufzugreifen, die schon in Augsburg Katholiken und Protestanten aussprachen und die bei Konventen aller Art immer wieder zu hören ist: ob gemeinsamer Wortlaut gemeinsamer Texte zu ökumenischer Gemeinschaft oder gar zur »Einheit« wirklich Wesentliches beizutragen vermag. Ist man doch trotz gemeinsamer Texte auseinandergetreten, weil man sie verschieden verstanden und dann auch verschieden übersetzt hat. Gleicht man sie nun wieder an, wird man dann nicht gemeinsame Auffassung vortäuschen und so der Ökumene auf die Dauer eher schaden als dienen? Auch wer diese Frage nicht bejahen kann, wird ihren Ernst und die geschichtliche Erfahrung, die aus ihr spricht, nicht verkennen dürfen — zumal schon die gegenwärtige Stagnation in *oecumenicis* ihr recht zu geben scheint.

Hier muß das »Spiegel«-Gespräch von August Bernhard Hasler, dem langjährigen Mitarbeiter im römischen Einheitssekretariat erwähnt werden, auch wenn die katholischen Freunde es zu bagatellisieren suchen. Er selbst hat einen ausführlichen Kommentar »Rom schlägt die Fenster zu« (Evangelische Kommentare Nr. 4, April 1972, S. 209 ff.) geliefert. Hasler sagte weitere Stagnation des Ökumenismus voraus, weil »der Papst zusammen mit dem Staatssekretariat offensichtlich gewillt ist, die ökumenische Bewegung für die nächsten Jahre auf Eis zu legen«. Die römische Kirche habe soviel innere Probleme, »daß sie es sich nicht leisten kann, jetzt eine Öffnung auf die anderen christlichen Kirchen hin zu tun«. Will Rom wirklich den »uneingeschränkten Dialog«, dann muß es — weil echte »Dialogpartner sich gegenseitig in Frage stellen lassen« — auch bereit sein, »Konsequenzen zu tragen und tiefgreifende Umgestaltungen in Kauf nehmen, die zum Teil zum Sterben der eigenen Kirche führen können. Oder die römisch-katholische Kirche will sich so bewahren, wie sie bisher war und kann dann von den anderen logischerweise nur die Konversion erwarten.« (Der Spiegel Nr. 3, 72, S. 105 ff.). Hasler fürchtet, daß die Männer im Staatssekretariat das zweite gewählt haben und fragt, ob damit das Einheitssekretariat nicht zu einem Feigenblatt werde. In ähnliche Richtung weisen innerdeutsche Aussagen, wie etwa solche von Albert Brandenburg aus dem

Johann-Adam-Möhler-Institut; er hört nicht auf, vor dem Lehrchaos des Protestantismus zu warnen und gleichzeitig seiner Kirche die Notwendigkeit deutlich zu machen, die Seiten Luthers und des Luthertums in sich vollends aufzunehmen, die sich integrieren lassen. Das meiste sei hier schon geschehen: Rom hat die Reformation nachgeholt und kann nun um so bestimmter sagen, daß der Protestantismus eigentlich kein »Gebilde von Selbststand«, »nicht Kirche in sich«, sondern nur »heilsames Prinzip, Protest, Unruhe und Kriterium« sein könne. Die katholische dagegen ist »nicht Kirche neben anderen, sondern die Kirche, in deren Mitte . . . die reformerischen Impulse heute als charismatische Eingriffe des Heiligen Geistes verstanden werden.« (KNA/KÖI, 39, vom 29. 9. 71, S. 9).

So ist es, um zum Ausgangspunkt dieses Kapitels zurückzukehren, nicht verwunderlich, daß die Wormser schweigen und daß das Augsburger Pfingsttreffen keine Wiederholung finden wird. Dem Katholikentag sind hier seitens der Hierarchie die Hände gebunden. Den katholischen Bischöfen macht es sogar Beschwer, daß der Evangelische Kirchentag, der 1973 in Düsseldorf zusammenkommen will, mit seiner Einladung auch Katholiken anspricht. Dadurch könnten katholische Kreise ihr Anliegen im Kirchentag einbringen, wenn sie beim Katholikentag keine Gelegenheit mehr dazu fänden. Und so bittet man die EKD dafür zu sorgen, daß der Kirchentag im eigenen Bereich bleibe — was natürlich nicht geht, weil der Kirchentag nicht in gleicher Weise der EKD zugeordnet ist oder untersteht wie der Katholikentag der katholischen Bischofskonferenz.

3 Mischehenfrage

Das Mischehenproblem scheint mir nach wie vor der Angelpunkt zum Verstehen des katholischen Selbstverständnisses und der ökumenischen Situation zu sein und trotz der Mitarbeit von Katholiken in Ökumenischen Gremien zu bleiben. Nach den deutschen Ausführungsbestimmungen vom September 1970 auf das päpstliche *Motu proprio* »*Matrimonia mixta*« vom 31. März 1970 hat es noch eine geraume Weile gedauert, bis endlich das Konfessionskundliche Institut zusammen mit dem Johann-Adam-Möhler-Institut für Ökumenik in Paderborn gemeinsame »Informationen über die konfessionsverschiedene Ehe« herausbringen konnten (Mai 1971). Ohne die zum Ausgleich bestimmte gemeinsame Kommission für konfessionsverschiedene Ehen (s. o.), die demnächst zum sechstenmal tagt, wäre eine solche gemeinsame Aktion nicht zustande gekommen.

Ein Problem ist nach wie vor die gemeinsame Trauung. Bis jetzt gibt es in der katholischen Kirche nur eine katholische Eheschließung, auch wenn ein evangelischer Pfarrer nach der neuerdings veröffentlichten gemeinsamen Ordnung sich daran beteiligt; in der evangelischen Kirche gibt es

nur eine evangelische Trauung, auch wenn der katholische Pfarrer, der sich daran beteiligt, eine katholische Eheschließung darunter versteht. Hier muß man trotz aller Verwischungsmöglichkeiten die beiden Prinzipien auseinanderhalten. Sie sind rechtlich fixiert. Katholischerseits ist *matri-monii contractum* ein Sakrament, evangelischerseits ein weltlicher Rechtsakt vor einem weltlichen Forum. An dieser grundlegenden Differenz hat sich trotz aller Erleichterungen am Rande des ausführlichen defensiven katholischen Mischehenrechts nichts geändert. Und darum beherrschen die alten Beschwernisse das theologische und rechtliche Feld, wenngleich sie in der Öffentlichkeit kaum mehr in Erscheinung treten und auch von den Mischehen-Arbeitskreisen immer weniger diskutiert werden. Das Dilemma heißt: Die evangelischen Kirchen können nicht mehr hinter ihre Entscheidung des ausgehenden 19. Jahrhunderts zurück, wonach das Eheschließungsrecht bei der öffentlichen Hand liegt. Da es aber viele evangelische Christen und auch Pfarrer gibt, die einer Ehe von Christen wegen deren Taufe ein größeres Gewicht geben wollen als der Ehe von Nichtgetauften, besteht die Gefahr, daß durch gemeinsame Trauungen eine Verkirchlichung der Ehen einsetzt, die alsbald zu sektiererischer Überhöhung führen würde. Darum müssen die Protestanten den Katholiken endlich die Frage nach dem theologischen Gewicht einer weltlichen Eheschließung beantworten. In der Regel aber beschränken sie sich auf die Apologie, daß ihre Ehen auch »christlich« seien.

Die Übersetzung der Rechtfertigungslehre in den Bereich der Ehefragen bedeutet aber zugleich eine Anfrage an unsere Trauliturgie. Nehmen wir das Mißverständnis unserer Traufragen als Erfragung des Ehekonsens weiterhin in Kauf, gefährden wir nicht nur unseren eigenen Weg, sondern auch noch eine Entwicklung, die in der katholischen Kirche angelaufen ist und die sich in der Polarisierung zweier kirchenrechtlichen Schulen artikuliert: die eine möchte, daß die Kirche ihr Eherecht aufgibt, weil sie Kirche für alle sein will (Neumann, Steinmüller); die andere will die Rückkehr zu einer strengen Auslegung des CIC von 1918 um der Identität der römisch-katholischen Kirche willen (Georg May). — Man darf freilich nicht vergessen, daß dies nur ein nordeuropäisches Problem ist und auch dort nur die Regionen betrifft, die eine ähnliche Konfessionsmischung kennen wie die Bundesrepublik Deutschland.

Die Einrichtung einer »ökumenischen Trauung« im Vollsinn des Wortes — wie sie von einigen Kreisen angestrebt wird — bedeutet aber auch für die Ökumene selbst ein Problem: sie ist eine Gemeinschaft gleichberechtigter Kirchen, die sich gegenseitig — wenigstens praktisch, d. h. unabhängig von dogmatisch-orthodoxen Festlegungen — als Kirchen anerkennen, was konkrete Absprachen vor Ort ermöglicht. Am Festhalten des Dispenswesens dokumentiert Rom — auch gegen reformerische Bestrebungen eige-

ner Theologen — daß es sich diese Auffassung von Ökumene noch nicht zu eigen machen kann. Es toleriert Ausnahmen, macht sie faktisch zur Regel und erhält sich dadurch den dogmatischen und rechtlichen Anspruch, die eigentliche Ökumene selbst zu sein.

