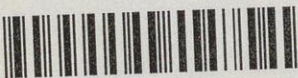


N12<522422175 021



UBTÜBINGEN



Gottlieb Hipp
Unterhausen

LUTHER

45:1974 neue TR

Zeitschrift der
Luther-Gesellschaft
1974 Heft 1

UL-G.100
17. APRIL 1974

Ged 843

LUTHER

Zeitschrift der Luther-Gesellschaft
45. Jahrgang, Heft 1/1974

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, Branderup J.; Professor D. Theodore Tappert, Philadelphia

SCHRIFTFLEITUNG

Kirchenrat Hans-Volker Hertrich
3 Hannover 1, Ferdinand-Wallbrecht-Straße 32

Verlag: Vandenhoeck und Ruprecht, 34 Göttingen, Postfach 77
Erscheinungsweise: 3 Hefte im Jahr. Preis des Einzelheftes 6,50 DM
Anschrift der Geschäftsführung der Luther-Gesellschaft:
2 Hamburg 13, Grindelallee 7, Telefon: 45 87 42
Druck: Ph. C. W. Schmidt, 853 Neustadt/Aisch

DIE BEDEUTUNG DER REFORMATION FÜR DAS CHRISTENTUM HEUTE

D. Dr. Hans Volz zum 70. Geburtstag

Von Gerhard Müller

1. Die Bewertung der Reformation

Lange Zeit hindurch ist das Geschehen der Reformation, das im 16. Jahrhundert so große und schwerwiegende Veränderungen hervorrief, sehr unterschiedlich beurteilt worden. Was die einen für einen Segen hielten, haben die anderen als Fluch angesehen. War den einen Gottes Handeln in der Reformation offenkundig, so den anderen die Einwirkung des Satans. Diese unterschiedliche Bewertung war konfessionell begründet. Wer selber mit der Reformation glaubensmäßig verbunden war, hielt sie für einen Höhepunkt in der Geschichte Gottes mit seinem Volk. Wer dagegen als Glied der römisch-katholischen Kirche das Zerbrechen der abendländischen Christenheit konstatieren mußte, konnte hier nur böse Kräfte am Werk sehen. Diese unterschiedliche Beurteilung und Bewertung hat auch vor den Wissenschaftlern der verschiedenen Konfessionen nicht halt gemacht. Katholische Forscher sprachen gerne vom »Zeitalter der Glaubensspaltung«. Im 16. Jahrhundert war also — so bringt es diese Formulierung zum Ausdruck — der Glaube »gespalten« worden. Es war nun nicht mehr so, daß die Christenheit mit einer Stimme redete, daß die einzelnen Christen einen gemeinsamen Glauben besaßen, sondern daß die Kirche zerrissen wurde. Dadurch wurde die Einheit des Bekenntnisses aufgelöst. Protestantische Forscher dagegen haben den Ausdruck Glaubensspaltung nicht gerne gesehen. Sie verwiesen darauf, daß die Christenheit nie uniform gewesen ist. Schon im 11. Jahrhundert war es zu einer Trennung zwischen Ost- und Westkirche gekommen. Und immer hatte es auch — zeitweise sogar sehr große — Gruppen gegeben, die sich von der Majorität der christlichen Gemeinden absondernten. Aber das Geschehen der Reformation hatte doch einen sehr viel stärkeren Graben aufgerissen, als dies etwa die Trennung zwischen Ost- und Westkirche im 11. Jahrhundert getan hatte. Durch die Reformation waren theologische Gedanken geäußert worden, die die römisch-katholische Kirche nicht zu akzeptieren vermochte, so daß es hier nicht nur zu einer organisatorischen Spaltung, sondern sogar zu einer gegenseitigen Verurteilung und Verwerfung kam.

Neuerdings wird das Geschehen der Reformation einheitlicher bewertet. Forscher aus den verschiedensten Gruppen und Lagern erkennen, daß Licht und Schatten nicht fein säuberlich getrennt sind. Auf beiden Seiten gibt es Rühmliches und auch Bedauernswertes. Der Versuch, das Geschehen der Reformation genauer zu verstehen, ihm ohne allzuviel Voreingenommenheit ein wenig näher zu kommen, beherrscht heute Wissenschaft und Kirche. In den Gemeinden ist das Verständnis für tiefgreifende Unterschiede, die man im 16. Jahrhundert für kirchentrennend hielt, kaum mehr vorhanden. Angesichts antichristlicher Bewegungen hält man die Differenzen zwischen den christlichen Gruppen für sehr viel geringer als die Unterschiede zu den gegenchristlichen Bestrebungen. Dennoch sind noch manche legendäre Behauptungen vorhanden — etwa von einem angeblichen Selbstmord Luthers und seiner Frau —, die noch in unserer Generation unkritisch weitergegeben werden. Es bleibt noch viel an Vorurteilen, an Mißverständnissen und auch an Legenden auszumerzen, wozu auch hier ein Beitrag geleistet werden soll.

2. Das Geschehen der Reformation und seine Folgen

Man muß sich zunächst einmal die Absichtslosigkeit und auch die Vielgestaltigkeit der Reformation klar machen. Was Luther und Calvin, was gelehrte Männer wie Erasmus wollten, waren Verbesserungen im Leben der Kirche, die sie für notwendig hielten und die sie deswegen mehr oder weniger nachdrücklich forderten. Hinzu kamen neue Erkenntnisse theologischer Art, die zur Diskussion gestellt wurden und die geeignet erschienen, manche festgefahrene Position in Bewegung zu bringen und neues Leben zu schaffen. Aber diese Absichtslosigkeit und Vielgestaltigkeit der Reformation mündete schon nach wenigen Jahren in einen starren Frontenkrieg. Der Versuch, neue theologische Gedanken zum Ausdruck zu bringen oder Mißstände zu beseitigen, die man für untragbar hielt, führte zu harten Reaktionen, die angesichts der Schärfe, mit der die Angriffe vorgetragen worden waren, durchaus verständlich sind. Dadurch wurde aus einer innerkirchlichen Reformbewegung eine neue Kirche. Das hatte am Anfang niemand gewollt — Martin Luther am wenigsten. Aber niemand hatte voraussehen können, daß das vermeintliche »Mönchsgezänk« über den Ablass nur der erste Schritt auf einem Weg sein würde, der, nachdem er einmal begangen worden war, folgerichtig zu einer Trennung führen mußte. Andere Reformbestrebungen waren erfolglos gewesen und untergegangen, oder sie waren in Mönchsorden zusammengefaßt und für das gesamte Leben der abendländischen Christenheit wichtig geworden. Anders in der Reformation. Hier erwiesen



sich die Ausgangspunkte als so unterschiedlich, daß Luther in Deutschland und Ulrich Zwingli in der Schweiz schon recht bald eigene Wege beschritten, die immer weiter von der alten Kirche wegführten. Es gab manche, denen dies nicht ungelegen war. Im 16. Jahrhundert bestand z. B. in Deutschland eine große Abneigung gegen Italien und die Italiener, die mit Hilfe von Papst und römischer Kurie viel deutsches Geld an sich zogen. In Deutschland selber hatten die staatlichen Autoritäten, Landesfürsten und Räte der Reichsstädte, manche kirchlichen Rechte bereits in Anspruch genommen, die sie nun mit Hilfe der Reformation ausweiten konnten. Die altkirchlichen Bischöfe waren kaum gegen einen solchen Angriff gerüstet. Sie waren Fürstensöhne aus vornehmen und vornehmsten Häusern des Adels und verstanden sich in erster Linie als Landesfürsten, als Herrscher über große Gebiete, die sie als Kurfürsten, Erzbischöfe oder Bischöfe innehatten. Es fehlte auf dieser Seite theologisches und auch seelsorgerliches Verständnis für die vorgetragenen geistlichen Anliegen.

Aber zwischen den eigentlichen Trägern der Reformation und ihren Gegnern — vor allem den Abgesandten der Päpste in Deutschland, den Nuntien, und den deutschen Theologen, die sich auf die römische Seite schlugen — gab es jene breite Mittelgruppe, die häufig übersehen und vergessen wird und die doch normalerweise den bedeutendsten Teil der Arbeit zu tragen hat. Viele Bürger der Städte wurden von der reformatorischen Predigt angezogen. Sie setzten Veränderungen im Gottesdienst und im kirchlichen Leben häufig genug gegen ihre Ratsherren durch. Aber manchen von ihnen war das Ungestüme dieser Bewegung zuwider oder gar unheimlich, so daß sie extreme Entscheidungen zu vermeiden suchten. Den Bauern dagegen kam die Verkündigung von der Freiheit eines Christenmenschen entgegen. Sie wollten die Freiheit verwirklichen, die Gott den Seinen zugesagt hat. Aber Politisches und Geistliches vermischten sich, und Krieg und Schwert waren die Folge. Auch viele Gebildete schlossen sich der Reformation an. Vor allen Dingen die Jüngeren waren von ihren Parolen angetan. Die Älteren dagegen hielten sich zurück — je länger, desto mehr. Nur langsam fielen hier und dort Entscheidungen. Man blieb entweder bei der neuen Bewegung oder man näherte sich wieder stärker der alten Kirche. Erst im Laufe von Jahren wurde deutlich, daß der Graben zwischen beiden Gruppen unüberbrückbar wurde. Gespräche von Theologen und Politikern vermochten ihn nicht mehr zu beseitigen. Die eine Kirche, an die beide Seiten glaubten, erhielt einen Riß. Schmerzhaft für alle, aber zugleich auch unvermeidbar.

Das Geschehen der Reformation vollzog sich in einer Vielgestaltigkeit, die der alten Kirche Anlaß zu Kritik gab. Neben Luther gab es Philipp

Melanchthon, den gebildeten Humanisten, der sich, obwohl er Luthers engster Mitarbeiter war, doch in vielen Punkten von ihm unterschied. Neben dem lutherischen Zweig der Reformation gab es den süddeutschen und daneben den Schweizer, wo von den 40er Jahren ab Johannes Calvin eine neue Aktivität entfaltete, die sich in Frankreich, Deutschland, Ungarn, Polen und anderen europäischen Ländern auswirkte. Besondere Beachtung findet neuerdings mit Recht der sogenannte »Linke Flügel der Reformation«. Darunter versteht man Täufer, die die Kindertaufe ablehnten, Individualisten, die ihre persönlichen Vorstellungen verfochten, und andere Gruppen, die sich sowohl von der Reformation als auch von der alten Kirche unterschieden. In ihren Vorstellungen brachen sie sehr viel radikaler mit überkommenen Gedanken, als dies Luther und seine Freunde getan hatten. Die Behauptung etwa, daß die Kindertaufe unnütz sei, weil sie nicht an einem Glaubenden vollzogen werde, mußte alle vor den Kopf stoßen, die in einem Sakrament Gott unwiderstehlich handeln sahen. Deswegen haben Katholiken und Protestanten diese Sondergruppen gemeinsam bekämpft. Nur an wenigen Stellen gewährte man ihnen Duldung, oder aber man ließ sie in Ruhe, weil man — wie in Osteuropa — Arbeitskräfte brauchte. Betrachtet man diese große Zahl von Sondergruppen, die zeitweise erhebliches Aufsehen erregten, dann wird das Bild noch sehr viel differenzierter, als man es früher zu zeichnen gewohnt war.

Für Luther war die Entstehung dieser Bewegungen ein höchst bedenkliches Zeichen. Er glaubte, daß Gottes Wort sich durchsetzen werde. Das war auch — nach seiner Meinung — an vielen Orten der Fall gewesen. Aber die neuen Gedanken, die von den Täufern und anderen geäußert wurden, und die Tatsache, daß es auch dort noch viele beklagenswerte Zustände gab, wo die Reformation angenommen worden war, ließen ihn annehmen, am Ende der Zeiten zu stehen. Während hier Resignation und Enttäuschung um sich greifen und gerade der lutherische Protestantismus nach Luthers Tod im Jahr 1546 in rivalisierende Gruppen zerfällt, besinnt sich die römisch-katholische Kirche auf ihre eigentlichen Aufgaben. Sie fordert ihre Bischöfe auf, wirklich Hirten und Seelsorger und nicht mehr nur Territorialherren und -fürsten zu sein. Die Priester, für die vorher nur wenig Vorbildung verlangt worden war, werden nun besser ausgebildet. Eigene Priesterseminare werden für sie gegründet. Die katholische Kirche definiert auf ihrem Konzil in Trient theologische Fragen, die vorher unklar gewesen waren und auf die die Reformation großen Wert gelegt hatte. Eine Reform an Haupt und Gliedern, an Papst, Bischöfen, Priestern und Laien setzt sich in der alten Kirche durch.

Wenn man also das Geschehen der Reformation betrachtet, dann wird

man nicht nur die Bildung neuer Kirchen ins Auge fassen müssen, die Bildung lutherischer oder reformierter Landeskirchen, man wird auch nicht nur die Aufspaltung der abendländischen Christenheit betrauern können, sondern man wird auch die Erneuerung der römisch-katholischen Kirche als mitbedingt durch die Reformation erkennen müssen. Zwar gab es schon vor und neben der Reformation Erneuerungsbestrebungen im Katholizismus, besonders im Katholizismus Spaniens, aber auch in dem Italiens und Frankreichs. Aber die schließliche Erneuerung der römisch-katholischen Kirche, der Versuch etwa, die Frage der Rechtfertigung klarer zu beantworten, ist nur unter dem Eindruck der Reformation zustande gekommen. Daß die römisch-katholische Kirche von der Mitte des 16. Jahrhunderts ab ihre geistlichen Aufgaben stärker wahrnahm, daß sie auf ihre Sakramente wieder neuen Wert legte, die die Reformation zum Teil nicht als solche anerkannt hatte, ist als eine Folge der Reformation zu erkennen. Am Anfang des 16. Jahrhunderts hatten sich auch die Päpste vorwiegend als Territorialherren verstanden, als Herrscher über den Kirchenstaat in Italien. Sie hatten sich in Kriege und Streitigkeiten verwickeln lassen, die ihren geistlichen und kirchlichen Aufgaben sehr schaden. Die geistliche Dimension wurde nun neu entdeckt. Die Päpste, die die Beschlüsse des Konzils von Trient verwirklichten, dachten nicht mehr in erster Linie an den Kirchenstaat oder an die Versorgung von Mitgliedern ihrer Familien, sondern an die Behebung schwerer Schäden innerhalb der Bistümer und Gemeinden. Es ist müßig zu fragen, ob sich die katholische Kirche nicht auch ohne die Reformation erneuert hätte. Denn diese Frage ist rein spekulativer Art. Man kann sie nicht verneinen. Man muß aber behaupten, daß die Erneuerung der römisch-katholischen Kirche, wie sie erfolgte, mit unter dem Einfluß und Eindruck der Reformation zustande gekommen ist. Die Reformation hat dadurch die abendländische Christenheit in einem Maße gestaltet, wie es die mittelalterlichen Erneuerungsbestrebungen, die kirchlich anerkannt oder die verketzert worden waren, nicht zu tun vermocht hatten. Sie hat zugleich auch neues Leben in die abendländische Kirche hineingebracht, in der trotz aller Frömmigkeit sehr viel Weltliches herrschte, das nicht vom Geist Christi bestimmt war.

Daß die Reformation selber nicht zu einer Einheit zu werden vermochte, kann man als einen schweren Schaden ansehen. Mindestens politisch hätte der Protestantismus ein sehr viel größeres Gewicht gehabt, wenn er einheitlich und geschlossen gewesen wäre. Aber die unterschiedlichen theologischen Richtungen innerhalb des Protestantismus waren zugleich auch ein Moment der Konkurrenz, das etwa Lutheraner und Reformierte anspornte, den anderen von den Vorzügen des eigenen Ver-

ständnisses christlichen Glaubens zu überzeugen. Auch die Geschichte des Protestantismus wäre anders verlaufen, wenn diese Auseinanderentwicklung in verschiedene Konfessionen und in viele Landeskirchen unterblieben wäre. Wie sie ausgesehen hätte, läßt sich auch wieder nicht beantworten. Aber anstatt diese müßige Frage zu stellen, ist es richtiger, den Bemühungen um die Verkündigung Jesu Christi nachzugehen, die die verschiedenen Gruppen des Protestantismus auf sich genommen haben. Es hat ja auch nicht an Einigungsbestrebungen gefehlt, die immer wieder entweder eine kleine Lösung, nämlich eine Einigung des Protestantismus, oder sogar eine große Lösung, nämlich eine Einigung der gesamten abendländischen Christenheit, zum Ziel hatten. Aber alle diese Versuche sind bisher erfolglos geblieben. Die Unionen zwischen Lutheranern und Reformierten im 19. Jahrhundert haben lediglich einen neuen Typ reformatorischer Kirchen geschaffen, der sich nicht allgemein durchzusetzen vermochte und der auch nur in einem begrenzten Zeitraum Impulse auf das Leben der Kirchen und Gemeinden auszuüben vermochte. Auch in der ökumenischen Bewegung unseres Jahrhunderts ist es zwar zu Annäherungen und zu einem besseren Verständnis der verschiedenen Gruppen gekommen — etwa zu einem besseren Verständnis der orthodoxen Christen durch die Protestanten —, aber auch hier ist eine Einigung im Sinne eines organisatorischen Zusammenschlusses bisher nicht erfolgt.

Man wird also dabei bleiben müssen, daß die Reformation bisher zunächst einmal Spaltungen hervorgerufen hat. Aber man wird angesichts der Geschichte der Christenheit seit dem 16. Jahrhundert nicht sagen können, daß dies alles nur Last gewesen sei. Vielmehr hat gerade das Nebeneinander der Konfessionen häufig zu einer Vertiefung und Verlebendigung geführt, die wir nicht missen möchten.

3. Der Beitrag der Reformation zum Gespräch der Christenheit

Wir erkennen heute, daß die Unterschiede zwischen Protestanten einerseits und römisch-katholischen Christen andererseits nicht so groß waren, wie man sie im 16. Jahrhundert gesehen hat. Das gemeinsame Fundament christlichen Glaubens war weitgehend noch vorhanden. Beide Seiten bejahten Gott den Schöpfer, verehrten Jesus Christus als wahren Gott und wahren Mensch und glaubten an die Wirksamkeit des Heiligen Geistes. Angesichts der Weiterentwicklung menschlichen Denkens und Forschens rücken jetzt Protestanten und Katholiken sehr viel näher zusammen, als dies früher der Fall war. Ihre Differenzen untereinander erscheinen gering gegenüber denjenigen Menschen und Gruppen, die

alle oder fast alle christlichen Lehren ablehnen. Die Gemeinsamkeiten der verschiedenen christlichen Kirchen haben zu Zusammenarbeit an vielen Stellen geführt. Seit dem 2. Vatikanischen Konzil gesteht die römisch-katholische Kirche auch anderen Gemeinschaften von Christen zu, Kirche zu sein.

Aber trotz aller Gemeinsamkeiten wird man nach wie vor davon ausgehen können, daß die Kirchen der Reformation einige Akzente anders setzen, als dies die anderen Kirchen tun. Die Betonungen, die die Protestanten hier vornehmen, können auch heute noch ein Beitrag zum Gespräch innerhalb der Christenheit wie auch zum Gespräch mit den Nichtchristen unserer Tage sein. Man wird dabei vor allem drei Punkte herausheben können: die Bedeutung Gottes, die Wichtigkeit der Heiligen Schrift und die zentrale Stellung des Glaubens.

Es ist heute deutlich, daß die Reformatoren mit der Gottheit Gottes Ernst gemacht haben. Gott war für sie wahrhaftig allmächtig, der in allen und für alle Handelnde. Gott war für sie der wahrhaft Lebendige, dessen Wirklichkeit und dessen Anwesenheit keine Zweifel ertrugen. Man hat vor allem das Gottesbild Luthers psychologisch erklären wollen und dabei sicher auch manche Deutungsmöglichkeiten gefunden. Aber gerade Luthers differenziertes Gottesbild läßt sich nicht mit psychologischen Erklärungen wegwischen. Der in Welt und Mensch handelnde Gott ist für Luther zugleich der Gekreuzigte, der Verborgene, der sich seinen Geschöpfen ganz und gar entzieht und ihnen unverständlich bleibt. Aber zugleich ist dem Menschen nichts näher als dieser Gott, so daß er ihm nicht entfliehen kann, wohin er ihm auch entgehen möchte. Dieser Gott duldet keine Rechenexempel, durch die man ihm vorschreibt, wie er an seinen Kreaturen zu handeln hat. Dieser Gott ist der souveräne, der strenge und zugleich auch der gnädige und liebende. Die Nähe Gottes, unter der Luther litt, aber die ihn zugleich auch tröstete und die ihn um den »lieben jüngsten Tag« beten ließ, hat auch die Gestalt Jesu Christi den Menschen ganz nahe gerückt. Denn in Jesus Christus ist dieser ferne, strenge Herrscher der nahe Vater. In Jesus Christus ist das Zeichen der Strafe, das Kreuz, zugleich das Zeichen der Liebe und der Zuwendung Gottes zum Menschen geworden. Diesen Gott, der sich in Jesus Christus offenbart, erkennen wir durch den Heiligen Geist, der als die lebendige Kraft in der Kirche, den Gemeinden und den einzelnen Christen wirkt. Auch für die anderen Reformatoren, für Zwingli oder Calvin, ist diese Nähe und Herrlichkeit Gottes entscheidend gewesen. Dies war das Fundament, von dem sie ausgingen, und es könnte sein, daß hier noch ungehobene Schätze für die Christen und die Menschen unserer Tage liegen.

Mit diesem neuen Gottesbild hängt ein neues Verständnis von Arbeit und Beruf zusammen. Während im Mittelalter stets betont worden war, daß man sich eigentlich in Keuschheit und strengem Gehorsam gegen Gottes Gebote und Jesu Ratschläge ganz auf die Ewigkeit konzentrieren müsse, betonte die Reformation die Notwendigkeit, Gott in allen ehrlichen Berufen zum Wohl des Nächsten zu dienen. Der mittelalterliche Mensch, der nicht als Mönch oder Nonne den vollkommeneren Weg der Abwendung von der Welt beschritt, mußte sich stets darüber im klaren sein, daß er eigentlich christlicher leben könne und solle. Demgegenüber stellte die Reformation heraus, daß Gottesdienst alle Arbeit in Haus und Beruf ist, die in Liebe zum Mitmenschen geschieht. Dieses neue Ethos war erwachsen aus der Lebendigkeit und Nähe Gottes, der nicht mehr nur auf ein jenseitiges Reich und die Kirche als seinen eigentlichen Herrschaftsbereich beschränkt blieb. Dadurch wurde es möglich, sich in christlicher Verantwortung in den Berufen der Welt, in Ehe und Haus zu bewegen.

Man muß sich fragen, ob die geschilderte Bedeutung dieses Gottesverständnisses heute noch etwas zu sagen hat. Gehen doch viele nicht mehr wie in früheren Zeiten von der Voraussetzung des Daseins Gottes, seines Eingreifens in unsere Welt oder gar seiner unmittelbaren Nähe aus. Damit ist eine Grundlage ins Wanken geraten oder verloren gegangen, die in der Reformationszeit nahezu selbstverständliche Voraussetzung war. Aber gerade die Lebendigkeit des Gottes, den Luther und die anderen Reformatoren verkündigten, könnte zu einem Anstoß werden, der uns unsere eigenen Ausgangspunkte kritisch befragen läßt.

Neben die Bedeutung des neuen Gottesbildes tritt diejenige der Bibel. Denn dieses altehrwürdige Buch, das ja zu seinem größeren Teil, nämlich als Altes Testament, ein jüdisches Buch ist, ist für die Reformatoren das Dokument der Offenbarung dieses fernen und nahen Gottes. Dieses Buch wird von ihnen hoch geachtet. Schon vor der Reformation hatte es Richtungen innerhalb der Christenheit gegeben, die von einzelnen Worten der Heiligen Schrift sich ganz und gar fesseln ließen oder die die Bibel als ganze sehr streng und wichtig nahmen. Die Reformation macht dieses Buch nicht unterschiedslos zu einem Wort des Gesetzes, das es nur zu wiederholen und zu befolgen gilt. Die Bibel ist dem Christentum nicht das, was der Koran im Islam ist. Der Koran ist dort das vom Himmel zu Mohammed herabgekommene heilige Buch, das heilige Gesetz, an dem man nicht rütteln darf. Luther dagegen ehrt die Bibel so, daß er sie den Gemeinden in einer neuen verständlichen Übersetzung in die Hand gibt und daß er doch zugleich auch Unterschiede macht zwischen einzelnen Schriften und einzelnen Worten und Sprüchen. Die

Bibel ist nicht Gesetz, sondern in ihr redet Gott in Gesetz und Evangelium, in Befehl und Verheißung zu uns. In ihr geht es um Jesus Christus, um den, der von Gott gesandt wurde, um die Schwere der Sünde und die Gnade Gottes zu erleiden und vorzuleben. Dieser Rückgriff auf die Bibel erlaubte zugleich Kritik an mancherlei Auswüchsen in der damaligen Kirche. Er erlaubte Kritik an theologischen Lehren, die die Reformation in diesem grundlegenden Dokument christlichen Glaubens nicht wiederfand. Er erlaubte zugleich Kritik an Mißständen, die inzwischen längst abgeschafft wurden und die wir nicht mehr anderen christlichen Gruppen nachsagen können.

Aber manches mutet dann doch wieder sehr aktuell an. Wenn wir an die momentane Debatte über den Zölibat der römisch-katholischen Priester denken, dann fühlen wir uns in mancher Beziehung an die Diskussion der Reformationszeit erinnert. Damals wurde ebenfalls leidenschaftlich hierüber diskutiert. Die Reformatoren fanden kein Verbot der Ehe in der Heiligen Schrift ausgesprochen, auch kein Verbot der Ehe von Priestern. Luther fühlte sich ermächtigt, den Menschen von Gelübden freizusprechen, die nicht Gott, sondern Menschen sich auferlegt hatten. Wenn heute der Zölibat wieder zu einem der wichtigsten Diskussionspunkte in der katholischen Kirche geworden ist, dann wird man raten müssen, hier nicht aus Nützlichkeitsabwägungen heraus zu entscheiden. Es wäre nicht zu empfehlen, nur deswegen den Zölibat beizubehalten, weil er den Priester freimache für den Dienst an der Gemeinde, oder umgekehrt die Priesterehe nur deswegen zu gestatten, damit man wieder mehr Priester erhalte. Man sollte hier vielmehr aus theologischen Überlegungen heraus entscheiden. Die Reformatoren waren der Meinung, daß das Nebeneinander von Mann und Frau es jedem Mann und jeder Frau erlauben müsse, bei gegenseitiger Zuneigung das Band der Ehe zu schließen. Die schöpfungsmäßige Anlage des Menschengeschlechtes ging Luther und seinen Mitstreitern vor der kirchlichen Entwicklung und den Gesetzen der Kirche, die dem Leiblichen an dieser Stelle keinen Raum gewähren wollten. Hierbei konnte man auf die Bibel zurückgreifen und mit ihrer Hilfe Entwicklungen innerhalb der Kirchengeschichte ablehnen und neue Lösungen vorschlagen oder auch verwirklichen.

Aber die Reformation hat nicht etwa deswegen auf die Bibel zurückgegriffen, um sich einen Schild vorhalten zu können gegen Angriffe oder um ein Schwert in der Hand zu haben, um den Gegner anzugreifen, sondern weil hier Gott in besonders deutlicher Weise durch Menschen zu uns redet. Deswegen ist die Heilige Schrift als das Wort Gottes im ganzen Protestantismus stets hoch geachtet, und es ist mancherlei für

ihre Verbreitung getan worden. Glücklicherweise sind die Zeiten vergangen, die noch gar nicht solange zurückliegen, in denen die Verbreitung der Schrift durch Bibelgesellschaften römischen Päpsten ein solcher Dorn im Auge war, daß diese Gesellschaften als Werke des Satans bezeichnet werden konnten. Die katholische Kirche trägt jetzt vielmehr selber viel zur Verbreitung der Heiligen Schrift bei. Es gibt auch Bemühungen um gemeinsame Übersetzungen und Erklärungen dieses wichtigsten Buches der Christenheit. Es kann aber sein, daß immer wieder der Rückgriff auf die Bibel als kritische Instanz notwendig ist, so daß an dieser Stelle der Protestantismus sein Erbe nicht wird verleugnen dürfen.

Wenn vom Glauben in der Reformationszeit die Rede war – und damit kommen wir zum dritten Punkt, der hier herausgehoben werden soll –, dann ging es nicht um ein Fürwahrhalten von bestimmten Aussagen und Lehren, sondern um das Selbstverständnis des Menschen. Der Glaubende ist für Luther der Mensch, der nicht sein will wie Gott. Er erkennt seine Grenzen und seine Geschöpflichkeit und dankt dem, der ihn geschaffen hat. Das aber ist kein anderer als der Vater Jesu Christi. Der Glaubende vertraut dem, der ihm den Glauben geschenkt hat. Er vertraut nicht auf seine eigene Leistung, auf seine Werke und Taten, sondern dem, der ihm Kraft zum Handeln gegeben hat. Die Rede vom Glauben ist in unserer Leistungsgesellschaft seltsam und fremd. In Ost und West geht es um Erfolge, um Prämien und Leistungsnormen, um Fließbandarbeit und Akkord. Keiner will erfolglos sein, wenn er etwas auf sich hält. Der Glaubende dagegen ist der Empfangende, der es wagt, seine offenen Hände dankbar dem entgegen zu halten, dem er sich selber verdankt und dem er auch zutraut, ihm etwas schenken zu wollen. Der Glaubende läßt sich beschenken. Er pocht nicht auf das Recht, das er durch eigene Leistung erworben hat, sondern er weiß, daß all sein Tun nur ein Ausdruck des Dankes sein kann für das, was ihm vorher zuteil geworden ist. Diese fremdartige Rede vom Empfangen und Annehmen kann unser modernes Selbstverständnis in Frage stellen. Der protestantische Christ täte nicht gut daran zu meinen, die geschenkte Gerechtigkeit Gottes sei heute nichts mehr wert, sondern an ihrer Stelle habe die menschliche zu treten. Die Gerechtigkeit, die Menschen herstellen können, vermag nämlich die Gerechtigkeit Gottes nicht zu erreichen. Und wenn es um den Sinn geht, den ein Mensch seinem Leben zuschreiben kann, dann wird es ihm wenig nützen aufzuzählen, was er für einzelne Taten getan hat. Es wird vielmehr darauf ankommen, ob hinter all seinem Tun sich wie ein roter Faden ein Sinn erkennen läßt, der Sinn einer Führung oder auch eines Erleidens durch Gott.

Diese Bedeutung Gottes, die Wichtigkeit der Heiligen Schrift und das Selbstverständnis dessen, der sich geführt weiß, sind Gedanken, die der Protestantismus auch heute als Beitrag zum Gespräch innerhalb der Christenheit einzubringen hat. Andere christliche Gruppen werden andere Aussagen betonen. Die orthodoxen Christen z. B. werden uns auf das gottesdienstliche Leben verweisen. Die Baptisten werden uns die Taufe ernst nehmen lassen. Die Anglikaner werden uns mit ihrer Liberalität und ihrem praktischen Verhalten vorbildlich sein können. So könnten wir fortfahren. Wir selber aber werden uns als reformatorische Christen auf das Erbe der Reformation zu besinnen haben, weil es auch heute noch für die Christenheit wichtig und bedeutungsvoll ist. Wir werden davon ausgehen, daß Gottes Handeln in der Geschichte uns häufig unverständlich ist, daß aber dennoch er in Zeit und Raum an uns wirkt. Wie er das zu allen Zeiten getan hat, so tat er dies auch in der Epoche der Reformation und noch heute. So mag die Reformation, die so viele Spaltungen hervorgerufen hat, Last und Hilfe zugleich sein, Last wegen der Vielstimmigkeit, die entstanden ist, Hilfe, weil so der differenzierten Lage innerhalb unserer Welt besser Rechnung getragen werden kann. Es geht weder um Glorifizierung noch um Verdammung vergangener Zeiten, sondern um die Erkenntnis des Handelns Gottes an Menschen in unserer Welt. Dabei kommt dem Geschehen der Reformation nach wie vor eine besondere Bedeutung zu.

LUTHER UND MÜNTZER *

Von Bernhard Lohse

Die wenigen Jahre von etwa 1520 bis 1525 haben wie kaum ein anderer Zeitabschnitt bestimmenden Einfluß auf die deutsche Geschichte ausgeübt. Sie brachten die endgültige Trennung von Luther und Rom, die Ablehnung der Reformation durch Kaiser und Reich, aber auch die ersten Ansätze zu Reformmaßnahmen in einigen Territorien. Sie sahen schließlich das Entstehen einer Bewegung, die neuerdings gern der linke Flügel der Reformation genannt wird, die beinahe der kirchlichen Neuordnung wie der politischen Gestalt des Reiches eine ganz andere Richtung gegeben hätte, die aber dann im Bauernkrieg vernichtend geschlagen wurde. Jene Jahre haben also einmal den Grund gelegt für die großen Konfessionen, die sich lange Zeit so feindlich gegenüberstanden, die aber doch das gesamte Leben nachhaltig geprägt haben. Aber das Beben, das sich in dem Aufstand der Bauern entlud, wurde Jahrhunderte hindurch unterdrückt und verdrängt, bis es in den modernen Revolutionen von neuem eruptiv hervortrat. Neben die Frage, wie Luther und Rom zueinander stehen, ist immer drängender die andere Frage gerückt, ob Luther mit seinem Eintreten für die Obrigkeit Recht gehabt hat oder ob nicht in der revolutionären Predigt Thomas Müntzers zum ersten Mal, wenn auch in zeitgebundener Form, die Forderung nach einer radikalen Umgestaltung der gesamten Welt begegnet, wie sie heute vielen Menschen als unbedingt geboten erscheint. Luther und Müntzer mögen von daher manchen unter uns als Symbole für »konservativ« und »progressiv«, für »reaktionär« und »revolutionär« erscheinen.

Freilich ist das Verhältnis zwischen Luther und Müntzer bis heute ungemein belastet. Was die Konfrontation zwischen Luther und Rom betrifft, so ist es in den letzten Jahrzehnten dank einer intensiven, auch von katholischer Seite betriebenen Lutherforschung gelungen, eigentlich alle Kontroversfragen in einer sachlichen Atmosphäre zu behandeln, und es hat sich gezeigt, daß Protestanten und Katholiken sehr viel mehr gemeinsam haben, als man Jahrhunderte hindurch angenommen hatte. Was Müntzer angeht, so steht es einem evangelischen Christen heute sicher nicht schlecht an zuzugeben, daß Luther, was auch immer ihn dazu veranlaßt haben mag, in einer über jedes Maß hinausgehenden

* Vortrag am 25. 9. 1973 in Bielefeld und am 31. 10. 1973 in der Marktkirche zu Hannover.

Weise Müntzer verketzert und verdammt hat und noch dem toten Müntzer geflucht hat, als sei er der leibhaftige Teufel gewesen.¹ Hatte die katholische Kirche an ihrem Lutherbild Entscheidendes zu revidieren, so müssen wir sagen, daß die evangelische Kirche nicht nur an ihrem Bild von der katholischen Kirche, sondern auch an ihrem Müntzerbild Wesentliches zu korrigieren hat. Die Tatsache, daß man Thomas Müntzer als den widergöttlichen Aufriührer schlechthin ansah, daß man sich nicht den kritischen Fragen dieses radikalen Mannes ehrlich stellte, sondern es erst den Kommunisten des 19. Jahrhunderts überließ, Müntzer und seine Kritik an Staat, Kirche und Gesellschaft von neuem zu entdecken, gibt ja doch zu denken.

Dieses Eingeständnis entbindet allerdings nicht von der Aufgabe, das, worum es bei dem Streit zwischen Luther und Müntzer ging, aufzuarbeiten und nach dem sachlichen Recht der beiderseitigen Argumente zu fragen. Diese Aufgabe ist darum besonders dringlich, weil heute in den kommunistischen Ländern sowie in zahlreichen linken Kreisen des Westens die Gestalt Müntzers als Vorbild hingestellt wird. Müntzer erscheint dann als ein Vorbote des Kommunismus, als ein erster Sozialrevolutionär, als ein Mann, der nicht nur durch das Wort, sondern auch mit der Tat für die Verwirklichung einer neuen Welt eingetreten und nur durch das Bündnis zwischen Luther und der Obrigkeit gescheitert sei. Eine solche Deutung kann nicht unbesehen übernommen werden, sondern muß es sich gefallen lassen, genauso kritisch geprüft zu werden, wie das traditionelle Müntzerbild der Kritik bedurfte. Das besagt, daß man weder Luther noch Müntzer einfach von der späteren Entwicklung her sieht, sondern die Auseinandersetzung zwischen ihnen gleichsam noch einmal als eine offene Entscheidungssituation miterlebt. Nur so dürfte es möglich sein, die Gründe, die zu dem scharfen Bruch führten, in ihrem sachlichen Gewicht recht zu ermes sen.

Um dieser Aufgabe gerecht zu werden, wollen wir so vorgehen, daß wir zunächst die Ausgangsposition der beiden Kontrahenten in der Zeit von 1520 skizzieren, dann den sich zuspitzenden Gegensatz in den

1 WA Br 3 Nr. 877, 34 f. (30. Mai 1525): »Wohlan, wer den Münzer gesehen hat, der mag sagen, er habe den Teufel leibhaftig gesehen in seinem höchsten Grimm.« S. hierzu Max Steinmetz: Das Müntzerbild von Martin Luther bis Friedrich Engels, in: Leipziger Übersetzungen und Abhandlungen zum Mittelalter Reihe B Band 4, Berlin 1971, S. 15–36. Verwiesen sei auch auf meine beiden Aufsätze: Auf dem Wege zu einem neuen Müntzer-Bild, in: Luther. Zeitschrift der Luther-Gesellschaft 41, 1970, S. 120–132; Thomas Müntzer in marxistischer Sicht, in: Luther. Zeitschrift der Luther-Gesellschaft 43, 1972, S. 60–73.

Jahren bis 1524 und schließlich den offenen Kampf zwischen beiden würdigen.

I.