Hinzuweisen ist freilich auch noch auf eine ganz andere Sicht von Trauung und Seelsorge, wie sie in Mischehen-Arbeitskreisen geübt wird. Die Kirchen kämpften um verlorene Positionen, denn es mehrten sich die konfessionsverschiedenen Eheleute, die auf kirchliche Trauung und dann auch auf die Taufe ihrer Kinder verzichteten. »Für wen also einen solchen Aufwand?« Oder: »Wer hilft den beiden — die eigentlich nur heiraten wollten — in dieser Überfülle ›seelsorgerlicher‹ Hilfe?« So fragt ein Mischehenpaar (Will) unter dem Eindruck, daß vieles von dem, »was sich von oben oder von unten als Ökumene präsentiert, für die meisten längst eine fiktive Größe geworden« sei. Müsse der Mischehenseelsorge, »derart aus der Fiktion geboren, nicht selbst Fiktives anhaften? Mischehenseelsorge — wozu eigentlich? Und wem zuliebe?« Die übliche Auffassung müsse umgedreht werden; das Paar sei sich gewöhnlich recht einig und bedürfe am allerwenigsten seelsorgerlicher Behandlung, »während umgekehrt bei den Seelsorgern selbst, in den Familien und Gemeinden oft ein erschreckendes ökumenisches, ja schlichtweg christliches Defizit« zu vermerken sei. »Ehevorbereitende Mischehenseelsorge wäre demnach zuerst nichts anderes als Seelsorge an Seelsorgern«, um das Wunschdenken abzubauen und reales Sehen zu ermöglichen. (Deutsches Pfarrerblatt, 71. Jg., Nr. 22, S. 708 ff.)

Die Mischehen-Arbeitskreise verlieren jedoch rasch an öffentlicher Einflußnahme; viele lösen sich auf, vor allem solche, die einmal — auch noch in Augsburg — radikale oder utopische Forderungen gestellt hatten. Sie sehen deren Vergeblichkeit ein, erkennen, daß die Kirchen sich arrangieren und begeben sich entweder in andere ökumenische Aktivitäten oder ins akirchliche Niemandsland. Unter solchen Aspekten bleibt die »Mischehe« sowie ihre kirchenrechtliche und seelsorgerliche Behandlung immer noch ein Paradigma für das ökumenische Verhältnis der Kirchen zueinander. Die evangelischen Kirchen erwecken freilich den Eindruck, sie seien mit dem Status quo zufrieden; damit stärken sie die Meinung der Masse, daß sich die Bekenntnisfragen über die Praxis auf die Dauer von selbst erledigen. Unter diesem Blickpunkt aber sieht auch die säkulare Welt die Kirchen als ideologische Einheit, was abschließend noch ein wenig verdeutlicht werden soll, obwohl damit das Thema gesprengt wird.

4 Die Herausforderung durch den säkularen Humanismus

Gerhard Szczesny, Begründer der Humanistischen Union, gibt mit seinem Buch: Das sogenannte Gute, Vom Unvermögen der Ideologen (Rowohlt

1971) dem organisierten wie nicht organisierten, in jedem Fall aber entkirchlichten Humanismus neuen Auftrieb. Zudem fordert er die Kirchen in die Schranken. Er nimmt »Abschied von der Linken«, kehrt jedoch nicht zurück zur Rechten; das wäre ein Weg vom Regen in die Traufe. Denn »dort, wo die Linke die Durchsetzung eines Systems über das Wohl des einzelnen stellt, wird aus ihr eine rechte Position. Die Rechte erklärt von vornherein die Unterwerfung des einzelnen unter »ideelle« Prinzipien und Ordnungen zu ihrer Absicht. Die Linke proklamiert zwar die Befreiung des einzelnen, endet dann aber faktisch-historisch wie die Rechte beim Terror und der Diktatur« (12). Besteht hier die Vorstellung »von der zu erhaltenden, weil naturgegebenen«, so dort »von der zu beseitigenden, weil nur durch die Verhältnisse bedingten, Ungleichheit der Menschen« (20). Wird hier der Mensch über-, so dort unterschätzt. Die »Rechten« wie die »Linken« übersehen, »daß ein Stück Unmündigkeit, Unaufgeklärtheit und Nichtübereinstimmung zu seinem Wesen gehört« (30). Die Anerkennung einer Wirklichkeit, die über unsere Erfahrung hinausgeht, hat »weder etwas mit Theologie noch auch mit Parapsychologie« zu tun (33). Wenn jenseits unserer Erfahrung aber nicht heißt jenseits unserer Wirklichkeit, dann gibt es »für den Menschen keine Wahrheit im Sinne der möglichen Beschreibung der ganzen Wirklichkeit« (34). Damit ist die Ausgangsposition für einen neuen Kampf gegen die Christenheit und ihre Theologien gewonnen.

Es gibt »für eine Lehre vom Guten nur einen einzigen Qualitäts- und Gültigkeitsnachweis: daß nämlich die Menschen bereit und fähig sind, danach zu leben. Eine Moral, die keine nachweisbare Humanisierung hervorbringt, kann noch so schöne und erhabene Gedanken produzieren, kann noch so überzeugend und in sich selbst stimmig sein — sie ist falsch, weil sie sich als unbrauchbar erwiesen hat. . . Der Begriff ›Gesinnungsethik‹ ist ein Nonsens, da eine Ethik, die nicht vom Tun und von der Verantwortung für dieses Tun handelt, keine Ethik, sondern Philosophie oder Poesie ist.« (44). Von hier aus müssen Christentum und ideologischer Atheismus oder Marxismus als vergleichbare Systeme erscheinen. »Die Atheisten haben Gott nur abgeschafft, um an seine Stelle den gottähnlichen Geist-Menschen zu setzen, der . . . die Welt nach seinen Visionen zu gestalten« hat (50). Religionen, Ersatzreligionen und Weltanschauungen sind darin vergleichbare Größen, daß sie »Ordnung in das Chaos der Welt und . . . in das Leben der Menschen bringen«. Es kommt nicht darauf an, ob ihre Universaltheorien richtig oder falsch sind, sondern darauf, daß sie die Welt verständlich machen, Werte setzen und dem Menschen sagen, was er in ihr zu tun habe. Der Marxismus ist nur »die gradlinige Fortsetzung dieses idealistischen Imperativismus — nun im Namen der »Wissenschaft«« (63). Jeder unbegrenzte, nicht an den Möglichkeiten der menschlichen Natur,

sondern an den Möglichkeiten des Denkens ausgerichtete Wille zum Guten muß aber unentwegt das Schlechte hervorbringen. Eine Verhaltenslehre oder eine Gesellschaftstheorie kann gut genannt werden, wenn sie möglichst vielen Menschen das größtmögliche Glück zu fördern vermag. Dies aber sei immer wieder rechten und linken Ideologien geopfert worden, der Religion oder der Weltrevolution, dem Staat oder der Partei. Szczesny sieht das Ende kommen, wenn der Mensch sich weiterhin außerstande zeigt, die von ihm in Gang gesetzten und dann sich selbst überlassenen ökonomischen, wissenschaftlich-technischen und existentiellen Prozesse zu beherrschen — d. h. »zu planen, zu unterscheiden, zu verzichten«. Wir benötigen ein Bild des Menschen, der seine Eigenschaften bejaht und in eine Rangordnung bringt; dazu bedarf er weder alter noch neuer Mythen; er soll vielmehr lernen, nach seinen Möglichkeiten vor dem Horizont der Endlichkeit des Lebens zu fragen. So weit das Kurzreferat seiner Analyse. Der Aufbau seiner Ethik ist hier nicht nachzuzeichnen.

G. Szczesny wiederholt nicht einfach die liberalen Theorien des 19. Jahrhunderts. Er spricht vielmehr aus, was viele denken, macht ihnen Geschichte verständlich, Gegenwart durchsichtig und verunsichert die Christen so radikal wie die ersten beiden Wellen der Aufklärung. Er fragt sie abgesehen von ihrer Konfession, ob sie nicht einer Ideologie anhängen, wenn sie Lehren glauben, die sie nicht wahrmachen können. Seinen Ansätzen zu einer einsichtigen und praktikablen Ethik abseits der christlichen oder antichristlichen Ideologien wird nicht mit Apologien beizukommen sein. Katholische und evangelische Christen werden vielmehr noch mehr als bisher gemeinsamer geistiger Anstrengung bedürfen sowie gegenseitiger kritischer Überprüfung konfessionellen Verhaltens und seiner Regeln. Solche von einigen Theologen und Laien schon probierte Arbeit könnte, wenn sie von Gemeinden rezipiert und in ihnen fortgesetzt wird, neben die Leidenschaft für kirchliche Strukturfragen wieder die Freude an Glaubensfragen stellen. Damit wäre der Sorge um eine »dritte Konfession« freilich wirkliches Gewicht verliehen.

Bis jetzt sind von diesem notwendigen Streit um die richtige Einschätzung der »Möglichkeiten« des Menschen (*quod in se est*) erst die ersten Vorgeplänkel zu spüren — die Angriffe der radikalen Linken mit ihren Utopien gehören gewiß nicht dazu. Wo aber einzelne oder Gruppen die vom atheistischen Humanismus gestellten Fragen aufgreifen, da stoßen sie auf eine eigentümliche Zurückhaltung der Hierarchie als ob sie linke Radikale wären. Diese mangelnde Unterscheidungskraft erinnert an ähnliche Phänomene im Modernismustreit des 19. Jahrhunderts und bestärkt diejenigen in ihrer Resignation, die stets aufs neue die Erfahrung machen, daß Erfahrung nichts lehrt.

KRITISCHER KATHOLIZISMUS IN VERGANGENHEIT UND GEGENWART *

Von Erwin Mülhaupt

Wie sagt Goethe? »Man muß sein Glaubensbekenntnis von Zeit zu Zeit wiederholen und aussprechen, was man billigt, was man verdammt. Der Gegenteil d. h. die andre Seite läßt ja auch nicht daran fehlen.« Goethe war bekanntlich gewiß kein religiöser oder konfessioneller Fanatiker und Polemiker. Um so beachtlicher ist es, daß er — wie dieses Wort aus seinen »Maximen und Reflexionen« zeigt — doch nicht für Verwischung, Vertuschung, Vergleichgültigung oder Beseitigung aller Unterschiede und Gegensätze eintrat, sondern sich immer noch für eine ehrliche Sprache und die Unterscheidung zwischen ja und nein oder, wie er es sagt, zwischen dem, was man billigt, und dem, was man verdammt, einsetzte. In einem ähnlichen Sinne möchte ich es verstanden wissen, wenn ich heute versuche, von einem kritischen Katholizismus zu sprechen, den wir Protestanten billigen, achten und weiterhin unterstützen möchten, und dann natürlich im Geiste des Goetheworts auch von einem andern oder manchen andern Katholizismen, die wir nun nicht grade »verdammen« — die christlichen Kirchen haben beide, der Katholizismus mehr, der Protestantismus weniger, aber doch beide im Lauf der Jahrhunderte des Verdammens etwas zuviel getan — aber doch deutlich nicht billigen, nicht besonders hochachten und nicht unterstützen möchten.

Für kritischen Katholizismus haben wir zunächst einfach deswegen ein gutes Vorurteil, weil wir kritischen Protestantismus für etwas Notwendiges und Selbstverständliches halten. Kritik ist uns Protestanten gleichsam in die Wiege gelegt, man braucht dabei nur an den Ursinn des Wortes Protestantismus zu erinnern. Protestantismus bedeutet bekanntlich zweierlei, erstens Protest im positiven Sinne von Bekenntnis zu Gottes Wort oder zum biblischen Evangelium und zweitens Protest im negativen Sinn von Protest gegen Drohung und Gewalt in Glaubenssachen und von Kritik an Tradition und Menschenlehre, wie die Reformatoren zu sagen pflegten. Und gerade die protestantische Kritik an der christlichen und kirchlichen Tradition hat mit Recht Walter von Loewenich als den bezeichnend neuen Zug lutherischer Reformation hervorgehoben, indem er den Unterschied zwischen katholischer und protestantischer Bibelauslegung so charakterisierte: »Das Schriftprinzip ist in der alten und mittelalterlichen Kirche nicht traditionskritisch, sondern traditionsstützend gehandhabt worden. Das radikale traditionskritische Schriftprinzip ist — historisch gesehen —

* Ein Vortrag von 1969, um dessen Abdruck ich gebeten wurde.

eine Neuerung der Reformation« (Luther und der Neuprotestantismus, S. 317). In der Tat, mit traditionskritischem Bibelglauben hat der Protestantismus begonnen, und diese Traditionskritik — auch im Sinne der Kritik an der eigenen protestantischen Tradition — ist in ihm nie ganz ausgestorben und immer dann auch segensreich gewesen, wenn diese Kritik mit einem ebenso kräftigen Bekenntnis zum Wort und der zentralen Sache der heiligen Schrift verbunden war. So ist der Pietismus in seinen besten Vertretern Spener, Bengel, Tersteegen, Zinzendorf heilsame Kritik an der orthodoxen protestantischen Tradition gewesen. Auch der deutschen protestantischen Aufklärung wird man weder die weitgehende Berechtigung ihrer Kritik an sowohl orthodoxer wie pietistischer Tradition noch auch — wenigstens bei ihren großen Vertretern von Leibniz über Gellert, Spalding bis zu Immanuel Kant — den bleibenden oder gebliebenen Respekt vor Bibel und protestantischem Kirchtum absprechen können. Die protestantische historisch-kritische Schriftforschung war notwendig traditionskritisch gegen den Begriff einer falschen *historia sacra*, die sich einer redlichen Diskussion mit dem menschlichen Wahrheitsbewußtsein entzog und die Verflochtenheit der Bibel in die Weltgeschichte leugnete, und sie war trotzdem ehrlich bestrebt, wie Lorenz von Mosheim sich ausdrückte, die christliche Kirchengeschichte so vorzutragen, »daß wir die göttliche Vorsehung bei ihrer Stiftung und Erhaltung daraus einsehen und weiser und frömmere werden können«. Der große Schleiermacher hat wiederum eine zu seiner Zeit 100jährige aufklärerische Tradition kritisch in die Schranken gewiesen und in seiner berühmten Glaubenslehre die Blicke neu auf das Zentrum des christlichen Glaubens in Christus gelenkt und darum »alles ... bezogen ... auf die durch Jesum von Nazareth vollbrachte Erlösung« (§ 11 der Glaubenslehre). 50 Jahre später übte Albrecht Ritschl wirksame Kritik an einer breiten protestantischen Tradition, die eine Überfremdung des Protestantismus mit Philosophie oder einen Ersatz der Theologie durch Religionsphilosophie zu bringen drohte und stellte Rechtfertigung und Versöhnung erneut in die Mitte und Luther auf den Leuchter. Und wiederum 50 Jahre später trat Karl Barth mit seinem »Römerbrief« und der jungen dialektischen Theologie oder — wie sie auch hieß — der Theologie der Krisis gegen eine breite liberale und kirchlich-positivistische Tradition innerhalb des Protestantismus an, bereitete aber gleichzeitig den Boden für eine neue Theologie des Wortes Gottes, die dann immerhin eine recht erhebliche Bewährungsprobe im Dritten Reich durchstand.

Wenn man von dieser unsrer protestantischen Traditionskritik auf die katholische Kirche blickt, so ist zunächst historisch festzustellen, daß es in der katholischen Kirche seit der gegenreformatorischen Verfestigung im Tridentinum jahrhundertlang keine Traditionskritik und in diesem Sinne

keinen kritischen Katholizismus gab, sondern nur ein steifes, zentral gelenktes Festhalten an der gegenreformatorischen Position, Ausbau und Zementierung dieser Position bis zur schließlichen Rückwendung zu einer normativen Neuscholastik im Sinne des Thomas von Aquin. Der einst berühmte Kran auf dem südlichen Turmstumpf des Kölner Domtorsos, der 300 Jahre lang unbewegt und unbeweglich da oben stand, bis preußische Initiative und preußisches Geld ihn endlich entfernten und den Kölner Dom vollendeten, ist ein historisches Symbol dieses Mangels an weiterführender Traditionskritik oder dieser Unbeweglichkeit. In der Urkunde, die 1880 in den Schlußstein auf der höchsten Spitze der Kölner Kreuzblume eingefügt wurde, stehen zwar verheißungsvollerweise die Namen zweier Protestanten und zweier Katholiken geschrieben, die größte Verdienste um ihn haben, nämlich die Protestanten Goethe und Schinkel – man hätte auch den protestantischen Dombaumeister Zwirner noch hinzufügen können! – und die Katholiken Boisserée und Görres. Diese Urkunde war zwar nun schon lange eine stille Traditionskritik an einem nur gegenreformatorischen Katholizismus, aber sie hing offensichtlich zu hoch und übte noch lange keinen Einfluß aus.

Einen wirklich traditionskritischen Katholizismus, der gegenüber uns Evangelischen gesprächsfähig und gesprächsbereit ist, gibt es in einem erheblichen und ins Gewicht fallenden Ausmaß erst seit 1933, also seit der großen Anfechtung beider christlichen Kirchen durch das Dritte Reich. Es begann mit der Kritik einiger mutiger Katholiken wie Adolf Herte (* 1887), Josef Lortz (* 1887) und Johannes Hessen (* 1889) an der gegenreformatorischen Geschichtsschreibung der Reformation. Schon daß Josef Lortz seine Kirchengeschichte des 16. Jahrhunderts »Geschichte der Reformation« (1939) nannte und nicht Geschichte der Glaubenspaltung, war ein neuer Ton. Und daß Adolf Herte sich in seinem dreibändigen Werk »Das katholische Lutherbild im Bann der Lutherkommentare des Cochläus« (1943) von diesem Lutherbild distanzierte und also diesen gegenreformatorischen Bann durchbrach, ohne Cochläus auf dem beliebten katholischen Weg der Interpretation doch nachträglich wieder zu rehabilitieren, hat Boden für eine neue Art des Gesprächs über die Reformation bereitet, eines Gesprächs, das bekanntlich dazu sich weiter entwickelte, daß 1966 fast ein Dutzend katholische Theologen am Weltkongreß der Lutherforscher in Järvenpää in Finnland teilnahmen und mitarbeiteten. Einer derselben hat mir damals gestanden, die zehn Jahre seines Lebens, die er sich bis dahin mit Luther beschäftigt habe, seien die reichsten seines Lebens gewesen. Seither braucht man sich bei diesen traditionskritischen Katholiken nicht mehr über die gegenreformatorischen Anwürfe, Luther sei ein Psychopath, ein Rebell, ein Wüstling, ein Ignorant und ähnliches, aufzuhalten, sondern findet bei ihnen Luther zunächst einmal als ernststen frommen, ja prophetischen

Christen und Theologen anerkannt, während die noch bleibende katholische Kritik sich auf Luthers Subjektivismus oder seine Einseitigkeit beschränkt.