Das Jahr 1520 war in mancher Hinsicht der Höhepunkt der reformatorischen Bewegung. Zwar wurde Luther in diesem Jahr in den kirchlichen Bann getan, worauf dann bald die Reichsacht folgen sollte. Aber Luther hatte doch damals wie zu keiner Zeit vorher oder später das Ohr der Öffentlichkeit. In ihm erblickten weiteste Kreise ihren Heros. Alles, was sich in vielen Jahrzehnten an Erwartungen für eine kirchliche und eine nationale Reform angesammelt hatte, wurde auf die Gestalt des Wittenberger Mönchs und Professors konzentriert. Von ihm und seinem mannhaften Auftreten erhoffte man sich Befreiung von den zahllosen, drückenden kirchlichen Lasten. Die nationale Bewegung, die damals Deutschland erfaßte, erblickte in ihm ihr Symbol. Der geistige Aufbruch, der mit dem Humanismus die Gelehrtenkreise erfaßt hatte, versprach sich durch Luther tatkräftige Förderung. Die ganz verschiedenen Bestrebungen zu einer Neugestaltung des politischen Lebens, wie sie sich in Adels- und Fürstenkreisen zeigten, schienen mit Hilfe Luthers ihr Ziel zu erreichen. Aber auch in dem vielfältigen sozialen Gärungsprozeß, der in den Städten zu Konflikten zwischen aufstrebenden einfacheren Schichten und Patriziern geführt hatte und der auf dem Lande schon seit Jahrzehnten immer wieder Unruhen gebracht hatte, erwarteten gerade die Unterprivilegierten von Luther entscheidende Hilfe.

Luthers reformatorische Botschaft hatte Deutschland erfaßt, ja sie war weit über die Grenzen des Reiches gedungen; seine Schriften beherrschten den jungen Büchermarkt. Freilich schlummerten unter der Oberfläche Gegensätze, die nur zu bald hervorbrechen sollten. Es wäre weit gefehlt, wollte man meinen, daß allenthalben, wo man auf Luther hörte, die Tiefe seiner reformatorischen Theologie erfaßt worden wäre. Viele hörten aus seinen Worten nur das heraus, was ihnen bei der Verwirklichung ihrer Ziele förderlich zu sein schien. Auch war Luther nicht der einzige, der für eine Reformation der Kirche eintrat. Neben ihm gab es viele andere, die zwar zum Teil manches von Luther gelernt hatten oder sich zu seinen Anhängern zählten, die aber doch häufig von ganz anderen Voraussetzungen herkamen als er. Die kommenden Jahre sollten und mußten hier zu Trennungen und Spaltungen führen, die oft schmerzlich genug waren. Es zeigte sich, daß nicht nur Reformation und nationale Bewegung oder Humanismus auf die Dauer nicht zusammengehen konnten, sondern daß auch zwischen den neu aufgebrochenen

kirchlichen Kräften erhebliche Differenzen bestanden; sie traten zuerst um die Wende der Jahre 1521/1522 hervor, als Luther auf der Wartburg weilte.

So ist es kein Wunder, daß im Jahre 1520 Luthers reformatorische Hauptschriften fast überall Zustimmung fanden. Aber wer konnte damals schon ganz ermessen, warum es Luther eigentlich ging? Die Gewißheit des Glaubens, zu der sich Luther im Kloster auf Grund seines neuen und zugleich paulinischen Verständnisses der Gottesgerechtigkeit durchgerungen hatte, war der Angelpunkt seiner Theologie. Luther hatte es an sich erfahren und hatte es zugleich so bei Paulus wieder entdeckt, daß der Mensch vor Gott nicht durch eigene Werke und Verdienste gerecht werden kann, sondern daß er die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, allein im Glauben empfangen kann. Darum stand für ihn im Mittelpunkt des kirchlichen Auftrags die Verkündigung des Wortes von der göttlichen Vergebung. Das führte bei Luther gewiß nicht zu einem Quietismus. Aber die scharfe Unterscheidung zwischen Gesetz und Evangelium legt doch an alles Tun der Kirche wie jedes Christen den Maßstab, worauf das Heil zu setzen sei. Der Glaube, wie Luther ihn verstand, verlieh dem Christen eine bis dahin ungeahnte Freiheit. Luther hat sie in seiner Schrift »Von der Freiheit eines Christenmenschen« unüberbietbar beschrieben. Aber es war zuerst und vor allem die Freiheit des Gewissens vor Gott, die Freiheit von der Last der Werke und von vermeintlich heilsnotwendigem Tun. Diese Freiheit ließ sich jedoch nicht einfach in irdisches Freiheitsverlangen umwandeln.

Die zentrale Stellung von Wort und Glaube bestimmte Luther damals wie später auch bei seinen Aussagen über die notwendigen Veränderungen im politischen Bereich. Wenn Luther in seiner Schrift »An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung« umfangreiche Vorschläge für Reformen machte, so wollte er diese nicht gesetzlich verstehen. Vielmehr äußerte Luther gleich zu Beginn dieser Schrift, daß es ihm an sich nicht zustehe und daß man es ihm verweisen könne, wenn er so hohe und große Stände anreden will, dazu in so wichtigen Sachen. Luther macht freilich geltend, daß die Not und Beschwerde allenthalben so groß geworden seien, daß er einfach gezwungen sei, »zuschreyen unnd ruffen, ob got yemand den geyst geben wolt, seine hand zureychen der elenden Nation«. ² Luther beansprucht also kein Amt, wenn er sich hier zu weltlichen Fragen äußert. Für ihn folgen aus dem christlichen Glauben keine Richtlinien, die den Verantwortlichen zwingend vorgeschrieben werden könnten. Vielmehr ist

² WA 6, 405, 18–20.

Luther der Meinung, daß hier die Vernunft zu entscheiden hat. Gegenüber der im Mittelalter vielfach üblichen Bevormundung weltlicher Autoritäten durch die kirchliche Hierarchie hat Luther so zur Freisetzung des weltlichen Bereiches beigetragen. Der weltliche Bereich ist für ihn also ein eigenständiges, nicht eigengesetzliches Feld, auf welchem der Christ wie auch der Nicht-Christ nach dem Maße ihrer Einsicht und ihrer verantwortlichen Entscheidung zu handeln haben. Aufgabe der Kirche ist es lediglich, die Gewissen der Verantwortlichen wie auch der Untertanen zu schärfen. Man mag diese Auffassung als patriarchalisch bezeichnen. Mit ihr sind die lutherischen Territorien lange Zeit nicht schlecht gefahren, auch wenn diese Anschauung den Verhältnissen, wie sie seit der französischen Revolution herrschen, nicht mehr gerecht wird.

Thomas Müntzer kam persönlich wie geistig-theologisch an sich von gar nicht so anderen Voraussetzungen her als Luther. Wie dieser gehörte auch er, was sein Elternhaus betrifft, dem Mittelstand an. Hatte Luther in Erfurt studiert, so Müntzer in Leipzig und später in Frankfurt an der Oder. Wie Luther, so wurde auch Müntzer Priester. Vielleicht hatte er den Wunsch nach einer akademischen Laufbahn. Wie dem auch sein mag, eine Chance an einer Universität bot sich ihm nicht. Müntzer wirkte vielmehr als Pfarrer zunächst in Halle und seit 1514 an einem Kloster in Frohse in der Nähe von Halle. In seiner Halleschen Zeit hat er sich an einem Bund gegen den Halleschen Erzbischof Ernst II. beteiligt. Einzelheiten sind über diese Untergrundbewegung nicht bekannt. Aber noch zweimal sollte in dem kurzen Leben Müntzers die Gründung eines Bundes eine Rolle spielen, nur daß die Ziele jeweils radikaler und die Geschlossenheit der Anhänger größer wurden. Die Veröffentlichung von Luthers 95 Thesen brachte dann auch in Müntzers Leben eine Veränderung. Wahrscheinlich unter dem Eindruck von Luthers Auftreten gab Müntzer seine Stelle an dem Kloster bei Halle auf und begab sich auf Wanderschaft. Wohl 1518 finden wir Müntzer in Wittenberg, wo er Luther kennenlernte. Die beiden scheinen keinen schlechten Eindruck von einander bekommen zu haben. Jedenfalls empfahl Luther ihn im Frühjahr 1520 nach Zwickau. In dieser Zwickauer Zeit gewinnen wir von Müntzer zuerst ein etwas genaueres Bild.

Was zunächst die Umwelt betrifft, so befand Müntzer sich in Zwickau durchaus in einer anderen Lage als Luther. Die kleine Stadt Wittenberg, neben Torgau zweite Residenz des sächsischen Kurfürsten, nahm durch die 1502 gegründete Universität einen Aufschwung, der auch Handel und Wandel zugute kam. Zwickau hingegen, dicht an der böhmischen Grenze, war zwar durch den neu aufgekommenen Bergbau zu Wohlstand gelangt, hatte aber gleichzeitig starke soziale Spannungen in seinen

Mauern. Insbesondere unter den Tuchwebern gab es allerhand Unruhe. Verstärkt wurden die Gegensätze durch den Einfluß hussitischer Ideen aus dem nahen Böhmen. Das Ausmaß dieses Einflusses ist schwer genau zu bestimmen, aber vorhanden waren manche hussitischen Gedanken in Zwickau mit Sicherheit. Bereits vor Müntzers Ankunft in Zwickau hatten sich vornehmlich Tuchweber zu einer Gruppe zusammengeschlossen, aus der dann die sogenannten Zwickauer Propheten hervorgingen, die Ende Dezember 1521 mit ihrem prophetischen Anspruch in Wittenberg auftraten.

Was Müntzers Denken zu dieser Zeit betrifft, so dürfte die früher häufig vertretene Auffassung, Müntzer sei zunächst Schüler Luthers gewesen, angesichts der neueren Forschung nicht mehr vertretbar sein. Insbesondere Hans-Jürgen Goertz in seiner Untersuchung »Innere und äußere Ordnung in der Theologie Thomas Müntzers«³ und jüngst Steven E. Ozment in seinem Buch »Mysticism and Dissent«⁴ haben nachgewiesen, in wie hohem Maße Müntzer von der deutschen Mystik des späteren Mittelalters abhängig ist. Viele von der Mystik geprägte Begriffe, aber auch wichtige Vorstellungen wie die über das innere Wort oder über den Seelengrund oder auch über das Reden des Geistes finden sich schon bei dem frühen Müntzer. Übrigens verdankt auch Luther der deutschen Mystik Wesentliches. Es gibt manche Aussagen Luthers, die von denjenigen Müntzers gar nicht so weit entfernt sind. Noch im Jahre 1521 konnte Luther im Magnificat sagen: »Es mag niemant got noch gottes wort recht vorstehen, er habs denn on mittel von dem heyligen geyst. Niemand kansz aber von dem heiligenn geist habenn, er erfaresz, vorsuchs und empfinds denn, unnd yn der selben erfahrung leret der heylig geyst alsz ynn seiner eygenen schule, auszer wilcher wirt nichts geleret, denn nur schein wort unnd geschwetz«⁵. Aber Luther denkt doch im ganzen schon in seiner Frühzeit das Wirken des Geistes als an das Wort gebunden. Als Mystiker kann Luther darum nicht angesehen werden. Freilich unterscheidet sich auch Müntzer von der Mystik, nur in einer anderen Richtung als Luther. Müntzer ist nämlich, wie sich bald zeigen sollte, der Überzeugung, daß die Willenseinigung des Menschen mit Gott sich nicht auf temporäre Erlebnisse beschränkt, sondern andauert.

3 Hans-Jürgen Goertz: Innere und äußere Ordnung in der Theologie Thomas Müntzers, in: Studies in the History of Christian Thought Vol. II, Leiden 1967.

4 Steven E. Ozment: Mysticisim and Dissent. Religious Ideology and Social Protest in the Sixteenth Century, New Haven/London 1973.

5 WA 7, 546, 24-29.

Noch an einem anderen wichtigen Punkt lassen sich eine begrenzte Übereinstimmung sowie eine verschiedene Intention für Luther und Müntzer feststellen. In seiner Zwickauer Zeit hatte Müntzer eine Auseinandersetzung mit dem Franziskanerpater Tiburtius. Neben manchen anderen Fragen war dabei das rechte Verständnis einer von Augustin herrührenden und für die ganze mittelalterliche Theologie, ja auch für Luther wichtigen Formel strittig, daß nämlich Christus, insbesondere sein Leiden, für uns sacramentum et exemplum sei. Luther hatte diese Formel früh aufgenommen und hat an ihr sein Leben lang festgehalten.⁶ Dabei hat er freilich mit dem größten Nachdruck die Einmaligkeit von Christi Kreuzestod betont und deshalb den Akzent auf das sacramentum gelegt; Beispiel ist Christi Leiden für uns insofern, als wir Christus durch Leiden und Sterben in leibhaftiger Weise nachfolgen müssen.⁷ Müntzer hingegen hat bei seiner Kontroverse mit Tiburtius das exemplum hervorgehoben. Er steht hier der spätmittelalterlichen Leidens- und Nachfolgeförmigkeit näher als Luther.

Müntzer berichtet Luther in einem Brief über seinen Streit mit Tiburtius ganz offen⁸ und ist sich deswegen eines Gegensatzes zu dem Reformator sicher nicht bewußt. Um so interessanter ist, daß dieser Brief auch schon andeutungsweise Müntzers prophetisches Selbstbewußtsein verrät: »Ich tue nicht mein eigenes Werk, sondern das des Herrn. Solange ich atme, werde ich diese Possen, diese maskierten Heuchler (d. h. seine Gegner in Zwickau) nicht dulden, vielmehr werde ich ihnen mit unaufhörlichem Seufzen und mit der Trompete des Wortes Gottes widerstehen.«⁹

Wichtig ist schließlich, daß bei der Auseinandersetzung zwischen Müntzer und Tiburtius auch schon die Frage des Reichtums eine Rolle spielte. Es scheint so, daß Müntzer sich im Namen der evangelischen

6 Siehe hierzu Erwin Iserloh: Sacramentum et exemplum. Ein augustinisches Thema lutherischer Theologie, in: Reformata Reformanda. Festgabe Hubert Jedin, 1965, Bd. I, S. 247–264.

7 WA 2, 501, 35–37 (Galaterbrief-Kommentar 1519).

8 Thomas Müntzer: Schriften und Briefe. Kritische Gesamtausgabe, hrsg. Günther Franz: Quellen und Forschungen zur Reformationgeschichte Band XXXIII, 1968, Brief Nr. 13 vom 13. Juli 1520, S. 357 ff., bes. 359 f. Für den theologischen Hintergrund des frühen Müntzer ist auch wichtig Manfred Bensing und Winfried Trillitzsch: Bernhard Dappens »Articuli ... contra Lutheranos«. Zur Auseinandersetzung der Jüterboger Franziskaner mit Thomas Müntzer und Franz Günther 1519, in: Jahrbuch für Regionalgeschichte 2, 1967, S. 113–147.

9 Ebd. S. 360, 11–13.

Armut gegen die Anhäufung von Reichtum in der Hand der Fürsten gewandt hat.¹⁰ Läßt sich dieser Punkt aus dem Brief Müntzers auch nicht mit Sicherheit klären, so ist aufschlußreich, was Johann Sylvius Egranus, der damals auch in Zwickau als Pfarrer wirkte, über Müntzer an Luther schreibt, wobei man sich freilich vor Augen halten muß, daß Egranus und Müntzer heftig aneinander geraten waren. Egranus sagt über Müntzer, daß er geradezu wie geschaffen sei, Spaltungen und Häresien hervorzurufen — homo ad schismata et hereses natus. Aus dem Volk habe er sich Mitverschworene herangeholt, nämlich Verschuldete, Verbrecher und Aufsässige. Mit diesen habe er private Konventikel gebildet und sie sich dadurch verbunden.¹¹ Soviel steht auf jeden Fall fest, daß Müntzers Predigt in Zwickau zu Unruhen führte, daß Müntzer ähnlich wie in Halle einem Bund angehörte, der kirchliche und sozialreformistische Ziele verfocht, daß er sich also nicht damit begnügte, ein Prediger des Evangeliums zu sein, sondern auch zu sozialen Aktionen schritt. Der Rat der Stadt Zwickau ließ sich das nicht bieten, sondern setzte im Zusammenwirken mit dem kurfürstlichen Amtshauptmann Müntzer ab und wies ihn aus. Ob Luther, wie zuweilen vermutet worden ist, hier schon seine Hand mit im Spiel gehabt hat, ist unsicher. An dem Tag, als Müntzer Zwickau verließ, wurden 56 Tuchknappen auf Anweisung des Rates der Stadt für einen Tag verhaftet, weil man Unruhen befürchtete. An demselben Tag, da Müntzer aus Zwickau weichen mußte — es war der 16. April 1521 —, hielt Luther seinen triumphalen Einzug in Worms. Als Luther vor dem Reichstag seine berühmte Rede hielt, zog Müntzer nach Böhmen, um dort die Kirche des Geistes zu errichten.

II.

In den folgenden Jahren bis 1524 bildeten sich die Unterschiede, die schon früh zwischen Luther und Müntzer bestanden, zu einem vollen Gegensatz aus. Die äußere Entwicklung machte die Scheidung unvermeidlich und endgültig.

Was Luther betrifft, so ließ er sich bekanntlich auf dem Rückweg vom Wormser Reichstag mit Wissen des sächsischen Kurfürsten aus Sicherheitsgründen auf die Wartburg bringen. Das Wormser Edikt hatte ja ihn und seine Anhänger in die Reichsacht getan und damit für vogelfrei erklärt. Niemand konnte wissen, welche Folgen dieses Edikt in der

10 Ebd. S. 359, 16 f.

11 Johann Sylvius Egranus an Luther am 18. Mai 1521, WA Br 2 Nr. 412, 20—25.

Praxis haben würde. Der sächsische Kurfürst Friedrich der Weise hat sich zwar bis zu seinem Tode im Jahre 1525 nicht offen zur Reformation bekannt, aber er wollte doch seinen berühmten Professor schützen und ihn nicht ungehört verurteilen lassen. Müntzer hat später gegen Luther den Vorwurf erhoben, sein Auftreten in Worms sei in engem Bündnis mit dem Adel geschehen und er sei auf seinen eigenen Rat hin gefangengenommen worden.¹² Das ist zwar eine arge Entstellung, aber so viel ist doch richtig, daß Luther, indem er den Schutz des Kurfürsten akzeptierte, die von ihm vertretene Sache an die Fürsorge der weltlichen Obrigkeit band. Das war kein Bruch gegenüber der bisher von ihm vertretenen Anschauung, wohl aber ein bedeutsamer neuer Schritt in der von ihm schon vorher eingeschlagenen Richtung. Die weitere Entwicklung ergab sich von daher im Grunde zwangsläufig.

Akut wurde die Frage nach der Haltung zur weltlichen Obrigkeit durch die Radikalisierung, welche die Wittenberger reformatorische Bewegung in der Zeit von Luthers Aufenthalt auf der Wartburg durchmachte. Die teilweise unter tumultuarischen Begleiterscheinungen eingeführten Änderungen im Wittenberger Kirchenwesen gaben Anlaß zu Besorgnis. Als Luther Anfang Dezember 1521 insgeheim für einige Tage in Wittenberg war, hat er dem, was er dort sah und hörte, im ganzen zugestimmt. Freilich hatte er unterwegs Gerüchte über Zusammenrottungen gehört. Er selbst spricht von der »Unausstehlichkeit gewisser Leute unter den Unrigen.«¹³ Diese Gerüchte, die Luther selbst anscheinend für unzutreffend hielt, waren der Anlaß für die Abfassung seiner Schrift »Eine treue Vermahnung zu allen Christen, sich zu hüten vor Aufruhr und Empörung«. Luther wollte mit dieser Schrift auf jeden Fall und von vornherein klarmachen, daß die Sache des Evangeliums nichts mit weltlichem Aufruhr zu tun hat. Statt dessen hebt er hervor, daß Änderungen nur von der Obrigkeit vorgenommen werden sollen; »den was durch ordentliche gewalt geschicht, ist nit fur auffruhr tzu halten.«¹⁴ Bezeichnend ist, daß Luther in dieser Schrift sich veranlaßt sieht, vor einem Pfaffenmord zu warnen.¹⁵ Offenbar machten sich solche radikalen Tendenzen schon damals vereinzelt bemerkbar.

12 Thomas Müntzer, Schriften . . . , S. 341, 16–27 (Hochverursachte Schutzrede 1524). S. dazu Reinhard Schwarz: Luthers Erscheinen auf dem Wormser Reichstag in der Sicht Thomas Müntzers, in: Der Reichstag zu Worms von 1521. Reichspolitik und Luthersache, hrsg. Fritz Reuter, Worms 1971, S. 208–221.

13 WA Br 2 Nr. 443, 18–22 (ca. 5. Dezember 1521).

14 WA 8, 679, 26 f. = Cl. 2, 302, 35 f.

15 WA 8, 680, 11 f. = Cl. 2, 303, 17 f.

Die Frage, wie man sich zur Obrigkeit zu stellen hat, wurde für Luther aber bald auch aus einer ganz anderen Perspektive akut, nämlich unter dem Gesichtspunkt, was die Obrigkeit anordnen darf und was nicht. Herzog Georg von Sachsen verbot im Jahre 1522 für seine Lande die Verbreitung von Luthers Übersetzung des Neuen Testaments und ordnete die Auslieferung aller vorhandenen Exemplare an. Daraufhin machte Luther sich an die Ausarbeitung seiner Schrift »Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei.« In dieser Schrift hat Luther seine sogenannte Zwei-Reiche-Lehre zum ersten Mal umfassend entfaltet. Wie schon in seiner Schrift »An den christlichen Adel«, so wendet er sich auch hier dagegen, daß etwa Bischöfe weltliche Gewalt anwenden oder andererseits Fürsten in den geistlichen Bereich hineinregieren. Bischöfe sollen Bischöfe und Fürsten sollen Fürsten bleiben. Im Reich des Glaubens herrscht Freiheit und kein Zwang, im Reich der Welt hingegen sind Gesetz und Ordnung notwendig. Freilich lassen sich geistliche und weltliche Dinge nicht wie zwei verschiedene Gebiete voneinander trennen. Denn der Christ ist als Untertan wie als Fürst ja immer auch Weltperson. Zudem will in beiden Reichen oder Regimenten Gott herrschen. Die rechte Unterscheidung zwischen dem, was im weltlichen und was im geistlichen Reich zu geschehen hat, kann darum im konkreten Fall zu manchen Schwierigkeiten führen. Aber das ändert nichts daran, daß die Dinge im grundsätzlichen klar und eindeutig sind. Was den Anlaß betrifft, der Luther zu der Abfassung seiner Schrift geführt hatte, so ergibt sich, daß in Glaubensfragen kein Zwang ausgeübt werden darf. »Weyl es denn eym iglichen auff seym gewissen ligt, wie er glewbt odder nicht glewbt und damit der weltlichen gewalt keyn abbruch geschicht, sol sie auch zu friden seyn und yhrs dings warten und lassen glewben sonst oder so, wie man kan unnd will, und niemant mit gewalt dringen.«¹⁶ An dieser Auffassung hat Luther auch später festgehalten, obwohl die Erfahrungen des Bauernkrieges ihn veranlaßten, sich gegen die öffentliche Verbreitung von Ketzerei zu wenden.

Thomas Müntzer ging seinen Weg in der Zwischenzeit auch konsequent weiter. Im November 1521 wandte er sich in seinem Prager Manifest, das in einer kürzeren sowie einer erweiterten deutschen Fassung und außerdem in einer lateinischen und tschechischen Version überliefert ist, an die Hussiten, um sie für seine Sache zu gewinnen. Dieses Prager Manifest enthält schon fast alles von dem, was Müntzer später gesagt hat, mit der einzigen Ausnahme des Aufrufs zur Revolution. Die beißend scharfe Kritik des Manifestes und richtet sich, wie es zunächst scheint, gegen

16 WA II, 264, 16-19 = Cl. 2, 379, 11-15.

die Pfaffenkirche und damit gegen Rom. Bei näherer Betrachtung gewinnt man jedoch den Eindruck, daß Müntzer, wenn auch ohne Namensnennung, im Grunde Luther angreift. Wie dem auch sein mag, der prophetische Anspruch Müntzers ist unverkennbar: »Ich Tomas Munczer . . . bekenne vor der ganznen kirchen unde der gantznen welt . . . , das ich meynen allerhöcsten fleysz vorgwant habe . . . , auff das ich möchte eyne höher unterricht ghabt adder erlangt haben des heyiligen unuberwintlichen christenglaubens.«¹⁷ Müntzer klagt, daß er sein Lebtage bei keinem Mönch oder Pfaffen die rechte Übung des Glaubens sowie die »nutzbarliche anfechtungk, dye den glauben vorclereth ym geyst der forcht Gots« kennengelernt habe.¹⁸ Wenn er weiter »dye ordnungk Gots in alle creaturn gsatzt«¹⁹ proklamiert, so meint er damit, wie Goertz nachgewiesen hat,²⁰ eine Ordnung, »in die Gott mit hineingenommen ist«, also »die Einheit von Gott und Mensch«. Diese Einheit von Gott und Mensch hängt für Müntzer auf das engste mit dem Geistbesitz zusammen, der sich bei allen wahrhaft Gläubigen erweisen muß. Es ist wiederum das gleiche, wenn Müntzer im Prager Manifest bereits betont, daß Gott nicht stumm ist, sondern auch heute redet.²¹ Was lediglich einmal in Büchern geschrieben ist, kann eben nicht Gottes Wort sein.²² Von daher verlangt Müntzer von den Pfarrern, daß sie Offenbarungen haben sollen, um ihrer Sache gewiß zu sein.²³ Wer all diese Konsequenzen nicht zieht, der tritt für einen unerfahrenen Glauben ein.²⁴ Die Botschaft des Prager Manifestes gipfelt in der Ankündigung, daß jetzt die Zeit der Ernte da sei und daß Gott selbst Müntzer in seinen Dienst genommen habe.²⁵

In den folgenden Jahren hat Müntzer die Gedanken, die im Prager Manifest begegnen, weiter ausgeführt und teilweise zugespitzt. Wichtig ist dabei freilich, daß er kaum je Zeit hatte, seine Anschauungen in Ruhe zu entfalten. Die Böhmen wollten von seiner Geistkirche nichts wissen; der revolutionäre Elan der Taboriten war längst erloschen. Vor Weihnachten 1521 mußte Müntzer Prag verlassen und den Wanderstab ergreifen. Erst im Frühjahr 1523 erhielt er, inzwischen fast verhungert, im kursächsischen Allstedt eine Pfarre. Daß er seinen Beruf ernst genommen

17 Thomas Müntzer, Schriften . . . , S. 491, 1-7.

18 Ebd. S. 491, 7-11.

19 Ebd. S. 491, 12.

20 Siehe Goertz (o. Anm. 3), S. 41; 43.

21 Müntzer, Schriften . . . , S. 492, 26-29.

22 Ebd. S. 493, 22-24.

23 Ebd. S. 498, 11-13.

24 Ebd. S. 500, 13-16; 501, 1-4.

25 Ebd. S. 504, 18 f.

hat und daß die schon früh erhobenen Vorwürfe, er habe sich nicht um seine Pflichten gekümmert, nur üble Polemik sind, ergibt sich allein schon aus der Tatsache, daß er jetzt in Allstedt zunächst eine Reihe von Gottesdienstreformen einführte. Früher als Luther schuf Müntzer eine deutsche Gottesdienstordnung. Die verschiedenen Schriften Müntzers zur Neuordnung des Gottesdienstes erlauben die nachdrückliche Feststellung, daß Müntzer vor allem anderen Theologe und Pfarrer gewesen ist. Nicht zufällig haben diese liturgischen Schriften auch einen weitreichenden Einfluß ausgeübt. Sie sind, wie es scheint, für Luther zum Anlaß geworden, deutsche Kirchenlieder zu schaffen.

Was seine Theologie angeht, so hat Müntzer in der knappen Zeit von etwas über einem Jahr, die er in Allstedt wirken konnte, neben seinen liturgischen Schriften die wichtigen Werke verfaßt »Von dem gedichteten Glauben«, »Protestation oder Erbietung«, die sogenannte Fürstenpredigt sowie die »Ausgedrückte Entblößung«. Mit zunehmender Schärfe wendet Müntzer sich gegen den honigsüßen Christus, wie ihn seiner Ansicht nach Luther verkündet. Man soll dem Menschen nicht zu bald von der Vergebung sagen, sondern muß ihn die Tiefe der Anfechtung und des Kreuzes bis zum letzten erfahren lassen; denn nur in der Tiefe der Not kann der Mensch das Glauben lernen. Dann wird zugleich aus seinem Seelengrund ein Wort entspringen, das sich ihm als göttlich erweist. Müntzer hat mit diesen Erwägungen freilich keineswegs, wie häufig behauptet worden ist, irgendwelchen beliebigen Eingebungen den Charakter von Offenbarung zuschreiben wollen. Vielmehr ist Müntzer der Ansicht, daß es gemäß dem Wort des Paulus von der Analogie des Glaubens (Röm. 12,6) eine Entsprechung gibt zwischen dem Wort Gottes, wie es in der Schrift bezeugt ist, und dem je neu ergehenden Wort Gottes.

Seine Auffassung von der Obrigkeit hat Müntzer am deutlichsten in der Fürstenpredigt dargelegt, die er gewissermaßen als Probepredigt vor der festen Anstellung in Anwesenheit des Herzogs Johann von Sachsen sowie von dessen Sohn Johann Friedrich am 13. Juli 1524 gehalten hat. Als Predigttext hat Müntzer sehr geschickt Daniel 2 gewählt, wo der Prophet Daniel vor dem König Nebukadnezar dessen Traum deutet. Müntzer wendet sich in dieser Predigt gegen »die zeyt der zurtrenten welt«,²⁶ womit er offenbar die Trennung der Gewalten von Staat und Kirche meint.²⁷ Müntzer lehnt also Luthers Zwei-Reiche-Lehre ab. Ein Schutz der Kirche durch die weltliche Obrigkeit kommt für ihn nicht in

26 Ebd. S. 243, 21.

27 Siehe Carl Hinrichs: Luther und Müntzer. Ihre Auseinandersetzungen über Obrigkeit und Widerstandsrecht, in: Arbeiten zur Kirchengeschichte 29, Berlin 1952, 2. Aufl. 1962, S. 48.

Frage. Vielmehr hat jeder Christ, also auch der Fürst, den Auftrag, rückhaltlos für die Erwählten und gegen die Gottesfeinde einzutreten. Interessant ist, daß Müntzer sich dabei auch auf das berühmte Kapitel Römer 13 stützt. Während Luther bei diesem Abschnitt die göttliche Stiftung der Obrigkeit betont, hebt Müntzer hervor, daß die Obrigkeit die Bösen strafen soll. Daraus schließt er nun aber ganz gegen den Paulustext, daß, falls die Obrigkeit dieses Amt des Strafens nicht ausübt, das Schwert den Fürsten genommen wird.²⁸

Müntzer läßt in dieser Predigt vor den Fürsten keinen Zweifel daran, was er unter dem Strafamte versteht: die Gottlosen müssen ausgerottet werden. »Ein gottloser mensch — so ruft er den Herzögen zu — hat kein recht zcu leben, wo er die frumen vorhindert«,²⁹ und zum Schluß noch ohne jede Einschränkung: »Die gottlosen haben kein recht zcu leben, allein was yhn die außerwelten wollen günden.«³⁰ Müntzer hat allen Ernstes gehofft, daß die Fürsten sich dieses Programm zu eigen machen würden. Wenn die Fürsten seinem Appell gefolgt wären, dann hätten sie an die Spitze der müntzerischen Bewegung treten sollen. Sie hätten dann, wie Müntzer meinte, nach alttestamentlichem Vorbild herrschen können.

In die Allstedter Zeit fällt auch ein anderes wichtiges Ereignis, dessen Auswirkungen unmittelbar in den Bauernkrieg reichen sollten, nämlich die Gründung eines Bundes. Dieser Bund hatte einen sehr viel festeren Charakter als die früheren Gruppen, die Müntzer in Zwickau oder gar in Halle um sich geschart hatte. Waren es anfangs im März 1524 30 Anhänger, so schlossen sich Müntzer bald die ganze Allstedter Gemeinde und die Mansfelder Bergknappen an. Man kann in diesem Bund durchaus einen revolutionären Kader erblicken. Allstedt wurde für Müntzer das Zentrum der Reformation. Müntzer sah jetzt in dem Volk den Träger der Bewegung. Freilich sollte man Müntzers Pläne nicht von modernen Vorstellungen her interpretieren. Was Müntzer sich dachte, sagt er in einem Brief an seinen Mitarbeiter, den Schösser Hans Zeiß, vom 25. Juli 1524. Müntzer ist sich darüber im klaren, daß die Christenheit noch nicht reif ist,³¹ aus diesem Wort läßt sich allerdings auch schließen, daß Müntzer mit Umsicht an die Verwirklichung seiner Ziele herangeht. Weiter heißt es in diesem Brief, daß das Herrschaftsverhältnis zwischen Fürsten und Volk in einen Bund verwandelt werden soll, »so wirt der unzeliche hauffe der gotlosen also ganz gemmerlich vorschrecken, das sye in der

28 Müntzer, Schriften . . . , S. 261, 18 f; 258, 4-7; 259, 16-19.

29 Ebd. S. 259, 14 f.

30 Ebd. S. 262, 32-263, 1.

31 Ebd. S. 421, 26-28.

weyten welt nicht werden wissen zu bleyben.«³² »Es muß eyn beschydner bund gemacht werden yn solcher gestalt, das sich der gemeine man mit frummen amptleuten vorbinde alleyne umbs evangelion willen.«³³ Daß Müntzer aber nicht einfach an eine radikale Veränderung irdischer Verhältnisse dachte, geht daraus hervor, daß er betont, dieser Bund solle keineswegs von heute auf morgen das Ende der Fron bringen,³⁴ ja der Bund sei im Grunde nichts anderes als eine Notwehr, wie man sie niemandem verweigern dürfe.³⁵ Eine erste Aktion unternahm der Bund mit der Plünderung einer kleinen Wallfahrtskirche in Mallerbach unweit von Allstedt. Gerichtet war dieser Anschlag ebenso gegen katholische Mißbräuche wie gegen Anhäufung von Reichtum auf Kosten der einfachen Bevölkerung.

Das Ergebnis der Fürstenpredigt sowie eines bald folgenden Verhörs in Weimar war, daß Müntzer in Allstedt nicht mehr bleiben konnte. Bevor ihm der Entscheid mitgeteilt wurde, floh Müntzer. Die letzte Phase seines kurzen Lebens begann.

III.

Der dritte und letzte Abschnitt in den Beziehungen zwischen Luther und Müntzer spielt sich auf dem Hintergrund der Bauernerhebung ab. Die schnelle Radikalisierung brachte die schon von Anfang an vorhandenen wesentlichen Unterschiede zwischen Luther und Müntzer zum äußersten Gegensatz. Dieser Gegensatz war primär nach wie vor ein theologischer. Luther konnte sich Müntzers Verständnis von Geist, Glaube, Erwählung und Gesetz nicht anschließen, ohne seiner reformatorischen Entdeckung untreu zu werden. Es begegnet aber bei Luther und Müntzer auch eine verschiedene Eschatologie. So sehr auch Luther der Überzeugung war, daß der jüngste Tag nicht mehr lange werde auf sich warten lassen, so hielt er es für Hybris, auch nur den Versuch zu unternehmen, das Reich Gottes auf Erden zu verwirklichen. Für Müntzer hingegen wurden die Grenzen zwischen dem, was er jetzt anstrebte, und dem Reich Gottes fließend. Müntzer konnte darum in der Bauernerhebung auch nicht einen Aufruhr erblicken, wie Luther es tat, sondern

32 Ebd. S. 422, 16–18.

33 Ebd. S. 422, 24–26.

34 Ebd. S. 422, 28–34.

35 Ebd. S. 423, 5–7. — Grundlegend für die Auffassung von Müntzers Bund ist der Aufsatz von Manfred Bensing: Idee und Praxis des »Christlichen Verbündnisses« bei Thomas Müntzer, in: Wissenschaftliche Zeitschrift der Karl-Marx-Universität Leipzig 14, 1965, S. 459–471.

eine »geistig und rechtlich begründete Revolution, die sich des Schwertes mit demselben göttlichen Recht bedient wie Luthers Obrigkeit«. ³⁶ Darum gewann der Gegensatz zwischen Luther und Müntzer in politischer Hinsicht ständig an Gewicht. Luther trat für eine Evolution ein, Müntzer hingegen für die Revolution ³⁷ oder, wie es schon in der Fürstenpredigt heißt, für die Veränderung der Welt oder eine unüberwindliche Reformation. ³⁸

Der Bauernkrieg, der vereinzelt schon im Sommer 1524 begonnen hatte, erfaßte im Frühjahr 1525 weite Gebiete Deutschlands. Ende Februar desselben Jahres wurden die »Zwölf Artikel der Bauernschaft« aufgestellt. Sie enthielten im ganzen maßvolle Forderungen wie die nach reiner Predigt, nach Pfarrerwahl durch die Gemeinden, nach freier Jagd und Fischfang und Wiederherstellung alter Rechte. Die Leibeigenschaft sollte beseitigt werden, da Christus alle Menschen erlöst habe und sie daher frei sein sollten. Schließlich verpflichteten sich die Bauern, auf alle Forderungen zu verzichten, von denen man ihnen nachweisen würde, daß sie dem Worte Gottes widersprächen. Auf der Basis dieser Artikel oder ähnlicher Grundsätze kam es vielerorten zu Verhandlungen zwischen Bauern und Adel. Unter dem Druck der sich zusammenrottenden Massen wurden manche Vereinbarungen geschlossen, die man jedoch auf seiten des Adels meist als erpreßt ansah. Etliche Burgen und Klöster gingen in Flammen auf. Im ganzen aber übten die Bauern, modern gesprochen, Gewalt gegen Sachen, nicht gegen Personen.

In der zweiten Hälfte des April 1525 schrieb Luther seine »Ermahnung zum Frieden auf die zwölf Artikel der Bauernschaft in Schwaben«. Luther sucht hier beiden Seiten ins Gewissen zu reden. Den Fürsten und Herren, aber auch den Bischöfen und anderen geistlichen Würdenträgern sagt er, daß sie durch ihr Schinden und Schaben selbst an dem Aufruhr der Bauernschaft schuld sind. Für die Forderungen der Bauern hat er an sich teilweise Verständnis. Aber die Bauern dürfen sich nicht selbst ihr Recht nehmen; denn niemand kann sein eigener Richter sein. ³⁹ Am schärfsten kritisiert er, daß die Bauern sich »eyne Christliche rotte odder vereynigung« nennen und vorgeben, sie wollten »nach dem göttlichen recht faren und handeln«. Damit verstoßen sie gegen das göttliche Verbot, den Namen Gottes unnütz zu führen. ⁴⁰ Wer meint, daß die Erlösung durch Christus sich nicht mit irdischer Unfreiheit verträgt, versteht die christ-

36 Hinrichs (o. Anm. 27), S. 162.

37 Hinrichs, S. 63.

38 Müntzer, Schriften . . . , S. 255, 16, 24 f.

39 WA 18, 303, 17-304, 2 = Cl. 3, 53, 32-34.

40 WA 18, 301, 14-302, 2 = Cl. 3, 52, 31-38.

liche Freiheit in fleischlichem Sinne.⁴¹ Schließlich gibt Luther der Hoffnung Ausdruck, daß es doch noch dazu kommt, daß beide Seiten sich vertragen oder einigen, obwohl die Entwicklung nichts Gutes zu heißen scheint.