Was mit der Traditionskritik an der gegenreformatorischen Reformationsgeschichtsschreibung begonnen hatte, setzte sich nach 1945 fort in der französischen »nouvelle théologie« und der deutschen und schweizerischen Verkündigungstheologie. Hier wendet sich die katholische Traditionskritik gegen den Alleingeltungsanspruch der scholastischen Theologie und Philosophie, gegen die bleibende Gültigkeit der philosophia perennis des Aristoteles, gegen den Intellektualismus der Scholastik, aber mit der kritischen Einstellung verbindet sich bei diesen Männern wie Daniélou, de Lubac, Bouillard, Johannes Hessen, A. Stolz eine bejahende positive Hinwendung zur Bibel und zur Sprache der vorscholastischen, vor allem altkirchlichen Väter, also der griechischen Predigttheologen und Augustins. Und schließlich ist aus diesen traditionskritischen Anfängen der »nouvelle théologie« und Verkündigungstheologie neuerdings eine katholische Theologie des Wortes Gottes hervorgegangen, die sich manchmal evangelischer anhört als manche evangelische Theologie. Oder was könnte evangelischer, reformatorischer sein, als wenn etwa Josef Ratzinger und Hans Urs von Balthasar ihrer Kirche zurufen, was sie der Welt zu geben habe, sei »nicht eine Einwurzelung in irdischen Dingen«, auch nicht der Aufbau einer »katholischen Sonderwelt«, sondern vielmehr das, was nur sie geben kann: das Wort Gottes. Oder wenn sie sagen, das Maß der konkreten Institutionalisierung der Kirche und des Engagements der Kirche liege »in den Notwendigkeiten des Wortes Gottes, nirgends sonst«, oder wenn sie wie der holländische Augustinerprior Robert Adolfs von ihrer Kirche statt des vielerufenen und doch nicht viel sagenden »aggiornamento« an die Welt die »Entäußerung von Machtformen der Welt auf allen kirchlichen Ebenen« fordern (MD 1968 S. 34 f.). Alle diese traditionskritischen Äußerungen nötigen uns nicht nur einfach Respekt ab, sondern wir müssen ganz schlicht bekennen, daß die in ihnen ausgesprochenen Mahnungen und Warnungen uns genau so angehen wie die katholische Kirche.

Schließlich kann man im Lauf namentlich des letzten Jahrzehnts auch von einem traditionskritischen Katholizismus sprechen, der sich in mancher Hinsicht sogar an den bisher unzugänglichsten und unangreifbarsten Kern des Katholizismus heranwagt, nämlich an den katholischen Begriff von Kirche, Hierarchie und Kirchenrecht. Während sich die katholische Kirche bisher hartnäckig weigerte, zwischen der Kirche nach der Schrift, der Kirche der Tradition und der Kirche der katholischen Gegenwart irgendeine wesentliche Unterscheidung zuzulassen, war es Traditionskritik an diesem entscheidenden Punkt, wenn der holländische katholische Episkopat schon 1960 forderte: »Was in der Kirche von Christus selber für

alle Zeit, wenn auch für Wachstum und allmähliche Entfaltung zugänglich, festgelegt worden ist, muß unterschieden werden von dem, was darum herum geschichtlich gewachsen ist und vielleicht auf Formen vergangener Kulturen zurückgeht« (Stimme der Gemeinde 1961, S. 465). Mit besonderer Frische und Unbekümmertheit, wenn auch im Endergebnis ohne direkten Erfolg, sprachen diese Kritik am traditionellen Kirchenbegriff einige ausländische Teilnehmer des zweiten Vatikanischen Konzils aus. Die katholische Mischehenpraxis ist unmoralisch, sagte ein Kongobischof, den Begriff der Mischehe sollte man überhaupt aus dem katholischen Kirchenrecht streichen, sagte der Erzbischof von Beirut, die katholische Hierarchie ist ein Produkt des Westens, sagte der Bischof von Goa, der Gedanke des katholischen Glaubensstaats, der doch das Wunschziel des katholischen Strebens von jeher war, sei falsch, sagte ein südafrikanischer Bischof und ein Kardinal aus Caracas verlangte eine ausdrückliche Erklärung der katholischen Kirche, daß sie unumwunden die getrennten Christen um Verzeihung bitte für alles Unrecht, das sie ihnen zugefügt habe. Nichts von alledem steht in den verabschiedeten Konzilsdekreten, aber es wurde doch von einigen tatsächlich ausgesprochen. Und inzwischen ist es damit noch weitergegangen mit katholischer Kritik am kurialen Zentralismus, mit dem Protest des Abts von Siegburg, Alkuin Heising, gegen die autoritären Herrschaftsstrukturen der Hierarchie, mit katholischer Kritik am Zölibatszwang und der Auswanderung von einigen hundert Priestern aus dem geistlichen Stand in den Laienstand, mit dem Protest Friedrich Heers gegen das so geliebte und verehrte und immer wieder beschworene Einheitsidol des mittelalterlichen Katholizismus und schließlich mit dem Angriff Hans Kühners auf die parfümierte und schön gefärbte katholische Geschichts- und Kirchengeschichtsschreibung und dabei auch auf die berühmte Papstgeschichte Ludwig von Pastors. »Tabus der Kirchengeschichte« heißt das Büchlein von Hans Kühner, 1965 in Nürnberg erschienen. All dies ist mutiger traditionskritischer Katholizismus, der auch Kirchenbegriff, Kirchenrecht und Papstgeschichte in die Diskussion einbezieht. Und all diesen Männern möchten wir gern unsern Respekt, unsre Anteilnahme oder, wie Goethe sagte, unsre Billigung ausdrücken. Auf dem Wege eines solchen traditionskritischen Katholizismus, der doch zugleich das Beste seiner reichen Geschichte bewahren und erhalten will, sehen wir die fruchtbarsten Möglichkeiten und Aussichten wirklich brüderlichen Gesprächs und wirklich ökumenischen Fortschritts. Ein edler ehrlicher Wetteifer beider Kirchen in notwendiger, aber positiver Kritik ihrer Kirchen, einer Kritik, die mit einem vollen Maß von Dankbarkeit und Liebe gemischt ist, kann uns beiden nur heilsam sein.

Man muß von Zeit zu Zeit aussprechen, was man billigt und was man verdammt, haben wir im Anfang mit Goethe gesagt. Was wir billigen,

hochachten und unterstützen möchten, haben wir hoffentlich einigermaßen deutlich und verständlich gesagt. Es gebührt sich, dem nun auch ein kurzes ehrliches Wort über den Katholizismus oder die Katholizismen hinzuzufügen, die wir — wie schon gesagt — zwar nicht zu verdammen uns anmaßen, von denen wir aber ebenso deutlich sagen möchten, daß wir für den ökumenischen Fortschritt und eine zunehmende Annäherung und Gemeinsamkeit uns von ihnen nichts oder jedenfalls nicht so viel wie von einem traditionskritischen Katholizismus versprechen. Die Katholizismen, von denen wir uns für die Zukunft wenig oder nichts versprechen, sind — um es mit sehr abkürzenden Schlagworten zu sagen — der ewig bloß *interpretierende* Katholizismus, der bloß *spekulierende* Katholizismus und der *regierende* Katholizismus.

Mit *interpretierendem* Katholizismus meine ich die verbreiteten und vielfach höchst virtuosen Bemühungen, sich mittels Interpretation problematischer Texte und Verlautbarungen um die notwendige Traditions-kritik herumzudrücken. Beispiel: der Text des gegenreformatorischen Trienter Konzils enthält mehr als einhundert Flüche oder Verdammungs-urteile gegen evangelische Auffassungen, also Sätze, die immer anfangen: wer diese und diese (evangelische) Auffassung vertritt, und schließen mit: *anathema sit* — der sei verflucht. Aber statt hier mit Traditions-kritik einzusetzen, interpretiert man so lange am Tridentinum herum, bis der Hörer oder Leser statt der mehr als 100 Flüche vielmehr mehr als 100 offene Türen sieht. Wir leben ja überhaupt in einem Zeitalter der Interpretation, in dem alles auf alles interpretiert oder umgedeutet wird, wahrhaftig nicht nur bei den Katholiken, sondern auch bei uns, z. B. erklärter, dezidiert Atheismus bei Karl Marx auf Glaube und Prophetie hier im Westen und umgekehrt im Osten der Glaube der Reformation und auch noch der Glaube Thomas Münzers auf religiöse Illusion und Beinahe-Atheismus. Aber alle solche Interpretationskünste treiben doch nur Schindluder mit der Sprache ehrlicher Männer, bei denen Ja noch Ja und Nein noch Nein ist. Also nicht Interpretation, sondern Traditionskritik oder Traditionsbejahung.

Mit *spekulierendem* Katholizismus meine ich die alten und neuen, zum Teil imponierenden und brillanten Leistungen in Form philosophischer, geschichtsphilosophischer oder naturphilosophischer Entwürfe oder auch sogenannter schöner Literatur, wenn sie wie meistens die entscheidenden Probleme elegant überspielen oder umgehen oder ganz einfach unkritisch auf dem alten gegenreformatorischen Standort bleiben. Ich denke dabei an Männer wie Przywara, Guardini, Jean Edouard Spenlé und Jacques Maritain, auch Teilhard de Chardin, und an Dichter und Dichterinnen wie Paul Claudel und Elisabeth Langgässer, Eliot. Feierlich ausnehmen möchte ich in diesem Zusammenhang die ehrwürdige Gertrud von le Fort (1876—1971),

deren Dichtung tiefgehend und positiv traditionskritische Züge trägt, man braucht nur an die schöne Novelle vom »Turm der Beständigkeit« zu denken, in der sie den berühmten hugenottischen Märtyrerinnen des Tour de Constance auch als Katholikin die gebührende Ehre erweist. Aber sonst und im allgemeinen scheint mir der spekulierende d. h. der philosophische Katholizismus und der Katholizismus der schönen Literatur viel mehr im Dienst des katholischen Bestehenden zu stehen als die tapferen Frontkämpfer des traditionskritischen Katholizismus.

Wenn ich endlich drittens vom *regierenden* Katholizismus spreche, so meine ich damit schlicht den durch Papst, Konzil und Bischöfe vertretenen amtlichen Katholizismus, dem gewiß menschlich-begreiflicherweise, aber jedenfalls tatsächlich eine wirkliche Traditionskritik am schwersten fällt. Die wirklich traditionskritischen Erträge auch des zweiten vatikanischen Konzils beschränken sich m. E. lediglich auf die ungewundene Erklärung der Religionsfreiheit in der 4. Session des Konzils 1965. Alles andre ist mehrdeutig, unscharf und unkritisch, ob man nun an den unmöglichen Versuch denkt, wirkliches allgemeines Priestertum der Gläubigen und unveränderte hierarchische Struktur der Kirche miteinander zu vereinigen, oder an die an sich so sympathische Erhebung des biblischen Worts über den Begriff der Tradition, die aber dann doch wieder durch das unerbittlich festgehaltene, unfehlbare Lehramt der Kirche eingeschränkt und unschädlich gemacht wird, oder an die so laut ausgerufenen Parolen vom *aggiornamente* oder von der unaufhörlichen Reformation, die doch schließlich auf die alte Formel des Bischofs Keppler von Rottenburg (Wahre und falsche Reform, 1903) hinauslaufen: »Am Katholizismus ist nichts zu reformieren, am Katholikentum ist viel zu reformieren« (MD 1961, S. 47) und entfernt nichts von dem im Sinne haben, was der erwähnte holländische Augustinerprior Robert Adolfs mit der Forderung einer »notwendigen Entäußerung der katholischen Kirche von den Machtformen (dieser Welt) auf allen kirchlichen Ebenen« meint. Von der persönlichen Rolle Papst Pauls VI. auf dem zweiten Vaticanum sehe ich dabei noch völlig ab, als Förderer eines traditionskritischen Katholizismus kann man ihn ganz gewiß nicht bezeichnen. Wenn diese Charakterisierung von Papst und Konzil einigermaßen zutrifft, dann ist natürlich auch von den katholischen Bischöfen nicht viel mehr an traditionskritischem Katholizismus zu erwarten, zumal nicht in Deutschland. Und das Verhalten und die Maßnahmen der deutschen Bischöfe nach dem zweiten Vaticanum in Sachen Mischehe, in Sachen Prof. Halbfaß und Abt Alkuin Heising, in Sachen des holländischen Katechismus, in Sachen Gemeinschaftsschule zeigt den regierenden amtlichen Katholizismus des Episkopats überwiegend als Bremse, nicht als Motor eines traditionskritischen Katholizismus.

Aber trotz allem, trotz bloß interpretierendem, trotz bloß spekulativem

und trotz amtlichem regierendem Katholizismus, es gibt heute eine breite traditionskritische katholische Bewegung und Meinungsbildung, mit der wir uns solidarisch empfinden als solche, die im gleichen Boot sitzen, unter ähnlichen Nöten und Gefahren, aber auch unter der gleichen biblischen Verheißung, daß Gott es den Aufrichtigen gelingen lassen wird. Man darf sich nur keine Illusionen darüber machen, wie schwer solche traditionskritische katholische Meinungsbildung es hat, sich in konkreten Fällen und gleichsam in der Anwendung durchzusetzen. Denn Traditionen sind zählebig und zähflüssig, im kirchlichen Raum vielleicht noch mehr als anderswo. Als Beispiel möchte ich in diesem Zusammenhang erinnern an die Fernsehsendungen des Zweiten deutschen Fernsehens vom 10. September bis 19. November 1967 über das Thema »Kirche, Staat und Katholiken«, die eine katholische Geschichtsbetrachtung der Zeit zwischen 1803 und 1917 in Deutschland boten. Die ganze katholische Betrachtung dieser Zeit stand unter der Überschrift »Glaube und Bevormundung«. Von einer traditionskritischen Sichtung der altüblichen katholischen Betrachtungsweise war nicht das Geringste zu spüren. Beweis vor allem die unkritisch undifferenzierte Verwendung der vielgebrauchten Begriffe Bevormundung und Freiheit durch die Sprecher. Denn die Bevormundung der katholischen Kirche bestand nach dem Sprecher u. a. darin, daß die Bundesakte des Wiener Kongresses 1815 den »Auszug aus der Einheit von Staat und Kirche« — so der Ausdruck des Sprechers — vollzog, d. h. darin daß der bekannte § 16 dieser Bundesakte endlich den längst überholten Gedanken des konfessionellen Glaubensstaats, in dem allerdings eine »Einheit von Staats und Kirche« vorhanden war, beseitigte und die bürgerlichen Freiheits- und Erbrechte nicht mehr von der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Konfession abhängig machte. In gleichem Sinn wurde der bayrische Minister Montgelas (1799–1817) wegen Bevormundung und Freiheitsberaubung der katholischen Kirche kritisiert, weil er »die gemeinsame Front der Kirche und der Stände« in Bayern zerstörte. In Wirklichkeit bestand diese Bevormundung und Freiheitsberaubung darin, daß Montgelas im Einverständnis mit dem kath. bayrischen König Max Joseph den katholischen Konfessionscharakter des bayrischen Staats aufhob und 1801 und 1803 erstmals Protestanten den Erwerb des Heimatrechts in Bayern erlaubte. So etwas nennt man im normalen Sprachgebrauch nicht Bevormundung, sondern Toleranz. Die Bevormundung erstreckte sich nach dem Fernsehsprecher auch auf den Kölner Dom, wobei Joseph Görres rühmend erwähnt wurde, weil er bereits 1814 »Zeichen katholischer Erneuerung« gezeigt habe, die also, so mußte der Hörer denken, gegen diese Bevormundung des Kölner Doms gerichtet waren. Verschwiegen wurde dabei nur, daß der Joseph Görres von 1814 mit seinem berühmten Aufruf, die Vollendung des Kölner Doms in die Hand zu nehmen, sich

nicht an die katholische Kirche, auch nicht an die Freunde der katholischen Kirche, sondern schlicht an »Teutschland« und an »die Nation« wandte, weil Joseph Görres damals noch frühromantisch gesamtchristlich und nicht ultramontan-katholisch dachte wie nach 1819. Verschwiegen ist aber vor allem, daß die preußisch-protestantische Bevormundung des Kölner Doms hauptsächlich darin bestand, daß die protestantischen Hohenzollern und ihre protestantischen Baumeister Schinkel und Zwirner mit bereitwilliger Unterstützung des protestantischen Deutschland die Vollen- dung des Kölner Doms 1842 in Gang brachten, zu einem erheblichen Teil finanzierten und 1880 vollendeten. Ohne diese Art von Bevormundung wäre der Kölner Dom heute noch ein Torso, wie er es 300 Jahre lang ge- wesen ist. Ich könnte noch mehr anführen. Indessen denke ich nicht daran, die preußische Kirchenpolitik des 19. Jahrhunderts, übrigens nicht nur die gegen die katholische, sondern auch die gegen die protestantische Kirche so pauschal zu rechtfertigen, wie sie in diesen Sendungen pauschal diskreditiert wurde. Aber das will ich allerdings sagen: katholische Kritik oder Sichtung des überlieferten Geschichtsbilds ist hier ebenso nötig wie protestantische Traditionskritik.