Tatsächlich versteiften sich die Fronten zusehends. Mitte April war es zu der Weinsberger Bluttat gekommen, bei welcher die Bauern den Grafen Ludwig von Helfenstein und seine Leute hinhinmordeten. Es war dies die einzige eigentliche Bluttat, die sich die Bauern zuschulden kommen ließen, und es wäre ganz verfehlt, von ihr her die Bauernerhebung beurteilen zu wollen. Luther erhielt die Nachricht von der Weinsberger Bluttat Anfang Mai und schrieb in dem ersten Zorn seine maßlose Schrift »Wider die räuberischen und mörderischen Rotten der Bauern«, die man ihm vor allem seit Engels und Marx in Kreisen der Linken so übel genommen hat. Hier findet sich die Aufforderung an die Fürsten und Herren: »Drumb lieben herren loset hie, rettet hie, helfft hie, Erbarmet euch der armen leute, Steche, schlahe, wüрге, hie wer da kan, bleybstu drüber tod, wol dyr, seliglichern tod kanstu nymer mehr uberkomen. Denn du stirbst ynn gehorsam göttlichs worts und befehls Ro. am 13.«.⁴² Angesichts der Härte dieser Worte sollten alle apologetischen Versuche, mögen sie auch noch so gut gemeint sein, verstummen. Luthers Maßlosigkeit läßt sich aus der geschilderten Situation heraus allenfalls erklären, entschuldigen kann man sie nicht.

Freilich sollte man den Einfluß von Luthers harter Schrift gegen die Bauern auf den Gang der Dinge nicht überschätzen. In aller Regel hatten die Fürsten nicht erst die Ermunterung der Theologen nötig, um sich gegen die Aufständischen zur Wehr zu setzen. Die Gegenmaßnahmen waren schon längst angelaufen. Dabei stellte man bei den Fürsten die konfessionellen Streitfragen, die sich in den letzten Jahren angesammelt hatten, zurück und wahrte gemeinsam die Standesinteressen. Der Erfolg blieb denn auch nicht aus. Die kampfgewöhnten, gut ausgerüsteten Landsknechte schlugen die ungeordneten Haufen der Bauern zusammen. Auch nach dem Kampf hörte das Morden nicht auf. Man schätzt, daß an die 100 000 Bauern damals getötet wurden.

Thomas Müntzer freilich meinte, daß der Bauernkrieg das Zeichen sei, um die Kirche des Geistes zu errichten und die Gottlosen auszurotten. Nachdem er Allstedt hatte verlassen müssen, zog er erst nach Mühlhausen, wo schon Heinrich Pfeiffer in seinem Sinne wirkte. Dort ausgewiesen, ging er nach Nürnberg, nahm Verbindung mit den aufständischen Bauern in Süddeutschland auf, um Ende Februar 1525 nach

41 WA 18, 326, 14-327, 10 = Cl. 3, 64, 34-65, 14.

42 WA 18, 361, 24-27 = Cl. 3, 74, 5-8.

Mühlhausen zurückzukehren. Hier erreichte er zusammen mit Pfeiffer die Wahl eines neuen Rates. Die Stadt wurde zu einer christlichen Demokratie, ohne daß sich allerdings aus den Mühlhauser Artikeln im einzelnen genau ablesen ließe, wie denn nun die neue Gesellschaft konkret aussehen soll. Von Mühlhausen aus rief Müntzer dann auch mit sprachgewaltigen Briefen zum Aufstand auf. Freilich wäre es gefehlt, in Müntzer den eigentlichen Führer des Thüringer Bauernaufstandes zu sehen. Diese These, die Günther Franz vertreten hatte,⁴³ ist von dem marxistischen Forscher Manfred Bensing in seiner vorzüglichen Arbeit »Thomas Müntzer und der Thüringer Aufstand 1525«⁴⁴ auf das rechte Maß reduziert worden. Thomas Müntzer ist wohl der bedeutendste Agitator und Prediger der Thüringer Bauern gewesen. Zur Führung fehlte ihm jedoch das nötige militärische, aber auch politische Rüstzeug. Im Grunde ist Müntzer dilettantisch zu Werk gegangen. Als die Bauern zur Schlacht auszogen, die dann ihren Untergang bringen sollte, nahm man zwar acht kleine Geschütze mit, bemühte sich aber nicht um Pulver. Statt dessen ließ Müntzer zum Zeichen des erbarmungslosen Kampfes gegen die Gottlosen ein blankes Schwert vorantragen, und auf einem großen Banner von 30 Ellen weißer Seide war der Regenbogen als Zeichen für den Bund der Auserwählten dargestellt. Als die Fürsten vor der Schlacht von den Bauern die Auslieferung Müntzers verlangten, wofür sie freien Abzug zusichern wollten, konnte Müntzer in einer flammenden Predigt die Rotten zusammenhalten. Gerade zur rechten Zeit erschien am Himmel ein Regenbogen, der nun als göttliche Bestätigung des Müntzerschen Bundes angesehen wurde. Als dann die Bauern den Choral »Veni sancte spiritus« anstimmten, schlugen die ersten Granaten, die die fürstlichen Landsknechte abgeschossen hatten, bei den Bauern ein und führten zu völliger Panik. An die 5000 Bauern fielen allein an jenem Tag, während auf fürstlicher Seite sechs Tote gezählt wurden. Militärisch gesehen war dieses Unternehmen der Bauern unverantwortlich und von vornherein zum Scheitern verurteilt.

Was aber war die Botschaft, die Müntzer in dieser letzten Phase seines Wirkens verkündete? Nach der Flucht aus Allstedt verfaßte er die maßlose Abrechnung mit Luther »Hochverursachte Schutzrede und Antwort wider das geistlose sanftlebende Fleisch zu Wittenberg, welches mit ver-

43 Günther Franz: Der deutsche Bauernkrieg, Bd. I 8. Aufl. Darmstadt 1969, S. 265: »Der Thüringer Bauernkrieg ... ist letztlich das Werk eines einzigen Mannes: Thomas Müntzers.«

44 Manfred Bensing: Thomas Müntzer und der Thüringer Aufstand 1525, in: Leipziger Übersetzungen und Abhandlungen zum Mittelalter Reihe B Band 3, Berlin 1966.

kehrter Weise durch den Diebstahl der heiligen Schrift die erbärmliche Christenheit also ganz jämmerlich besudelt hat«. Hatte Luther ungefähr gleichzeitig mit Müntzers Fürstenpredigt⁴⁵ in seinem »Brief an die Fürsten zu Sachsen von dem aufrührischen Geist«⁴⁶ vor Müntzer gewarnt, so ist die Müntzersche Schutzrede eine genaue Entgegnung. Bei Luther hieß es: »Den durchleuchtigsten hochgeborenen Fürsten und Herrn . . .«, womit die sächsischen Herrscher gemeint waren;⁴⁷ Müntzers Schutzrede beginnt: »Dem durchleuchtigsten, erstgeborenen fürsten und allmechtigen herren Jesu Christo, dem gütigen könig aller könige, dem tapfern hertzen aller gelaubigen.«⁴⁸ Von seinem prophetischen Selbstbewußtsein und der Unmittelbarkeit seiner Gotteserfahrung her meint Müntzer also die Herrschaft Christi direkt gegen die Herrschaft der Obrigkeit setzen zu können. Sich selbst bezeichnet Müntzer hier als Christi unverdrossenen Landsknecht.⁴⁹ Seine Theologie, insbesondere die Einheit von Gesetz, Evangelium und Glaube faßt Müntzer in dem Wort zusammen: »Christus hat im evangelio durch seine gütigkeit des vaters ernst erklet.«⁵⁰ Das Evangelium ist also nur die neue, weil geisterfüllte Form des Gesetzes und damit unmittelbar die Richtschnur des Lebens. In politischer Hinsicht fordert Müntzer eine stärkere Beteiligung des Volkes: nach altem Brauch soll das Volk bei der Rechtsprechung dabei sein.⁵¹ So soll verhindert werden, daß die Obrigkeit Recht in Unrecht verkehrt.

Die Rolle des Volkes in Müntzers Revolution darf allerdings nicht falch eingeschätzt werden. Gerade hier muß vor unzulässiger Modernisierung gewarnt werden. Das arme Volk ist keineswegs nach Müntzers Meinung etwa durch seine Armut schon auserwählt; auch hat es noch nicht den wahren Glauben. Mit Recht hat Thomas Nipperdey bereits 1963 festgestellt: »Das Niedervolk wird, das ist gegen die Marxisten zu sagen, nicht wegen, sondern allenfalls trotz seines Klasseninteresses zum Träger eines endgeschichtlichen Auftrags.«⁵² Die herrschende Sozialordnung muß verändert werden, weil sie den einfachen Menschen weder

45 Zur Datierung s. Hinrichs (o. Anm. 27), S. 143 ff.

46 WA 15, 210 ff.

47 WA 15, 200, 3.

48 Müntzer, Schriften . . . , S. 322, 11–13.

49 Ebd. S. 323, 23.

50 Ebd. S. 330, 6.

51 Ebd. S. S. 329, 4–8.

52 Thomas Nipperdey: Theologie und Revolution bei Thomas Müntzer, in: Archiv für Reformationgeschichte 54, 1963, S. 178. Deswegen ist es aber doch nicht berechtigt, bei Müntzer keinen Zusammenhang zwischen Theologie und Revolution anzunehmen, wie es Karl Holl: Luther und die Schwärmer, in: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Band 1,

die Zeit noch die Möglichkeit gibt, zum Glauben zu kommen. Keineswegs ist die erstrebte Umwälzung jedoch Selbstzweck. Die Armen müssen also für diese Aufgabe erst vorbereitet und geläutert werden. Der Kampf darf nicht durch Selbstsucht oder Eigennutz um seinen Sinn gebracht werden. In seinem letzten Brief, den Müntzer nach der Niederlage aus der Haft an die Mühlhäuser schrieb, hat er den Vorwurf erhoben, daß jeder mehr seinen eigenen Nutzen als die Rechtfertigung der Christenheit gesucht habe; das sei der Grund für das Scheitern.⁵³ Es scheint, daß dies nicht ein billiger Versuch ist, anderen die Schuld zuzuschieben, sondern Müntzers Denken voll entspricht.

Ein letzter Punkt bedarf der Würdigung, nämlich der heute im Osten vielzitierte Kommunismus Thomas Müntzers. Die Quellenlage ist gerade hier kompliziert. Es gibt nur eine einzige Äußerung Müntzers über den Kommunismus, der von ihm propagiert und in seinem Bund praktiziert worden sein soll. Unter der Folter hat Müntzer bekannt, es sei einer ihrer Artikel gewesen: *Omnia sunt communia*, alle Dinge sollen gemein sein und jeder solle nach Bedarf etwas erhalten; welcher Fürst, Graf oder Herr das nicht hätte akzeptieren wollen, dem sollte man den Kopf abschlagen oder ihn hängen.⁵⁴ Ein so vorsichtiger, nicht-marxistischer Forscher wie Carl Hinrichs hält das kommunistische Ideal für den Schlüsselstein des müntzerschen Denkens, daß an seinem Vorhandensein kein Zweifel möglich sein sollte.⁵⁵ Günther Franz hingegen lehnt es ab, aus diesem Geständnis irgendeine Schlüsse zu ziehen.⁵⁶ Man muß, wenn man hier zu einem Urteil kommen will, nicht nur bedenken, daß während der Folterung Müntzers möglicherweise falsche Geständnisse untergeschoben wurden, um Müntzer als den Aufrührer schlechthin anzuprangern. Es muß auch bedacht werden, daß kommunistische Ideen seit dem späteren 15. Jahrhundert eine nicht unbedeutende Unterströmung darstellten. Andererseits ist es vorstellbar, daß Müntzer, falls er

7. Aufl. 1948, S. 420–467, und Annemarie Lohmann: Zur geistigen Entwicklung Thomas Müntzers, in: Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance Band 47, 1931, taten. Im Anschluß an Lohmann äußert sich auch noch Klaus Ebert: Theologie und politisches Handeln. Thomas Müntzer als Modell, in: Urban-Bücher T-Reihe 602, Stuttgart 1973, etwa S. 85. Im übrigen ist die These von Ebert, Müntzers Ansatz sei »das Problem der Organisationsstruktur der Kirche, die den Bedürfnissen der Gläubigen gerecht wird« (S. 60), äußerst problematisch.

53 Müntzer, Schriften, S. 473, 18–21 (Brief vom 17. Mai 1525).

54 Ebd. S. 548, 14–18.

55 Hinrichs, S. 20, 24, 62 u. ö.

56 Günther Franz, Hrsg.: Thomas Müntzer, Die Fürstenpredigt. Theologisch-politische Schriften, in: Reclam Nr. 8772/73, 1967, S. 151.

tatsächlich für ein kommunistisches Ideal eingetreten ist, dies aus Vorsicht nicht schriftlich, sondern nur mündlich im engen Kreise seiner Anhänger getan hat. So läßt sich die Frage, ob Müntzer kommunistische Ziele gehabt hat, nicht mit Sicherheit beantworten. Die von ihm zuletzt zweifellos vertretene Auffassung, daß die Macht dem Volk gehört, schließt keineswegs notwendigerweise auch schon ein kommunistisches Ideal ein.

Von daher wird man sagen müssen, daß Müntzers letzte Ziele im unklaren bleiben. Solange es möglich schien, versuchte er, die Fürsten für die Errichtung seiner Geisteskirche zu gewinnen. Erst als das fehlgeschlug, wurde das Volk zum Träger der Entwicklung. Was ihm vorschwebte, war die Verwirklichung der Gottesherrschaft durch die Herrschaft der Erwählten. Diesem Ziel diente die Gründung des Bundes. Nicht aber stand für ihn eine soziale Aktion oder Reform im Mittelpunkt.⁵⁷ Müntzer erhob dabei den Anspruch, ein neuer Prophet zu sein. Seine flammenden revolutionären Aufrufe in der letzten Zeit vor der Schlacht bei Frankenhausen unterzeichnete er als »Thomas Müntzer mit dem Schwert Gideons« oder auch als »Thomas Muntzer von wegen der gemeinen christenheyt«.⁵⁸ So tritt in der allerletzten Zeit auch der Kampf gegen alle Herrschaft und für die Unterdrückten in den Vordergrund.

Überschaut man die Entwicklung des Verhältnisses von Luther und Müntzer in der Zeit von 1520 bis 1525, so wird deutlich, wie aus anfänglich verschiedener Schriftauslegung und aus unterschiedlichem Geist- und Glaubensverständnis der Gegensatz in der Eschatologie, aber auch in der Haltung zu Reformation und Revolution hervorwächst. In diesem Streit ist Luther der theologische Lehrer und Prediger, aber auch der Realpolitiker, der die Wirklichkeit nicht aus den Augen verliert, der aber doch auch das politisch Notwendige nicht genügend bedenkt. Müntzer hingegen wird aus dem Geistesprediger zum Propheten mit dem

57 Dies wird reichlich stark betont von Erwin Iserloh: *Revolution bei Thomas Müntzer. Durchsetzung des Reiches Gottes oder soziale Aktion?* in: *Historisches Jahrbuch im Auftrag der Görres-Gesellschaft* 92, 2. Halbband, 1972, S. 282–299. Abgewogenere Urteile bei Eric W. Gritsch: *Reformer without a Church. The Life and Thought of Thomas Muentzer 1488 (?)–1525*, Philadelphia 1967; Gottfried Maron: *Thomas Müntzer als Theologe des Gerichts. Das »Urteil« – ein Schlüsselbegriff seines Denkens*, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 83, 1972, H. 2, S. 195–225. Zu Müntzers Verständnis des Alten Testaments s. Abraham Friesen: *Thomas Müntzer and the Old Testament*, in: *The Mennonite Quarterly Review* XLVII, 1973, S. 5–10.

58 Siehe Müntzers Briefe von Anfang Mai 1525, S. 464–472.

Anspruch, neue Offenbarung zu bringen. Gegen Luthers Realismus läßt er sich von Utopien leiten und zieht in sträflichem Leichtsinne seine Anhänger in seinen Untergang mit hinein. Aber Müntzer ist doch auch der erste, der nach den politischen und sozialen Konsequenzen des Evangeliums fragt.

Die Konfrontation zwischen Luther und Müntzer hat von daher eine kaum zu überbietende Schärfe erlangt. Luther hat später in einer Tischrede gesagt: »So habe ich auch den Müntzer getötet, der liegt tot auf meinem Hals. Ich habe das darum getan, weil er seinerseits meinen Christus töten wollte.«⁵⁹ Tatsächlich ging es zwischen Luther und Müntzer letztlich darum, was denn nun als christlich gelten kann, ob Müntzers Geistrevolution oder Luthers Bibelglaube. Geradezu prophetisch mutet Luthers Feststellung in einem Brief an, die sich freilich unmittelbar auf Müntzers noch vorhandene Anhängerschaft bezieht, daß zwar Müntzer selbst tot sei, daß sein Geist aber noch lebe.⁶⁰ Dagegen sollte man freilich auch hören, was Müntzer in einem Brief an Friedrich den Weisen vom 3. August 1524 gesagt hat: »Drumb wen ich solt vorhoret werden vor der christenheit, so must man empiten, kunt thun und zuschreiben allen nation der menschen, die im glauben unuberwintliche anfechtung erduldet hetten, ye vorzweifelung des herzen erfunden und durch dieselben allenthalben erinnert werden. Solche leut mocht ich zu richtern erdulden.«⁶¹

Wenn man heute fragt, wer denn nun recht gehabt hat in diesem unerbittlichen Streit, so kann unserer Ansicht nach die Antwort nur lauten, daß als Christ und als Theologe Luther das Recht auf seiner Seite hat. Aber wir müssen zwei Feststellungen hinzufügen. Einmal, wie gewaltig war der Preis, der hier gezahlt wurde! Der Einsatz und die Opfer bei den Bauern dürfen nicht vergessen werden. Sodann, bei allen Einseitigkeiten und Verzerrungen, die der christliche Glaube sich bei Müntzer hat gefallen lassen müssen, bedeutet Thomas Müntzer eine Frage an die Kirche aller Zeiten, ob sie die Not der Menschen in ihrer ganzen Tiefe gesehen und ob sie die politischen wie sozialen Konsequenzen des Evangeliums wirklich bedacht hat. Auch wenn Müntzer gegen Luther Unrecht gehabt hat, kommt man an ihm und seinem radikalen Ernst nicht leicht vorbei. Darum sollte das Bemühen aller Christen dahin gehen, daß jener furchtbare Streit zwischen Luther und Müntzer sich nicht noch einmal wiederholt.

59 Sic occidi Muncerum etiam, der todt ligt auff meim hals. Feci autem ideo, quia ipse voluit occidere meum Christum. WA TR 1, Nr. 446, 18–20 (1533).

60 WA Br 4 Nr. 1212, 7 (Brief vom 24. Januar 1528).

61 Müntzer, Schriften . . . , S. 431, 3–7 (Brief Nr. 64).

LUTHER ALS AUTORITÄT

Von Martin Schmidt

Seit der vierhundertsten Wiederkehr von Luthers Thesen zur Ablassfrage am 31. Oktober 1517/1917 ist die Autorität des Reformators im evangelischen Christentum in einem fortschreitenden Maße gewachsen. Stehen wir heute in der Gegenbewegung? Viele empfinden so, und gerade bei der 450. Gedenkfeier des Ereignisses wurde von dem weithin maßgebenden publizistischen Organ, den »Evangelischen Kommentaren« die Feststellung gemacht: Reformationsfeiern, aber keine Reformation der Kirche. Viele junge Menschen empfinden eine Fragestellung im Lichte der Reformation als eine solche im Schatten der Reformation. Andere Gestalten aus der christlichen Geschichte, wenn überhaupt aus ihr, sind in den Vordergrund getreten. Das nötigt zu einem neuen Überdenken der Frage nach Luthers Autorität heute, das sie, vielleicht kritischer als bisher, neu zu begründen vermag. Wir versuchen sie, in zehn Thesen zu geben.

1. Luthers Autorität ist für den Christen keine ursprüngliche, sondern eine abgeleitete: Luther ist Wiederentdecker der biblischen Botschaft.

Der Reformator hat es immer wieder abgelehnt, sein Werk mit seinem Namen zu verbinden. Er wollte nicht selbst gefeiert werden, sondern er verstand sich als Werkzeug, als Diener. Wenn er, was verhältnismäßig häufig geschah, über sich, über sein Auftreten, über seine Aufgabe, über seinen Erfolg und Mißerfolg nachdachte, dann betonte er an erster Stelle, daß er nicht freiwillig das alles auf sich genommen hatte, sondern daß er ergriffen worden sei und gegen seinen Willen immer weiter gehen müssen. Er empfand sich als einen Getriebenen, Verpflichteten, Geführten. Wäre es nach ihm gegangen, so hätte er stillgeschwiegen und wäre sobald als möglich wieder von der öffentlichen Bühne abgetreten. Deswegen nannte er sich am liebsten: der Deutschen Evangelist oder der Deutschen Prophet. Zweifellos dachte er dabei nicht nur an den Herrn, der ihn in Dienst genommen hatte und dem er sich nicht verweigern durfte, nicht nur an die Botschaft, die ihm aufgetragen war und für deren Ausrichtung er eine Verantwortung trug, sondern es stand ihm auch eine Gestalt wie Jeremia vor der Seele, der im Gegensatz zu Jesaja nicht entschlossen in freudiger Bereitschaft den prophetischen Auftrag bejahte, sondern sich gegen ihn sträubte und unter ihm litt.

2. Luthers öffentliches Auftreten beginnt mit der Urbotschaft Jesu:
Werdet anders, tut Buße!

Es ist nicht zufällig, sondern hat seinen tiefen Sinn, daß Luthers erste Ablassthese den Bußruf Jesu erneuert. Damit setzte er, wie die weiteren Thesen völlig deutlich machen, den kirchlichen, insitutionellen Bußapparat, der zweifellos gut gemeint war, nicht nur an die zweite Stelle, sondern ersetzte ihn durch die Urbotschaft des Neuen Testaments. Die Situation, in der die ersten Hörer Jesu gestanden hatten und ihm gefolgt waren, wurde unmittelbare Gegenwart. Alles, was die Kirche inzwischen eingeführt und eingerichtet hatte, trat in den Hintergrund und erschien sogar als Gefahr für das echte Verhältnis zu Gott. Luther wandte sich damit gegen jede Gestalt religiöser Bequemlichkeit. Er machte die Größe und den unerbittlichen Ernst der Gottesfrage lebendig. Das ganze Leben der Gläubigen sollte eine Buße sein, und das hieß eine beständige Selbstprüfung, die zur Selbstanklage führte, und ein Vertrauen auf den einzigen, der hier helfen konnte. Er rief namentlich in den letzten Thesen die traditionell geprägten kirchlichen Christen zur persönlichen Nachfolge ihres Herrn auf und ging so weit, nach den Worten des Propheten Jeremia die Friedensverkünder als falsche Propheten abzuweisen und den Ruf zum Kreuz, zum Verzicht, zur Preisgabe des eigenen Ich als den einzigen legitimen anzuerkennen.

3. Die biblische Botschaft ist keine einschichtige Größe (ein Imperativ), sondern eine vielschichtige. Daraus ergeben sich schwierige Fragen, die die Theologie in unaufhaltsame Bewegung setzen und nicht immer im Sinne Luthers beantwortet werden.
An der Spitze steht die Autorität Jesu.

Von den 95 Ablassthesen aus hätte es scheinen können, daß Luther nur ein Ankläger und Ermahner war, daß er also nichts anderes zu bieten hatte als einen kategorischen Imperativ. Da aber die biblische Botschaft aus zwei grundlegenden Elementen besteht, aus Gesetz und Evangelium, aus Forderung und Geschenk, aus Bindung und Freiheit, da das Neue Testament der Vorbereitung und der Ergänzung durch das Alte Testament bedarf und nur so richtig verstanden werden kann, war Luther vor die Aufgabe gestellt, das alles in angemessener Weise deutlich zu machen und eine Neugeburt der Theologie aufgrund des Neuen und Alten Testaments zu vollziehen. Dies geschah in einem langwierigen Prozeß, und es gelang Luther, bis zu seinem Lebensende im lebendigen Gespräch mit seiner Nation und mit seinem Zeitalter zu bleiben. Das dankte er nicht,

auf alle Fälle nicht allein und nicht zuerst seiner persönlichen geistigen, rednerischen oder schriftstellerischen Begabung, sondern dem Ernst und der Größe der Sache, die er vertrat. Niemand konnte verkennen, daß er die Autorität Jesu zur Sprache brachte, daß er ein treuer Schüler des Paulus, des größten unter den Aposteln war.

4. Jesus ist *die* Autorität für seine Jünger, nicht nur für die, die mit ihm gelebt haben, sondern auch für die, die später von ihm ergriffen wurden, an der Spitze Paulus.

Es ist immer wieder einmal an Luther getadelt worden, daß er sich so stark an Paulus angeschlossen hat. Namentlich die moderne liberale Haltung des geistigen Menschen hat hier Vorwürfe erhoben. Am leidenschaftlichsten geschah es durch den ethischen Mystiker Fichte, als den vielleicht am stärksten religiösen Denker des Deutschen Idealismus. Ihm folgte vor allem Paul de Lagarde, in gewisser Weise auch Nietzsche. Hätte man Luther selbst befragt oder ihm derartige Vorwürfe vorgehalten, so würde er geantwortet haben: Das ist für mich nicht eine Frage nach der Auswahl zwischen verschiedenen Lehrmeinungen, sondern eine Frage des schlichten Gehorsams nach dem großen Beispiel, das Paulus selbst gab.

5. Von Jesus berichtet das Neue Testament. Er ist die Mitte auch dort, wo nicht mehr berichtet, sondern Glaubenszeugnis dargeboten wird.

Es hat seinen guten Sinn, und es entspricht den verschiedenen Seiten der seelisch-geistigen Struktur des Menschen, daß das Neue Testament beides kennt: den erzählenden Bericht und die auffordernde Mahnung, darüber hinaus das persönliche Bekenntnis. Auf diese Weise erreicht es eine Lebendigkeit, die es auch späteren Geschlechtern möglich macht, sich mit den dort zu Worte kommenden Personen zu identifizieren. Das Glaubenszeugnis der nachfolgenden Generationen wird zwar in der Form anders ausfallen als das der ursprünglichen. Es wird von der Verschiedenartigkeit der Sprache und der Kulturstufe mitgeprägt sein, und eine der Hauptaufgaben der Theologie besteht darin, solche Übersetzung zu leisten. Es wird aber in der Sache, in dem Gehalt dessen, was über die Gottesbeziehung ausgesagt wird, nicht von dem ursprünglichen Zeugnis unterschieden sein, es sei denn, daß es hinter ihm zurückbleibt. Wie das Glaubenszeugnis in einer anderen Zeit, in einer fortgeschrittenen Kulturstufe und Zivilisationsordnung formuliert wird, um überzeugend zu sein und gleichzeitig nichts an Gehalt einzubüßen, das zu bestimmen, ist eine der der Hauptaufgaben der Theologie.

6. Für Jesus selbst, für alle übrigen Stimmen im Neuen Testament war das vorausgehende Alte Testament Autorität, darum auch für die Christen. Darum galt auch Luthers Bemühen wesentlich dem Alten Testament, das er weithin als Spiegel des Lebens verstand. Das Verhältnis beider Testamente faßte er unter den Leitworten »Gesetz und Evangelium«, wobei beide Größen in beiden Testamenten vorkamen.

Er wehrte sich leidenschaftlich gegen das Herabdrücken des befreienden Evangeliums auf die Stufe des Gesetzes.

Das heißt: Es ist unmöglich, aus dem Alten Testament oder aus dem Urchristentum ein gesetzliches Programm zu machen.

Luthers Autorität beruhte im Reformationszeitalter gerade darauf, daß er nahezu als einziger es vermied, auf die Stufe des Gesetzes zurückzufallen. An dieser Stelle unterschied er sich grundsätzlich und grundlegend von seinem frühen Mitarbeiter Karlstadt, von Thomas Müntzer, von Zwingli und von den schweizerischen Täufern, von Martin Bucer und Calvin. Überall bei den Genannten ist die Gefahr der Gesetzlichkeit in verschiedener Weise und in unterschiedlichem Maße vorhanden. Luther als einziger sah klar, welche Gefahr hier droht — eine Gefahr, die sich sofort im Urchristentum und in der ersten Phase nach dem Urchristentum bemerkbar machte: Paulus kämpfte unerbittlich für ein gesetzesfreies Heidenchristentum gegen die Judenchristen der Urgemeinde in Jerusalem, die es gut meinten, als sie glaubten, auch den Heiden das Gesetz des Mose auferlegen zu müssen. In der Schriftengruppe der Apostolischen Väter, der ersten nach dem Neuen Testament, bezeichnete der Barnabasbrief das Christentum zum ersten Male als das neue Gesetz. Durch die ganze geschichtliche Erfahrung der Christenheit läuft dieser Gegensatz hindurch. Die Befreiung vom gesetzlichen Denken ist nicht allein theoretisch-theologisch zu gewinnen, sondern durch einen Gesamtvollzug des Lebens. Darauf, daß Luther solche Befreiung als Grundhaltung klar zur Sprache und zur Darstellung gebracht hat, beruht seine Autorität gerade heute, wo die Menschheit mit neuer Leidenschaft in ein gesetzliches Zeitalter, in ein Zeitalter der Planung, der Berechnung, der Platanweisung für den einzelnen und für jede Tätigkeit hineinschreitet.

7. Luther bejahte gemäß dem Willen Jesu Altes und Neues Testament. Seine gesamte Arbeit stand unter dem Auftrag, das Alte und Neue Testament zu erforschen und zu Gehör zu bringen. Sie war *Schriftauslegung*.

Obwohl die Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments von Anfang an in der Kirchengeschichte die maßgebende Autorität dargestellt hatte, wengleich die genaue Abgrenzung der dazu gehörenden Schriften etwa drei Jahrhunderte gedauert hat, war in der Folgezeit diese prinzipielle Autorität durch die kirchliche Praxis und die Ausbildung einer selbständigen Theologie sowie die damit verbundene Übernahme antiker philosophischer Denkkategorien abgeschwächt worden. Es war Luthers entscheidende Leistung, die heute auch von der römisch-katholischen Kirche und Theologie anerkannt wird, daß er die Kirche eindeutig – und vielleicht einseitig, das ist die Frage – zur Autorität der Bibel zurückrief. In seiner Zeit setzte er sich damit noch nicht durch. Schriftauslegung, Schriftforschung wurde vielmehr zur Eigentümlichkeit, ja zum Privileg der evangelischen Theologie. In der Betonung der Schriftautorität blieb Luther das große Vorbild für die anderen Reformatoren; insbesondere Calvin eiferte ihm hierin mit einer eigenen Leidenschaft und Meisterschaft nach, so daß seine Bibelkommentare noch heute zur Erfassung des Sinnes biblischer Texte unentbehrlich sind.

8. So war auch Luthers Stellungnahme zu aktuellen Fragen in weitem Umfang Schriftauslegung. Sie war es überall dort und mußte es sein, wo die Bibel im Sinne moderner Fragen programmatisch bemüht oder benutzt wurde.

Das klassische Beispiel dafür bot seine Stellungnahme zu den sozialen und politischen Forderungen der Bauern und seine Haltung im Bauernkrieg. Viele der Vorwürfe, die hier von Anfang an bis zur Gegenwart gegen ihn erhoben worden sind, lassen diesen Hauptpunkt, daß Luther der Schrift gehorsam war und sein wollte, völlig außer acht und leiten seine Beurteilung der Fragen aus seiner eigenen politischen Haltung, aus der begrenzten Umwelt, in der er stand, also aus seiner Herkunft oder etwa aus Liebedienerei gegenüber herrschenden Mächten ab. Für alles das fehlt in den Quellen jede Begründung. An ihre Stelle treten Vermutungen aus der Sicht des späteren Beobachters, die im allgemeinen zu den nicht mehr in Frage gestellten eigenen Voraussetzungen, also zum unreflektierten Vorverständnis, gehören.

Daß die Bauern ihre sozialen und politischen Forderungen, die sie seit etwa einem halben Jahrhundert oder noch länger mindestens unklar bewegten, nun mit der Bibel begründeten, insbesondere mit dem Alten Testament, darf man wahrscheinlich als eine Wirkung von Luthers Hervorhebung der Bibelautorität begreifen. Im allgemeinen hatte die evangelische Verkündigung und das Auftreten des Wittenberger Mönchs-

professors gerade bei ihnen gezündet. Sie standen den altkirchlichen Herrschaftsträgern mißtrauisch und ablehnend gegenüber; darum begann auch der Bauernaufstand in den geistlichen Gebieten Südwestdeutschlands. Darum hatten sie ausdrücklich Luther als einen der Schiedsrichter über ihre Forderungen auserwählt. Er behandelte in seiner ersten Bauernschrift nicht die Frage, ob diese Forderungen sozial und politisch berechtigt waren — dies gab er, weil er sich als Theologe für nicht zuständig erklärte, den Juristen anheim —, sondern untersuchte ausschließlich, ob die biblische Begründung für die sozialen und politischen Forderungen stimmte. Das verneinte er; er fand hier einen falschen Schriftgebrauch und empfahl den Bauern, wenn sie Gerechtigkeit erreichen wollten, sie ohne biblische Sätze im Rahmen der Rechtsordnung, also bei den Juristen, zu suchen. Für den politischen Teil, d. h. für das strategische und taktische Vorgehen riet er beiden Parteien, den Herren und den Bauern zum Frieden. Erschwerend kam hinzu, daß nach der damaligen komplizierten Rechtsordnung die Herren Leibherren, Grundherren und Gerichtsherren waren — und das häufig nicht in einer Person, so daß der einzelne Bauer drei verschiedenen Herren unterworfen sein konnte. Ehe Luthers Schrift ihre Wirkung tun konnte, hatten die Bauern zu den Waffen gegriffen, weil sie den politischen Augenblick, nämlich die weltpolitische Auseinandersetzung zwischen Karl V. und Franz I. von Frankreich im Jahre 1525, für günstig hielten. Nun wurde Luther scharf, nicht um ihnen in den Rücken zu fallen und den Herren das Rückgrat zu steifen, nicht aus Angst, daß er etwa Gegenstand ihrer Rache werden könnte, sondern weil er sich unerbittlich an die paulinische Mahnung gebunden wußte, die ja nur Jesu Wort wiederholte: Du sollst untertan sein deiner Obrigkeit [Röm. 13,1–7; Matth. 22,21].

Vom Standpunkt des 20. Jahrhunderts und seiner politischen Wirklichkeit aus, das den Staat und damit die Obrigkeit seiner göttlichen Würde entkleidet hat, kann man zweifellos die Aussagen des Neuen Testaments in diesem Punkt unbefriedigend oder falsch finden. Dies war aber keine Möglichkeit für Luther; er handelte als gehorsamer Diener seines Herrn auch an diesem Punkt. Die lebhaften Erörterungen unserer Gegenwart entzündeten sich sowohl an der eben bezeichneten Frage, ob auch hierin dem Neuen Testament unbedingte Gefolgschaft zu leisten ist, und ob Luthers Trennung der beiden Reiche und Regimente Gottes auch für uns verbindlich und richtungweisend sein kann. Die Meinungen sind verständlicherweise darüber geteilt; wahrscheinlich wird sich eine letzte Übereinstimmung ebensowenig erzielen lassen wie in der Beurteilung gegenwärtiger politischer Parteien. Hier bleibt ein unauflöslicher Spielraum für die freie Entscheidung des einzelnen Menschen.

Die oben gekennzeichneten Verdächtigungen Luthers verraten aber keinerlei Sachkenntnis; er muß nach den inneren und äußeren Bedingungen gerechtfertigt oder verurteilt werden, die für ihn bestanden. Das aber war seine unbedingte Bindung an die Autorität der Heiligen Schrift.

9. In allen nicht biblisch begründeten und nicht biblisch zu entscheidenden Fragen verwies Luther an die »Vernunft«, d. h. an den Sachverstand, der sich aus der Sachlogik der Verhältnisse, insbesondere aus dem Berufsauftrag ergab. Er befahl derartige Fragen den Sachverständigen, z. B. die Bauernforderungen und die Zinsfrage den Juristen, die Reform der Medizin den Ärzten. Er machte allerdings selbst Vorschläge ohne bindenden Anspruch.

Hierin lag der Nachdruck und der Ursprung seines Verständnisses von »Welt«. Die eben genannte, viel berufene Lehre von den beiden Reichen und Regimenten Gottes war für ihn – was heute normalerweise vergessen wird – nicht zuerst eine sozialetische Handlungsanweisung, sondern ein Versuch, Gottes rätselvolle Weltregierung in ihrer inneren Ordnung zu beschreiben. Gott, der die Menschheit erlösen will, läßt die Welt, in der die Menschen leben und täglich viel Unrecht erfahren, nicht los; er gibt sie der Zerstörungsabsicht seines Widersachers, des Teufels, nicht preis. Vielmehr sorgt er – dies ist sein Regiment linker Hand, während seine Wirksamkeit durch die Kirche sein Regiment rechter Hand darstellt – durch weltliche Obrigkeit und Strafordnung, dafür, daß die Welt nicht in ein Chaos zerfällt. Gewiß ergeben sich daraus auch Richtlinien für praktisches, sozialetisches Verhalten. Sie sind aber nicht unmittelbar aus der Konzeption abzuleiten. Diese läßt vielmehr einen gewissen Handlungsspielraum, der sorgfältig wahrgenommen werden muß und den einzelnen nicht der selbständigen Entscheidung enthebt, sondern sie gerade herausfordert.

10. In der Politik, vor allem in der Stellungnahme zum Bauernkrieg, vertrat Luther biblisch zweierlei: a) Christliches Recht ist die Fähigkeit, die innere Bereitschaft auf die Durchsetzung des eigenen Rechts zu verzichten. Darin erblickte er die Absicht der lapidaren Forderungen der Bergpredigt; b) Gott fordert Gehorsam gegen die Obrigkeit, die nur auf rechtlchem Wege ihres Amtes enthoben werden darf.