Vielleicht darf man überhaupt sagen: es wird ein Test, ein überzeugender und wichtiger, notwendiger Test auf den Ernst und die Entschlossenheit eines traditionskritischen Katholizismus sein, ob er zur Revision eines einseitigen, allzu ultramontan gefärbten Bildes von der deutschen und europäischen Geschichte fähig ist. Das Büchlein von Hans Kühner über »Tabus der Kirchengeschichte« stellt dazu ein großartiges Programm auf, das fast die ganze Kirchengeschichte umfaßt, mit Ausnahme der Reforma- tionsgeschichte. Aber auch Friedrich Heer muß in diesem Zusammen- hang mit Ehren genannt werden, auch wenn man mit manchen seiner Geschichtsbilder nicht einverstanden ist. Ich meinerseits möchte, nachdem ich mich lange mit der rheinischen Kirchengeschichte beschäftigt habe, vor allem auf einen Punkt hinweisen. Der traditionskritische Katholizis- mus sollte auch seine eigene Geschichte und Vorgeschichte bekannt- machen und damit eine ganze oder teilweise Rehabilitation jener Katho- liken oder katholischen Bewegungen vollziehen, die ihm in vielen Ged- anken und Forderungen vorausgegangen sind, aber gerade auch in katho- lischen Darstellungen totgeschwiegen werden: Nikolaus von Hontheim († 1790), der Trierer Weihbischof, der die Herkunft des päpstlichen Pri- mats von Christus bestritt und die Anfänge des katholischen Kirchen- rechts kritisch beleuchtete; Franz Anton Hedderich († 1808), der das Trien- ter Konzil nicht zu den ökumenischen Konzilen rechnete, weil es nur abendländisches Konzil war; Franz Wilhelm von Spiegel († 1815), der auch an dem übergetretenen Kölner Erzbischof Hermann von Wied res- pektable und gute Züge fand; sein berühmterer Bruder Ferdinand August

von Spiegel (†1834), Erzbischof von Köln, der mit Preußen durchaus zu recht kam, für den Wiederaufbau des Altenberger Doms schlicht seine Dankbarkeit ausdrückte und gegen den Simultangebrauch desselben keinerlei Einwendungen hatte. Auch der junge Görres († 1848) gehört hierher, der noch 1810 und 1814 von einem Zukunftsreich und einer Zukunftskirche träumte, in denen Katholizismus und Protestantismus, Ordnung und Freiheit, feste Form und selbständiges Gewissen sich fruchtbar ergänzen, ebenso Sulpice Boisserée († 1854), der bis in seine alten Tage seine frühromantische christliche Weitherzigkeit festhielt und 1847 im Kölner Domkapitel beantragte, daß man am Kölner Hauptportal unter den vier königlichen Gestalten auch die des königlich-preußischen Dom-Freunds Friedrich Wilhelm IV anbringe. Die zahlreichen katholischen Theologen der Bonner Universität sind zu erwähnen, die das ganze Jahrhundert hindurch die Fahne eines traditionskritischen Katholizismus nicht ganz sinken ließen, von Georg Hermes († 1831), Joh. Wilh. Joseph Braun († 1863) bis zu Heinrich Schrörs († 1928) und Albert Ehrhard († 1940). Vor allem muß auch der rheinischen Altkatholiken gedacht werden, die trotz schwerster Bekämpfung vonseiten der katholischen und trotz vielfachem Unverständnis vonseiten der evangelischen Kirche standhaft bei ihrem Protest blieben und mit der Zeit eine traditionskritische Generalreinigung bei sich vornahmen. Wenn sie schon 1896 in einer ihrer »Adressen« forderten: »Die kirchlichen Aufgaben der Gegenwart bestehen nicht in einer Vermehrung der das deutsche Volk trennenden Glaubenssätze oder in einer Wiederherstellung der theokratischen Staatsformen des Mittelalters, es tut vielmehr not, eine wahrhaft wissenschaftliche Bildung des Klerus, größere Beteiligung der Laien am kirchlichen Leben, Annäherung an die Protestanten, Abschaffung des Index der verbotenen Bücher« — so stimmen diese Forderungen nach Geist und teilweise wörtlich mit den Forderungen heutiger traditionskritischer Katholiken überein. Nicht vergessen werden dürfen die liberalen Katholiken der »Kölner Richtung« am Anfang dieses Jahrhunderts, die endlich »aus dem Turm heraus« wollten, wie der berühmte Aufsatz Julius Bachems († 1918) hieß, nämlich aus dem Turm des Kulturkampffessentiments, aus dem Turm einer integral katholischen Politik, aus dem Turm einer lediglich klerikal-katholisch geführten Gewerkschaftsbewegung, aus dem Turm einer sturen und blinden Preußenfeindschaft. Unter diesen Katholiken, freilich nur unter diesen, gab es um 1910 Leute, die erklären konnten: »Längst ist uns Bismarck nicht das, was uns trennt, sondern das, was uns eint!« (Rheinprovinz 1815—1915 S. 851). Nicht vergessen werden soll der tapfere katholische Philosoph in Köln Johannes Hessen (*1889), dessen Wirken und Schreiben namentlich im Dritten Reich, ein ergreifender Zweifrontenkrieg sowohl gegen den nazistischen Ungeist wie aber auch zuvor und darnach für eine ehrliche

Traditionskritik in der eigenen katholischen Kirche war (Joh. Hessen: Geistige Kämpfe der Zeit im Spiegel eines Lebens, Nürnberg 1959). Und schließlich nicht vergessen darf man die kleinen rheinischen Kreise von Katholiken und Protestanten in den schweren Jahren des Kirchenkampfes, z. B. in Wuppertal und Köln, wo Leute wie Robert Grosche und Hermann Lutze, Studienrat Lasaulx und de Quervain, Kaplan Schulte und Georg Eichholz über dem Wort der Bibel sowohl zu katholischer wie auch zu protestantischer Traditionskritik sich bereit fanden, obwohl der Kirchenkampf im allgemeinen gewiß nicht ein fruchtbarer Boden für Traditionskritik war. Eine Erforschung und Rehabilitierung dieser Geschichte und Vorgeschichte eines traditionskritischen Katholizismus könnte nicht nur zu seiner Stärkung dienen, sondern würde auch einen Test für seine Entschlossenheit zur Wahrheit sein.

DIE STELLUNG LUTHERS ZUM KRIEG

Von Wolfram Wettges

Es ist im allgemeinen schwierig, über Luther Literatur zu finden, die sine ira et studio verfaßt ist. Bei dem Thema »Krieg« im besonderen versuchen die Autoren, ihre Ansichten durch die Luthers zu unterstreichen. Man versucht Luther je nach den herrschenden Zeitumständen zu interpretieren. Als Beispiele seien das Buch von Hermann Steinlein, »Luther und der Krieg«, Nürnberg 1916, und der Aufsatz von Julius Richter »Luthers Gedanken über gerechten Krieg« (Ev. Theol. 20, 1960, S. 125—142) herausgegriffen.

Mit besonderer Sorgfalt wurden von Steinlein die Äußerungen Luthers zusammengetragen, die die Feinde Deutschlands im ersten Weltkrieg bestrafen. Die Engländer bezeichnet Luther als Wölfe, den Franzosen mangelt es am Gehirn und die Italiener sind die tückischsten Leute. Den Türken rühmt Luther nach, daß sie Treue und Glauben halten (7). Steinlein bedauert, daß Luther Hindenburg und Mackensen nicht gekannt hatte. Er hätte an ihnen seine »helle Freude« gehabt (15). Auch die gesegnete Tätigkeit der Feldprediger hat Luther erkannt. »Ein einziger Prediger kann ein ganzes Heer stärken, daß sie den Tod wegwerfen und für nichts achten« (16). Steinlein ruft seinen Lesern zu (wie es seiner Meinung nach ebenso Luther tun würde): »Aushalten und durchhalten bis zu einem ehrenvollen, die Zukunft unseres Volkes und Vaterlandes sicherstellenden Frieden!« (17). Bezeichnend für Steinlein ist es, daß er das Adjektiv »markig« mit Vorliebe gebraucht.

Ganz anders Richter. Er denkt, wenn er über Krieg schreibt, an Hiroshima und an einen Vernichtungskrieg mit Atomwaffen. Luther hat den gerechten Krieg gestattet und bejaht, hätte er es aber auch getan, wenn er Kenntnis von den modernen Waffen gehabt hätte? Richter hebt nun die Ausführungen Luthers besonders hervor, in denen er das Recht des Krieges ablehnt. »Seine Bejahung des gerechten Krieges gewinnt dadurch ihr besonderes Gewicht, daß das Recht zum Kriege von anderer Seite ebenso entschieden bestritten wurde« (125). Glaubte Steinlein Luther dahin interpretieren zu dürfen, daß er den Krieg als einen natürlichen Bestandteil der Weltordnung ansah, so grübelt Richter: »Man gewinnt bei den Ausführungen Luthers den Eindruck, daß sich ihm im Innersten doch immer wieder der tatsächliche Gegensatz zwischen Christentum und Krieg aufdrängt« (137).

Luther will mit seiner Stellung zum Krieg nur konsequent die Forderungen der Bibel zur Anwendung bringen. Hier muß man freilich anmerken, daß sich viele andere auch auf die Bibel beriefen und zu anderen, entgegengesetzten Standpunkten kamen. Nach dem Bibelverständnis mancher Täufer war der Krieg vollständig zu verwerfen. Diejenigen, die glauben, nicht Krieg führen zu dürfen, berufen sich auf Matth. 5, 39 ff und Matth. 26, 52. Luther betrachtet diese Schriftstellen nicht isoliert, sondern bringt sie mit Röm. 13, 1 ff und 1. Petr. 2, 13 ff in Zusammenhang. Diese Stellen geben der Obrigkeit das Recht der Gewaltanwendung. Hier gibt es zwei Aussagen: einmal wird Gewaltverzicht gefordert, zum anderen das Recht auf Anwendung der Gewalt eingeräumt. Für Luther klärt sich dieser scheinbare Widerspruch in der Zwei-Reiche-Lehre. Nach ihm können diese Bibelstellen nur recht verstanden werden, wenn man ihre Aussagen auf eines der beiden Reiche bezieht. Die Schriftstellen aus dem Matthäusevangelium gehören in die Liebesordnung des Reiches Gottes. Die beiden anderen Bibelzitate beziehen sich auf das Reich der Welt, in der die Maßstäbe der Vernunft und des natürlichen Rechts gelten. »Wer nun diese beiden Reiche ineinander vermengen wollte, wie unsere falschen Rottengeister tun, der würde . . . den Teufel in den Himmel und Gott in die Hölle setzen. Denn weltlich reich kann nicht stehen, wo nicht Ungleichheit ist in Personen, daß etliche frei, etliche gefangen, etliche Herren, etliche Untertanen . . .« sind (WA 18, 390).

Wenn Luther der Obrigkeit das Recht gibt, das Schwert zu führen, dann tut er es, weil er weiß, daß es Böse und Gute gibt. Was geschehen würde, wenn man die Welt nach den Prinzipien von Matth. 5, 39 regieren würde, verdeutlicht Luther bildlich. Es wäre das gleiche, wenn man in einen Stall Wölfe, Löwen, Adler und Schafe täte. »Gott hat die Obrigkeit eingesetzt und ihr die Gewalt des Schwertes befohlen zur Strafe der Bösen und zum Schutz der Frommen« (Gustav Kawerau, »Luthers Gedanken über

den Krieg«, Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 124, 1916, S. 35–56).

Aber nicht nur das Neue Testament enthält Belegstellen, die man als Verbot des Kriegführens zitieren könnte. Im Alten Testament heißt es 2. Mose 20, 13: »Du sollst nicht töten.« Eine genaue Übersetzung lautet: »Du sollst nicht morden.« Es ist also nicht jede Art von Töten verboten, sondern lediglich Mord. Luther begründet in seiner Schrift »Warum die alten Väter Krieg führten, während doch in beiden Testamenten der Mord verboten ist?« die Erlaubnis zum Töten mit dem ersten Gebot. Den Vätern des Alten Testaments befahl Gott, Krieg zu führen. Daraus schloß Luther: »Wenn dieser mir befehlen würde, meinen leiblichen Vater zu töten, so müßte ich Gott unbedingt gehorchen. Tue ich's nicht, so habe ich das erste Gebot, das Haupt aller Gebote übertreten« (WA 4, 608).

Aus seinem Bibelverständnis leitet Luther ab, daß der Krieg eine Liebespflicht ist. Der Christ soll mit dem Schwert dienen, so gut er kann, »es sei mit Leib, Gut, Ehr und Seele. Denn es ist ein Werk . . . ganz nutz und not aller Welt und seinem Nächsten« (EA 22, 73). »Du darfst nicht sorgen noch fürchten, daß du in der Feinde Heer unschuldig Blut treffest. Denn du weißt, daß sie von Gott als seine Feinde zum Tode und zur Hölle verurteilt sind, und Gott gebietet dir durch deinen Oberherren, daß du solch' Urteil . . . vollbringen sollst und jetzt deine Faust und Spieß Gottes Faust und Spieß ist und heißt, und bist also Gottes des allergrößten Herren, Scharfrichter . . . wider deinen großen verdammten Feind: wie könntest du ehrlicher und löblicher streiten?« (EA 31, 95).

Luther kann auf Grund seiner Zwei-Reiche-Lehre eine positive Stellung zum Krieg einnehmen. Er gibt der Obrigkeit das Recht, Krieg zu führen, indem er auf Röm. 13, 1 ff und 1. Petr. 2, 13 ff verweist. Der Obrigkeit soll jedoch nur der gerechte Krieg erlaubt sein. Einen Angriffskrieg verurteilt Luther. »Weltliche Obrigkeit ist nicht von Gott eingesetzt, daß sie den Frieden brechen und Krieg anfangen solle, sondern daß sie den Frieden handhabe und Kriegen wehre« (WA 19, 645). Wenn Luther der Obrigkeit das Recht gibt, Krieg zu führen, so muß er dieses Recht allen anderen Ständen nehmen. Leute, die einer Obrigkeit untergeben sind, haben kein Recht, Krieg zu führen. Gott hat die Obrigkeit eingesetzt, damit sie seine Schöpfung bewahrt. Im Bauernaufstand sieht Luther nur die gefährdete Ordnung. Die Bauern kämpfen gegen die Obrigkeit, somit ist Luthers Haltung bereits entschieden. Die sozialen Probleme der Bauern sah er nicht. Was Luther von einem Aufruhr hält, hat er bereits 1521/22 gesagt: »Ich will's allezeit halten mit dem Teil, der Aufruhr erleidet, wie unrechte Sache er auch immer habe, und zuwider sein dem Teil, der Aufruhr macht, wie rechte Sache er immer hat« (nach Steinlein 18). So ist es verständlich, daß Luther harte Worte gegen die Bauern richtet. Je härter

Fürsten eingreifen, um so schneller ist die zerstörte Ordnung wieder hergestellt. Luther fordert mit den Worten »Steche, schlage, wüрге hier, wer da kann« (WA 18, 361, 24 ff) die Fürsten zum Kampf auf, denn »es ist ja besser, daß man ein Glied abhaue ohne alle Barmherzigkeit, denn daß der ganze Leib verderbe vom Feuer oder dergleichen solche« (WA 18, 392). Als jedoch die Fürsten das Blutbad unter den Bauern angerichtet hatten, nannte er diese »Bluthunde« und »Bestien« (WA Br 3, Nr. 890). Luther ist hier eigenartig zwiespältig. Er läßt von seinen Ansichten und Prinzipien nichts ab, dabei empfindet er aber Unbehagen. »Ich habe im Auf-ruhr alle Bauern erschlagen, all ihr Blut ist auf meinem Hals, aber ich weiß es auf unseren Herrn Gott, der hat mir solches befohlen zu reden« (WA Tr. 3 Nr. 2911). Luther merkt, daß der Tod so vieler Bauern sinnlos war, wenn er es auch mit rohen Worten eingesteht. »Hätte man aber meinem Rate am ersten gefolgt, da der Aufruhr anfang und flugs einen Bauern oder hundert drangewagt und auf die Köpfe geschlagen . . . und hätte sie nicht überhand nehmen lassen, so hätte man viele Tausende erhalten, die nun haben sterben müssen« (WA 18, 393).

Im Krieg gegen die Türken muß die Obrigkeit einen Feind von außen abwehren, keinen Aufstand niederschlagen, wie es im Bauernkrieg der Fall war. Auch zu der Bedrohung durch die Türken hat Luther Stellung genommen. Hier kämpft er gegen die Vorstellung, daß ein Krieg gegen die Türken ein Religionskrieg sei. Nach Luthers Lehre von den zwei Reichen kann ein Krieg, der Sache der Obrigkeit ist, kein Religionskrieg sein. »Christi Sache wird überhaupt nicht mit dem Schwerte verfochten, Kriege sind weltliche Sachen« (nach Kawerau S. 50). Der Kampf gegen Feinde von außen ist Sache des Kaisers, der seine Untertanen schützen muß. Die Untertanen müssen den Kaiser in diesem Kampf unterstützen. Wenn man den Kaiser zum Verfechter des Christentums machen möchte, so würde man Gottes Ordnung verkehren. Ginge es im Kampf gegen die Türken um die Sache des Christentums, so würde Luther den Satz aus Matth. 5, 39 gelten lassen: Ihr sollt dem Übel nicht widerstehen. Indessen malt er sich aus, was wäre, wenn der Krieg gegen die Türken ein Krieg der Christenheit wäre. Luther stellt die Frage, wieviele Soldaten überhaupt würdig wären, für das Christentum zu kämpfen? Es könnte sein, daß viele Soldaten des türkischen Heeres Gott wohlgefälliger seien als viele des christlichen Heeres. Auch besteht die Möglichkeit, daß die Türken eine Strafe Gottes wider die Christen sind.