Obwohl Luther unbedingt an die Aussagen der Schrift gebunden war, verfiel er nicht in einen starren Konservatismus, der die monarchische Obrigkeitsordnung für die einzig berechtigte politische Form hielt. Er war kein Legitimist im Sinne Albrecht Hallers, Adam Müllers und Met-

ternichs, der prinzipiellen Theoretiker für diese Auffassung im frühen 19. Jahrhundert. Aber er dachte im Rahmen der gültigen Reichsordnung – in welchem hätte er sonst denken sollen? Danach ging der Kaiser aus der Wahl der Kurfürsten hervor, die er für sich gewinnen mußte, die Landesherrn jedoch aus der dynastischen Erbfolge. Er rechnete durchaus mit der Absetzung eines Kaisers bei Pflichtverletzung, wie sie auch im Mittelalter zweimal vorgenommen worden ist. Aber wer hatte diese Absetzung in die Hand zu nehmen und auszusprechen? Niemand anderes als die Kurfürsten. Die Frage der Absetzung eines Landesherrn stellte sich zu seiner Zeit nicht. Wahrscheinlich hätten dann die Stände, d. h. die Vertreter des Adels, die nach der Landesordnung zu einer gewissen Mitregierung – in den einzelnen deutschen Territorien in verschiedenem Maße – bestellt waren, die Initiative ergreifen müssen. Sie hätten den Herrscher des Thrones verlustig erklären müssen, weil er versagt hatte. An die Stelle wäre aber nicht eine moderne Parliamentsherrschaft getreten, die erst durch die große englische Revolution unter John Pym und Oliver Cromwell im 17. Jahrhundert und in der Französischen Revolution des späten 18. Jahrhunderts als reale Möglichkeit auftauchte, wenn man von kleineren italienischen Stadtrepubliken und den schweizerischen Bauernkantonen absieht, wo jedoch auch das aristokratische Element das demokratische überwog. Vielmehr wäre bei der Absetzung eines Landesfürsten durch die Stände der nächstberechtigte Thronfolger in sein Amt gekommen. Man kann es Luther nur unter demagogischem Blickpunkt zum Vorwurf machen, daß er die uns in Europa geläufige Parliamentsherrschaft auf der Grundlage des allgemeinen gleichen Wahlrechts nicht geahnt oder gefordert hat – ebenso wie man ihn unter technologischem Gesichtspunkt nicht dafür tadeln darf, daß er das elektrische Licht und den Motor nicht geistig vorweggenommen hat.

Das alles ergibt sich bei einer Besinnung auf Luthers Autorität, insbesondere auf die Autorität, die er heute haben kann und hat. Der gegenwärtig in einer anderen Welt lebende Christ wird ihm in seiner unbedingten Bindung an die Heilige Schrift für die Fragen des Heils und für das Grundverständnis von Gottes Weltregierung folgen. Er wird ebenso in allen praktischen Fragen, die sich nicht unmittelbar von da aus bewältigen, entscheiden oder lösen lassen, nach seinem eigenen Vorbild die »Vernunft«, d. h. die Sachlogik der jeweiligen Verhältnisse und des jeweiligen Berufes ins Spiel bringen. Er wird zuletzt seine Entscheidungen als seine eigene Tat vollziehen und rechtfertigen, denn nichts lag Luther ferner, als Christen an seine menschliche Autorität zu binden.

DER WEG EINES LUTHERISCHEN BISCHOFS

Zu den Lebenserinnerungen Franz Tügels (1888—1946)

Von Hans-Volker Hertrich

Die Geschichtsschreibung des deutschen Kirchenkampfes trägt an der Last von Ressentiments und Empfindlichkeiten. Allzusehr ist sie von Urteilen begleitet, die der Rechtfertigung und Begründung vergangener Taten und Unterlassungen dienen sollen. So ist das Bild einzelner Vorgänge und Gestalten, die im Dritten Reich besonders hervortraten, oft genug einseitig dargestellt und damit verzeichnet worden. Es gibt unausgesprochene, aber sehr wirksame Verrufserklärungen in der Kirchengeschichte; unter eine solche fiel um der von ihm vertretenen Sache willen auch der Hamburger Bischof Franz Tügel. Sein Name ist jahrelang in der kirchlichen Öffentlichkeit nicht genannt worden. Das ist begrifflich: zu vieles mußte vergessen und neu gelernt werden, bevor man an das Kirchenregiment Tügel ohne Beklemmung denken konnte. Das heißt beileibe nicht, daß jene Phase damit rückblickend bejaht werden soll; es kann aber ebensowenig bedeuten, daß sie im Nachhinein rundheraus zu verurteilen sei. Manche Kritiker leiden in dieser Hinsicht unter einem beachtlichen Mangel. Sie haben nur sehr unklare Vorstellungen von der geschichtlichen Vergangenheit und prägen sie vielfach nach gerade aktuellen Erfordernissen um. Und sie haben, was noch schwerer ins Gewicht fällt, nicht immer die Fähigkeit, die Ereignisse und maßgebenden Gesichtspunkte der Vergangenheit aus *deren* Zeit und *ihrer* Gegebenheiten zu beurteilen. Persönlichkeiten, die »Geschichte gemacht« haben, können aber nur als Exponenten *ihrer* Epoche recht gewürdigt werden. Die Desillusionierung der Vergangenheit ist richtig unter der Voraussetzung, daß sie nicht zur Ignoranz gegenüber der eigenen Geschichte führt. Man hat bisweilen die Sorge, daß für einen Teil unserer theologischen Generation die Gefahr naheliegt, von der Zustimmungseuphorie allzu rasch in die totale Negation zu verfallen. Das Bewußtsein für das Maß und die tragende Mitte stellt sich nur schwer ein.

Verleger Friedrich Wittig war deshalb gut beraten, die in den Jahren 1941—1945 aufgezeichneten »Erinnerungen eines Hamburger Bischofs« zunächst unter Verschuß zu halten, gleichwohl aber den Gedanken an eine spätere Publikation nicht aufzugeben. Abgesehen davon, daß die wirtschaftliche Lage nach dem Krieg eine Veröffentlichung dieses Umfangs verbot, war es angemessen, über eines der umstrittensten Kapitel der

jüngsten Geschichte zunächst Gras wachsen zu lassen, nicht um über bestimmte Ereignisse den Mantel des Verschleierns zu breiten, sondern um ein ruhiges, distanzierendes Sehen und Beurteilen zu ermöglichen. Aber auch der Entschluß, das Buch jetzt herauszubringen, setzte Mut voraus. Die Lektüre könnte auf unreife Geister fatal wirken. Der Leser tut deshalb gut daran, neben dem weithin persönlich gefärbten Lebensbericht Tügels die sehr kritische, auf entgegengesetztem kirchenpolitischen Standort beruhende Darstellung des einstigen Pastors Heinrich Wilhelmi: »Die Hamburger Kirche in der nationalsozialistischen Zeit 1933–1945« (Göttingen 1968) zum Vergleich heranzuziehen. Ihr Studium möchte man fast zur Pflicht machen, weil sie das notwendige Korrektiv zu den Aufzeichnungen des Bischofs bildet. Die Kenntnis beider Schriften ermöglicht den gegenwärtig optimalen Eindruck von den Vorgängen innerhalb der Hamburgischen Landeskirche im genannten Zeitraum.

Franz Eduard Alexander Tügel ist am 16. Juli 1888 in Hamburg als Sohn eines Kaufmanns geboren und in einem gutbürgerlichen, stramm national-konservativen Hause aufgewachsen, »für das Christentum und Vaterlandsliebe zusammengehörten« (S. 8). Man wird beachten müssen, daß der Einfluß des Elternhauses ihn entscheidend geprägt und lebenslang bestimmt hat. Er studierte in den Jahren 1908–1914 in Rostock, Erlangen, Tübingen und Berlin. Die spezifisch neulutherisch-konfessionelle Erlanger Theologie hat ihn am nachhaltigsten beeindruckt; bei Adolf Lasson in Berlin, einem der letzten Hegelianer der Rechten, wurde ihm das Leitbild des »christlichen« Staates monarchischer Observanz nahegebracht; von daher blieb seinem Denken ein unausrottbares Vorurteil gegen Liberalismus und Demokratie eigen, das sich frühzeitig mit einem verhängnisvollen Antisemitismus verband. Demokratische Bestrebungen nach dem Ersten, ja sogar noch nach dem Zweiten Weltkrieg werden pauschal als »marxistisch« und damit volksfeindlich verdächtigt, ohne daß Tügel eine intensivere Beschäftigung mit fremden Auffassungen und Gegenpositionen für nötig gehalten hätte. Er wird 1917 Felddivisionspfarrer einer Reservedivision in Rumänien; nach dem Kriege von 1919–1933 Pastor an der Gnadenkirche im Hamburger Stadtteil St. Pauli. Der Bericht über diese Jahre ist stark überzuckert, nicht was die Einschätzung der Lage, wohl aber was die Aufzählung der »Erfolge« des Seelsorgers betrifft. Fraglos hat Tügel in seinem großen Arbeitsbereich ein Pensum bewältigt, das man nicht gering veranschlagen kann. Auf der anderen Seite fehlt es nicht an autoritären Eingriffen in geschriebenes und ungeschriebenes Recht und Gesetz (die auch während seiner späteren kirchenleitenden Tätigkeit nicht ausblieben), so daß man vermuten darf, daß seine Gemeinde ihm eine Achtung mehr des Respekts als der

Liebe entgegenbrachte, ungeachtet der Popularität, die er in einigen Kreisen ohne Zweifel genossen hat. Seine Reden atmeten volksmissionarisches Pathos, seine innere Haltung indes war in ihrer Begeisterungsfähigkeit nicht kritisch genug, ihn gegen nationale und völkische Parolen zu immunisieren. »Man darf ruhig sagen, daß der beste und echtste Teil des Volkes mehr und mehr unter dem Hakenkreuzbanner zusammenströmte ... Dabei muß des anderen Momentes Erwähnung getan werden, daß diese Bewegung auszeichnete und auf eine große innere Höhe hob; nicht so sehr der Wille zur Macht regierte diese Masse des Volkes, sondern vielmehr, oder doch in gleichem Maße der Glaube an die gute Sache und damit der Drang, alle anderen von dieser Sache zu überzeugen. Hier überkam mich geradezu das Bewußtsein der Ähnlichkeit mit dem Urchristentum« (S. 221 f.). Was Tügel an der neuen Bewegung offensichtlich faszinierte, war die Erwartung, durch den Nationalsozialismus würde die Kirche wieder zur Volkskirche, »Weltvolk« und Kirchenvolk identisch werden. »Wir durchleben große Zeit. In ihr soll unsere Kirche die Bewegung, die durch unser Volk geht, mitgestalten helfen. Mit dem Staat, zu dem diese Bewegung sich selbst immer sichtbarer formt, haben wir, von der Kirche aus gesehen, jeglichen Grund, in denkbar bestem Einvernehmen zu leben« (S. 426). »Eine neue Lebenshaltung fordere ich auch von meiner Kirche der großen deutschen Freiheitsbewegung gegenüber. Diese deutsche Bewegung, unsere Partei und Adolf Hitlers Fahnen ist die Wegbereiterin des neuen Deutschlands gewesen und wird es bleiben. Wer die Volkskirche der Zukunft bauen will, der wird gut tun, mit dieser deutschen Bewegung Hand in Hand zu arbeiten« (S. 433). So wird der St. Pauli-Pastor 1932 Gauredner der NSDAP und Organisator der »Deutschen Christen« in Hamburg, jener Gruppe, die sich anschickte, die Kirche nach den Vorstellungen des Nationalsozialismus umzufunktionieren, und die ein Jahr darauf Tügels Ernennung zum Bischof durchsetzte. In dieser Funktion war er neben Ludwig Müller, Joachim Hossenfelder und Christian Kinder unter den Vertretern der Kirchenleitungen die signifikanteste Persönlichkeit der »Deutschen Christen«, dabei unbestritten die theologisch profilierteste und menschlich integerste Gestalt. Ab 1934 bekleidete er zugleich das Amt eines Hauptpastors an der Hamburger Hauptkirche St. Jacobi, das er 1940 aufgeben mußte, nachdem sein lange schwelendes körperliches Leiden sich besorgniserregend verschlimmert hatte und ihn fast ganz an den Rollstuhl band. Im Juli 1945 trat er, einem Eingriff der Besatzungsmacht zuvorkommend, vom Amt des Bischofs zurück. Die ihm verbleibenden Monate verbrachte er ausschließlich im Krankenhaus. Er starb am 15. Dezember 1946 an den Folgen seines Gelenkrheumatismus, ver-

bittert und enttäuscht über die Anfänge des kirchlichen Wiederaufbaues in seiner Vaterstadt, die ihm »undeutsch« und »unlutherisch« erschienen, nachdem er längst ein einsamer Mann geworden war.

Den 30. Januar 1933 hatte Tügel als einen Augenblick »der Wende mit ... ungeahnten Möglichkeiten« (S. 228) empfunden. »Jeder von uns spürte die Gewalt der geschichtlichen Stunde: das Jahr der Wende unserer nationalen Zerrissenheit war da! Ein unbeschreibliches Hochgefühl, verbunden mit dem tiefsten Dank gegen den allmächtigen Herrn der Geschichte erfüllte mein Herz, wie es wohl bei jedem nationalen deutschen Menschen der Fall gewesen ist. In der Predigt des 1. Februarsonntages über den Herrn der Völkerwelt im Anschluß an die letzten Worte der Bergpredigt [Matth. 7, 24—29] gedachte ich in tiefer Bewegung dessen, was sich in der vergangenen Woche im Vaterland zugetragen hatte. Ich erwähnte den Aufruf an das deutsche Volk, den der neue Kanzler selbst verlesen hatte und gestand meiner Gemeinde: als ich diese ernste männliche Stimme am Rundfunk hörte, da habe ich meine Hände gefaltet und Gott, dem Herrn der Geschichte gedankt und ihn angefleht, er möge helfen und segnen. Dann brachte ich einzelne Sätze aus dem Aufruf, und zwar betonte ich, es handele sich dabei für uns im Gotteshause nicht um politische Meinungen, sondern um den Durchbruch der ewigen Wahrheit« (S. 229). Hier ist die Grundthese deutlich ablesbar. Sie besteht darin, daß die gegenwärtige Lage, d. h. die »deutsche Stunde« als eine konkrete Offenbarung Gottes zu beurteilen sei. Auf diesen Felsen will Tügel die Kirche bauen; von ihm her versteht er ihre Erhaltung, von ihm her ihre Erneuerung, von ihm her ihre Aufgabe. An ihm orientiert sich seine Geschichtsbetrachtung; an ihm entscheidet sich Wert oder Unwert aller Religion gleicherweise. Ein Glaubensbekenntnis im Sinn dieser Theologie müßte mit der These einsetzen, daß Christus Herr der Geschichte sei, in konkreter Anwendung auf das, was sich nach Auffassung von Tügel im Jahre 1933 mit dem Anspruch einer inkarnierten Gottheit als letzte, vollkommenste, »ewige« geschichtliche Herrschaft ereignet hat. Es ist nicht verwunderlich, wenn in dieser beschränkten Theologie die Heils- und Offenbarungsbedeutung der »deutschen Stunde« so dominiert, daß jeder, der dieser Auffassung nicht zu folgen vermag, unter dem dringenden Verdacht, der Entscheidung nicht gewachsen zu sein, beiseitegeschoben und vom Aufbau der Kirche ausgeschlossen wird. Zum Greifen deutlich ist das in der Rede des Bischofs vor der Hamburger Synode am 5. März 1934 (vgl. S. 430—436). Hier ist viel Spekulation und Schwärmerei, der man entgegenhalten muß: der gekreuzigte und aufgestandene Christus steht als Schöpfer und Erlöser *über* der Vereinigung von Deutschtum und Christentum. Seine Stunde ist niemals identisch mit einer willkürlich ausgewählten Stunde christlich-deutscher Geschichte.

Nun, auf dieser Linie ist Tügel bereits damals, etwa von Karl Barth, widersprochen worden. Die schroffe Entgegnung, die der Angegriffene daraufhin fand, hat er später selbst bedauert (vgl. S. 243). Aber anders als in groben Schlagworten hat sich der Bischof mit seinen Widersachern in Theologie und Kirche nicht auseinandergesetzt, was nicht überraschen kann: hat er doch die Problematik seiner Gegner nie richtig an sich herankommen lassen, nie wirklich als eigene Not empfunden. Für die Bemühungen um eine zeitgemäße Verkündigung hat er, der Lutheraner, der von der Volksmission herkam, nur Spott und Ironie; in der 1943 gepflogenen Auseinandersetzung mit Bultmann bezieht Tügel schlichtweg den Standort des »vorkritischen Biblizismus« (S. 406) und macht sich indirekt die alte Verbalinspirationstheorie zueigen, wonach die Evangelien-schreiber ein Diktat des Heiligen Geistes aufgenommen hätten. Freilich: Tügel konnte auch anders reden, und es soll nicht verschwiegen sein, daß sein lutherisches Bekenntnis echt und tief genug war, die »Deutschen Christen« alsbald zu durchschauen und das Bündnis mit ihnen aufzukündigen. Auch sein Glaube an die angeblich religionsfreundliche Ideologie des Nationalsozialismus, durch die Ereignisse rasch Lügen gestraft, machte realistischer Einsicht Platz.

Damit kündigt sich zugleich eine Wende im Stil der Biographie an. Haben wir es zunächst mit einem subjektiven Erlebnisbericht zu tun, in dem fast plaudernd erzählt wird, so nimmt die Darstellung später die Gestalt eines objektiven Faktenberichts an; im Stil eines durch Akten gestützten Protokolls werden viele Aussagen genau belegt. Insofern kann man diese »Erinnerungen« trotz ihrer persönlichen Färbung als eine Quelle zum Verständnis der jüngsten Kirchengeschichte betrachten. Sichtbarer Ausdruck solcher »Wende im Stil« ist der Umstand, daß familiäre Ereignisse, die in den Anfangskapiteln ausführlich geschildert werden, später ganz zurücktreten. Tügels Ehefrau, Adelheid Kunkel, die während seiner Tätigkeit als Feldgeistlicher im Ersten Weltkrieg zum Katholizismus übertrat, wird von diesem Augenblick an keines Wortes mehr gewürdigt, mit einer Ausnahme: als eine in Aussicht genommene Berufung ins Hauptpastorenamt von St. Michaelis scheitert, wird dies mit dem »Konfessionswechsel meiner Ehefrau« (S. 281) in Verbindung gebracht. Freilich wird vieles klarer, wenn man das Leiden des Mannes in Rechnung stellt, das in seinen Anfängen wohl auf den Kriegsaufenthalt in Rumänien zurückgeht, so daß es nicht zuviel gesagt ist, wenn man seine Dauer auf dreißig Jahre veranschlagt. Krankheit war manche Schroffheit seines Wesens, Krankheit manches unfreundliche Wort, das ihm entfuhr, und das nur alsbald in das Bemühen umschlug, Unrecht gutzumachen, Verletztes wieder aufzurichten.

Was die Bearbeitung des Buches betrifft, hat Carsten Nicolaisen, jetzt wissenschaftlicher Assistent an der Universität München, eine im ganzen vorbildliche Editionsarbeit geleistet. Die Vielzahl der Anmerkungen, in denen nahezu jeder Person, der Tügel in seinem Leben begegnete, bis in biographische Details nachgegangen wurde, läßt den Umfang der Recherchen erahnen, dessen es bedurfte, das Werk in der vorliegenden Gestalt der Öffentlichkeit zu übergeben. Wenn es etwas zu beanstanden gibt, so ist es die unglückliche Auswahl der Dokumente im Anhang. Sie gehören, mag ihre Zusammenstellung auch im Text der Biographie begründet sein, doch eher zu den fragwürdigen Erscheinungen des Kirchenregiments Tügel, wozu man auch den scharfen Schriftwechsel des Bischofs mit seinem einstigen Freund und Parteigenossen, dem Hamburger Reichstatthalter Karl Kaufmann (der zu den gemäßigten NS-Funktionären zählte), um die Beschlagnahme des Rauhen Hauses rechnen muß (vgl. S. 440–444). Man möchte Herausgeber und Verleger vorschlagen, bei einer Neuauflage einige der heute fast unbekanntenen, schwer zugänglichen Kriegsbriefe aufzunehmen, die Tügel ab 1942 vom Krankenlager aus regelmäßig an die an der Front stehenden Pastoren seiner Landeskirche gerichtet hat. Diese seinerzeit berühmten Briefe begründeten die seelsorgerliche Autorität des Bischofs, die zuletzt auch bei seinen kirchenpolitischen Gegnern unbestritten war, und die es ermöglicht, ihm trotz allem ein gutes Gedenken zu bewahren.

Franz Tügel: *Mein Weg 1888–1946. Erinnerungen eines Hamburger Bischofs.* Herausgegeben von Carsten Nicolaisen. *Arbeiten zur Kirchengeschichte Hamburgs*, Bd. 11. Friedrich Wittig Verlag Hamburg 1972. 453 S. und 1 Abb.

BUCHBESPRECHUNGEN

FRITZ REUTER (Hrsg.): 1521 – Luther in Worms – 1971. Ansprachen, Vorträge, Predigten und Berichte zum 450-Jahr-Gedenken. Im Auftrag des »Kuratoriums Wormser Reichstag 1521–1971«. Worms 1973. 235 S.

Aus Anlaß der 450. Wiederkehr des Wormser Reichstages ist das Zeitalter der Reformation 1971 durch verschiedene Ereignisse neu in das Bewußtsein der Öffentlichkeit getreten. Da war zunächst Dieter Fortes spektakuläres Theaterstück »Martin Luther und Thomas Müntzer oder Die Einführung der Buchhaltung«, das zwar ohne direkten Bezug zum Jubiläum entstand, gleichwohl aber wesentlich dazu beitrug, dem Gedenkjahr Aktualität zu vermitteln. Im Blick auf die öffentliche Resonanz wäre an zweiter Stelle das »Memorandum Wormser Katholiken« zu nennen, das in diesem Buch in lateinischer und deutscher Sprache abgedruckt ist (S. 175–189) und dessen Entstehungs- und Wirkungsgeschichte der Mainzer Philosophieprofessor Richard Wisser, selbst einer der Initiatoren, einen verständnisvollen und instruktiven Kommentar gewidmet hat (»Warten auf den Papst«, S. 190–216). Schließlich ist auf die Feierlichkeiten am Ort zu verweisen, die im unmittelbaren Zusammenhang mit dem Jubiläum stattfanden: Ansprachen, Vorträge, ökumenische Gottesdienste, Theologengespräche in Gestalt von Podiumsdiskussionen. In diesem Genre gab die Rede von Bundespräsident Heinemann (S. 14–20) die bemerkenswertesten Anstöße für nachfolgende Ansprachen.

Das Echo auf manche Veranstaltungen war erstaunlich. Insbesondere durch Forte ließen sich nicht wenige provozieren. Öffentliche Auseinandersetzungen um sein Stück fanden weite Beachtung. Manche Erwiderungen waren emotional bestimmt. Die historisch-wissenschaftliche Kritik stellte vornehmlich Fortes Lutherbild in Frage, nicht aber seinen Zentralatz, wonach bestimmendes Element des Verlaufs gerade auch des Reformationszeitalters die Kräfte des Wirtschaftslebens gewesen seien. Diese marxistische Deutung der Luther-Epoche wurde viel weniger erörtert – man ist versucht zu sagen: die Kritiker haben wohl bemerkt, wo Forte hinzielt, nicht aber, wo er herkommt.

Die materialistische Deutung Luthers war in Worms selbst zunächst nicht von Forte (sein Stück wurde dort erst später aufgeführt), sondern vom Bundespräsidenten in die Diskussion gebracht worden. Seine Äußerung wurde mit Recht als bedeutsam empfunden und hat bei manchen Aufsehen erregt. Erinnern wir uns: Heinemann hatte von der »Hilfslosigkeit und (dem) Versagen auch des Luthertums in Fragen dieser Welt« (S. 19) gesprochen und im Hinblick auf die geschichtlichen Folgen der Reformation gemeint, daß »unser Gedenken an das Bekenntnis Luthers vor dem Reichstag in Worms nicht nur Jubel und Begeisterung auslösen« kann (a. a. O.). Diese waren für manchen Lutheraner keine bequemen Töne. Mit Blickrichtung auf die marxistische Interpretation hatte Heinemann freilich auch festgestellt, daß »jede ideo-

logische Würdigung Luthers zu kurzschlüssig und darum unzulänglich« sei (S. 17).

Es ist begrüßenswert, daß der verdienstvolle Wormser Archivrat Fritz Reuter nach einer umfangreichen Erstpublikation (»Der Reichstag zu Worms 1521. Reichspolitik und Luthersache. Worms 1971«. Vgl. meine Rezension in »Luther« 1/1972, S. 43 f.) nun gleichsam als Fortsetzungsband auch die obengenannten Materialien über-

sichtlich zusammengestellt hat und somit die interessierte Öffentlichkeit nachträglich an den Jubiläumsergebnissen beteiligt. Es ist zu hoffen, daß viele Leser die Dokumente noch einmal aufmerksam studieren werden, denn das Thema »Luther in Worms« ist zu gewichtig, um es nur Festrednern im Feiertagsetto zu überlassen. Es geht jeden Christen an – und das nicht nur 1971.

Hans-Volker Hertrich

LUTHER

*Zeitschrift der
Luther-Gesellschaft
1974 Heft 2*

U.-B.TUB

14.AUG.1974

LUTHER

Zeitschrift der Luther-Gesellschaft

45. Jahrgang, Heft 2/1974

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, Branderup J.;
Professor D. Theodore Tappert, Philadelphia

SCHRIFTFÜHRUNG

Pastor Hans-Volker Hertrich
3 Hannover-Ledeburg, Hespenskamp 7

Verlag: Vandenhoeck und Ruprecht, 34 Göttingen, Postfach 77
Erscheinungsweise: 3 Hefte im Jahr. Preis des Einzelheftes 6,50 DM
Anschrift der Geschäftsführung der Luther-Gesellschaft:
2 Hamburg 13, Grindelallee 7, Telefon: 45 87 42
Druck: Ph. C. W. Schmidt, 853 Neustadt/Aisch

RUDOLF BULTMANN
ALS LUTHERISCHER THEOLOGE

Zum 90. Geburtstag des Marburger Neutestamentlers am 20. August 1974

Von Eduard Lohse

Vor 26 Jahren erschien der erste Teil von Rudolf Bultmanns *Theologie des Neuen Testaments* *. Fünf Jahre später lag der ganze Band abgeschlossen vor. Das Buch hat seither sechs Auflagen erfahren, ist in mehrere Fremdsprachen übersetzt worden und hat in der theologischen Diskussion der ganzen Welt weite Beachtung gefunden. Freilich ist dem theologischen Denken des Marburger Gelehrten auch mancherlei Kritik begegnet, nicht zuletzt aus Kreisen seiner eigenen Kirche. Darum mag sich nach einem Vierteljahrhundert, in dem Bultmanns Werk nicht nur die Fachgelehrten, sondern auch viele Pfarrer beschäftigt hat, Veranlassung bieten, seine Darstellung der Theologie des Neuen Testaments im Blick auf ihre Bedeutung für die Predigt der Kirche zu würdigen.

Am Anfang seines Buches beantwortet Bultmann mit wenigen Sätzen die alte Frage, was denn Theologie sei, indem er sagt: »Die Theologie des Neuen Testaments besteht in der Entfaltung der Gedanken, in denen der christliche Glaube sich seines Gegenstandes, seines Grundes und seiner Konsequenzen versichert. Christlichen Glauben aber gibt es erst, seit es ein christliches Kerygma gibt, d. h. ein Kerygma, das Jesus Christus als Gottes eschatologische Heilstat verkündigt, und zwar Jesus Christus den Gekreuzigten und Auferstandenen.« Eine Theologie, nicht eine Religionsgeschichte des Neuen Testaments soll also vorgelegt werden. Zwar weiß sich Bultmann von seinen Marburger Lehrern Wilhelm Heitmüller und Johannes Weiß her der religionsgeschichtlichen Arbeit am Neuen Testament und seiner Umwelt zutiefst verpflichtet. Die Gedanken und Begriffe, in denen die Verfasser der neutestamentlichen Schriften reden, können nicht anders als auf dem Hintergrund der Vorstellungen erklärt werden, die man sich in der Antike von Gott und der Welt, vom Heil und der Bestimmung des Menschen machte. Aber das Neue Testament bietet nun nicht seinerseits ein Bild von Religion, die den religiösen Ausdrucks- und Lebensformen der Umwelt sich überlegen erweisen will, sondern das Neue Testament stellt den Niederschlag einer Botschaft dar, die in die alte Welt hineingerufen wurde. Über ihren Inhalt hat sich die Theologie Rechenschaft zu geben.

Die Einsicht, daß jeder Satz des Neuen Testaments die urchristliche Verkündigung voraussetzt, war durch die formgeschichtliche Untersuchung der Evangelien und der übrigen Schriften des Neuen Testaments gewonnen worden. Hatte man früher immer wieder den Versuch

unternommen, die Evangelien auf den historischen Gehalt ihrer Berichte hin zu befragen, so zeigte sich nunmehr, daß die Evangelisten ihnen überkommene Überlieferung als Ausdruck der Christuspredigt aufgenommen, gestaltet und niedergeschrieben haben, um das eine Evangelium zu entfalten, das den gekreuzigten und auferstandenen Christus proklamiert. Und die urchristlichen Briefe wollen ihrerseits darlegen, was dieses eine Evangelium für Glauben, Lieben und Hoffen der Gemeinde bedeutet. Nur wenn das Neue Testament als eine Sammlung von Schriften gelesen wird, die eine Botschaft ausrichten wollen, wird es so verstanden, wie die Verfasser der ersten christlichen Dokumente ihre Leser anreden wollen.

Kann es Theologie erst mit der Verkündigung des gekreuzigten und auferstandenen Christus geben, so kann die Verkündigung des historischen Jesus selbst noch nicht zur neutestamentlichen Theologie, sondern folgerichtig nur zu den Voraussetzungen der neutestamentlichen Theologie gerechnet werden. Bultmann zögert nicht, diese Folgerung zu ziehen und die Predigt Jesu den Voraussetzungen und Motiven der neutestamentlichen Theologie zuzuweisen. Damit grenzt er sich auf das deutlichste von der älteren liberalen Theologie ab, die Jesu Verkündigung als die Mitte der neutestamentlichen Botschaft betrachtet hatte, weil sich an ihr das sittliche Bewußtsein des modernen Menschen orientieren und bilden kann. Bultmann dagegen folgt der Erkenntnis, daß am Anfang der Kirche die Predigt des Evangeliums stand, die den gekreuzigten Jesus von Nazareth als den Christus verkündigte. Was man von Jesus wußte und überlieferte, wurde daher im Lichte dieses Kerygmas verstanden. Theologie im eigentlichen Sinne des Wortes, die Inhalt und Bedeutung des Evangeliums durchdenkt und das glaubende Selbstverständnis in seinem Bezug auf das Kerygma deutlich macht, liegt in den Briefen des Apostels Paulus und im Evangelium und den Briefen des Johannes vor. Ihnen geht das Kerygma der Urgemeinde und der hellenistischen Christenheit voraus, und ihnen folgt die Entwicklung zur alten Kirche, wie sie sich um die Wende vom ersten zum zweiten Jahrhundert anzubahnen beginnt.

Der Apostel Paulus hat »die theologischen Motive, die im Kerygma der hellenistischen Gemeinde wirksam waren, zur Klarheit des theologischen Gedankens erhoben, die im hellenistischen Kerygma sich bergenden Fragen bewußt gemacht und zur Entscheidung geführt« und ist so »zum Begründer einer christlichen Theologie geworden«. Seine Theologie stellt kein spekulatives System dar, sie redet nicht von Gott in seinem Wesen an sich, sondern in seinem Handeln an und für sich.

Daraus zieht Bultmann den Schluß, daß die paulinische Theologie zugleich Anthropologie sei. Denn jeder Satz über Gott rede eben von dem, was er am Menschen tut und vom Menschen fordert. Und umgekehrt

spricht jeder Satz über den Menschen von Gottes Tat und Forderung und und damit vom Menschen, wie er aufgrund der Tat Gottes betroffen und gerufen ist. Daher entscheidet sich Bultmann dafür, die paulinische Theologie als Lehre vom Menschen zu entwickeln, und handelt zuerst vom Menschen vor der Offenbarung des Christusglaubens, dann vom Menschen, der eben in diesem Glauben lebt.

Diese Bestimmungen, die zur paulinischen Theologie getroffen wurden, leiten auch die Darstellung der johanneischen Theologie, die gleichfalls als Lehre vom Menschen entworfen wird. Daß die Menschen in der Finsternis leben, wird durch die Krisis aufgedeckt, die mit der Sendung des Gottessohnes in die Welt gekommen ist. Sie fordert die Entscheidung für das Licht oder die Finsternis, für das Leben oder den Tod, für die Wahrheit oder die Lüge heraus. Die Interpretation der johanneischen Theologie wird auf dem Hintergrund der gnostischen Weltanschauung vorgenommen, die in der Antike weit verbreitet war. Nach ihr befindet sich der Mensch in der Welt der Fremde. In ihm schlummert aber ein göttlicher Lichtfunke, der aus der himmlischen Heimat heruntergefallen ist und auf Erden gefangengehalten wird. Vernimmt der Mensch den Ruf aus der himmlischen Welt, so wird er sich seiner verlorenen Herkunft bewußt, richtet sich wieder auf die göttliche Welt und löst sich von dieser Welt, die ihm als Fremde erscheinen muß. Was in der Gnosis der Ruf zur Einkehr und Heimkehr bedeutet, das ist nach Bultmann in der johanneischen Theologie der Ruf zum Glauben, der die Entscheidung des Angerufenen fordert, seiner eigentlichen Bestimmung zu folgen.

Durch religionsgeschichtliche Studien, exegetische Feinarbeit, historische Analysen, überragende Kenntnis der spätantiken und frühchristlichen Welt sowie ein an der philosophischen Überlieferung geschultes Urteil hat Bultmann ein geschlossenes Bild der urchristlichen Theologie entworfen, das durch Folgerichtigkeit der Darstellung, Klarheit der Sprache und Genauigkeit der begrifflichen Bestimmungen ausgezeichnet ist.

Wie im 19. Jahrhundert Schleiermachers Glaubenslehre Jahrzehnte hindurch die theologische Auseinandersetzung in Zustimmung und Widerspruch beschäftigt hat, so bestimmt in unserer Zeit Bultmanns theologisches Denken, das in seiner neutestamentlichen Theologie seinen hervorragenden Ausdruck gefunden hat, weithin nicht nur die Arbeit der Neutestamentler, sondern das theologische Bemühen um die Interpretation der biblischen Botschaft überhaupt.

Freilich bietet gerade die Geschlossenheit der Darstellung auch mancherlei Angriffspunkte, an denen kritische Einwände gegen Bultmanns Sicht der neutestamentlichen Theologie geltend gemacht worden sind. So hat die fortschreitende Erforschung des religionsgeschichtlichen Hintergrunds der urchristlichen Predigt gezeigt, daß die Gnosis, die Bultmann

vornehmlich für seine Interpretation der johanneischen Theologie heranzieht, eine überaus vielschichtige und komplexe Größe gewesen ist. Zwar wird weiterhin von einem gnostischen Weltverständnis gesprochen werden können; aber in welchem Umfang ein geschlossener gnostischer Mythos als Voraussetzung der johanneischen Theologie angenommen werden kann, ist in hohem Maß umstritten. Jedenfalls wird man nicht mehr einen gnostischen Hintergrund der johanneischen Theologie als sicher gegebene Größe voraussetzen können, sondern beachten müssen, daß die Bewegung der Gnosis selbst durch Begegnungen mit dem Christentum Veränderungen erfahren hat.

Betrifft das eben genannte religionsgeschichtliche Problem eine Frage, deren Gewicht nur von Sachkennern ermessen werden kann, so hat ein anderer Einwand die Aufmerksamkeit einer größeren theologischen Öffentlichkeit gefunden. Kann man wirklich, wie Bultmann meint, den Begriff der Theologie des Neuen Testaments so bestimmen, daß die Verkündigung Jesu darunter nicht gefaßt werden kann? Muß nicht vielmehr die Aussage des urchristlichen Kerygmas, das den Namen Jesu Christi nennt, so verstanden werden, daß Wort und Tat Jesu von Nazareth für den christlichen Glauben unaufhebbare Bedeutung behalten? Der Frage nach dem historischen Jesus, die unter den Schülern Bultmanns vor allem Ernst Käsemann mit Nachdruck wieder gestellt hat, kommt darum so großes theologisches Gewicht zu, weil alle Theologie mit der urchristlichen Verkündigung die Identität des erhöhten Herrn mit dem irdischen Jesus von Nazareth festzuhalten hat und eben dadurch den Glauben an den auferstandenen und erhöhten Herrn von einem Mythos abgrenzt.

Nicht nur Bultmanns Sicht des historischen Jesus, sondern sein Verständnis von Theologie überhaupt, nach dem diese als Anthropologie darzustellen ist, ist auf starken Widerspruch gestoßen. Denn tatsächlich beginnen weder der Apostel Paulus noch der Evangelist Johannes ihre Ausführungen mit einer allgemeinen Analyse des Menschen und seines Seins in der Welt. Sondern sie legen die Christusbotschaft aus und zeigen, daß in ihrem Licht die Verlorenheit des Menschen aufgedeckt und das Heil in Christus ihm zugerufen wird, damit es im Glauben angenommen werden möchte. Zwar ist nicht zu übersehen, daß auch in Bultmanns Darstellung der neutestamentlichen Theologie die Christologie einen wichtigen Platz einnimmt. Denn das Kerygma, das das schlechthin neue Selbstverständnis des Menschen ermöglicht und begründet, hat ja eben die Predigt von Kreuz und Auferstehung Jesu Christi zum Inhalt. Indem aber Theologie als Anthropologie dargestellt wird, setzt Bultmann nicht mit dem Christuskerygma ein, sondern mit einer allgemeinen Analyse des menschlichen Seins, um ihm dann das Leben im Glauben gegenüberzustellen.

Obwohl kritische Rückfragen an Bultmanns Theologie gerichtet werden müssen, darf dabei keinesfalls übersehen werden, mit welchem Nachdruck er immer wieder die reformatorische Einsicht hervorhebt, daß der christliche Glaube sich allein auf das ihm zugesprochene Wort gründet. Der Glaube erwächst nicht aus schlüssiger philosophischer Argumentation und verläßt sich nicht auf unantastbare historische Beweise. Die Geschichte bleibt vielmehr zweideutig und voller Ungewißheiten. Es braucht daher den Glauben nicht zu bekümmern, wenn historische Kritik in den Berichten der Evangelien legendäre Überlieferungen und mythologische Vorstellungen aufdeckt. Im Gegenteil, die kritische Interpretation biblischer Tradition räumt falsche Stützen fort, auf die vermeintlicher Glaube sich bauen zu können dachte.

Es gibt nur einen Grund des Glaubens, an den er sich halten kann: »Der Glaube kommt aus der Predigt«, wie der Apostel Paulus im Römerbrief sagt (Röm. 10, 17). Indem er zu der ihm zugesagten Verkündigung Ja sagt, begreift er, was ihm zugesprochen ist: Der Glaube »als der radikale Verzicht auf die Leistung, als die gehorsame Unterwerfung unter den von Gott bestimmten Heilsweg, als die Übernahme des Kreuzes Christi, ist die freie Tat des Gehorsams, in der das neue Ich an Stelle des alten sich konstituiert«.

Wie bei Paulus, so ist auch für Johannes Glaube »die Überwindung des Anstoßes, daß dem Menschen das Leben nur in dem Wort begegnet, das ein bloßer Mensch, Jesus von Nazareth, ihm zuspricht — ein Mensch, der den Anspruch erhebt, daß in ihm Gott begegne«. Glaube »ist kein vom Menschen frei zu vollziehender Akt . . . , vielmehr richtet sich der Glaube eben auf ihn, der der Weg, die Wahrheit und das Leben ist, ohne den niemand zum Vater kommt«. So ist der Glaube »nichts anderes als die in der Überwindung des Anstoßes vollzogene Entscheidung gegen die Welt für Gott«.

Im Glauben begreift der Mensch, daß er sich nicht selbst verwirklichen kann und daher auf jeden Ruhm, den er selbst geltend machen könnte, verzichten muß. Vielmehr empfängt er die fremde, um Christi willen ihm zugesagte Gerechtigkeit und damit Leben und Seligkeit. Die Rechtfertigung des Sünders, der allein aus Gnade und darum allein aus Glauben lebt, die in der reformatorischen Theologie als die Mitte des Neuen Testaments, als der Kanon im Kanon bezeichnet worden war, steht auch für Bultmann im Zentrum seiner Interpretation der neutestamentlichen Theologie.

Karl Barth hat 1952 eine kleine Schrift mit dem Titel »Rudolf Bultmann. Ein Versuch, ihn zu verstehen« veröffentlicht. Darin stellt er die Frage, wohin Bultmanns Theologie einzureihen sei und welcher Platz ihm eigentlich angemessen sei. Nachdem er verschiedene Möglichkeiten er-

wogen und verworfen hat, meint Barth der Lösung des Rätsels am ehesten nahezu kommen, indem er Bultmann als Lutheraner anspricht und sagt, seine Theologie wäre »anderswo als eben auf dem Boden des Luther­tums überhaupt« nicht möglich geworden. Wird man im einzelnen Barths Ausführungen nicht ohne Widerspruch folgen können, so dürfte er doch mit dieser Erklärung grundsätzlich im Recht sein. Denn in der Tat hat Bultmann seine kritische Interpretation des Neuen Testaments stets von dem Grundverständnis des Evangeliums her getrieben, daß der Glaube allein aus der ihm zugesprochenen Botschaft das Heil empfängt. Kann von Gott angemessen nur so geredet werden, daß von seinem Handeln für und an uns gesprochen wird, so muß die Rechtfertigung des Sünders als der zentrale Inhalt urchristlicher Predigt und christlicher Verkündigung überhaupt in den Blick kommen. Es kann und darf keine anderen Stützen für den Glauben an Christus geben als allein die vertrauende Annahme des befreienden Evangeliums. Aus ihr erwächst die Kraft zum Leben und Handeln des Christen. Seine Existenz gründet, wie Bultmann immer wieder hervorhebt, im Indikativ des zugesprochenen und zugeeigneten Heils. Der Imperativ aber ruft ihn dazu auf, zu werden, was er schon ist. Denn die Existenz der Glaubenden muß »sich jeweils in der konkreten Tat aktualisieren«.

Da Bultmann als hervorragender Gelehrter die Fülle des ihm zu Gebote stehenden wissenschaftlichen Rüstzeugs auf die Erklärung des Neuen Testaments angewendet hat, hat man in manchen Kreisen der lutherischen Kirche nur auf seine kritische Interpretation neutestamentlicher Texte geblickt, dabei aber nicht erkannt, daß er Gelehrsamkeit, Wissen und Schärfe des Denkens in den Dienst der Auslegung des Evangeliums stellt, wie es in der paulinischen und der reformatorischen Theologie in der Lehre von der Rechtfertigung verstanden und entfaltet worden ist.

Es ist an der Zeit, unsachliche Kritik an Bultmanns theologischem Lebenswerk zurückzuweisen, von ihm dankbar zu lernen und dabei das kritische Gespräch mit ihm aufzunehmen, zu dem er selbst stets aufgefordert und angeleitet hat. Denn keinesfalls darf in der christlichen Kirche in Vergessenheit geraten, was Bultmann sie in seiner Theologie des Neuen Testaments gelehrt hat: daß die neutestamentlichen Schriften für sie nicht ein Phänomen geschichtlicher Vergangenheit darstellen, sondern daß Theologie und Kirche sich um das Verständnis der Schriften des Neuen Testaments zu mühen haben »unter der Voraussetzung, daß diese der Gegenwart etwas zu sagen haben«.

* Dieser Beitrag von Landesbischof Prof. D. Lohse wurde erstmalig in den »Lutherischen Monatsheften« 8/1973, S. 422 ff. veröffentlicht. Autor und Redaktion haben dem Wiederabdruck in »Luther« freundlich zugestimmt, wofür ihnen an dieser Stelle gedankt sei.

MARTIN LUTHER ODER THOMAS MÜNTZER, — WER IST DER RECHTE PROPHET?

Von Erwin Mülhaupt

Die Frage unsers Themas ist deswegen höchst aktuell, weil in einem beträchtlichen Teil heutiger deutsch gedruckter Literatur die Gestalt Thomas Müntzers als des eigentlichen Exponenten der Reformation an die Stelle Martin Luthers rückt. Das Standardwerk der DDR-Literatur über Thomas Müntzer trägt den Titel »die Volksreformation des Thomas Müntzer«, also nur ihm, nicht etwa Martin Luther wird zugebilligt, daß er eine »Volksreformation« in Gang gebracht oder wenigstens angebahnt habe. Das wahrscheinlich einzige Reformationsdenkmal, das in der DDR seit 1945 errichtet worden ist, ist das Denkmal Thomas Müntzers in Mühlhausen/Thüringen, ein Geschenk der Regierung der DDR an die Stadt Mühlhausen; es trägt die für die dortige Interpretation Müntzers bezeichnende Inschrift: »Thomas Müntzer, dem revolutionären Bauernführer gegen feudalistische Unterdrückung und Ausbeutung, der in Mühlhausen den ewigen Rat einsetzte und den Volksstaat 1525 proklamierte«. Aber auch hier bei uns im Westen mehren sich die Stimmen — und sie werden sich bis zum Jahr 1975, wo es 450 Jahre her ist, seit Thomas Müntzer hingerichtet wurde, noch weiter mehren —, die Thomas Müntzer als Führer gegen Unterdrückung und in diesem Sinn als Reformator ernst nehmen wollen oder doch wenigstens eine Verbindung von »Luthers Einsichten und Müntzers Ahnungen« vorschlagen. Während die Evangelische Studentengemeinde Worms vor 2 Jahren beim Luthergedenken an den Reichstag von Worms ein Flugblatt verbreitete mit der skeptischen Frage »wem nutzt diese Feier?«, trägt die Evang. Studentengemeinde von Bielefeld keine Bedenken, ihr neues Gemeinschaftshaus »Thomas Müntzer-Haus« zu nennen. Ich will es damit mit den Belegen dafür, daß das Thema Martin Luther oder Thomas Müntzer gegenwärtig höchst aktuell ist, genug sein lassen.

Aber die Frage, ob Thomas Müntzer nicht über Martin Luther zu stellen sei, stellt uns nicht nur unsre heutige Gegenwart. Vielmehr, wie immer in erregten und aufgewühlten Umbruchszeiten die Kurse der Werte schwanken, die Maßstäbe sich verwirren und das Unterste zu oberst kommt, so taucht seit 180 Jahren in solchen Zeiten auch der Name Thomas Müntzers, mindestens vorübergehend mächtig auf. So erschien 1793, in den Tagen der blutigsten Periode der französischen Revolution eine »Geschichte der lutherischen Reformation« von Karl Hammerdörfer, in der man lesen konnte, Müntzer verdiene größeren historischen Ruhm als Luther, Luther habe nur bei den Geschichtsschreibern mehr Glück

gehabt. Als in den 30er Jahren des 19. Jahrhunderts in Deutschland jener tief erschütternde Umbruch vom Idealismus zum Materialismus, vom Konfessionalismus zum Atheismus, von der Restauration zum Marxismus begann, schrieb einer der Führer des damaligen »Jungen Deutschland«, Heinrich Heine, »Luther hatte Unrecht und Thomas Müntzer hatte Recht«. Und in der Zeit des deutschen Zusammenbruchs nach dem ersten Weltkrieg erschien 1921 aus der Feder des noch heute lebenden Ernst Bloch die Propagandaschrift »Th. Müntzer als Theologe der Revolution«; sie wurde 40 Jahre später 1961 neu gedruckt, unverändert und unbekümmert um alle wissenschaftliche Forschung seither. Die Hochspielung Thomas Müntzers im kommunistischen Musterland DDR nach Deutschlands zweitem Zusammenbruch hat also ihre Vorgeschichte.

Martin Luther oder Thomas Müntzer, wer ist der rechte Prophet? Diese unsre Frage hat nun aber ihre eigentliche Wurzel und Berechtigung darin, daß sich tatsächlich beide, sowohl Martin Luther als Thomas Müntzer, als »Propheten« bezeichneten und als solche bezeichnet wurden. »Wohl-an ihr lieben Deutschen, ihr habt euern Propheten gehört« heißt es in einer Schrift Luthers von 1530 (W 30 II, 588, 1). Aber ebenso nimmt Thomas Müntzer den Titel eines Propheten für sich in Anspruch, wenn er in seiner letzten zornigsten Schrift gegen Luther schreibt: »ein rechter Prediger muß ja ein Prophet sein, wenn es die Welt noch so spöttisch dünkt« (M 341, 5). Und doch haben sich beide auf schärfte bekämpft, wie jedermann weiß. Ich werde mich daher nicht an den Versuchen beteiligen, die von ihnen selbst so deutlich empfundenen Gegensätze zu entschärfen, zu beschwichtigen oder gar zu harmonisieren, sondern will ganz einfach versuchen, bei beiden die Entwicklung und das Selbstverständnis ihres prophetischen Bewußtseins im Zusammenhang mit ihrer allgemeinen Lebensgeschichte so nüchtern und ungeschminkt wie möglich darzustellen, um so eine sachliche Antwort auf die Frage, wer der rechte Prophet ist, zu ermöglichen.

Das Unternehmen eines solchen Vergleichs ist freilich durch einen unheilbaren Umstand beeinträchtigt. Denn während uns für Martin Luther eine unübersehbar große Menge von Quellen für seine ganze Lebenszeit zur Verfügung steht — die Weimarer Ausgabe seiner Werke umfaßt heute 100 Bände —, beschränkt sich die gesamte Hinterlassenschaft Thomas Müntzers auf einen einzigen Band von 575 Seiten, von dem in gewissem Sinn noch 200 Seiten abgehen, die liturgische Texte enthalten. Anders ausgedrückt: über Luthers Leben und Entwicklung weiß man von der Wiege bis zum Grabe ungeheuer viel, von Thomas Müntzers Leben ungeheuer wenig, nur seine letzten 6 Lebensjahre stehen einigermaßen im Licht; Aufzeichnungen von Luthers eigener Hand gibt es von seinem 26. Jahr an bis in sein 63. Todesjahr, also über 37 Jahre,

Aufzeichnungen von Müntzers eigener Hand, wenn man von seiner Abschrift einer Art Gebetsliturgie für den ziemlich obskuren heiligen Cyriakus absieht, auch nur aus den letzten 6 Jahren seines Lebens von 1519—1525. Die Chancen für eine klare Erkenntnis namentlich der Anfänge Luthers und Müntzers sind also sehr ungleich, und man muß sich hüten, aus der Not der Quellenlage beim frühen Müntzer eine falsche Tugend zu machen, indem man durch Phantasie ergänzt, was die Quellen nicht hergeben.

Wenn ich nun recht sehe, ist die Entwicklung und das Selbstverständnis ihres prophetischen Bewußtseins bei beiden Männern in 3 Stadien verlaufen. Ich beginne mit Müntzer:

1 Das prophetische Sendungsbewußtsein bei Th. Müntzer

1. Sendungsbewußtsein, aber nicht prophetisches Bewußtsein bis Okt. 1520

Der 1. Oktober 1520 ist offenbar ein Markstein im Leben Thomas Müntzers; denn an diesem Tage trat der Mag. artium Thomas Müntzer den Predigerdienst in der St. Katharinengemeinde Zwickau an, zu der viele kleine Handwerksmeister und Tuchknappen gehörten, unter denen hussitisch-taboritische Anschauungen verbreitet und durch einen Tuchmachermeister Niklaus Storch, der selbst längere Zeit in Böhmen gewesen war, gepflegt wurden. Erst seit dieser Zeit und im Umgang mit diesen Leuten und unter ihrem Einfluß ist der prophetische Anspruch Müntzers, unter der Leitung des Geistes zu stehen, klar aus den Quellen erkennbar.

Alle Nachrichten von und über Müntzer aus den Zeiten vor dem 1. Oktober 1520 aber bieten uns das Bild eines Müntzer, dessen Theologie und Leben noch zwischen Tradition und Neuem schwankt, während andererseits ein kaum stillbarer Drang zu Aktivismus, Polemik und Streit hervortritt. Sein Aufenthalt an den Universitäten Leipzig 1506 und Frankfurt/Oder 1512 hat keine sichtbaren geistigen Spuren bei ihm hinterlassen, er errang nach Absolvierung des artistischen Vorstudiums den ersten akademischen Grad eines magister artium; daß er auch den untersten theologischen Grad eines Baccalaureus theologiae wie z. B. Melancthon erworben habe, hat er selbst nie behauptet, nur sein Freund Hans Pelt von der Knochenhauergilde in Halberstadt bezeichnet ihn 1521 einmal als solchen (M 373, 12). Was sein Studium in der artistischen Fakultät angeht, das sich ja in der Hauptsache auf Rhetorik und Dialektik erstreckte, so behauptet die Dissertation eines Mühlhausener Landmanns Müntzers namens Christian Wilhelm Aurbach aus dem Jahr 1716 mit dem Titel »De eloquentia inepta Thomae Müntzeri« im Hinblick auf den

Stil der Müntzerschen Schriften sicher nicht mit Unrecht, daß Müntzer von den rhetorischen Regeln guten Stils, wie man sie aus Quintilian und Cicero lernte, durchaus nichts erkennen lasse. Wohl aber hört man, daß er bereits 1513 »zu Aschersleben und Halle . . . in der Jugend, als er Kollaborator gewest, ein Verbündnis d. h. eine Art Verschwörung . . . wider Bischof Ernst (1476–1513) gemacht« habe; Bischof bzw. Erzbischof Ernst von Magdeburg war ein Bruder Kurfürst Friedrichs des Weisen. Auch von einer andern Dienststelle in Braunschweig, wo er 1514 als »presbiter« (M 553, 9) eine Altarpründe innehatte, scheint er im Streit geschieden zu sein, jedenfalls bezeichnet ihn der Franziskaner-Pater B. Dappe von Jüterbog 1519 als »non longe tempore elapso expulsus e civitate Brunsvickensi« (M 562, 2), also als »vor nicht langer Zeit aus der Stadt Braunschweig vertrieben«. Irgendeinen Zusammenhang mit Luther und reformatorischen Gedanken haben diese Konflikte Müntzers in Halle und Braunschweig nicht, höchstens mit Neigungen seines Charakters und Témperaments.

Sicher in Zusammenhang und Beziehung zu Luthers Einflußbereich steht dagegen die kurze Wirksamkeit Müntzers in Jüterbog an der Seite eines ausgesprochenen Lutherschülers namens Franz Günther im Frühjahr 1519, der in lebhaften Auseinandersetzungen mit den dortigen Franziskanern steht; aber wenn schon Franz Günther den Zorn der Franziskaner reizte, so tat es die Tonart, in der Th. Müntzer ihn unterstützte, offenbar noch mehr, so daß er auch Jüterbog noch im gleichen Jahr wieder verlassen mußte, während Franz Günther noch blieb. Wenn man dem Bericht des Franziskaners Bernhard Dappe über eine Predigt Müntzers im April 1519 in Jüterbog glauben darf, dann bewegte sich Müntzers Polemik keineswegs in irgendwelchen theologischen Tiefen, geschweige in Ansätzen seiner späteren Geisttheologie, sondern in den Bahnen verbreiteter spätmittelalterlicher Kritik, z. B. der Papst sollte alle 5 Jahre Konzil halten, die Bischöfe sollten jährlich Visitationen halten, Heiligsprechungen sollten auch nur die Konzile vornehmen, Thomas von Aquin und Bonaventura hätten keinen einzigen Ketzler bekehrt. Trotzdem hat ihn Luther damals ebenfalls wie seinen Kollegen Franz Günther gegen die Franziskaner in Schutz genommen mit der Begründung, allgemeine Polemik auch gegen Papst und Bischöfe müsse erlaubt bleiben, wenn sie nur nicht direkt persönlich (individualiter) werde (WBr 1, 392, 107 ff.).

Aus dem soeben erwähnten Bericht des Jüterbogener Franziskaners Bernhard Dappe wird neuerdings von dem Japaner Shinzo Tanaka (Lutherjahrbuch 1973, S. 76 ff.) folgender Satz zum Verständnis des damaligen Müntzer herangezogen: »Er (d. h. Müntzer) sagte nicht einmal, sondern öfter, das heilige Evangelium habe seit mehr als 400 Jahren unter der Bank gelegen, für seine Wiederweckung müßten noch sehr viele Leute

ihre Häse hinrecken« — »dixit, quod evangelium sanctum jacuit sub scamno annis plus quam quadringenta, pro cuius revocatione adhus plurimi cogentur colla extendere« (M. 563, 15). Shinzo Tanaka legt diesen Satz dahin aus: »Müntzer behauptete oft die Unvermeidlichkeit eines Massenmartyriums für die Restitution des Evangeliums«, noch genauer »einer Revolution d. h. eines Kampfes zwischen der oberen und der unteren Schicht, der das Massenmartyrium vonseiten der gerechten unteren Schicht unvermeidlich machen muß«, Müntzer vertrete also schon damals »eine radikale Auffassung der Kirchenreform« (Tanaka a. a. O., S. 80 f.). Es dürfte wohl unzweifelhaft sein, daß diese — marxistische Interpretation erheblich über den zugrundeliegenden Satz hinausgeht. Der Satz ist zwar insofern gut müntzerisch, als er bei der Frage der »Wiederweckung des heiligen Evangeliums« nicht so sehr den Inhalt des Evangeliums hervorhebt, sondern vor allem den Kampf, die Gefahr, die Polemik, die es hervorrufen wird. Aber alle näheren Bestimmungen, mit denen Tanaka Müntzers Worte interpretiert, sind offensichtlich tendenziös weit übertrieben: erstens bezieht sich das »nicht einmal, sondern öfters« nicht, wie Tanaka auslegt, auf den letzten, sondern auf den ersten Teil des Satzes, nämlich darauf, daß das Evangelium seit mehr als 400 Jahren unter der Bank gelegen habe, zweitens heißt »plurimi« nicht »Massen« oder gar »Volksmassen«, sondern eben »sehr viele«¹, die »Massen« oder »Volksmassen«, für die Müntzer angetreten sei, sind bekannte Begriffe der marxistischen Müntzerinterpretation, die man in diesem Zusammenhang nicht heranziehen darf, drittens vollends an den Haaren herbeigezogen ist die Präzisierung dieser Volksmassen bei Tanaka dahingehend, daß es sich um die »gerechte untere Schicht« im Unterschied von einer oberen Schicht handelte. Der Satz gibt somit nicht mehr her, als wir aus den übrigen spärlichen Äußerungen Müntzers vor 1520 erkennen, und seine Interpretation durch Tanaka ist ein Musterbeispiel für die bei der Müntzerinterpretation verbreitete Untugend, entweder durch lutherische oder durch antilutherisch-marxistische Phantasie zu ergänzen, was die Quellen nicht hergeben.

Aus dem Jahr 1520 und der Zeit vor dem 1. Oktober 1520 stammen die ersten 3 erhaltenen Briefe Müntzers, darunter auch der lange Brief an Luther vom 13. Juli 1520 (M 357—361), sowie eine Predigt oder ein Predigtentwurf Müntzers zum Fest Mariae Geburt vom 8. September 1520 (M 517 f.). Die Marienpredigt verläuft von A bis Z in überlieferten Bahnen und läßt nicht das Geringste von reformatorischem Geist spüren. Dagegen wollte man im ersten und dritten Brief Müntzers schon An-

1 In dem zweiten kürzeren Bericht Bernhard Dappes, den Tanaka ebenfalls zitiert, heißt es außerdem anstelle von »plurimi« nur »multi« (viele).

klänge an seine spätere Kreuzestheologie finden, weil es im ersten der beiden einmal heißt »*crux mihi in Domino Jesu adhuc amara*« — »dies Kreuz im Herrn Jesus ist mir noch bitter« — und im Brief an Luther: »*crux mea nondum integra*« — »mein Kreuz ist noch nicht vollständig« (M 353, 7 und 358, 24). Selbst mein verehrter Lehrer Holl (Ges. Aufs. I, 425 Anm. 4) führt die letztere Stelle dafür an, daß das »Eigenartige Müntzers schon im ersten Augenblick voll entwickelt vorliegt«. Dabei sind beide Stellen höchstwahrscheinlich in einem allgemeinen Sinn von »Kreuz« im Sinn von Unannehmlichkeit bzw. Amtsbehinderung gemeint. Denn der erste Kreuz-Satz steht im Zusammenhang eines Berichts Müntzers über seine im Nonnenkloster Beuditz ziemlich ungestörte Lese-möglichkeit, wobei er Augustin und Geschichtsbücher ausdrücklich nennt und dann fortfährt: »aber dies bittere Kreuz im Herrn Jesus hab ich noch, daß ich die meisten für mich nötigen Schriftsteller nicht erreichen kann«, sein »Kreuz« besteht als im Büchermangel. Die zweite Stelle im Brief an Luther ist sicher etwas ernster, aber doch auch nicht in tief theologischem Sinne gemeint. Denn Müntzer berichtet in diesem Zusammenhang von seinen Gegnern in Zwickau und erklärt dabei, dies mache ihm gar nichts aus, sei ihm vielmehr um Christi willen höchst angenehm und er erwarte noch härtere Kämpfe. Und darauf folgt der Satz: »Mein Kreuz ist noch nicht vollständig, denn der ganze Rat und fast die ganze Stadt steht — man muß dem Sinn nach ergänzen: noch — auf meiner Seite.« »Mein Kreuz ist noch nicht vollständig« heißt also einfach: trotz kräftiger Gegnerschaft stehe ich in Zwickau noch keineswegs allein.

Man hat zur Begründung der These, daß Müntzers Theologie schon vor dem 1. Okt. 1520 »voll entwickelt vorliegt«, auch einen längeren Passus des erwähnten Briefs an Luther herangezogen, in dem Müntzer Thesen des Franziskaners Tiburtius gegen ihn bzw. gegen die »*novi concionatores*« mitteilt (M 359, 9—360, 2). Die Thesen des Tiburtius sind gewiß nicht reformatorisch. Trotzdem ist alles, was man durch Rückschlüsse aus diesen Thesen als wahrscheinliche damalige Ansicht Müntzers herausarbeitet, bloße Vermutung. Denn Müntzer selbst geht mit keinem einzigen Wort auf den Inhalt der Thesen ein, sondern erklärt nur, daß er ohne Furcht gegen diese Heuchler predigen und die »Posaune des Wortes Gottes« blasen werde. Was er eigentlich selbst denke, sagt er nicht, und die gerade in diesem Brief vom 13. Juli 1520 zahlreichen Verehrungs- und Ergebenheitsausdrücke gegenüber Luther heben den Schleier über seinen eigenen Gedanken nicht.

Nur eines geht schon aus diesen frühen Briefen Müntzers klar hervor: er hat ein ausgesprochenes Sendungsbewußtsein, und gerade seine unentwegte Polemik und die daraus entstehenden Kämpfe versteht er als seinen Auftrag. Ohne weitere biblische oder theologische Begründung

schreibt er: *Opus meum non ago, sed domini* — ich treibe nicht mein Werk, sondern das Werk des Herrn (M 360, 11), oder noch deutlicher: »credo me segregatum in alia certamina mundi« — Ich glaube, ich bin noch für andre Kämpfe in der Welt ausgesondert oder bestimmt (M 361, 3). Dies Bewußtsein treibt ihn zu immer neuen Aktionen und bringt ihm immer neue Feinde und Gefahren. Aber da er positive Gründe und Überzeugungen für sein Auftreten nicht anführt, so besteht zwischen seinem Sendungsbewußtsein und einem religiös-polemischen Geltungsbewußtsein kein klarer Unterschied.

Anders wird dies erst mit seinem Eintritt in die hussitisch-taboritische Welt der Tuchmacher in der Katharinengemeinde von Zwickau.

2. Müntzers prophetisches Bewußtsein bis Ende 1524

Erst seit Müntzer in engem persönlichen Kontakt mit den hussitisch-taboritischen Kreisen der sogenannten Zwickauer Propheten um Niklaus Storch steht, erhält sein Sendungsbewußtsein konkrete Züge und spricht sich über seine innere Begründung aus. Es ist begründet auf den Geist oder auf das lebendige Wort Gottes — im Unterschied von dem geschriebenen toten Wort der Bibel — oder auf die Offenbarung (*revelatio*), die Gott noch heute tagtäglich seinen Auserwählten zuteil werden läßt. Erst von jetzt an bezeichnet sich Müntzer als »*servus electorum dei*« — Knecht der Auserwählten Gottes —, erstmals in einem Brief an Nikolaus Hausmann vom 15. 6. 1521 (M. 371, 14). Im Sinne solcher Geistbegabung oder täglichen Gewärtigens der Offenbarungen Gottes ist es gemeint, wenn er unterem 27. März 1522 an Melanchthon schreibt: »Meine Liebsten, sehet zu, daß ihr Propheten werdet — *operam navate, ut prophetetis* —, sonst ist eure ganze Theologie keinen Pfifferling wert« (M. 380, 16). Das bekannte Kapitel 14 des 1. Korintherbriefs, in dem Paulus für die religiöse Rede in der Gemeinde die berühmte Rang- und Wertordnung aufstellt: nicht das Seltsame und Auffallende ist das Zeichen des göttlichen Geistes, sondern das Einfache, nicht das Ekstatische, sondern das Verständliche, nicht das Außerordentliche wie die Zungenrede, sondern das Ordentliche wie die Auslegung, nicht das persönliche fromme Empfinden, sondern der Dienst an der Gemeinde —, dies ganze Kapitel versteht Müntzer vor allem dahin: »ein Prediger soll — d. h. muß — Offenbarung haben, anders kann er das Wort Gottes nicht predigen« (M. 493, 16).

Die wichtigste Folgerung aus dieser Grundstellung, das Hauptkennzeichen des Geistes oder die wichtigste prophetische Aufgabe ist für Müntzer die Unterscheidung und Scheidung der Auserwählten und der Ungläubigen, die Verdammung der Ungläubigen, die Ausrottung des Unkrauts aus dem Weizenacker Gottes. »Die Zeit der Ernte ist da, darum

hat mich Gott selber gemietet in seine Ernte, denn . . . meine Lippen, Haut, Hände, Haar, Seele, Leib und Leben verdammen die Ungläubigen!« (M. 504, 19). Also nicht bloß geistige Unterscheidung vermittelt Schrift und Predigt, sondern totaler Kampf gegen die Gottlosen »mit Lippen, Haut, Händen, Haar, Seele, Leib und Leben«, Urteilstvollstreckung oder »Rache wider die Feinde Gottes« (M. 246, 10). Denn, wie Müntzer in der Allstedter Schloßpredigt zweimal unterstreicht: »ein gottloser Mensch hat kein Recht zu leben« (M. 259, 14 und 262, 32). Die lutherische Schonung der Schwachen unter der Devise »geduldige Auseinandersetzung mit dem Gegner in Wort und Schrift« ist schon in Müntzers Brief an Melanchthon vom 27. März 1522 sein Hauptanstoß an Luther (M. 381, 20 ff.). Auch Karlstadt und Konrad Grebel waren in diesem Punkt nicht mit Luther einverstanden. Dennoch hat keiner dieser beiden die Antithese zu Luther so konsequent bis zum totalen Krieg gegen die Gottlosen weitergetrieben wie Thomas Müntzer. Schon im Brief an Hausmann vom 15. 6. 1521 reagiert Müntzers prophetisches Bewußtsein in diesem Punkt so kraß wie möglich: Hausmann hatte ihn, ebenso wie Joh. Agricola und Müntzers früherer Kollege Franz Günther, zu christlicher Bescheidenheit ermahnt, Müntzers Antwort darauf lautet, das Wort Gottes lehre eine Bescheidenheit des Geistes, diese Bescheidenheit des Geistes aber müsse man bei dem Propheten Elia lernen, der 1000 Baalspriester getötet habe, eben damit sei Elia im Sinne des Geistes am allerbescheidensten gewesen, obwohl seine Bescheidenheit fleischlichen Menschen wutschnaubend erschienen wäre (furibunda, M. 372, 4–9). Müntzer nimmt also tatsächlich die älteste härteste blutigste Form alttestamentlichen Prophetentums als Leitbild seines prophetischen Bewußtseins auf.

Wie wenig dies eine Übertretung meinerseits ist, geht auch daraus hervor, daß er in der Allstedter Schloßpredigt vom 13. Juli 1524 auf den begrifflichen Einwand eingeht, die Apostel Jesu Christi wären doch nicht mit Gewalt und Rache gegen die Heiden vorgegangen, sondern hätten mit dem Wort die Herzen gewonnen. Müntzers bezeichnende Antwort lautet, Petrus sei leider wie alle Apostel »ein furchtsamer Mann gewesen« und die Einstellung der Apostel in dieser Frage zeige ein »Gebrechen und Nachlassen« des Geistes, das nicht nachahmenswert sei und kein »Grund, den Gottlosen ihre Weise zu lassen« (M. 260, 22 und 261, 2). Infolgedessen vermahnt Müntzer seine Anhänger unter immer neuer Berufung auf Elia, Gideon, Abraham, Josua, David, sie sollten gegen die Gottlosen d. h. gegen die nicht-müntzerische Umwelt nur ja keine »getichte Güte« und »beschissene Barmherzigkeit« üben (M. 262, 26; 458, 7; 471, 5). Es ist daher auch durchaus glaubhaft, wenn der Allstedter Amtmann Hans Zeiss, der Müntzer durchaus nicht unfreundlich gesinnt war, bezeugt, Müntzer habe die Mansfelder Bergknappen schriftlich dazu aufgefordert,

»sie sollten keck sein, er wolle mit ihnen die Hände aus dem Blut der Tyrannen waschen« (M. 571 Anm.). Müntzer bezog sich dabei auf ein Wort aus den Rachepsalmen des Alten Testaments (Ps. 58, 11).

Es weht der heiße Hauch eines apokalyptischen Zeitalters in den aggressiven Gerichtsworten Müntzers. Das apokalyptische Gefühl, in letzten Zeiten, in Zeiten letzter furchtbarer Entscheidungen und Kämpfe zu leben, war dem Zeitalter um 1500 durchaus nicht fremd. Schon Grünewalds grelle Bilder von Christi Leiden und Auferstehung und Dürers apokalyptische Reiter von 1498 waren Ausdruck einer tiefen endzeitlichen Erregung im Herbst des Mittelalters. Die Cranach-Bilder zur Offenbarung Johannis in Luthers Septembertestaments 1521, die den Papst als Antichrist bezeichnen, bezeugen sie aufs neue. Michael Stiefel, der Schwabe, sieht in einem Lied von 1522 in Luther den Engel der Offenbarung 14, 6, der jetzt durch den Himmel fliegt und das ewige Evangelium verkündet. Die Weissagung des Tübinger Astronomen Stöffler, eines Lehrers Melancthons, von der großen Wasserflut, die 1524 einbrechen sollte, war weit hin bekannt und gefürchtet. Kein Wunder, daß Müntzer Gehör und Gefolgsleute fand, wenn er verkündete, jetzt sei die Zeit der Ernte da, Christus werde »in kurzem das Reich dieser Welt seinen Auserwählten geben« (M. 505, 2), man müsse »gar mächtig Acht haben auf die neue Bewegung der jetzigen Welt« oder die »Veränderung der Welt, die nach Daniel 2 jetzt vor der Tür steht« (M. 419, 20; 420, 26).

Es ist nun nicht zu verkennen: alle entscheidenden Züge des müntzerischen prophetischen Bewußtseins samt seinen Stichworten und Devisen finden sich schon in der quellenmäßig bekannten Hinterlassenschaft der taboritischen Hussiten und bedürfen in ihrer konkreten Gestalt bei Müntzer durchaus nicht der Herleitung aus Luther. In dieser Beziehung hat vielmehr der Russe Smirin in seinem eingangs zitierten Werk von der »Volksreformation des Thomas Müntzer« völlig recht, wenn er schreibt (a. a. O., S. 287): »Die Taboriten haben mehr als alle andern Träger der mittelalterlichen Ideologie das Recht, sich als Vorläufer und Lehrer Müntzers zu betrachten.« Denn schon die Taboriten sprachen, wie Smirin belegt, vom Anbruch des neuen Zeitalters jetzt, von der jetzt notwendigen Beseitigung aller Bösen, vom Tag der Rache, von Christus, dem man jetzt nicht in Güte und Mitleid nacheifern dürfe, sondern in Eifer, Zorn, Grausamkeit und gerechter Vergeltung, auch davon, daß man jetzt »seine Hände im Blut der Feinde Christi waschen« müsse (a. a. O., S. 273). Auch die alte joachitische Rede vom Anbruch des dritten Reiches des Geistes fand sich bei den taboritischen Radikalen, und in dem taboritischen Prediger Zeligsky († 1422) sieht Richard Friedenthal in seinem Buch »Ketzer und Rebell« 1972 merkwürdig frappante Parallelen zu Thomas Müntzer (S. 378, 396, 430).

Aus Müntzers so geartetem prophetischen Bewußtsein folgt geradezu zwangsläufig, daß er von Anfang an Aktivisten für die Aufgabe der Vertilgung der Gottlosen suchen, Bünde oder »Verbündnisse der Auserwählten« (M. 408, 22) gründen und Aktionen in Gang bringen mußte, die den letzten Kampf gegen die Gottlosen einleiten sollten. Eben diese Konsequenz führte aber zu seinen immer neuen Vertreibungen, zur Flucht aus Zwickau am 16. 4. 1521 nach vorausgegangenen Tumulten der Tuchknappen, zur Ausweisung aus Prag nach dem Mißerfolg seines Prager Manifestes Ende 1521, zur Flucht aus Allstedt am 8. August 1524 nach dem Sturm auf die Mallerbacher Kapelle, zur Ausweisung aus Mühlhausen am 27. September 1524 nachdem in 11 Artikeln formulierten Ultimatum an den bisherigen Rat von Mühlhausen, zur Ausweisung und Flucht aus Nürnberg November 1524 wegen seiner beiden letzten in Nürnberg gedruckten Traktate gegen die Fürsten (»Ausgedruckte Entblößung . . .«) und gegen Luther (»Hochverursachte Schutzrede . . .«). Aber alle Mißerfolge machten ihn nicht irre, fast muß man bei Müntzer sogar von einer gewissen Lust an Verfolgung, ja am Tode sprechen. Schon 1521 in dem mehrfach herangezogenen Brief an Hausmann finden sich ja die merkwürdigen Worte: »du mußt wissen, mein liebster Bruder, daß ich mich nach nichts anderm sehne als nach Verfolgung. Wisse auch, daß ich nach Böhmen nicht um meines Ruhmes willen gegangen bin, sondern . . . in der Hoffnung (! spe futurae necis meae), dort zu sterben«. Trotzdem gibt er es nicht auf, nach Vollstreckern des Gerichts und der Rache zu suchen.

3. Die Wende zum »Streit des Herrn« gegen die »Tyrannen« und die »verräterischen Schriftgelehrten« 1525

Um die Jahreswende 1524/25 im südlichen Schwarzwald bei Waldshut, wo sich Müntzer auf seiner Flucht aus Nürnberg eine Zeitlang aufhielt und wo seit dem Sommer 1524 Bauernunruhen im Gang waren, da muß es passiert sein, das Thomas Müntzer auf seine prophetische Weise spürte: jetzt beginnt der ersehnte »Untergang der Gottlosen«, jetzt »will der Meister d. h. Gott sein Spiel machen«, jetzt geht die »Veränderung der Welt« vor sich, die Daniel 2 verheißen ist (M. 255, 16; 420, 26), und die aufständischen Bauern sind das »gemeine Volk, dem nach Daniel 7 die Macht übergeben wird, wenn die Fürsten versagen (M. 396, 27; 470, 7; 471, 21), sie sind nun der »Bund der Auserwählten« (M. 408, 22), der die Herrschaft übernehmen soll in dem Reich dieser Welt, das »Christo zuständig ist« d. h. das Christus gehört (M. 463, 13). Auf diese Gedanken muß man wohl auch Müntzers Äußerung über seinen Schwarzwälder Aufenthalt beim letzten Verhör beziehen: »im Klettgau und Hegau . . .

habe er etliche Artikel angegeben, wie man herrschen soll nach dem Evangelium« (M. 544, 11).