Anfänglich wollte Luther gar nichts von einem Krieg gegen die Türken wissen. Er wandte sich gegen »die großen Herren in der Kirche, welche von nichts anderem träumen, als von Kriegen gegen die Türken, uns nicht gegen die Sünden, sondern gegen die Zuchtrute für die Sünden Krieg zu führen und hiermit Gott zu widerstreiten« (WA 1, 535). Als je-

doch die Türken in das Reich eindringen, rief Luther zum rücksichtslosen Kampf gegen sie auf. Aus dem bisher Gesagten geht hervor, daß Luther den Krieg bejaht als Bestandteil des Reiches der Welt, sofern der Krieg dazu dient, die bestehende Ordnung aufrechtzuerhalten oder einen Angreifer abzuwehren. Steinlein kann jedoch (S. 13/14) auch Belege dafür bringen, daß Luther einen Präventiv- und Rachekrieg billigt. Diese Äußerungen Luthers dürften jedoch in seinem Werk recht vereinzelt dastehen. »Es ist nicht gut, lange mit dem Beginn des Krieges zu harren; besser ist's man komme zuvor, ehe andere kommen« (EA 59, 14). In einer Tischrede am 21. Februar 1538 soll Luther gesagt haben, daß nicht allein der Verteidigungskrieg, sondern auch ein Rachekrieg berechtigt ist (WA Tr. 3, 3766).

Wenn auch Luther die Landsknechte zum »Dreinschlagen« auffordert, so ist dennoch nicht zu übersehen, daß er im Zusammenhang mit dem Krieg auch immer an eine mögliche friedliche Beilegung des Konflikts erinnert. 1542 stehen sich die Heere der beiden sächsischen Vettern Kurfürst Johann Friedrich und Herzog Moritz wegen eines Streites um die Stadt Wurzen gegenüber. Beide Fürsten sind evangelisch. Beide sind im Sinne Luthers Obrigkeit und geben vor, ihr Recht zu verteidigen. Luther wendet sich in einem Schreiben an sie, ausdrücklich anführend, sich damit in weltliche Sachen zu mischen, die ihm nicht befohlen seien. »Aber weil die Prediger nach 1. Tim. 2, 1 mit der Christengemeinde beten sollten für die weltlichen Herrschaften um Frieden und stilles Wesen auf Erden, wider den Teufel . . . darum erhebe er seine Stimme« (nach Kawerau S. 48). Luther rät, beide sollten sich an einen Gerichtshof wenden. Luther will aber eindeutig für den Fürsten Partei ergreifen, der die größere Bereitschaft zum Frieden gezeigt hat. »Und da Gott für sei . . . daß ein Teil Frieden und Recht weigern wollte . . . trete ich in dem Fall zu dem Teil, der Recht und Frieden anbeut und leiden kann und begehrt« (nach Kawerau S. 49). Luthers Meinung ist also nicht, wer einen rechtlichen Grund hat, soll Krieg führen, sondern derjenige soll erst versuchen, mit anderen Mitteln sein Recht zu erlangen.

Luthers Haltung ist in allen seinen Äußerungen auf eine Linie zu bringen und läßt sich mit folgendem Zitat am besten belegen: »Weltliche Obrigkeit ist nicht von Gott eingesetzt, daß sie Frieden brechen und Krieg anfangen solle, sondern daß sie den Frieden handhabe und Kriegen wehre . . . So läßt auch Gott von sich singen Ps. 68, 31: Er zerstreut die Völker, die da gerne Kriegen« (WA 19, 645, 13–22). Angriffskriege verurteilt Luther. »Wer Krieg anfängt, der ist im Unrecht, und es ist billig, daß er geschlagen oder doch zuletzt gestraft werde, der am ersten das Messer zückt« (WA 19, 645, 9–11). Religionskriege und Kriege gegen die bestehende Ordnung billigt Luther nicht. In dieser Hinsicht ist er so konse-

quent, daß er einen Widerstand selbst der evangelischen Stände gegen den Kaiser nicht billigt. Auch seine eigene Lehre will er nicht mit dem Schwert verteidigt wissen. Ernst Bohnenblust, der Luthers Haltung im Bauernkrieg untersucht (»Kampf und Gewissen«, Bern 1929), versteht den Reformator in dieser Hinsicht nicht. Wenn Luther selbst seine eigene Lehre vom Evangelium nicht mit dem Schwert verteidigt wissen will, so ist das lediglich die letzte Folge seiner Zwei-Reiche-Lehre. Darin ist weniger »Luthers Sehnen nach dem Martyrium« (S. 46) zu erblicken, als vielmehr seine eigene starre intellektuelle Haltung. Im Bauernkrieg zeigte er eine ähnliche Einstellung, zwar bedauert er das Abschlachten der Bauern, aber es war doch nötig, um die Ordnung aufrechtzuerhalten. In der Sache des Reiches Christi sagt Luther: »Es geschehe, was da wolle, so richten wir alles durch's Gebet aus, welches allein die mächtige Kaiserin ist« (S. 46). Darin unterscheidet sich Luther deutlich von Zwingli und Calvin. Als man in Zürich gegen die Täufer vorgeht, mahnt er: »Es gehe überhaupt schwer an ein Bluturteil, auch wo es überflüssig verdient sei« (S. 46).

Luther vertraut in seinem Lehrgebäude auf die Obrigkeit, die von Gott ist. Man müßte meinen, Luther wäre blind für die Wirklichkeit gewesen, wenn er nicht gesehen hätte, daß es auch Regierungen gibt, die nicht zum Schutz und Wohl der Frommen ihre Macht ausüben. Dieser Frage ist besondere Bedeutung beizumessen, denn das Unrecht, das von Deutschen in der jüngsten Vergangenheit verübt wurde, soll ohne den Kadavergehorsam, zu dem Luther in seiner Lehre von der Obrigkeit beitrug, nicht möglich gewesen sein. Luther sagt, daß es auch schlechte Regierungen gab. »Daß aber jetzt die tolln Fürsten in der Welt sich damit behelfen wollten, gilt nicht, da sie nur Krieg anfangen aus lauter Mutwillen, nicht Land und Leute zu schützen, sondern ihre Lust daran zu haben« (WA 42, 276, 13–15). Das Handeln einer Regierung ist oft Ehrgeiz, nicht Schutz der Bevölkerung. »Ehrgeiz und Geldgeiz sind beides Geiz, einer so unrecht wie der andere und wer in solchem Laster Krieg führt, der erkämpft sich die Hölle« (WA 19, 658, 14–16). Wenn Fürsten ihr Kriegerrecht so mißbrauchen, muß der gemeine Mann leiden.

Luther hat in dem Fall, daß eine Regierung nicht rechtmäßig Krieg führt, den Untertanen das Widerstandsrecht eingeräumt. Wenn man der Obrigkeit dennoch folgt, verstößt man gegen das erste Gebot, das über den anderen Geboten steht. Luther gibt in dem Fall des ungerechten Krieges deutlich das Recht der Kriegsdienstverweigerung. »Eine andere Frage: Wie, wenn mein Herr Unrecht hätte, Krieg zu führen? Antwort: Wenn du gewiß weißt, daß er Unrecht hat, so sollst du Gott mehr fürchten und gehorchen als den Menschen (Apg. 5, 29) und sollst nicht Krieg führen noch dienen, denn du kannst kein gutes Gewissen vor Gott haben« (WA 19, 656, 22–25).

ZUM BESCHLUSS

Sind wir noch auf dem Wege zueinander? Ist das ökumenische Klima zwischen der römisch-katholischen und der protestantischen Christenheit abgekühlt? Hat das Augsburger Pfingsttreffen 1971 beiden Konfessionen einen Bärendienst erwiesen? Stehen die Ampeln für die Wiedervereinigung der Kirchen auf Rot? So ist auf manchen Veranstaltungen anlässlich des diesjährigen Reformationstages gefragt worden. War das Gedenken an den 31. Oktober 1517 in früheren Jahrzehnten und Jahrhunderten wesentlich ein Rückzug in den elfenbeinernen Turm des eigenen Gehäuses, bestand es vornehmlich in der Betonung des Trennenden, in Distanz und Abgrenzung, so sucht man heute nach dem, was die Christen verbindet. Weil die Reformatoren keine neue Kirche, sondern eine Erneuerung der vorhandenen Kirche wollten, weil andererseits der Katholizismus seinem Selbstverständnis nach allumfassend und weltweit ausgerichtet ist, darum können beide Kirchen ohne die ökumenische Dimension und Verantwortung nicht existieren.

Auf solchem Hintergrund sind die Standortbestimmungen des evangelisch-katholischen Gesprächs zu sehen, die Joachim Lell und Erwin Mülhaupt versuchen. Dabei wird deutlich, daß es einen Rückfall in konfessionelle Selbstzufriedenheit nicht geben darf. Andererseits gilt es, für den Fortschritt der ökumenischen Zusammenarbeit die Grundregel zu beachten, daß jede Seite von ihren eigenen Voraussetzungen auszugehen hat.

Heinrich Bornkamm hat seinen Vortrag, den er aus Anlaß der Vorstandssitzung der Luther-Gesellschaft 1971 in Worms hielt, erweitert und uns für den Druck zur Verfügung gestellt. Dafür sind wir dankbar. »Der Christ und die zwei Reiche« mag manchem eine Orientierung geben, der angesichts der politischen Polarisierungen in unserer Gesellschaft verunsichert ist. Der (gekürzte) Beitrag von Wolfram Wettges entstand im historischen Seminar der Universität München; gleichwohl hat der Autor bei seiner Fragestellung den theologischen Aspekt in den Vordergrund gerückt.

Ht.