Spätestens im Februar 1525 kehrt Müntzer nach Mühlhausen zurück, während gleichzeitig der Bauernaufstand aus dem Schwarzwald über Schwaben und Franken langsam näher rückt. Thomas Müntzer schreibt jetzt keine Traktate mehr, er agitiert nur noch durch Briefe nach Allstedt, Frankenhausen, Schmalkalden, Sondershausen, Eisenbach, Erfurt. Während er 1523 und 1524 nach den beiden liturgischen Schriften »Deutsches Kirchenamt« und »Deutsch-evangelische Messe« 6 Traktate im Druck erscheinen ließ, gibt er sich jetzt 1525 nicht mehr mit theologischer Argumentation ab, sondern nur noch mit Aktion, mit Aufrufen zum »Streit des Herrn«, also zum heiligen Krieg, mit prophetisch-direkter Gerichtsankündigung namentlich an Graf Ernst von Mansfeld († 1531): »der ewige lebendige Gott hat geheißten, dich mit der Gewalt, die uns gegeben ist, vom Stuhl zu stoßen« (M. 468, 25), und namentlich mit der uns ja schon bekannten, aber jetzt eindringlich wiederholten Warnung, nur ja keine Schonung, keine beschissene Barmherzigkeit zu üben und keine Verträge oder Kompromisse mit den »Gottlosen« zu schließen (M. 454, 16–18, 24–27; 458, 6; 463, 3; 471, 2–14) und nicht zuletzt mit utopischen Erfolgsverheißungen ohne jeden Bezug auf die tatsächliche bäurische Kampfkraft: »wenn euer nur drei sind, die in Gott gelassen allein seinen Namen und Ehre suchen, werdet ihr hunderttausend nicht fürchten« (M. 454, 19). Müntzer unterschreibt diese prophetischen Propagandabriefe mit »Thomas Müntzer mit dem Schwert Gideons«, Thomas Müntzer »ein Knecht Gottes wider die Gottlosen« und im Namen der »gemeinen Christenheit«. Es ist eindeutig: Müntzer tritt uns in dieser letzten Etappe seines Lebens nicht als sozialer Revolutionär, nicht als Bauernführer gegenüber, sondern immer noch wie bisher als Prophet des Gerichts, als Führer seiner »Auserwählten«, nur jetzt in totalem Einsatz als Kriegsprophet unter Berufung auf die heiligen Kriege und Krieger Israels Josua Elia David Gideon.

Wenn man diese letzte Phase von Müntzers Prophetentum mit dem Sendungsbewußtsein der ersten Phase 1513–1520 vergleicht, möchte man fast in einem gewissen Sinne sagen: on revient tousjours à ses premiers amours! Denn wie Müntzer damals in Halle, Braunschweig, Jüterbog mit Aktion und allzulauter Polemik ohne erkennbar tieferen theologischen Hintergrund begann, so endet er auch in seinen letzten 5 Monaten des Jahres 1525 mit blindem religiösem Fanatismus unter Zurückstellung seiner früheren theologischen Argumente vom inneren Wort, von Kreuzestheologie und bitterem Christus, ebenso auch unter Nichtachtung der bäurischen Programme, unter denen die Bauern angetreten waren, seien es die 12 Artikel der Bauernschaft in Schwaben, oder die Heilbronner

»Ordnung und Reformation zu Nutz Frommen und Wohlfahrt aller Christenbrüder« (RE 2, 450, 36). Er ist nur noch von Gedanken des Hasses und Kampfes erfüllt. Nachdem sich 1521 die Böhmen seinem prophetischen Aufruf versagt hatten, nachdem die Wittenberger schon 1522 seine Art Prophetie abgelehnt hatten und nachdem die sächsischen Fürsten auf seine prophetische Forderung, die »Rache an den Feinden Gottes« zu vollziehen, nicht eingegangen waren, richtet Müntzer in dieser letzten Phase seinen ganzen Haß erstens gegen die fürstlichen »Tyrannen« überhaupt und zweitens gegen die »Gelehrten« überhaupt, über die er das ganze Füllhorn seiner Schimpfwörter ausschüttet: die böswichtigen, die buchstabischen, die ungetreuen, die unversuchten, die falschen, die nachlässigen, die heillosen, die natterzüchtigen, die wucher-süchtigen, die tobenden, die unsinnigen, die heillosen, die wollüstigen. Wie er schon 1522 an Melanchthon geschrieben hatten »seht zu, daß ihr Propheten werdet, sonst wird eure ganze Theologie keinen Pflifferling wert sein« (M. 381, 16), so zieht er selbst sich nun zuletzt ganz von der theologischen Auseinandersetzung zurück und beschränkt sich auf seine prophetische Deutung des Augenblicks. — Das Ende der Tragödie ist dann die Niederlage der Bauern bei Frankenhausen am 15. Mai und die Hinrichtung Müntzers am 27. Mai 1525.

Erlauben Sie mir eine Bemerkung zu dieser Darlegung über die 3 Phasen der Geschichte des Sendungs- und Prophetenbewußtseins von Thomas Müntzer, die ich aufzuzeigen versuchte. Mit Müntzers Worten, die er freilich durchaus in anderm Sinne meinte, möchte ich von diesen 3 Teilen sagen: »totum vel perfectum ... unicum est metrum ad cognoscendas partium naturas« (M. 506, 3). — Das Ganze ist das rechte Maß, um die Eigenart der Teile zu erkennen. Auf meinen Versuch angewendet heißt das: ein solcher Überblick über das Ganze seiner geistigen Entwicklung kann die Bedeutung und das Gewicht der einzelnen Phasen besser erkennen lassen und dadurch vielleicht zwei Fehler vermeiden, die in der Müntzer-Literatur häufig anzutreffen sind. Entweder nämlich wird bei Müntzer die zweite mehr oder weniger theologische Phase überschätzt und überinterpretiert unter Nichtachtung der höchst bescheidenen Anfänge sowie auch unter Nichtachtung des auch noch müntzerisch-prophetischen, aber theologisch und sozial sehr reduzierten, dafür aber höchst fanatisch-blutigen Endes, so vor allem bei uns im Westen, — oder man sieht und verweilt nur bei der theologisch und ethisch blasseren, dafür aber dramatisch kämpferischen kompromißlosen Endphase seines Prophetismus und interpretiert dieselbe und mit ihr den ganzen Müntzer vollends ganz untheologisch, rein rational, klassenkämpferisch, so im östlichen Teil Deutschlands. Beide Auffassungen scheinen mir einseitig. Ich bilde mir vorläufig bis zum Beweis des Gegenteils aus den Quellen

ein, dem Ganzen Müntzers gerechter geworden zu sein und darum auch die Teile oder Phasen seiner prophetischen Entwicklung richtiger beschrieben zu haben.

II Das prophetische Bewußtsein Martin Luthers

Auch bei Luther kann man m. E. von drei Phasen sprechen, die hinsichtlich seines prophetischen Bewußtseins zu unterscheiden sind und die ihn zugleich charakteristisch von Thomas Müntzer unterscheiden:

1. Bis 1521 weder Sendungs- noch prophetisches Bewußtsein

Luther beginnt nicht mit Sendungsbewußtsein, geschweige mit öffentlichen Aktionen, die er dann später theologisch unterbaut hätte, sondern mit Einfügung in die Tradition seiner Kirche, fleißigem Studium und, von Stufe zu Stufe von seinen Oberen gestoßen, mit Theologie und Dozententätigkeit, erfüllt und bedrängt von den letzten Fragen eines ehrlichen Gottesverhältnisses, aber ohne allen Drang nach öffentlicher Wirkung, so 1501–1517. Wider Willen konfrontieren ihn dann seine 95 Thesen nicht mit akademischen Diskussionspartnern, sondern mit der breitesten Öffentlichkeit. Wider alles Erwarten wird er ein homo publicus, aber er denkt nicht daran, die Bedeutung eines Reformators oder Propheten zu beanspruchen, sondern ist und bleibt geprägt von einer schweren Gewissensgeschichte, gefangen und befangen im Wort Gottes, aus dem ihm das Beste und Überzeugendste widerfahren ist. Er tritt daher auf dem Reichstag von Worms 1521 nicht als Prophet der Deutschen auf, sondern appelliert an Schrift, Vernunft, Gewissen. Noch in diesem Jahr 1521 schreibt er in »Grund und Ursach aller Artikel, so durch römische Bulle unrechtlich verdammt sind«: »Ich sage nicht, daß ich ein Prophet bin. Ich sag aber . . . : bin ich nicht ein Prophet, so bin ich doch gewiß für mich selbst, daß das Wort Gottes bei mir und nicht bei jenen ist« (W 7, 313, 17).

2. 1521–1527 Luthers Ringen um einen neuen Begriff des Propheten

Sofort mit dem Auftreten der aus Müntzers Zwickauer Gemeinde kommenden Propheten, die sich auf unmittelbare Offenbarungen Gottes in ihrem Geist berufen, beginnen Luthers kritische Fragen. So schreibt er unterm 12. April 1522: »Dieser Geist ist höchst hochmütig und ungeduldig, kann keinerlei freundliche Vermahnung ertragen, sondern verlangt gleich aufs erste Wort hin autoritär Glauben, will auch nicht mit sich disputieren lassen und keinen Widerspruch dulden« (W. Br. 3, 493, 19).

Luthers Meinung ist demnach: ein rechter Prophet tritt nicht so autoritär auf, sondern ist bereit zur Verantwortung. Genau dies hat Luther dann auch Thomas Müntzer vorgeworfen in seiner grundlegenden Auseinandersetzung mit ihm im »Brief an die Fürsten zu Sachsen von dem aufrehrerischen Geist« (W. 15, 210–221). Gegenüber Müntzers Forderung, er wolle sich nur vor einer »ungefährlichen Gemeinde« (M. 239, 30) verantworten, wies er mit Recht darauf hin, er, Martin Luther, habe in Leipzig, Augsburg und Worms sich die Gemeinde, vor die er gerufen wurde, auch nicht aussuchen können, sondern sein »blöder und armer Geist habe müssen frei stehen wie eine Feldblume und habe Zeit, Person, Stätte, Weise oder Maß nicht bestimmen können, sondern jedermann zu Antwort bereit und erbötig sein müssen, wie St. Petrus lehrt 1. Petr. 3, 15« (W. 15, 215, 1 ff.).

1523 in der Schrift »Daß eine christliche Gemeinde Recht und Macht habe, alle Lehre zu beurteilen ...« kommt Luther auch auf das von Müntzer herangezogene Kapitel 14 des 1. Korintherbriefs zu sprechen und führt dabei gegen Müntzers These »ein Prediger soll Offenbarung haben, anders kann er das Wort nicht predigen« (M. 493, 16) aus, daß gewiß im Notfall jeder Christ auch ungerufen aufstehen und falscher Lehre entgegentreten darf und soll, im Normalfall aber solle er Ruf und Erwählung der Gemeinde abwarten und »sich nicht selbst hervortun« (W. 11, 412, 31). Luthers Gegenthese lautet also: ein Prediger kann schon Offenbarung haben und unter Umständen auch ungerufen auftreten, aber das Normale ist die Berufung durch die Gemeinde. In solcher Berufung durch die Gemeinde sieht Luther einen nicht geringeren Beweis des Geistes als den, auf den sich Schwärmer berufen. Er drückt dies überzeugend mit folgenden Worten aus: »wenn ich nicht einen Beweis des Geistes hätte, so wollte ich nimmermehr predigen. Aber mein Beweis des Geistes ist nicht, daß ich durch ein Gesicht Gottes berufen bin, sondern, daß ich dazu gezwungen wurde durch andre Leute ... Darin hab ich den Beweis des Geistes der Liebe, die nicht das Ihre sucht« (W. 20. 222, 34). Der rechte Prophet oder Geisträger hat seine Legitimation nicht in Gesichtern und Offenbarungen, sondern im Wort und in der Berufung und Verantwortung vor der Gemeinde.

In seiner Auslegung des 2. Petrus- und des Judasbriefs 1523/24 kommt Luther auch auf die Frage direkter konkreter Weissagungen oder Drohungen zu sprechen, die auch zu den Merkmalen müntzerischer Prophetie gehörten — ich erinnere nur an den Schluß des Prager Manifests 1521 und die persönliche Gerichtsansage an Ernst von Mansfeld und die phantastischen Erfolgsverheißungen 1525 — Luther führt dabei im Blick auf das von Müntzer so stark herangezogene alttestamentliche Prophetentum aus: »ein Prophet soll eigentlich der sein, der von Jesus Christus predigt.

Wiewohl viele Propheten im Alten Testament von zukünftigen Dingen geweissagt haben, so sind sie doch eigentlich dazu gekommen und geschickt, daß sie den Christus verkündigen sollten. Welche nun an Christus glauben, die sind alle Propheten, . . . auch wenn sie nicht alle die Gabe der Weissagung haben« (W 14, 29, 9). Der rechte Prophet ist also nicht Wahrsager, Weissager, Hellseher, sondern Verkünder des Evangeliums.

Was bedeuten diese Überlegungen Luthers über den Begriff und die Aufgabe eines Propheten? Antwort: Luther folgt auch hierin, wie bei seiner zentralen reformatorischen Entdeckung, seinem geliebten Paulus. Er vollzieht die paulinische Kritik und Revision des alttestamentlichen Prophetenbegriffs nach: nicht mehr Vision und Audition, auch nicht Gewalt und Zukunftsweissagung charakterisieren den neutestamentlichen Propheten, sondern Verkündigung und Verantwortung. Anders gesagt: Luther begründet seine Zurückhaltung im Gebrauch des Prophetentitels neutestamentlich theologisch.

Nicht zufällig fallen in diese 20er Jahre der Auseinandersetzung mit den Schwärmern auch die deutlichsten Wort Luthers über die notwendige Unterscheidung zwischen Altem und Neuem Testament, zwischen Gesetz und Evangelium, zwischen dem, worin den frommen Männern des Alten Testaments zu folgen ist, und dem, worin sie nicht mehr maßgebend für uns sind und uns nichts mehr angehen. Immer wieder, zuletzt noch in der Genesisvorlesung 1535/45, kommt er auf dies durch Müntzers gesetzlichen Gebrauch der alttestamentlichen Vorbilder ihm gestellte Problem zu sprechen, aber die in dieser Beziehung klarste Parole hat er doch schon in dem angeführten Brief vom aufrührerischen Geist 1524 dahin formuliert: man soll den alttestamentlichen Vorbildern im Glauben folgen, aber nicht in den Werken: »nachahmen in den Werken gilt nicht, sonst müßten wir uns auch beschneiden lassen und alle jüdischen Werke tun« (W. 15, 220, 8). Auch Luthers Kritik an der Offenbarung Johannis, die ja allezeit und so auch bei Müntzer ein Lieblingsbuch religiöser Schwärmer gewesen ist, fällt in diese 20er Jahre. Auf der andern Seite stellt Luther mit Recht bei seinen schwärmerischen Gegnern eine auffallende und ungesunde Hinneigung zu den prophetischen Büchern des Alten Testaments fest und damit eine Neigung, zum Verständnis derselben nicht den neutestamentlichen Schlüssel dessen, was »Christum treibet«, oder der Rechtfertigung zu benützen, sondern vielmehr den auch von Müntzer so genannten »Schlüssel Davids« (M. 208, 13; 224, 27), hinter dem sich die ganze undialektisch gesetzliche Prophetendeutung auch Müntzers verbirgt. Das Ergebnis dieser Gewichtsverlagerung des Interesses auf die schwierigen prophetischen Bücher beschreibt Luther in der Vorrede zu seiner Sacharja-Auslegung 1527, die ein Gegenmuster zur schwärme-

rischen Prophetendeutung sein sollte, mit folgenden anschaulichen Worten: »Derweil sie d. h. die Schwärmer in Daniel, Hosea, Apokalypse und dergleichen schweren Büchern hoch herfliegen, geht indes der arme Pöbel hin, hört zu und gafft auf solche herrlichen Gaukler mit großem Wundern. Aber wens Jahr um ist, so können sie weder Vaterunser noch den Glauben noch die 10 Gebote« (W. 23, 485, 30). Luther befürchtet also von der schwärmerischen Prophetendeutung mit Recht den Verlust der einfachen christlichen Grundüberzeugungen, der eisernen Ration christlichen Glaubens.

3. 1530—1546: jetzt verwendet Luther gelegentlich den Begriff Prophet auch für sich selbst

Erst von dieser Zeit an gebraucht Luther den Begriff Prophet auch für sich selbst. Erst jetzt d. h. erst nachdem er in ernsthafter Besinnung auf das Neutestamentlich-Christliche den Begriff Prophet von allerlei christusfeindlichen und gewalttätigen Mißverständnissen gereinigt und auf seinen neutestamentlichen Gehalt reduziert hatte, nimmt er ihn auf und an, keineswegs ausschließlich, lieber nennt er sich einen »Evangelisten in deutschen Land« (W. 19, 261, 24) oder einen »Ekklesiasten von Gottes Gnaden« (W 10, II, 105, 17), aber doch öfter und zwar dem bisher Dargelegten entsprechend immer in einem doppelten Sinn:

Erstens in dem Sinn, daß er als Prediger des Worts und Verkünder des Evangeliums auch Prophet heißen darf. So z. B. im Schlußwort der Schrift von 1530 »daß man Kinder zur Schule halten soll«: »Wohlan, ihr lieben Deutschen, ihr habt euern Propheten gehört. Gott gebe uns, daß wir seinem Wort folgen . . . und behüte uns vor dem greulichen Laster der Undankbarkeit und des Vergessens seiner Wohltat« (W. 30 II, 588, 1). Der Prophet und das Wort, der Geist und das Wort, das ist Luthers Parole. Wenn der Geist der Propheten wie bei Müntzer sich über das Wort erhebt und nur noch auf persönliche Offenbarung sich beruft, dann befürchtet Luther mit Recht, den Verlust jeder Kontrolle über die Geister. Daher in den Schmalkaldischen Artikeln sein scharfer Satz: »alles, was ohne Wort und Sakrament vom Geist gerühmt wird, das ist der Teufel« (W. 50, 246, 27). Andre Stellen, in denen Luther den Begriff Prophet in diesem Sinn für sich anwendet, sind z. B. W. 41, 706, 14 (Predigt von 1536), W. 45, 328, 36 (Predigt von 1537), W. 51, 589, 24 und 592, 18 (Vermahnung zum Gebet wider den Türken 1541).

Zweitens gebraucht Luther den Begriff Prophet für sich im Sinne allgemeiner Warnung vor allem Schaden und Gefahr Leibes und der Seele, so in seiner »Warnung an seine lieben Deutschen« 1531: »weil ich der Deutschen Prophet bin, . . . so will mir als einem treuen Lehrer gebühren,

meine lieben Deutschen zu warnen vor Schaden und Gefahr« (W. 30 III, 290, 28). In diesen Zusammenhang gehören die zahlreichen düsteren Prognosen, die Luther von einem Deutschland ausspricht, das Christus und das biblische Wort vergißt und sich von allen möglichen Scharlatanen verführen läßt. Es geht ihm aber dabei nicht um terminierte Voraussagen, sondern um Appell an die Gewissen, nicht um maßgebende Zeitdeutung, sondern um den Respekt vor dem Wort Gottes, nicht um Veränderung durch Revolution, sondern um Veränderung durch Überzeugung.

WAS SAGT LUTHER ZU STRUKTURFRAGEN?

Von Ingetraut Ludolphy

Dieses Thema ruft unter Umständen Kopfschütteln hervor. Strukturfragen, gut, die sind heute aktuell. — Vielleicht ist bereits so viel davon gesprochen worden, daß man gar nichts mehr darüber hören mag. — Aber Luther zu fragen, was er dazu zu sagen hat! Antiquierter geht es doch kaum! Luther hat z. B. zum Problem der »Mittleren Ebene« wahrlich nichts gesagt! Aber hat er vielleicht etwas dazu zu sagen?

Formulieren wir unser Thema einmal anders, etwa so: Wie entsteht Kirche und wodurch wird sie erhalten? — Wir können das Wort »Kirche« hier bei Luther getrost synonym zu »Gemeinde« verwenden. — Die Kirche zu fördern und zu erhalten, ist ja das Ziel der neuen Strukturen. Und wie die Kirche zu fördern und zu erhalten sei, dazu hatte Luther in seiner Zeit allerhand zu sagen. Selbstverständlich stand er in anderen Auseinandersetzungen als wir heute. Aber um der Auseinandersetzungen in seiner Zeit willen hat er sich Gedanken über grundsätzliche theologische Probleme machen müssen. Diese theoretischen Ergebnisse zu übernehmen, brauchen wir uns nicht zu scheuen, denn das wird immer bestehen bleiben, daß Luther ein hervorragender Theologe war. Wir dürfen uns theologisch getrost von ihm Gedanken, Anleitungen und Warnungen bieten lassen. Allerdings bleibt, wenn wir hier theologische Ergebnisse herausgearbeitet haben, für uns dann der Schritt zur Praxis zu tun. Der gehört in unsere Gegenwart und in unsere besondere Situation. Luther kann uns dafür nur die Prinzipien an die Hand geben. Nach diesen wollen wir zunächst fragen.

I.

Wenn wir feststellen wollen, wie die Kirche entsteht und wodurch sie erhalten wird, müssen wir kurz eine Definition dessen voranschicken, was Kirche ist.

Die *Confessio Augustana* bietet uns im siebenten Artikel die Formulierung: »*Est autem ecclesia congregatio sanctorum, in qua evangelium pure docetur et recte administrantur sacramenta.*« Im deutschen Text der *Confessio Augustana* wird diese Stelle — nicht ganz wörtlich — folgendermaßen wiedergegeben: »... welche ist die Versammlung aller Glaubigen, bei welchen das Evangelium rein gepredigt und die heiligen Sakrament lauts des Evangelii gereicht werden.« Beim Zitieren dieser Stelle wurde — was geistes- und theologiegeschichtlich bedingt war — in den vergangenen

Jahrzehnten gern der zweite Teil betont »in qua evangelium pure docetur et recte administrantur sacramenta«. Seit einiger Zeit entdecken wir, daß der erste Teil dazugehört, die »congregatio sanctorum«.

Doch wir wollten Luther hören. Die *Confessio Augustana* aber stammt von seinem Freunde Melanchthon.

Luther selbst definierte 1523 die Kirche knapp als die durch das Evangelium und um das Evangelium gesammelte Schar (WA 12, 191, 16). In den Schmalkaldischen Artikeln spricht er von Wort, Sakramenten, wechselseitiger Unterredung (*mutuum colloquium*) und Tröstung der Brüder (*consolatio fratrum*) (WA 50, 240, 30 – 241, 3). Wesentlich ist also auch für Luther beides, die Predigt des Evangeliums, inklusive Sakramente, und die Gemeinde. In seinem 1529 erschienenen Großen Katechismus ist sogar der zweite Gesichtspunkt besonders hervorgehoben. Danach ist die Kirche »ein heiliges Häuflein und Gemeine auf Erden eiteler Heiligen unter einem Haupt Christo, durch den Heiligen Geist zusammenberufen, in einem Glauben, Sinne und Verstand, mit mancherlei Gaben, doch einträchtig in der Liebe, ohne Rotten und Spaltung«. (WA 30 I, 190, 4 ff.). Wir können hier nicht die einzelnen Kennzeichen untersuchen, die Luther aufzählt. Wichtig ist uns, daß für Luther die »*Ecclesia sancta catholica*« (WA 50, 629, 30) die christliche Gemeinde ist.

Und was ist das genannte »Evangelium«? Hier möchte ich mich auf eine Bestimmung beziehen, die vor zwei Jahren der beigeordnete Direktor in der Studienabteilung des Schwedischen Nationalkomitees des Lutherischen Weltbunds auf einer Theologentagung in Buckow gegeben hat (vgl. »*Zeichen der Zeit*« 1972, 121 ff.), die also kaum in den Geruch des Antiquierten kommen kann. Nach Kjell-Ove Nilsson ist das Evangelium »die Botschaft vom Menschen, der Gottes Sohn war und sich in Liebe für andere dahingab«, nicht aber »die Kirche, die Heiligung, das Amt, die Moral oder etwas anderes Geistliches und Gutes«. Entsprechendes ließe sich auch aus den Werken Luthers zusammenstellen. Dieser sagt in seiner Schrift »*Von der Freiheit eines Christenmenschen*« (1520): »Daß es nicht genug sei gepredigt, wenn man Christi Leben und Werk oberflächlich und nur als eine Historie und chronologische Geschichte predigt, geschweige denn, wenn man seiner ganz schweigt und das geistliche Recht oder andere Menschengesetze und -lehre predigt. Es gibt auch viele, die Christum also predigen und lesen, daß sie ein Mitleiden über ihn haben, gegen die Juden Zorn oder sonst mehr kindische Weise treiben. Aber es soll und muß also gepredigt sein, daß mir und dir der Glaube draus erwachse und erhalten wird.« (WA 7, 29, 7–14). Und an einer anderen Stelle dieser Schrift heißt es: »Die Gebote soll man predigen, die Sünder zu erschrecken und ihnen ihre Sünde zu offenbaren, daß sie Reue haben und sich bekehren. Aber dabei soll es nicht bleiben. Man muß

das andere Wort, die Zusage der Gnade, auch predigen, den Glauben zu lehren, ohne welchen die Gebote, Reue und alles andere vergebens geschehen.« (WA 7, 34, 12–16). Von Nilsson her können wir diese Beispiele Luthers heute folgendermaßen interpretieren und ergänzen: »Das Risiko einer Zersplitterung in Vielbeschäftigung und fromme Aktivitäten liegt offen zutage. Stets droht das Evangelium, verdunkelt zu werden, ständig bringen die vielfachen Formen die Klarheit des Inhalts in Gefahr. Es gehört deshalb zu den primären Aufgaben der Kirche, stets sorgfältig darüber zu wachen, was das Evangelium eigentlich ist. Es handelt weder von der Vorsehung Gottes, von ›Kleider und Schuh, Essen und Trinken, Haus und Hof . . .‹, auch wenn der erste Artikel ausführlich darüber spricht und das alles eine Gabe Gottes an uns ist; noch handelt es primär von historischen Ereignissen, von der Jungfrau Maria und Pontius Pilatus, auch wenn diese historischen Ereignisse — damit sich der zweite Artikel nicht zu einem vergeistigten, doketischen Jesus-Bild verflüchtigt — unentbehrlich sind; und es handelt nicht von der heiligen Kirche, auch wenn sie mitsamt allem, was es dort durch die Gnadenmittel gibt, nach dem dritten Artikel eine Gabe Gottes an uns ist. Nein, es ist die Aufgabe der Kirche, das Evangelium zu vermitteln; das aber bedeutet, von nichts anderem zu wissen, als allein Jesus Christus, den Gekreuzigten« (1. Kor. 2, 2). Das Christentum ist keine Moral, und jede Verkündigung gegen die Unmoral ist noch lange kein Evangelium, eher das Gegenteil. Das Christentum ist auch keine Sozialpolitik oder Psychotherapie, auch wenn das Evangelium im Blick auf gesellschaftliche Verhältnisse Konsequenzen hat und ein harmonischeres inneres Leben verwirklichen kann. Die Kirche hat also nicht in erster Linie eine bei der Volkserziehung behilfliche Ideologie anzubieten (hier spricht der Schwede) und auch kein demokratisches Prinzip für Strukturveränderungen . . . zu liefern — sondern das Evangelium. Alles andere ist sicher zum großen Teil gut und förderungswert, es kann auch zur Furcht des Evangeliums werden — aber es ist kein Evangelium, und die Kirche hat da auch nicht ihren Anfang zu nehmen oder dort alles einzusetzen.«

Bei diesen Erläuterungen des Evangeliums durch Nilsson erfuhren wir zugleich manches darüber, was die Kirche nicht sein kann. Das ist zur Abgrenzung wichtig.

Fassen wir die positiven Kennzeichen der Kirche, die wir fanden, noch einmal zusammen. Es sind die Verkündigung des Evangeliums — in jeder Form, durchs Wort, durch die Austeilung der Sakramente sowie die gegenseitige Stärkung und Tröstung — und die Entstehung von christlicher Gemeinde. Was dabei als »frohe Botschaft« zu verkündigen ist, haben wir geklärt.

Mit dieser Definition, die beschreiben sollte, was Kirche ist, haben wir bereits die Antwort auf die eigentliche Frage gegeben, die uns hier beschäftigt und die lautete: Wie entsteht Kirche und wodurch wird sie erhalten? Unsere Antwort heißt: Beides geschieht durch die Verkündigung des Evangeliums. Wir erinnern uns an Luthers Definition der Kirche als die durch das Evangelium und um das Evangelium gesammelte Schar. Wenn also die Verkündigung in der rechten Weise geschieht, wird das zur Entstehung und Erhaltung der Gemeinde führen. Nichts anderes wird es schaffen und sei es noch so klug ausgedacht, organisiert und durchgeführt. Der »Erfolg« dieser Verkündigung mag klein sein. Luther wußte, daß »ihrer gleich sehr wenige« sein können (WA 50, 629, 30 f.).

II.

Sind demnach Strukturen völlig gleichgültig, ja überflüssig, wenn nicht sogar schädlich?

Es könnte fast so klingen, wenn wir Luther gegen Dinge angehen hören, die zu seiner Zeit für die Christenheit selbstverständlich waren und unerläßlich schienen. Er sagt in den Schmalkaldischen Artikeln: »Wir . . . wollen . . . nicht . . . hören, was sie unter dem Namen der Kirche gebieten oder verbieten.« Zum Beispiel »steht« die »Heiligkeit« der Christen »nicht in Chorhemden, Tonsuren, langen Röcken und anderen . . . Zeremonien, durch sie über die heilige Schrift (hinaus) erdichtet, sondern im Wort Gottes und rechtem Glauben« (WA 50, 249, 24–250, 11). Mag es sich hier noch nicht um eigentliche Strukturen handeln, so lehnt er diese jedenfalls deutlich an anderen Stellen ab, nämlich die hierarchische Verfassung der Kirche (WA 26, 506, 30 ff.), Klostergelübde, Bestimmungen über Fasten und Zeiten (WA 50, 627, 36), Weihungen (WA 50, 252, 17–29), Messen, Heiligendienst (WA 50, 627, 37), päpstlichen Bann (WA 50, 247, 6–9), Zölibat (WA 50, 248, 27–249, 4). Er kann solche Strukturen geradezu als Teufelswerk bezeichnen (WA 50, 644, 12–24; 648, 25 f.).

Das heißt aber nicht, daß Luther etwa schwärmerisch Strukturlosigkeit verfißt. »Gott« »will« »nicht« »mit uns Menschen handeln; denn durch sein äußerlich Wort und Sakrament« (WA 50, 246, 26 f.). Wir hören, was vor den »Enthusiasten« »bewahren« kann. Es ist das »äußerliche Wort«, d. h. die Predigt. Sie und das Sakrament sind Luther unerläßliche Strukturen für den Bau der Gemeinde (WA 50, 245 f.). »Alles aber, was ohn solch Wort und Sakrament vom Geist gerühmt wird, das ist der Teufel« (WA 50, 246, 27–29).

Und doch geht Luther über Wort und Sakrament hinaus, wenn er z. B. den »kleinen Bann« anerkennt, durch den man halsstarrige Sünder vom

Sakrament und von der Gemeinschaft der Kirche zurückhalten und sie bessern will (WA 50, 247, 9 ff.). Dieser kleine Bann ist in der Schrift bezeugt.

Auch bestimmte Tage und Orte der Zusammenkunft sowie festgesetzte Gottesdienststunden soll man haben und kann sie nicht entbehren, wenn die Kirche bestehen bleiben soll (WA 50, 614, 11 f.). Solche Strukturen sind »dem Volk vonnöten, ... nützlich ... und eine feine ordentliche Zucht« (WA 50, 614, 10 f.). Luther führt die entsprechende Bibelstelle selbst an, nämlich 1. Kor. 14, 40).

In seiner Schrift »Von den Conciliis und Kirchen« gibt er als eins der äußerlichen Kennzeichen der Kirche die »Ämter« an mit der Begründung, daß man um der Ordnung willen Bischöfe, Pfarrer oder Prediger haben müsse, die Wort und Sakrament »geben, reichen und üben« um der Kirche willen, »vielmehr aber wegen der Einsetzung durch Christus ... Eph. 4, 11« (WA 50, 632, 36–633, 4).

Es ist interessant zu sehen, daß Luther in diesen drei Fällen sein Augenmerk nicht nur auf die Schrift richtet, sondern auch den Menschen mit in den Blick nimmt.

Entsprechendes läßt sich bei einem weiteren Beispiel feststellen. Luther hätte nämlich selbst die Ordination der Pfarrer durch die damaligen Bischöfe gelten lassen, wenn diese rechte Bischöfe gewesen wären. Als Kronzeugen führt er den Kirchenvater Hieronymus an. Doch nicht allein die Tradition spräche für die Beibehaltung dieser Form, sondern Luther meint, daß dadurch unnötige Differenzen unter den Christen vermieden werden könnten (WA 50, 247, 20–248, 25).

Er kann so tolerant sein, daß er in der dritten Invokavitpredigt sagt: »Wer es ohne Schaden tun kann und zuliebe dem Nächsten eine (Mönchs-)Kappe tragen oder Platte (Tonsur), dieweil dir's an deinem Glauben nicht schadet, die Kappe erwürgt dich nicht« (WA 10 III, 24, 6–8).

Luther entscheidet also weder als Biblizist noch als Traditionalist noch allein auf Grund psychologischer, pädagogischer, soziologischer oder technologischer Motive. Er wägt vielmehr alles gegeneinander ab. Wir könnten fragen, wo dann sein Maßstab für dieses Abwägen liegt. Ein deutscher Idealist würde antworten, in seinem eigenen Gewissen. Wir sind heute mit diesem Begriff recht vorsichtig. Wir wissen um die Relativität dieser vermeintlich absoluten Größe.

Oder wollen wir mit der geprägten Formulierung *sola scriptura* kommen? Gerade diese widerlegen die ersten drei Beispiele. Außerdem wären dann immer zwei weitere Standardbegriffe hinzuzufügen, *sola gratia* und *solus Christus*. Dieser zuletzt genannte war Luther ja das Kriterium für Schriftaussagen. Er fragte danach, »was Christum treibet«.

Wir stellen als Ergebnis fest, daß es bei Luther kein Prinzip gibt, weder im Menschen noch außerhalb, von dem aus er urteilt. Sondern Luther horcht hinein in die Schrift — und zwar die ganze —, in die Tradition — und auch hier so umfassend, wie es ihm nur möglich war —, in das Leben um sich herum — soweit er es nur finden und erkennen konnte — und in den Menschen. Von dieser breiten Basis aus versucht er dann abzuwägen, was auf die einzelnen Fragen die treffende Antwort sei. Das hängt damit zusammen, daß er Gott dem Schöpfer nicht mit menschlichen Maßstäben ins Handwerk pfuschen wollte, sondern ihm Raum für sein Wirken ließ. Wir sind bei der Erkenntnis angelangt, die einem Lutherbuch der vierziger Jahre den Titel gab »Let god be god« (»Laß' Gott Gott sein«. In der deutschen Übersetzung ist der Titel wiedergegeben durch die Überschrift »Um Gottes Gottheit«). Daß diese Art zu arbeiten das Schöpferische im Menschen nicht erstickt, sondern ihn im Gegenteil befreit, wahrhaft schöpferisch zu wirken, leuchtet ein; denn der Mensch bleibt auf diese Weise relativ unabhängig von Vorgaben von außen und von seiner eigenen Person. Daß er beim Beurteilen von Problemen nach den oben genannten Gesichtspunkten sein ganzes Vermögen an Intellekt, Erfahrung und Einsicht einsetzen wird, ist selbstverständlich.

Luther läßt also durchaus Strukturen gelten, nämlich grundsätzlich Wort und Sakrament, darüberhinaus aber auch solche, die um der Ordnung oder besonderer Not willen nützlich sind, vor allem dann, wenn sie durch die Schrift oder die Tradition empfohlen erscheinen.

Aber sein Vertrauen darf man nicht auf Strukturen setzen. Damit baute man seine Zuversicht auf Menschenwerk (WA 50, 251, 31–252, 9). Das aber wäre Abgötterei (WA 50, 628, 3). Es bedeutete, sich »über Gott und wider Gott ... setzen« (WA 50, 217, 29 f.). Denn da verläßt sich der Mensch auf anderes als auf Gottes Gnade (WA 50, 223, 22–24). Rudolf Hermann stellt in seinem Aufsatz »Zum evangelischen Begriff von der Kirche« fest: »... nicht wir« »können« »die Frucht des Heiligen Geistes garantieren ... , nicht wir« können »es »machen«, weder verfassungsrechtlich noch durch Personalpolitik«. (Ges. Studien zur Theologie Luthers und der Reformation. Göttingen 1960. S. 346)

Damit hängt eng zusammen, daß die Strukturen auf keinen Fall »als nötig zur Seligkeit geachtet werden« dürfen, »sondern allein zur äußerlichen Zucht und Ordnung dienen, die man alle Stunde ändern möge, und nicht für ewige Rechte ... in der Kirche geboten und mit tyrannischem Drohen in die Bücher verfaßt ... Denn es ist ganz und gar äußerliches, leibliches, vergängliches, wandelbares Ding« (WA 50, 619, 20–25). Strukturen dürfen also getrost geändert werden. Zum Beispiel meinte Luther, man könne auch ohne Kirchengebäude predigen, Sünde vergeben

und die Sakramente austeilen (WA 50, 649, 18–22). Und Luther wäre etwa bereit gewesen, das Osterfest zu einem unbeweglichen Fest werden zu lassen (WA 50, 554 ff.). Strukturen sind nicht ewigen Rechts. Die Reformatoren gebrauchen oft den Ausdruck, sie seien nicht »jure divino« (WA 50, 427, 2 u. ö.). Solange sie nur »jure humano« (WA 50, 253, 15) gelten wollen – und sinnvoll sind –, sind sie getrost zu belassen. Wo aber Strukturen an die Stelle des Evangeliums treten wollen, da kommt es zur Gesetzlichkeit (WA 50, 614, 18 ff.) und dort müssen sie zerstören. Im Dienst des Evangeliums dagegen sind sie nicht nur hilfreich, sondern auch unentbehrlich.

Luther war gegenüber menschlichen Satzungen, die für göttliche ausgegeben wurden, außerordentlich empfindlich. Das hängt mit der Überbewertung der Strukturen in der mittelalterlichen Kirche zusammen, die wir übrigens überraschenderweise dann im Schwärmertum und auch im Reformiertentum wiederfinden. Luther stellte fest: Es »ist« »der Rotten Art, . . . Neues . . . aufzubringen« (WA 50, 558, 6 f.). Er setzte sich von der mittelalterlichen Strukturüberbewertung ab. So ist zwar der Anlaß seines Erkennens zeitbedingt. Aber seine dadurch gewonnene Erkenntnis erfaßt genau das Wesentliche, daß sich nämlich Kirche nur von innen nach außen bauen läßt und nicht umgekehrt.

III.

Ziehen wir nun aus den Prinzipien, die wir bei Luther fanden, Folgerungen für unser heutiges Bemühen um Strukturen. Wir stellen fest, Strukturen sind nicht unveränderlich. Auch die, die uns etwa aus Luthers Zeit überkommen sind, sind nicht unwandelbar. Wie könnten wir beispielsweise heute Luthers Wunsch entsprechen, man solle Knechten und Mägden den Abschied geben, die die zehn Gebote, das Apostolikum und das Vaterunser nicht auswendig wüßten (WA 30, I, 131, 11–13)!

Strukturen sind aber außerordentlich wichtig. Es kommt darauf an, die besten zu finden, d. h. solche, die der Sache Christi und damit den Menschen am besten dienen. Wenn sich bisherige als undienlich erweisen, müssen neue gesucht werden, aber nur dann. Man muß sich bewußt sein, daß Neuerungen jeweils auch Brüche bedeuten, die Narben hinterlassen.

Da sich die Zeiten wandeln, sind Strukturen nicht nur änderbar, sondern auch immer wieder änderungsbedürftig. »Vergängliches Ding hat vergängliches Recht«, sagte Luther im Blick auf das weltliche Regiment (WA 50, 617, 7 f.). Das gilt auch in Kirche und Gemeinde, soweit es sich darin um vergängliches Ding handelt, d. h. um alles außer Wort und Sakrament.

Kriterien für Änderungen müssen der Schrift, der Tradition, psychologischen Gegebenheiten (vgl. WA 50, 218, 23–29) Rechnung tragen. Für solche Änderungen bedarf es der Leute mit Sachkenntnissen auf den erwähnten Gebieten (vgl. Nilsson, Zeichen der Zeit 1972, S. 126), d. h. man braucht dafür gute Theologen, Psychologen, Pädagogen, Soziologen und Technologen. Falls die Sachkenntnisse eines verantwortlichen Mannes auf den genannten Gebieten nicht ausreichen, sind Fachleute heranzuziehen. Auf keinen Fall dürfen in Kirche und Gemeinde neue Strukturen von Leuten erarbeitet werden, die höchstens auf einem Gebiet Experten sind. – Wir sagen bewußt »höchstens«, denn man erlebt es leider auch, daß Leute, die theologisch nicht genügend leisten, in die anderen genannten Gebiete ausweichen. – Dilettantismus ist aber hier, wo es um das Wesentliche geht, äußerst gefährlich. Luther hat stets z. B. für juristische Fragen die Juristen herangezogen und sich, wo es nur möglich war, von Fachleuten beraten lassen. Doch auch bei Einsatz aller Intelligenz, alles Einfühlungsvermögens, alles Erfindungsreichtums, aller Sachkenntnis muß man sich bewußt sein, daß wir nichts anderes als Handlanger Gottes sind.

Und selbst wenn alle sachlichen Forderungen erfüllt sind, darf man sich als Christ und damit als Realist nicht falschen Erwartungen hinsichtlich der Wirkung neuer Strukturen hingeben. Auch mit neuen Strukturen läßt sich nicht der Himmel auf die Erde zwingen. – Die äußere Darstellung einer vollkommenen Gemeinde ist der Wunschtraum vieler Sekten. – Auch in die neuen Strukturen wird sich die Sünde der Menschen mengen, auch sie können Unvollkommenheit und Sünde nicht ausschalten (WA 7, 30, 3–6).

Weiter ist zu bedenken, die Sorge um Strukturen darf diesen keinen falschen Stellenwert geben. Wesentlich sind allein Wort und Sakrament. Diese Strukturen dienen dazu, Gemeinde und Kirche zu bauen. Daß das geschieht, ist ein Wunder Gottes, ein Schöpfungswunder. Allerdings ist es uns nicht erlaubt, die Hände in den Schoß zu legen. Wir hörten schon, daß wir Handlanger Gottes sind. Deshalb müssen wir uns mit aller Kraft und allem Vermögen um Formen mühen, die der Ausbreitung und Erhaltung des Evangeliums unter den Menschen dienen. Wir werden uns also intensiv mit Strukturfragen befassen müssen. Aber wir dürfen nicht hoffen, daß wir mit den Strukturen, die wir uns erdacht haben, das Reich Gottes herbeizwingen können. Aufbau und Leben der Kirche geschehen von innen her, durch den von Gott gewirkten Glauben. Wann und wo Gottes Wort wirksam wird, behält sich Gott vor (vgl. R. Hermann a. a. O., S. 346). Der Glaube schafft sich dann die Gestalten der Gemeinde und Kirche, die jeweils nötig sind (vgl. WA 6, 131, 4 ff.; 7, 219, 6 ff.), nicht umgekehrt. »Man muß der Leute Herz zuerst fangen,

das geschieht aber, wenn ich Gottes Wort allein treibe, predige das Evangelium« (WA 10 III, 16, 3–5). Luther drückt den Zusammenhang erquickend unpathetisch aus: »Nehmt ein Exempel vor mir. Ich bin dem Ablass und allen Papisten entgegen gewesen, aber mit keiner Gewalt. Ich habe allein Gottes Wort getrieben, gepredigt und geschrieben, sonst habe ich nichts getan. Das hat, wenn ich geschlafen habe, wenn ich wittenbergisch Bier mit meinem Philippus und Amsdorf getrunken habe, also viel getan, daß das Papsttum also schwach worden ist, daß ihm noch nie ein Fürst oder Kaiser so viel abgebrochen hat. Ich habe nichts getan. Das Wort hat es alles gehandelt und ausgerichtet. Wenn ich hätte wollen mit Ungemach fahren, ich wollte Deutschland in ein großes Blutvergießen gebracht haben, ja ich wollte wohl zu Worms ein Spiel angerichtet haben, daß der Kaiser nicht sicher gewesen wäre. Aber was wäre es? Ein Narrenspiel wäre es gewesen. Ich habe nichts gemacht. Ich habe das Wort lassen handeln. Was meint ihr wohl, was der Teufel gedenkt, wenn man das Ding will mit Rumor ausrichten. Er sitzt hinter der Hölle und gedenkt: O wie sollen nun die Narren so ein feines Spiel machen. Aber dann so geschieht ihm Leid, wann wir allein das Wort treiben, und das allein wirken lassen. Das ist allmächtig. Das nimmt gefangen die Herzen. Und wenn die gefangen sind, so muß das Werk hintenach von ihm selbst zufallen.« (WA 10 III, 18, 12–19, 13).

Endlich bleibt zu erwägen, daß zum gleichen Ziel im gleichen Zeitraum nicht nur ein Weg führen muß. Gottes Schöpfung überrascht uns immer wieder durch ihre lebendige Mannigfaltigkeit. Es kann durchaus unterschiedliche Strukturen geben, die zum Ziele führen. Halten wir nicht die, die wir gerade ausgedacht haben, für sakrosankt. Prüfen wir immer wieder am Ergebnis, ob sie heute und hier Gemeinde bauen. Ein Beispiel für diese Elastizität gibt uns Luther: »Haben nun die Apostel, Evangelisten und Propheten aufgehört, so müssen andere an ihre Statt gekommen sein und noch kommen bis ans Ende der Welt . . . sie heißen auch, wie sie wollen oder können, die Gottes Wort und Werk treiben« (WA 50, 634, 11–15).

DREI BÜCHER VON ERWIN MÜLHAUPT¹

Von Walther von Loewenich

Prof. Dr. Erwin Mülhaupt, Zweiter Präsident der Luthergesellschaft, ist unseren Lesern bestens bekannt. Von 1958 bis 1973 sind nicht weniger als 17 Aufsätze zum Thema Luther von ihm in unserer Zeitschrift erschienen, die sich alle durch hervorragende Quellenkenntnis, Gegenwartsbezogenheit und ihre frische, lebendige Sprache auszeichnen. In die Diskussion um Dieter Forte griff er mit seiner meisterhaften Studie »Falschmünzerei« ein. Mit seinen 4 Bänden »Evangelienauslegung Martin Luthers« und seinen 3 Bänden »Psalmenauslegung Martin Luthers« hat er nicht nur der Kenntnis Luthers, sondern auch dem Pfarrer im Amt einen unschätzbaren Dienst erwiesen.² Mit seiner ausgedehnten Vortragstätigkeit hat er erfolgreich für ein besseres Verständnis Luthers in unserer oft so verworrenen Gegenwart geworben. Es darf als ein *nobile officium* betrachtet werden, wenn im Folgenden auf drei Bücher aus der Feder von Mülhaupt aus den Jahren 1970 bis 1973 hingewiesen und zugleich zu ihrer Lektüre ermuntert wird.

1. Für viele wird es eine Überraschung bedeutet haben, als von dem vorwiegend als Lutherforscher bekannten Erwin Mülhaupt eine fast 500 Seiten starke »Rheinische Kirchengeschichte von den Anfängen bis 1945« erschien. Sie kann sozus. als eine Abschiedsgabe betrachtet werden, nachdem Mülhaupt 20 Jahre lang allgemeine Kirchengeschichte und zugleich 5 Jahre lang rheinische Kirchengeschichte an der Kirchlichen Hochschule in Wuppertal gelesen hatte. Ich muß freudig bekennen, daß ich in diesem Buch Mülhaupt von einer ganz neuen Seite kennen gelernt habe; manchem aus unserem Kreis wird es ähnlich ergehen. Es ist aus begreiflichen Gründen nicht möglich, über den wissenschaftlichen Ertrag dieses profunden Werkes an dieser Stelle im einzelnen zu referieren. Ich muß mich auf einige Hinweise beschränken.

1 Rheinische Kirchengeschichte von den Anfängen bis 1945. Mit 56 Bildern und 4 Karten. Presseverband der Evangelischen Kirche im Rheinland e. V. Düsseldorf 1970. Schriftenreihe des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte Nr. 35. 496 S.

Luthers Testament. Zum 450. Jubiläum des Septembertestamentes 1522. Von Cansteinsche Bibelanstalt, Witten und Berlin 1972. 95 S.

Luther über Müntzer erläutert und an Thomas Müntzers Schrifttum nachgeprüft. Luther-Verlag Witten 1973. 120 S.

2 Vgl. dazu die (nicht vollständige) Übersicht über das Schrifttum Mülhauts zum Thema Luther in »Luther über Müntzer« S. 119 f.

Zum Ersten ist hervorzuheben, welche eine Fülle von historischem Material hier verarbeitet ist. Einen Eindruck davon kann schon der über 60 Seiten starke Anhang mit seinem Literaturverzeichnis, dem Personen-, Orts- und Sachregister und dem Bild- und Kartennachweis vermitteln (435–496). Dieser Eindruck vertieft sich bei der Lektüre. Es findet sich buchstäblich keine Seite in diesem Werk, auf der wir nicht mit einer Menge von Fakten, Daten, Orten und Personen konfrontiert werden. Bezeichnend für diese Arbeitsweise sind auch die mehrfachen tabellarischen Übersichten (vgl. etwa S. 65, 157, 192–199, 275 f., 290–293). Aber die historische Gewissenhaftigkeit, die sich in dieser Liebe zum Detail verrät, verführt den Verfasser keineswegs zu einer ermüdenden Aneinanderreihung von Einzelheiten. Es gelingt ihm vielmehr meisterhaft, aus ihnen ein lebendiges und farbiges Gesamtbild entstehen zu lassen, wobei ihm seine frische, ungekünstelte Schreibweise gute Dienste tut.

Zum Zweiten merkt man diesem Werk an, daß für den Verfasser Kirchengeschichte eine theologische Disziplin ist. Er versichert selbst im Vorwort (12), in ihm »von Luthers Weisheit und Theologie . . . ausgiebig Gebrauch gemacht« zu haben. Aber die Orientierung an reformatorischen Kriterien bewirkt keine Verengung des Blickfeldes. Sie ist gepaart mit ökumenischer Weite und geistesgeschichtlicher Breite. So wird die Geschichte des rheinischen Katholizismus von der Reformation bis zur Gegenwart mit liebevollem Verständnis und gerechter Würdigung in die Darstellung einbezogen. Breite Partien des Buches sind der engen Verflochtenheit von Evangelium und Geistesleben gewidmet. Ich verweise etwa auf die nachdenklich stimmende Charakterisierung von Heinrich Heine (309–312). Ein eigenes Kapitel (267–277) berichtet von protestantischer Kunst und protestantischem Kirchenbau zwischen 1610 und 1815, für das der Verfasser eingehende Studien an Ort und Stelle gemacht hat, und auch sonst kommen die Philosophen, Pädagogen, Dichter und Künstler überall zu ehrender Erwähnung.

Mit dieser Offenheit für die Weite und Farbigkeit geschichtlichen Lebens hängt es zum Dritten wohl auch zusammen, daß dieses Buch auf ausdrücklichen Wunsch des Verfassers mit 56 Bildern und 4 Karten ausgestattet ist, was ihm einen besonderen Reiz verleiht. Laut Vorwort (12) wollte Mülhaupt damit zugleich »gegenüber der heute üblichen abstrakten Denkweise ein gewisses Korrektiv anbringen«. Diesem Laster wäre zwar auch ein ungebildeter Text nicht verfallen; denn er greift hinein ins volle Menschenleben, und wo er's packt, da ist es interessant. Aber der »farbige Abglanz« macht das Ganze zweifellos noch interessanter und packender.

Zum Vierten möchte ich aus der Fülle des Gebotenen noch 2 Abschnitte herausgreifen. Das Eine ist der Exkurs über Luthers Beziehungen zum

Rheinland 1500—1521 (110—115). In ihm begegnen wir nicht nur dem profunden Lutherkenner; er ist zugleich eine Dokumentation für das lebendige Interesse, das Luther jederzeit an Land und Leuten nahm. Das Andere ist das bewegende Kapitel über »Die evangelische Kirche im Rheinland zur Zeit des Kirchenkampfes 1933—1945« (384—418). Die Verdienste Karl Barths und seiner Freunde in diesem Kampf werden gebührend anerkannt; bedenklich erscheint es Mülhaupt, daß man zu früh mit dem »Absprung in die Freikirche« gespielt hat (418), die eigene Haltung absolut setzte (404) und ein »nur kirchliches Denken« mit einem grundsätzlichen Desinteresse an Staat und Nation verband (401). In Ehrfurcht wird der Märtyrer der rheinischen Kirche (409 f.) und anderer mutiger Männer, unter ihnen Gustav Heinemanns (405), gedacht, die sich damals für die Freiheit des Evangeliums und für das Recht einsetzten. Auch die katholische Kirche des Rheinlandes erlebte ihren Kirchenkampf (421—432).

Diese Hinweise sollen genügen, um das Interesse des Lesers, auch des nichtrheinischen, an diesem bedeutsamen Werk zu wecken. Diese »Rheinische Kirchengeschichte« ist ja mehr als ein Stück Territorialgeschichte. Sie weist über sich hinaus und läßt an ihrem Teil erkennen, auf welchem verschlungenen und doch wunderbaren Wege der Herr seine Kirche in dieser Zeitlichkeit führt. Das letzte Ziel alles Studiums der Kirchengeschichte wird in ihr sichtbar: Wir können aus ihr etwas lernen für unser Verständnis des Evangeliums.

2. Die Schrift »Luthers Testament« ist zum 450. Jubiläum des Septembertestamentes von 1522 erschienen, d. h. der Übersetzung des Neuen Testaments aus dem Griechischen, die Luther während seines Wartburgaufenthaltes in der Zeit von Mitte Dezember 1521 bis Anfang März 1522 geschaffen hat. Nach Wittenberg zurückgekehrt korrigierte Luther zusammen mit Melancthon diesen ersten Entwurf durch; im September lag das Neue Testament im Druck vor. Luther bezeichnete es später als »sein Testament« in einem Doppelsinn: Es ist sein ureigenstes Werk und zugleich sein Vermächtnis an die Christenheit. Das ist es in der Tat geworden, zusammen mit der Übersetzung der ganzen Bibel von 1534. Eine vortreffliche Einführung in dieses »Testament« Luthers (in dem genannten Doppelsinn) gibt die Arbeit von Mülhaupt, verständlich geschrieben auch für den Nichttheologen.

Das 1. Kapitel (11—27) zeichnet in knappen Strichen den *theologischen* Weg Luthers zum Septembertestament. Als Doktor der hl. Schrift war Luther zu biblischen Vorlesungen verpflichtet. Dabei bekannte er sich in steigendem Maß zu dem Wert des wörtlichen Sinnes im Gegensatz zu der bisher üblichen allegorischen Deutung. Vor allem ging ihm der grundlegende Unterschied zwischen Gesetz und Evangelium auf. Von da

aus gelangte er zu einer Rangordnung der einzelnen biblischen Bücher. In beidem unterschied sich Luther von seinem älteren Kollegen Karlstadt, der den »Geist« gegen das »Wort« stellte und die biblischen Bücher altersmäßig einstuft. Das 2. Kapitel (29–44) schildert den *sprachlichen und künstlerischen* Weg Luthers zum Septembertestament. Luther hat die lateinische Bibelübersetzung, die sog. Vulgata, zeitlebens hochgeschätzt. Aber zunehmend befaßte er sich mit den biblischen Ursprachen. Als Mann des öffentlichen Lebens sah sich Luther seit 1517 veranlaßt, deutsche Schriften zu verfassen. Sein Fortschritt in der Beherrschung der deutschen Sprache von 1517 bis 1522 läßt sich exakt nachweisen (35–41). Er wird überwältigend sichtbar durch einen Vergleich mit vorlutherischen deutschen Bibelübersetzungen. Mülhaupt veranschaulicht das im 3. Kapitel (45–68), das in einer Synopse ausgewählte Texte aus dem griechischen Neuen Testament des Erasmus, aus der Vulgata, aus der Koberger Bibel von 1483, aus Luthers Bibelzitaten vor 1522 und aus dem Septembertestament nebeneinanderstellt. Interessant ist auch die Abhandlung über die Bilder zu der Offenbarung des Johannes im Septembertestament (41–44). Das 4. Kapitel (69–81) unterstreicht zunächst noch einmal anhand zahlreicher Beispiele (70), daß das Septembertestament gegenüber der Zeit vor 1522 ein grundsätzlicher Neubeginn war. Mülhaupt bezieht sich dabei auf die Aufsätze von W. Delle im Luther-Jahrbuch 1922 und G. Bruchmann im Luther-Jahrbuch 1935 (nicht wie irrtümlich angegeben 1936). In einem besonders lesenswerten Abschnitt (71–76), in dem auch auf die herrlichen Vorreden zum Septembertestament verwiesen ist, werden die Übersetzungsgrundsätze Luthers entwickelt. Kurz wird über die Randbemerkungen Luthers und über die Offenbarungsbilder referiert (77–80). Die Weiterentwicklung des Luther-Textes bis 1545 zeigt, wie wenig verbesserungsbedürftig der erste Entwurf war (81–83). Höchst originell ist der »Kurze Steckbrief« zum »Neuen Testament deutsch« (83–89). Er enthält interessante Angaben über Maß und Gewicht, Fundorte, Drucker, Verleger, Auflagen, Nachdrucke und über den Preis des Septembertestamentes, sowie über die zeitgenössische Beurteilung. Das 5. Kapitel schließlich (91–95) berichtet über neuere Bibelübersetzungen. Gegen sie ist von Luther her grundsätzlich nichts einzuwenden; nur kann es nicht ihre Aufgabe sein, den Text Luthers so zu »revidieren«, daß dessen Grundintention nicht mehr erkennbar ist. Denn Luthers Übersetzung ist nicht nur eine sprachliche, sondern auch eine theologische Leistung von einzigartigem Rang. Dies klar und allgemeinverständlich herausgestellt zu haben, verleiht der Arbeit von Mülhaupt neben den mannigfachen Untersuchungen anderer über Luthers Bibel ihren besonderen Wert.

3. »Damit mündige Bürger unserer Zeit nicht nur unverständlichen Gelehrten-Abhandlungen oder allzu verständlichen tendenziösen Darstel-

lungen Luthers und Müntzers ausgeliefert sind, biete ich hier in lesbarem Deutsch 106 Texte Martin Luthers dar, die deutlich zeigen, daß und wie er bis an sein Lebensende in geistiger Auseinandersetzung mit Thomas Müntzer gestanden hat.« Mit diesen Worten (9) bekundet Mühlhaupt den Zweck seiner Quellensammlung »Luther über Müntzer«. Daß sie einem aktuellen Bedürfnis entspricht, liegt auf der Hand. Denn nicht nur in der marxistischen Literatur des Ostens, sondern auch bei uns macht sich eine Trübung des geschichtlichen Bildes der Reformation bemerkbar. Man vergleiche dazu den ebenso temperamentvollen wie kritisch-besonnenen Aufsatz von Mühlhaupt »Die betrogene Forelle« in unserer Zeitschrift 1973, Heft 1, S. 29–35. Weder war Luther der reaktionäre Fürstenknecht noch war Müntzer der zukunftsweisende Vorläufer einer sozialen Revolution der Neuzeit. Luther ist nicht der »Schöpfer der Müntzerlegende«, sondern seit Friedrich Engels beiden Aufsätzen über den Bauernkrieg (1850) hat sich ein Müntzermuthus gebildet, der völlig übersieht, daß Müntzer ein theokratisch-apokalyptischer Fanatiker war, der das Reich Gottes mit Gewalt herbeiführen wollte. Aber sind nicht doch die Vorwürfe berechtigt, Luther habe in unglaublicher Intoleranz nicht das geringste Verständnis für das edle, selbstlose Wollen Müntzers bewiesen? Die Quellenstücke, die Mühlhaupt aus dem gesamten Schrifttum Luthers, auch aus seinen Predigten, Briefen und Tischreden gesammelt hat, geben ein anderes Bild. Natürlich darf man bei der kämpferischen Auseinandersetzung zwischen Zeitgenossen nicht die kühle Distanz eines unbeteiligten Historikers voraussetzen und auch der Grobianismus des 16. Jahrhunderts spielt in dem Streit zwischen Luther und Müntzer eine nicht geringe Rolle. Aber davon abgesehen wird man aus den vorliegenden Texten erkennen, daß Luther bei seiner Ablehnung Müntzers nicht einfach persönlichen Emotionen ausgeliefert war, sondern sich auf sachliche Argumente stützte. Auch Karlstadt hat sich übrigens von Müntzer distanziert (Nr. 11, S. 19). Zu einer Aussprache war Müntzer nicht bereit (Nr. 13, S. 22). Luther konnte von seinem Evangeliumsverständnis her Müntzers von alttestamentlichem Rachegeist (Nr. 57, S. 66) beseelten Aufruf zur Gewalt nicht gutheißen (vgl. S. 31, Anm. 2). Er sah in Müntzer den Teufel wirksam (Nr. 23, S. 33; Nr. 24, S. 34); aber er freute sich nicht über sein Unglück (Nr. 24, S. 35). Er konnte auch Müntzers das Wort verachtende und sich auf den »Geist« berufene Kreuzestheologie nicht bejahen (Nr. 27, S. 39; Nr. 31, S. 43; Nr. 32, S. 45). Daß ihm auch seine pharisäische Überheblichkeit zuwider war, kann man Luther nicht übelnehmen (Nr. 12, S. 20; Nr. 15, S. 24; Nr. 48, S. 59). Diese Hinweise auf die von Mühlhaupt zitierten Äußerungen Luthers mögen hier genügen. Man muß das Buch studieren, um sich ein Bild zu machen. Dazu hat Mühlhaupt in den zahlreichen Anmerkungen eine treffliche Hilfe gegeben. Sie prüfen nicht nur die

Äußerungen Luthers an Belegen aus Müntzers Schrifttum nach, sondern bringen auch sonst wertvolles historisches Material zur Klärung der Situation. Darüber hinaus verschafft ein Register der Orte, Namen und Sachen die Möglichkeit einer inhaltlichen Orientierung quer durch das Ganze, während die Texte selbst nicht sachlich, sondern chronologisch geordnet sind. Alles in allem hat Mülhaupt mit diesem Quellenbuch ein überaus nützliches Hilfsmittel zum Studium der Frage »Luther und Müntzer« geschaffen, für das wir ihm dankbar sein müssen. Geplant ist ein zweites Quellenbuch mit dem Titel »Müntzer über Luther« und vielleicht auch noch eine abschließende Arbeit über »Luther und Müntzer«.

Der Hinweis auf die drei Bücher Mülhaupts aus den Jahren 1970 bis 1973 soll damit beendet sein. Angesichts der Fülle dessen, über das zu referieren war, durfte er nicht knapper gehalten werden. Es wird heute viel, wahrscheinlich sogar viel zu viel veröffentlicht. Die Bücher von Mülhaupt fallen nicht unter die Rubrik des viel zu vielen. Mögen sie zahlreiche aufmerksame Leser finden! Damit wäre nicht nur dem Autor und dem Referenten ein Dank erwiesen, sondern zugleich der Sache gedient, um die es uns allen geht.

FRANZ LAU ZUM GEDENKEN

18. Februar 1907 bis 6. Juni 1973

Von Martin Schmidt

Am 6. Juni 1973 ist nach längerer schwerer Krankheit der Leipziger Kirchenhistoriker und langjährige Herausgeber des Luther-Jahrbuchs, der Gestalter der einzigartigen Lutherbibliographie, D. Franz Lau, heimgegangen. Nicht nur die Lutherforschung im ganzen und die Luthergesellschaft im besonderen haben damit einen schmerzlichen Verlust erlitten. Auch die Universität Leipzig, die Stadt Leipzig, die ganze sächsische Landeskirche und ein Großteil ihrer Pfarrer trauern tief und werden den Verstorbenen ebenso vermissen, wie ihnen der 1970 heimgegangene D. Dr. Martin Doerne (zuletzt Professor der praktischen Theologie in Göttingen) fehlen wird.

Ich selbst habe beide seit der Jugend ununterbrochen gekannt und ihnen nahegestanden, was bei einer auf Distanz und unbestechliche Sachlichkeit angelegten Natur wie derjenigen Laus nicht ganz leicht war und immer nur bedingt gelten kann. Während Martin Doerne, der in Meißen seine Prägung empfing, aus einem Lausitzer Pfarrhaus stammte, das – wie dasjenige Martin Rades – im Bannkreis von Herrnhut lag, war Lau Leipziger Kind, Sohn eines Reichsgerichtsrats. Da der Vater früh starb, mußte er seinen Weg völlig selbständig gehen und tat das in einer für uns jüngere Kommilitonen eindrucksvollen, beneidenswerten Weise. Diese Jahre des Studiums in der Leipziger Theologischen Fakultät forderten viel vom einzelnen und vereinten sehr verschiedenartige Geister. Zu den bekanntesten, später besonders hervortretenden Studenten zählten Karl Gerhard Steck aus Neuendettelsau (jetzt Professor der systematischen Theologie in Münster (Westfalen), und Hans Joachim Schoeps aus Berlin (jetzt Professor der (jüdischen und nichtjüdischen) Religions- und Geistesgeschichte in Erlangen), aber auch Walter Grundmann (später jugendlicher deutschchristlicher Oberkirchenrat im Dresdener Landeskirchenamt und Professor für Neues Testament in Jena mit dem Versuch, Jesus, den Galiläer, von der jüdischen Tradition so weit als möglich zu entfernen). Schließlich gehörte Fritz Heidler (jetzt Oberkirchenrat beim Lutherischen Kirchenamt der DDR in Berlin) in diesen Kreis, der damals nahezu als einziger die Stimme Karl Barths, bei dem er über die Abendmahlsfrage intensiv gearbeitet hatte, entschieden zur Geltung brachte. Die Leipziger Jahre der Weimarer Republik stellten deshalb hohe Anforderungen an den Theologiestudenten, weil die mit beachtlicher Potenz geladene Fakultät in ihrem Lehrkörper, zu dem auch Paul Tillich gehörte, der aufsteigenden und herrschenden Dialektischen Theologie gegenüber

eine im wesentlichen ablehnende Stellung einnahm. Horst Stephan wandte sich entschieden gegen Emil Brunners Verurteilung Schleiermachers, Johannes Leipoldt trieb als Neutestamentler ausdrücklich vergleichende Religions- und Kulturgeschichte und erzielte mit liberalen, positivistischen Methoden konservative Ergebnisse, wobei er trotz seiner anspruchslosen Schlichtheit seine Zuhörer durch seine stupenden religionsgeschichtlichen Kenntnisse in Erstaunen setzte. Ernst Sommerlath lehrte im neulutherischen Geiste und fand – in Übereinstimmung mit Karl Barth, doch ihm gegenüber in der Sache distanziert – in Luthers Abendmahlslehre ein von der leiblichen Inkarnation bestimmtes Offenbarungsverständnis. Alles wirkte gegenüber dem theologischen Zuge der Zeit etwas matt und antiquiert. Erst Dedo Müller brachte mit seiner Praxisnähe, die durch Tillichs Begriffssystem auf Problemhöhe gehoben war, frischen Wind in die Hörsäle. Immerhin wurde Rudolf Bultmann 1929 berufen, lehnte aber ab – ebenso wie es früher Karl Barth, Paul Althaus und Emanuel Hirsch getan hatten. Der mit Abstand Jüngste, Hanns Rückert, weckte in jenen Jahren 1928–31 noch kein bedeutendes Echo und wurde nur im kleinen Kreise geschätzt, ebenso wie Hans Leube und Albrecht Oepke. Die große Besetzung im Alten Testament durch Albrecht Alt an der Spitze, dem der religionsgeschichtlich-mystisch orientierte Emil Balla, später der junge Joachim Begrich gegenüberstand, wirkte sich nicht auf das gesamte theologische Bewußtsein der Jugend aus. Das Fach stand noch isoliert. Erst die Kämpfe um seine Bedeutung seit 1933 halfen dazu, es voll zu integrieren.

Franz Lau, einer der Begabtesten unter den damaligen Studenten, hat nur hier studiert, und es war bezeichnend, wohin er sich orientierte, wem er sein Vertrauen schenkte. Er wählte sich als Doktorvater Horst Stephan und als Habilitationsbetreuer Alfred Dedo Müller. So strebte er bewußt von der systematischen Theologie aus in die praktische hinüber. Dort sah er – völlig klarblickend – die Zukunft, die Sphäre der Entscheidungen – bereits im Jahre 1930.

Die Dissertation, deren Thema er selbst gewählt hatte, galt der Untersuchung des Sachverhalts »Äußerlich Ordnung und weltlich Ding« in Luthers Theologie. Das war damals neu und überraschte viele. Die Problemwicklung ging eigene, nicht geläufige Wege und mutete dem Leser einiges zu, wie kein Geringerer als der Nestor der Lutherforschung, Ferdinand Kattenbusch in einer verständnisvollen Besprechung hervorhob. Sie schlug damit das Thema an, das wie kein anderes die Lutherforschung und Lutheranwendung vierzig Jahre lang (seit 1932) ununterbrochen in Atem gehalten hat: das Verhältnis der beiden Reiche Gottes, des Reiches rechter Hand (Evangelium und Kirche), und des Reiches linker Hand (Welt, weltliche Ordnung, insbesondere weltliche Obrigkeit)

zueinander. Alle wesentlichen Schwerpunkte sah der fünfundzwanzig-jährige Verfasser klar, und es ist im Grunde wenig, was seither an neuen, weiterführenden Gesichtspunkten geltend gemacht worden ist. Vor allem bestimmte er den Grundgegensatz der möglichen Interpretationen völlig zutreffend: Auf der einen Seite wurde das Reich Gottes linker Hand eindeutig und einlinig in den Dienst des Reiches Gottes rechter Hand gestellt, so daß letztlich der Staat um der Kirche willen geschaffen schien und seine Zwangsgewalt im Dienste der christlichen Liebe ausübte. Diesen Grundtypus vertrat der große Lutherforscher Karl Holl. Auf dem andern Flügel stand die Auffassung, daß beide Größen: Reich Gottes linker Hand und Reich Gottes rechter Hand nach dem Willen Gottes eine erstaunliche Selbständigkeit besaßen und diese auch auszuüben hatten, so daß die moderne Säkularisierung des Staates und der Welt verständlich wurde. Dies war die Interpretation von Ernst Troeltsch. Er erhielt zu weitverbreiteter Überraschung durch Laus Untersuchung recht gegenüber dem führenden Lutherforscher, der mit seiner Lutherrenaissance das zwanzigste Jahrhundert theologisch mitgeformt hatte.

Das knappe gehaltvolle Buch, dem eine ausführliche Darlegung der Lehre von den beiden Reichen in der Sicht Luthers folgen sollte, aber nur als Skizze gefolgt ist (1950), rückte den Verfasser sofort in die erste Reihe der Lutherkenner. Das war denjenigen, die mit ihm seit einigen Jahren der einst von Adolf Harnack, dem Leipziger Privatdozenten von 1875 ins Leben gerufenen »Theologischen Mittwochsgesellschaft« angehörten – Studenten und Kandidaten der Theologie ohne Dozenten – eine wertvolle Bestätigung. Denn sein vertrauter Umgang mit Luther war dort schon früh aufgefallen.

Er wurde Hilfsassistent am systematisch-theologischen Seminar von Horst Stephan und nach Ablauf der auf zwei Jahre begrenzten Frist 1932 Pfarrvikar in Regis-Breitingen, etwa 40 km südlich von Leipzig in der Nachbarschaft von Altenburg, später Direktor des landeskirchlichen Predigerseminars in Lückendorf bei Zittau (Oberlausitz), das der Landesbischof D. Ludwig Ihmels 1927 mit Martin Doerne eröffnet hatte. Wie nicht anders zu erwarten, schloß er sich im Kirchenkampf der Bekennenden Kirche an, trat aber 1938 aufgrund eines einzelnen kirchenpolitischen Aktes, einer Regelung der mit der Verweigerung des Führereides auf Adolf Hitler seitens der Bekennenden Kirche entstandenen Situation, die auf die Pfarrvikare nicht die gebührende Rücksicht nahm, zum allgemeinen Scherme aus ihr aus. Die deutschchristliche, angeblich neutrale Landeskirchenregierung schloß das Lückendorfer Predigerseminar und versetzte ihn an die Martin-Luther-Kirche in Dresden-Neustadt. Als dortiger Pfarrer übernahm er nach der Katastrophe von 1945 in dem völlig zerstörten Dresden die vorläufige Leitung der evangelisch-lutherischen Lan-

deskirche von Sachsen als Landessuperintendent, bis die Einführung des vom nationalsozialistischen Reichsstatthalter für Sachsen, Martin Mutschmann 1937 ausgewiesenen Dresdener Superintendeten Hugo Hahn als Landesbischof möglich wurde (Oktober 1947). Danach wurde er als ordentlicher Professor auf den Lehrstuhl für Kirchengeschichte in der theologischen Fakultät der Universität Leipzig berufen; er wurde der Nachfolger Heinrich Bornkamms, der einen neuen Wirkungskreis an der Universität Heidelberg gefunden hatte. Ein führender Lutherforscher löste den andern ab. Von da an galt sein geistiges Schaffen ganz überwiegend, wenn auch nicht ausschließlich der Beschäftigung mit dem Reformator, und zwar unter allen möglichen Aspekten. Es gelang ihm, moderne soziale und sozialpolitische Fragestellungen voll aufzunehmen, ohne partiisch zu werden. Das Lutherjahrbuch selbst zeigt sowohl in seinen Beiträgen, den Aufsätzen wie den überaus gerechten und gehaltvollen Rezensionen genau an, wie sich seine Lutherforschung weiterbewegte. Darüber hinaus erhellte er wegweisend den Charakter des sogenannten »Leipziger Interims« von 1548, das er als eine — im wesentlichen nicht, wie man oft meinte, von Melanchthon, sondern von Georg dem Gottseligen von Anhalt, einem Fürsten und Theologen, Denker und Bischof in Personalunion geprägte — Form einer altkirchlich gehaltenen Reformation erwies, die er darum abgekürzt »mitteldeutschen Anglikanismus« nannte. Er schrieb ein kleines Lutherbuch in der Sammlung Göschen, eine knappe Darstellung der Frühphase der Reformation im Handbuch »Die Kirche in ihrer Geschichte«, er gab ein vortreffliches Quellenbuch »Der Glaube der Reformatoren« in der Sammlung »Klassiker des Protestantismus« heraus. Er widmete sich der Lokal- und Regionalkirchengeschichte und wurde Herausgeber des für Mittel- und Ostdeutschland maßgebenden kirchengeschichtlichen Jahrbuchs, dem er in Anknüpfung an den Sprachgebrauch der Reformationszeit den Namen »Herbergen der Christenheit« gab.

Es hätte seiner aktiven Natur widersprochen, sich auf ein stilles Gelehrtentdasein zu beschränken. Schon seine Vorlesungen sprühten von Leben und machten tiefen Eindruck. Das verdient besonders hervorgehoben zu werden, weil dafür in Leipzig eine ununterbrochene Tradition bestand, die von sich aus Pflichten auferlegte und Ansprüche stellte. Bis 1915 hatte Albert Hauck, der glänzende Stilist, vorgetragen. Ihm war Heinrich Boehmer mit seinem unvergleichlichen Humor und seiner plastischen Anschaulichkeit aufgrund einer vollen Beherrschung des Stoffes gefolgt. Ihn hatte 1928—31 Hanns Rückert abgelöst, der, obwohl blutung, schon damals dadurch auffiel, daß er auf die Gestaltung der Vorlesungen den höchsten Wert legte — eine Linie, die er dann in Tübingen bis zur vollen Meisterschaft ausbildete, so daß seine kirchengeschicht-

lichen Kollegs wahrscheinlich die sprachlich und theologisch besten seiner Zeit in Deutschland wurden. Danach war Heinrich Bornkamm mit seiner sprachlichen Eleganz in vorbildlich schlichter Wortwahl gekommen.

Franz Lau ging über eine akademische Existenz weit hinaus, wie bereits sein frühes Engagement für die praktische Theologie angekündigt hatte. Er übernahm das Präsidentenamt im Evangelischen Verein der Gustav-Adolf-Stiftung, das seit langem in Leipzig lag — war der Verein doch durch den Superintendenten und Professor Christian Gottlob Leberecht Großmann (1783—1857) 1832 ins Leben gerufen worden, zunächst als Stiftung und hatte er doch lange unter der glanzvollen Leitung des Professors Franz Martin Rendtorff (1860—1936) gestanden.

Auf den Tagungen des Lutherischen Weltbundes war Lau ein wichtiger Teilnehmer, zuletzt schon leidend, in Järvenpää in Finnland 1962. Ein besonderer Höhepunkt war 1957 die überaus stark besuchte Jahrestagung der Luthergesellschaft in Berlin, und zwar in Ost und West, wo er einen der eindrucksstärksten Vorträge über Luther zwischen Mittelalter und Neuzeit in der Marienkirche hielt. Die intensive und extensive Tätigkeit für diese unsere Gesellschaft bedeutete für ihn den inneren und äußeren Mittelpunkt, und so darf man dankbar dafür sein, daß dieses durch schwere, schmerzhaftes Krankheit vorzeitig beendete Leben seine gültige Abrundung erfahren hat.

BUCHBESPRECHUNGEN

CARL MALSCH, HANS-JÜRGEN QUEST, KLAUS REBLIN, PAUL SEIFERT (Hrsg.): In Hamburg gepredigt. Gewidmet Bischof D. Hans-Otto Wölber. Friedrich Wittig-Verlag Hamburg 1974. 199 S.

Der Gedanke, Hamburger Predigten zu veröffentlichen, ist im Hauptpastorenkollegium entstanden. Das Buch ist Bischof Wölber zum 60. Geburtstag gewidmet. Die Predigten wurden an fünf Festtagen des Kirchenjahres 1972/73 gehalten; die beteiligten Mitarbeiter haben also eine ihrer letzten Ansprachen ausgewählt und eingesandt. Der Redestil wurde nicht angetastet; die Herausgeber haben offenbar kaum redigierend eingegriffen, was zu loben ist: Aufgabe einer Predigtsammlung kann nicht die nachträgliche Perfektion, sondern nur das glaubwürdige Spiegelbild des Umgangs mit dem Evangelium sein.

Um es vorweg zu sagen: die Lektüre lohnt sich. Nicht wenigen Predigten liegt erfahrene und gelebte, aber zugleich reflektierte und verarbeitete Erkenntnis zugrunde: sie hören Gottes Wort darauf ab, wie es Not, Anfechtung, Schuld, Freude und Leid der christlichen Gemeinde bewältigen hilft. Politische Implikationen treten nicht in den Vordergrund, werden aber auch nicht verschwiegen. Es gibt intensive Arbeit an biblischen Texten, es gibt Lehre und Meditation, es gibt engagierte Auseinandersetzung mit Erscheinungen des Zeitgeistes.

Man hat aus wenigen Jahrgängen der Predigten Luthers das soziale, wirtschaftliche und kulturelle Bild Wittenbergs im 16. Jahrhundert re-

konstruiert. In diesem Sinne können ein paar Dutzend Predigten keinen vollständigen Eindruck von den Verhältnissen in Hamburg 1973 bieten. Gleichwohl geben sie zu erkennen, daß sich niemand ins kirchliche Getto zurückgezogen hat. Das entspricht der Situation dieser Stadt; es ergibt sich auch aus ihrer Geschichte. Hamburg war im 19. Jahrhundert – neben Berlin – Brutstätte des ausgeprägt kirchenfeindlichen Proletariats. Hier ist immer hart gearbeitet worden; romantische Träumereien, Weltverklärung und Gefühlüberschwang hielten sich stets in Grenzen. Diese Regel konnten auch Pietismus und Erweckungsbewegung nicht durchbrechen; dem stand die eigentümlich hanseatische Nüchternheit entgegen. Schein, Phrase und Anmaßung werden hier rasch durchschaut. Eine solcherart kritische Beobachtungsgabe macht auch vor Äußerungen des kirchlichen Lebens nicht halt, deckt Illusionen auf und stellt Bewährtes in Frage. Hamburg ist eine mobile Stadt; viele Bewohner sind (nicht nur nach dem Zweiten Weltkrieg) zugezogen, die eigene christliche und kirchliche Erfahrungen mitbrachten und der religiösen Palette ihrer neuen Umgebung einzuprägen versuchten. Man lese Schriften aus damaliger Zeit: um die Mitte des 19. Jahrhunderts ist die Hansestadt entkirchlicht, wobei stärker kommerzielles Erwerbsdenken und liberaler Intellektualismus das Erbe angetreten haben als Sekten und Ersatzreligionen. Daran hat sich im Prinzip bis heute nichts geändert; das Problem ist vielmehr typisch geworden für viele Großstädte. Aber diese Entwick-

lung legte dem kirchlichen Dienst eine harte Bewährungsprobe auf. Bestand hatte nur eine Verkündigung, welche die biblische Botschaft aushält und sich der Wirklichkeit stellt. Daß eine solche Verkündigung auch in dem traditionell unkirchlichen Hamburg »ankommt«, hat nicht nur der Kirchentag 1953 gezeigt, der viele motiviert hat zu einem neuen Anlauf, es mit dem christlichen Glauben zu versuchen. Zudem hat Hamburg immer bedeutende Prediger gehabt; nicht wenige sind früh verstorben; ihr Tod hat das kirchliche Leben ärmer gemacht.

Es entspricht dem Schwerpunkt des theologischen Interesses und kirchenleitenden Engagements des Jubilars, wenn vorwiegend Pastoren in den Orts- und Personalgemeinden zu Wort kommen. Man könnte darüber hinaus fragen, ob in einer Stadt wie Hamburg mit ihrem reichhaltigen, auch funktional orientierten kirchlichen Service der Einblick in die Vielfalt großstädtischer Verkündigungssituationen und -möglichkeiten durch eine etwas stärkere Mitwirkung der Vertreter aus den übergemeindlichen Werken und Diensten hätte vermittelt werden können. In der Geburtsstadt Wicherns wäre es gewiß reizvoll gewesen, einen Prediger der Inneren Mission, etwa den Vorsteher des Rauhen Hauses, zu hören. Und da Wölber von 1945 bis 1956 landeskirchlicher Jugendpastor war und ihm der seelsorgerliche Kontakt mit der jungen Generation – wie nicht zuletzt aus seinen Schriften hervorgeht – besonders am Herzen liegt, hätte sich vielleicht auch aus diesem Bereich eine Stimme angeboten. Auch hätte sich der Rezensent – er gesteht es –

gern ein Beispiel aus einem Experiment-Gottesdienst (Dialogpredigt o. ä.) gewünscht. Damit hätte man eine Intention des Jubilars getroffen. Denn zu den besten und liebenswertesten Eigenschaften Wölbers gehört, daß er für Neues ehrlich aufgeschlossen ist.

Gemessen an der Tatsache, daß die Mehrzahl der Predigtbände von Theologieprofessoren stammen, ist es ein Vorzug dieses Buches, daß die Autoren überwiegend aus der Praxis der Gemeinde kommen. Sie denken über die Motivationen menschlichen Verhaltens nach, öffnen sich vorhandenen Erwartungen und sind auch bemüht, den Hunger nach Transzendenz zu stillen. Die Predigten bieten einen willkommenen Anreiz, eigenes Anschauungsmaterial zu suchen und zu verwenden. Vielfalt und Buntheit der Anlässe und Aspekte erscheinen als Vorteil, nicht als Grenze. Nicht uferloser Pluralismus der Meinungen, wohl aber vielseitige Pluralität zeichnet das Buch aus. Dabei wenden sich die meisten Pastoren, für ihren Wirkungsbereich sicher wohlbegründet, an Hörer und Leser, denen die herkömmlichen Grundbegriffe christlicher Rede generell noch geläufig sind. Manche Äußerungen bleiben im Stil einer Verkündigung befangen, die dem bibelentwöhnten und gottesdienstfremden Menschen von heute als vorschnelle Entschärfung seiner möglichen Zweifel erscheinen könnte. Anerkennenswert, daß die Autoren trotz der gedrängten Darstellung Raum finden für die Übertragung des Bibelwortes in den Erlebnisbereich der Hörer und Leser unserer Zeit. In manchen Predigten und Predigtveröffentlichungen geschieht in dieser Hinsicht immer noch zu wenig. Das

begründete Unbehagen an der Anekdotenmanier unserer Predigtväter und Vorväter darf nicht in prinzipielles Ressentiment gegen anschauliche Konkretisierung umschlagen.

Hans-Volker Hertrich

FRIEDRICH WILHELM KANTZENBACH: Martin Luther. Der bürgerliche Reformator. Persönlichkeit und Geschichte. Bd. 68. Musterschmidt, Göttingen 1972. 102 S.

Die Nichttheologen unter unseren Lesern sind sicher dankbar, wenn man sie auf eine Biographie Luthers verweisen kann, die nicht für einen engeren Kreis von Fachgelehrten geschrieben ist. Letzteres gilt von dem angezeigten Buch. Es liest sich flüssig und ist gegenwartsbezogen, ohne einem Modejargon zu frönen. Hervorzuheben ist das Eingangskapitel über die »Vielfalt der Lutherbilder«, in knappen Zügen werden dabei auch das marxistische, das psychoanalytische und das katholische Lutherbild charakterisiert. Eine liebevolle Behandlung erfahren Luthers reformatorische »Hauptschriften«, die Schrift an den Adel und der Freiheitstraktat. Im Bauernkrieg hat Luther nach Kantzenbach konsequent aus seinem christlichen Freiheitsverständnis heraus gehandelt, wobei allerdings zu fragen sei, ob er der »sozialethischen Zuspitzung des Evangeliums« »genügend gerecht geworden ist« (61). Umgekehrt sei zu fragen, ob sich Müntzer »ganz als Vorbild eines christlichen Revolutionärs eignet« (57). Kantzenbach plädiert für ein geschichtliches Verstehen und warnt vor der Eintragung moderner Kategorien. Mit Recht widmet er der viel umstrittenen Zwei-

Reiche-Lehre eine eingehendere Betrachtung. Er hält es für wichtig, sie von der Lehre von den zwei Regimenten zu unterscheiden. Von da aus übt er Kritik an Lau (und – ohne ihn zu nennen – an Althaus). Der Christ ist nicht »Bürger zweier Reiche«, aber er steht unter zwei Regimenten. Verdienstvoll ist der energische Hinweis auf die positive Bedeutung des »alten Luther« (nach 1525), ebenso die Warnung vor einer Überschätzung der »Initia«.

Kritisch wäre zu dem Buch von Kantzenbach mancherlei zu sagen, was hier nicht ausführlich geschehen soll. Vor allem hat man den Eindruck, daß die Darstellung unter Raumnot leidet. Daraus erklärt sich wohl ihre Unausgeglichenheit. Manche Partien sind verhältnismäßig ausführlich gehalten, andere von einer Kürze, die der Bedeutung der Ereignisse nicht genügen kann (z. B. Worms). Es werden viele Probleme der heutigen Lutherforschung angeschnitten, ohne wirklich durchdiskutiert zu werden. Man möchte annehmen: Der Verfasser litt nicht nur unter Raumnot, sondern auch unter Zeitdruck. Bei Zitaten wäre nicht nur ein gelegentlicher, sondern ein durchgängiger Stellennachweis erwünscht gewesen. Die Ebernburg (34) liegt nicht bei Landau, sondern bei Kreuznach. Warum Luther im Untertitel als »Der bürgerliche Reformator« bezeichnet wird, bleibt unklar. Jedenfalls möchte ich dem Nichttheologen raten, neben Kantzenbach auch die Darstellungen von R. Friedenthal, von Heinrich Fausel (Siebenstern Taschenbuch) und von Franz Lau (Sammlung Göschen Nr. 1187) heranzuziehen.

Walther v. Loewenich

LUTHER

*Zeitschrift der
Luther-Gesellschaft
1974 Heft 3*

*O.T.R.
G. V. ...*

*U-1-108
12 NOV 1974*

LUTHER

Zeitschrift der Luther-Gesellschaft
45. Jahrgang, Heft 3/1974

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, Branderup J.; Professor D. Theodore Tappert †, Philadelphia

Schriftleitung: Pastor Hans Volker Hertrich,
3 Hannover-Ledeburg, Hespenskamp 7

Verlag: Vandenhoeck & Ruprecht, 34 Göttingen, Postfach 77

Erscheinungsweise: 3 Hefte im Jahr. Preis des Einzelheftes 6,50 DM

Anschrift der Geschäftsführung der Luther-Gesellschaft:
2 Hamburg 13, Grindelallee 7, Telefon: 45 87 42

Druck: Ph. C. W. Schmidt, 853 Neustadt/Aisch

INHALT

- 95 Ingetraut Ludolphy
Der versklavte Wille
- 100 Karl Ferdinand Müller †
Standortbestimmungen
- 113 Gerhard-Philipp Wolf
Zur Revision der politisch-ideologischen Lutherauffassung
in Frankreich
- 130 Reinhold Mokrosch
Kritik an Marcuses Lutherkritik

»DER VERSKLAVTE WILLE«

(De servo arbitrio)

Von Ingetraut Ludolphy

So heißt eine Schrift Martin Luthers, die vor vierhundertfünfzig Jahren erschien. Doch dieses Jubiläum müßte kein Grund sein, ihrer zu gedenken, gäbe der Inhalt nicht genug Veranlassung dazu.

Der Titel schockiert uns heute weniger als er die Gebildeten der Reformationszeit ärgerte. Wir wissen, wie stark unser Wollen von außen beeinflußt werden kann durch Reklame, Propaganda, Sitte, Erziehung. Oft genug wird heute von Manipulierbarkeit gesprochen. Darüberhinaus hängt unser gegenwärtiges Wollen ab vom Gang unseres bisherigen Lebens sowie von den Möglichkeiten, die uns mit unseren Anlagen gegeben sind. Und schließlich bestimmen die Ziele, worauf sich der Wille jeweils richtet, nicht nur dessen Intensität, sondern auch die Willensentscheidungen selbst.

Wir wissen also, daß die Situation, in der wir stehen, nicht zu vergleichen ist mit der Gabelung völlig gleichartiger Wege. Als Herkules — nach der griechischen Sage — am Scheidewege stand, sah er vor sich einen breiten, lockenden Weg, den des Lasters, und einen schmalen, unbequemen Weg, den der Tugend. Damit er sich nicht vom Augenschein täuschen ließ, warnten ihn die beiden symbolischen Frauengestalten. Aber ist die Frage, ob unser Wille frei ist oder durch äußere bzw. innere Zwänge mindestens beeinflußt, überhaupt so interessant? Viel gewichtiger ist doch die Feststellung, daß wir durchaus nicht immer *k ö n n e n*, was wir *w o l l e n*.

Die doppelte Begrenztheit, daß der Wille weder selbst völlig frei ist noch daß wir in der Lage sind, seinen Inhalt zu verwirklichen, ist nur aufgehoben bei Gott. Gott allein kann *w o l l e n*, was er will, und Gott allein kann *t u n*, was er will. Luther sagt in seiner Schrift: »Es folgt nun, daß der freie Wille durchaus ein göttlicher Name ist und keinem zukommen kann als allein der göttlichen Majestät. Denn sie allein kann und tut — wie es im Psalm (115,3) heißt — alles, was sie will, im Himmel und auf Erden.«¹

Doch wenn Luther in seiner großen Auseinandersetzung mit Erasmus von Rotterdam, der 1524 den freien Willen in einer Schrift gegen Luther verfochten hatte, leidenschaftlich die Freiheit des menschlichen Willens bestritt, dann nicht, weil er psychologisch dessen vielfältige Abhängigkeit und dessen letztlches Unvermögen sah. Gewiß hatte auch Luther psycho-

1 WA 18, 636, 27 ff.

logisches Interesse, beschäftigte er sich als Theologe doch mit dem Menschen, den er kennen mußte, aber sein ganzes Herz gehörte der Durchdringung dessen, was er zu verkünden hatte, also der Theologie. Entsprechend betonte er das Geknechtetsein des Willens radikal nur dort, wo es sich um das Heil des Menschen handelt, selbstverständlich um das ewige. »Freier Wille« hätte für Luther bedeutet, daß der Mensch die Macht hat, das Heil zu ergreifen. Luther faßt das so zusammen: »Wir disputieren nicht über die Natur, sondern über die Gnade und fragen nicht, wie beschaffen wir auf Erden sind, sondern wie beschaffen wir im Himmel vor Gott sind. Wir wissen, daß der Mensch zum Herrn eingesetzt ist über das, was unter ihm liegt und worüber er Verfügungsrecht und freien Willen hat, so daß dieses ihm gefügig ist und tut, was er will und denkt. Vielmehr fragen wir danach, ob er Gott gegenüber freien Willen hat, so daß jener gehorcht und tut, was der Mensch will, oder ob nicht vielmehr Gott dem Menschen gegenüber freien Willen hat, so daß dieser will und tut, was Gott will und nur vermag, was jener gewollt und getan hat.«² Luther folgert zu Recht: »Wenn er den Menschen zugeteilt wird, so würde ihnen mit genau demselben Recht auch die Gottheit selbst zugeteilt.«³ Gottes Gottheit aber war Luther in seiner geistlichen Not aufgegangen. Hatte er zunächst vor der Majestät gezittert, so hatte er es schließlich als Befreiung erfahren, daß ein Mensch diesem Gott gar nichts bringen kann und sei es das eigene Herz, sondern daß Gott die Initiative ergreift und aus uns macht, was er will. Das war Luthers Trost geworden, nachdem er sich jahrelang verzweifelt bemüht hatte, so zu werden, wie er sich als Kind seiner Zeit einen vollwertigen Menschen vorstellte. Das macht er in seiner Schrift mit einem drastischen Gleichnis deutlich: »So ist der menschliche Wille in die Mitte gestellt wie ein Reittier. Hat Gott sich darauf gesetzt, will es und geht es, wohin Gott will . . . Hat Satan sich darauf gesetzt, will es und geht es, wohin Satan will. Und es steht nicht in seinem Willen, zu dem einen oder anderen der Reiter zu laufen oder den einen oder anderen zu suchen, sondern die Reiter selbst streiten darum, es zu behalten und zu besitzen.«⁴

Die Bezeugung des versklavten Willens bedeutete für Luther Evangelium, frohe Botschaft. Seines Heils sicher und gewiß kann der Mensch nämlich nur sein, wenn dieses nicht von ihm abhängt, sondern allein von Gott, dessen Willen nichts hindern oder abwandeln kann. Das war für Luther der Trost, ob aber für jeden? Sofort tauchen jetzt theoretische Fragen auf: Also hat Gott die einen zum Heil, die anderen zum Unheil vorausbestimmt, prädestiniert? Wie steht es dann mit der Verantwortlichkeit des Menschen? Was für ein Bild von Gott ergibt das! Ist

2 WA 18, 78r, 6 ff.

3 WA 18, 636, 30 ff.

4 WA 18, 635, 17 ff.

er nicht einem Teil der Menschheit gegenüber unbarmherzig? Ja ist Gott nicht selbst der Urheber des Bösen? Solche Erwägungen muß der menschliche Verstand anstellen. Erasmus, der Gelehrte, hat sie gegen Luther vorgebracht. In dem Zusammenhang konnte Luther aber die »Hure Vernunft« außerordentlich scharf in die Schranken weisen. Diese Argumente seien, sagt er, nichts anderes als eine Vorausnahme dessen, was die Verdammten in der Hölle in alle Ewigkeit heulen werden. Vielmehr ist die Anerkennung des versklavten Willens das Bekenntnis, daß nicht wir selbst es sind, die unser Heil zuwege bringen, sondern daß wir lediglich dankbar anerkennen müssen: Gott hat uns, die wir ihm vertrauen, das Heil aus freien Stücken, umsonst geschenkt. Nicht wir sollen uns ein gewisses ethisches Verhalten oder wenigstens den Anfang des Glaubens abquälen, sondern Gott hat uns alles geschenkt. Wir verstehen, daß Luther jede Verdienstvorstellung, jeden Gedanken an Lohn und damit an Selbstruhm und Stolz weit wegweist. *Soli Deo gloria!*

Das sind die seelsorgerlichen Gründe, die Luther, nachdem er aus seinen eigenen Nöten befreit war, gegen den freien Willen auf den Plan riefen.

Der Theologe Luther, der den Verstand als gute Gabe Gottes schätzte, verknüpfte aber auch seine eigenen religiösen Erfahrungen untereinander und darüberhinaus mit den Aussagen der Bibel. So ergab sich ein System, das wir als Theologie Luthers bezeichnen können, wobei wir wissen müssen, daß er selbst dieses nie zusammengestellt hat und daß es sich dabei nicht um ein logisch befriedigendes Gedankengebilde handelt.

Als Theologe nun ging Luther den Problemen, die sich aus der Tatsache des versklavten Willens ergeben, weiter nach und spricht vom »verborgenen und zu fürchtenden Willen Gottes, der nach seinem Rat verordnet, welche und welcherlei Menschen er der gepredigten und angebotenen Barmherzigkeit fähig und teilhaftig sein lassen will. Diesen Willen soll man nicht erforschen, sondern ehrfurchtsvoll anbeten wie ein gar großes ehrfurchtgebietendes Geheimnis der göttlichen Majestät, das sie sich allein vorbehalten hat und das uns verboten ist.«⁵

Können wir heutigen uns autonom dünkenden Menschen noch verstehen, was das besagt? Gott in seiner Majestät wohnt in einem Licht, zu dem der Mensch nicht nur nicht gelangen, sondern das er auch nicht zu ertragen vermag. Luther kann sich nicht genügen, zu mahnen, daß man nicht versuchen solle, Gott in die Karten gucken oder mit ihm verhandeln zu wollen. Gott in seiner Majestät ist uns nicht nur unerreichbar, sondern auch unbegreifbar. Er ist der *Gott in seiner Verborgenheit*, der *Deus absconditus*. Wie könnten wir, seine Geschöpfe, ihn zur Rechenschaft ziehen wollen wegen seines Tuns oder auch wegen seiner Wahl?

5 WA 18, 684, 35 ff.

6 WA 18, 685, 15.

»In dieser Form haben wir nichts mit ihm zu handeln und er hat nicht gewollt, daß von uns so mit ihm gehandelt wird.« Von Gott in seiner Majestät wissen wir nur eins, daß er nämlich unablässig wirksam ist. Das ist der Vergleichspunkt bei einem Gleichnis in Luthers Schrift, in dem er die Entstehung von Schlechtem schildert. Wie ein Zimmermann – und sei er noch so gut – mit einem schartigen und zackigen Beil nur schlechte Hiebe machen kann, so muß Gott, der unablässig wirkt, durch Böse Böses entstehen lassen.

Mit Gott Verbindung aufnehmen können – und sollen – wir nur, »sofern er in sein Wort, durch das er sich uns angeboten hat, gekleidet und darin mitgeteilt ist.«⁷ In dieses »Wort« hat der majestätische Gott sich eingehüllt, so daß wir ihn hier fassen und erfassen dürfen und können. Es ist der verhüllte Gott, der Gott, der seine Unbegreifbarkeit hinter einer freundlichen Maske verbirgt, der sich in Jesus Christus offenbart hat. Deshalb nennt ihn Luther auch den geoffenbarten, den *enthüllten Gott*, den *Deus revelatus*.

Ernst warnt Luther, man muß unterscheiden »zwischen dem gepredigten und dem verborgenen Gott, das heißt, zwischen dem Wort Gottes und Gott selbst. Gott tut viel, das er uns durch sein Wort nicht zeigt, er will auch viel, das zu wollen er uns durch sein Wort nicht zeigt.«⁸

Doch man gebe sich keinen Illusionen hin. Auch wenn Gott seine Unbegreifbarkeit hinter dem uns in Liebe zugewandten Jesus Christus zurücktreten läßt, so bleiben seine Maßstäbe dennoch andere als die unseren, und seine Pläne stehen hoch über unserem Verstehen. Darauf weist bereits die Tatsache des Kreuzestodes dieses Jesus hin.

Hier stehen wir vor einer der tiefsten Erkenntnisse Luthers, die gerade den Menschen unserer Zeit, die von der Schicksalsfrage viel stärker umgetrieben werden als von der Sorge um ihr ewiges Heil, helfen kann. Luther hat nämlich das rätselhafte Wirken Gottes *unter dem Gegenteil*, *sub contrario*, bemerkt. Er sagt: »Wenn Gott lebendig macht, tut er es, indem er tötet; wenn er rechtfertigt, tut er es, indem er uns schuldig macht; wenn er uns in den Himmel bringt, tut er es, indem er uns zur Hölle führt . . . Seine ewige Güte und Barmherzigkeit verbirgt er unter dem ewigen Zorn, die Gerechtigkeit unter der Ungerechtigkeit.«⁹ Luther stellt auch fest: »Vieles scheint Gott sehr gut und ist es auch, was uns sehr schlecht scheint und es auch ist. So sind Trübsal, Übel, Irrtümer, Hölle, ja sogar alle besten Werke Gottes vor der Welt sehr schlecht und verdammlich. Was ist besser als Christus und das Evangelium? Doch was ist verfluchter vor der Welt? Also, auf welche Weise vor Gott gut ist, was uns böse ist, das weiß Gott allein und diejenigen, die mit den Augen

7 WA 18, 685, 16.

8 WA 18, 685, 25 ff.

9 WA 18, 633, 9 ff.

Gottes sehen, das heißt, die den Geist haben.« Kennen wir den entsprechenden Zusammenhang nicht aus der Bibel? Hebräer 12, 5 f. heißt es unter Bezugnahme auf Sprüche 3, 11 f.: »... Mein Sohn, achte nicht gering die Züchtigung des Herrn und verzage nicht, wenn du von ihm gestraft wirst. Denn welchen der Herr lieb hat, den züchtigt er und er straft einen jeglichen Sohn, den er aufnimmt.«

Luther bezieht dieses Wirken unter dem Gegenteil auch auf das Schicksal. Deshalb sagt er: »Gott lenkt diese irdische Welt in äußeren Dingen so, daß man, wenn man auf das Urteil der menschlichen Vernunft sieht und ihm folgt, gezwungen ist zu sagen: ›Entweder gibt es keinen Gott oder Gott ist ungerecht‹ . . . Denn sieh, wie es den Bösen außerordentlich gut geht, dagegen den Guten ganz übel; das bezeugen die Sprichwörter und die Erfahrung . . . ›Je größer der Schalk, desto größer das Glück‹ . . .¹¹

Doch dieses Wirken Gottes *sub contrario*, das mit Gottes Majestät zusammenhängt und uns nur übrig läßt, an Gottes Güte zu glauben, ist für Luther letztlich die Lösung der Frage nach der Vorherbestimmung. Er sagt: »... so ist hier Gott ehrfürchtig zu verehren, der seine größte Gnade an denen ausübt, die er, ohne daß sie dessen würdig wären, rechtfertigt und selig macht, und es ist schließlich ganz seiner göttlichen Weisheit anheimzustellen, auf daß wir ihn für gerecht halten, wo er uns ungerecht zu sein scheint. Denn wenn seine Gerechtigkeit derart wäre, daß sie nach menschlichem Fassungsvermögen als gerecht beurteilt werden könnte, so wäre sie überhaupt nicht göttlich und würde sich in nichts von der menschlichen Gerechtigkeit unterscheiden. Da aber Gott wahr und einer ist, dazu ganz unbegreiflich und der menschlichen Vernunft unzugänglich, so ist es billig, vielmehr notwendig, daß auch seine Gerechtigkeit unbegreiflich ist, wie auch Paulus mit den Worten ausruft: ›O welche Tiefe des Reichums, beides der Weisheit und Erkenntnis Gottes; wie unbegreiflich sind seine Gerichte und unerforschlich seine Wege‹ (Rö 11, 33).«¹²

Es bliebe noch auf die eine der oben genannten Fragen einzugehen, wie es nämlich mit der Verantwortlichkeit des Menschen steht. Wie kann er haftbar gemacht werden, da doch alles vorherbestimmt ist? Merken wir, daß Luther diese Frage nie hätte stellen können. Selbstverständlich ist der Mensch Gott – und dem Nächsten – Rechenschaft schuldig. Aber in der erwähnten Form kann nur der vom Menschen reden, der ihn zum Partner Gottes macht. Eine logische Auflösung dieses Problems ist uns verwehrt.

Dozent Dr. Ingetraut Ludolphy,
X-7022 Leipzig, Weinligstr. 11

10 WA 18, 708, 37–709, 3.

11 WA 18, 784, 36–785, 2.

12 WA 18, 784, 6 ff.

STANDORTBESTIMMUNGEN*

Ein Traktat über die Frage nach dem Christlichen im Christentum anhand von drei Texten aus dem Roman »Die Brüder Karamasoff« von F. M. Dostojewski

Von Karl Ferdinand Müller †

Die Anfrage an unsere innere und äußere Existenz als Christen ist und bleibt, solange wir leben, ein ständiges nichtablösbares Thema unseres Nachdenkens und Handelns. Dabei geht es eben nicht nur um unser Innerstes vor Gott, sondern um die Glaubwürdigkeit, den Erweis und die Rechenschaft vor der Welt. Was ist es, was uns bedingt und bestimmt, unseren Standort ausmacht und uns zugleich in Bewegung hält? Die Anfrage an unser Leben ist die Frage nach dem Eigentlichen, dem Christlichen im Christentum. Sie ist eine Anfrage an unseren Glauben, unser Lieben und Hoffen und damit zugleich auch den Unglauben in uns. Die Anfrage ist eine Infragestellung, die unser ganzes Leben betrifft. Sie ist ein Angriff, ein ständiger Überfall in Gestalt bedrohender Herausforderungen.

Anders gefragt: Wenn Gott nicht tot ist, wie können wir mit unseren Ängsten, Verschuldungen, unfreiwilligen Verstrickungen und Schrecken in der Welt, die uns ständig mitschuldig und zu Verbündeten des Todes statt des Lebens machen, überleben? Oder noch einmal anders: Wie können wir das Vertrauen zu Gott immer wieder neu erlernen, das Durchhalten der Liebe realisieren und über den Leiden nicht einer hoffnungslosen Angst, Resignation und Freudlosigkeit verfallen? Ist nicht die Lebensangst eine unser ganzes Leben bedrohende Erfahrung mit dem Tode?

Die Anfrage an unser Leben aber ist damit eine Frage an unser Verhalten, und zwar den Mitmenschen gegenüber, den Verhältnissen und Umständen, die die Lebensangst schaffen und die Schuld entstehen lassen. Sie spitzt sich zu in der Frage nach Gott. Letztlich können Christen nur

* Der Beitrag erschien zuerst in den »Württembergischen Blättern für Kirchenmusik«, Nov./Dez. 1973, S. 3–13. — Dr. Karl-Ferdinand Müller, geboren 1911 in Stettin, in den dreißiger Jahren Mitarbeiter in Dietrich Bonhoeffers Finckenwalder Predigerseminar, 1945 Pastor in Bad Schwartau, 1955 Direktor der Kirchenmusikschule in Hannover, 1972 Leiter der Arbeitsstelle für Gottesdienst und Kirchenmusik der Ev.-Luth. Landeskirche Hannover. Gestorben am 26. August 1974.

so fragen, weil sie gefragt sind, und diese Frage lautet: »Kain, wo ist dein Bruder Abel?«

Genug des Fragens. In den »Brüder Karamasoff« von Dostojewski gibt es eine Reihe von Texten, die diese Fragen so gegenwartsnah und erregend behandeln, daß sie in Erinnerung gebracht werden sollen, um daran einige Beobachtungen über das Christliche anzuknüpfen. Im Grunde handelt der ganze Roman von dieser einen Frage nach dem Christlichen im Christentum. Wie wird sie beantwortet? Es ist erstaunlich, wie der Dialog zwischen dem Christentum und dem Atheismus hier bereits in ganzer Breite entfaltet ist.

1. Wie Katerina Ossipowna die Frage nach Gott und dem Glauben und dem zukünftigen Leben stellt und der Staretz Sossima sie beantwortet.

»... das Glück, ja, das Glück – wo ist es? Wer kann von sich sagen, daß er glücklich sei? O, wenn Sie schon so gütig gewesen sind, uns heute nochmals Sie sehen zu lassen, so hören Sie denn auch alles, was ich Ihnen das vorige Mal nicht sagen konnte, was ich nicht zu sagen wagte, alles, worunter ich so lange, so lange schon leide! Ich leide, verzeihen Sie mir, ich leide ...« Und sie faltete in einer plötzlichen Aufwallung heißen Gefühls die Hände vor ihm.

»Worunter denn so besonders?«

»Ich leide ... unter meinem Unglauben ...«

»Unglauben an Gott?«

»O nein, nein, an so etwas wage ich nicht einmal zu denken. Aber das zukünftige Leben – das ist solch ein Rätsel! Und niemand, niemand kann genau auf die Frage antworten! Hören Sie mich an, Sie tiefer Kenner der Menschenseele; ich erhebe natürlich keinen Anspruch darauf, daß Sie meinen Worten vollen Glauben schenken, aber ich versichere Ihnen, daß ich jetzt nicht aus Leichtsinne rede. Sehen Sie, der Gedanke an das Leben nach dem Tode regt mich bis zum Schmerz auf, bis zum Schrecken, bis zum Entsetzen ... Und ich weiß nicht, an wen ich mich wenden soll, niemals habe ich gewagt ... Und sehen Sie, jetzt habe ich es doch gewagt, mich an Sie zu wenden ... O Gott, für was werden Sie mich nun halten!« Und sie rang die Hände.

»Beunruhigen Sie sich nicht wegen meiner Meinung«, entgegnete der Staretz. »Ich glaube durchaus an die Aufrichtigkeit Ihres Kummers.«

»O, wie dankbar ich Ihnen bin! Sehen Sie, ich schließe die Augen und denke: Wenn alle glauben, so – woher kommt das? Jetzt aber behauptet man, das sei zuerst nur aus der Furcht vor schreckenerregenden Naturerscheinungen gekommen, und all dieses Jenseitige gäb es überhaupt nicht. Wie nun, denke ich, ich habe geglaubt so lange ich lebe – und da sterbe ich nun, und plötzlich ist nichts da, und nur »Kletten wachsen auf meinem Grabe«, wie ich vor kurzem bei einem Schriftsteller las. Das ist doch entsetzlich! Wodurch aber den Glauben wiedergewinnen, wodurch? Und wissen Sie, ich habe eigentlich nur als ganz kleines Mädchen geglaubt, mechanisch, ohne etwas dabei zu denken ... Wodurch sich nun überzeugen? Ich bin zu Ihnen gekommen, um vor Ihnen niederzuknien und Sie zu fragen; denn wenn ich jetzt diese Gelegenheit unbenutzt

vorübergehen lasse, so wird mir doch in meinem ganzen Leben niemand mehr darauf Antwort geben. Womit nun beweisen, wodurch sich überzeugen? O, das ist ein zu großes Unglück! Ich stehe da und sehe, daß allen alles allerlei ist, oder fast allen, niemand denkt jetzt daran, nur ich allein kann das nicht mehr ertragen! Das bringt einen um! Es ist einfach tödend!«

»Zweifellos tödend! Doch beweisen läßt sich hierbei nichts, wohl aber kann man sich überzeugen.«

»Wie? Wodurch?«

»Durch die Erfahrung der werktätigen Liebe. Bemühen Sie sich, Ihre Nächsten tätig und unermüdlich zu lieben. In dem Maße, wie Sie in der Liebe fortschreiten, werden Sie sich auch vom Dasein Gottes und von der Unsterblichkeit Ihrer Seele überzeugen. Wenn Sie aber in Ihrer Liebe zum Nächsten bis zur vollen Selbstverleugnung gekommen sind, dann werden Sie auch den vollen Glauben errungen haben, und dann wird sich kein Zweifel mehr in Ihre Seele einschleichen können. Das ist eine alterprobt Wahrheit.«¹

Ein seelsorgerliches Gespräch und zugleich eine psychotherapeutische Fallstudie. Katerina Ossipowna leidet bis zur Selbstzerstörung an ihrem Unvermögen, zu glauben. Hinter der Frage nach dem zukünftigen Leben steht der Zweifel, ob es Gott wirklich gibt. Und dieser Zweifel hat sich zu einer alles bestimmenden Lebensangst ausgewachsen, die ihr Leben zu vernichten droht. So leidet sie am Leben, weil sie an Gott leidet; vom Tod ist dabei nicht die Rede. Aber natürlich ist er mitverpackt. So weiß sie sich ausgeliefert an das Nichts. Sie meint, ihre Krankheit zum Tode ist der Zweifel, das Unvermögen zu glauben. Was bleibt, ist das Entsetzen, der Schrecken und ein abgrundtiefer Schmerz. So kreist sie um sich und ihre Reflexionen und nimmt ahnungsvoll das Sterben als Dauerprozeß vorweg. Dadurch wird ihr Leben zur Hölle. Ja, wenn es Beweise gäbe! Aber es ist alles so unerträglich. »Das bringt einen um! Es ist einfach tödend!«

Und hier schaltet sich der Staretz ein. Er tadelt sie nicht und er widerspricht ihr nicht. Er sagt ihr vielmehr, daß sie auf einem guten Wege sei, denn er hat längst erkannt, daß die entscheidende Lebenswurzel bei allem keineswegs abgestorben ist, solange sich hinter dem Leiden das Fragen verbirgt. Denn solange ein Mensch so an Gott leidet, ist er ihm ganz nahe. Er sagt: »Beweisen läßt sich hier nichts, wohl aber kann man sich überzeugen.« Und zwar: »... durch die Erfahrung der werktätigen Liebe.« Damit stellt er die Weiche. Die Krankheit zum Tode ist, daß Katerina Ossipowna nicht lieben kann. Also Gotteserfahrung durch werktätige Liebe als Akt bedingungsloser Hingabe, das ist die Antwort Sossimas.

1 F. M. Dostojewski, Die Brüder Karamasoff .Th. Piper u. Co. Verlag, München 1968, S. 90, 91.

Es ist Sossima ernst: Gott hat sich so an die Liebe zum Menschen gebunden, daß er nur in der Liebe zu den Menschen erfahren werden kann, und zwar ohne dogmatische Prämissen oder Vorschußleistungen des Glaubens. Die Geheimnisse des Glaubens, das Ja zum Leben und damit auch ein neues Verhältnis zum Tode und darüber hinaus sollen nur den Liebenden erschlossen werden. Und selbst die kleinste, selbstlose Tat, die in der letzten Gottesferne und Verzweiflung an Gott geschieht, kann der Schlüssel zum Leben werden, wie wir noch sehen werden. Der Staretz hat erkannt, daß Katerina Ossipowna erst dann glücklich werden kann, wenn es gelingt, die Unglückliche aus dem Kerker ihrer selbst zu befreien und sich den Menschen zu öffnen, ohne Lob und Dankbarkeit zu erwarten. Als sie sich so demaskiert sieht, bricht sie in die Worte aus:

»Sie haben mich vernichtet! Erst jetzt, erst in diesem Augenblick, da Sie sprechen, begriff ich, daß ich wirklich nur Ihr Lob für meine Aufrichtigkeit erwartete, als ich Ihnen sagte, ich würde Undankbarkeit nicht ertragen können. Sie haben mich begriffen, und Sie haben mich mir selbst erklärt.«

»Sagen Sie das jetzt wirklich ganz aufrichtig? Nun, dann kann ich Ihnen sagen: jetzt, nach einem solchen Bekenntnis, glaube ich, daß Sie aufrichtig und im Herzen ein guter Mensch sind. Wenn Sie das Glück auch nicht erreichen sollten, so denken Sie daran, daß Sie auf einem guten Wege sind, und bemühen Sie sich, nicht von ihm abzuweichen. Die erste Bedingung ist: vermeiden Sie die Lüge, jede Lüge, die Lüge vor sich selbst ganz besonders. Geben Sie acht auf ihre Lüge und beobachten Sie sie in jeder Stunde, in jeder Minute. Desgleichen vermeiden Sie, Ekel zu empfinden vor anderen und vor sich selbst. Das, was Ihnen in Ihrem eigenen Innern schlecht erscheint, wird schon allein dadurch, daß Sie es in sich bemerken, geläutert. Meiden Sie die Furcht, obgleich Furcht nur die Folge jeder Lüge ist. Lassen Sie sich niemals durch Ihren eigenen Kleinmut vom Werben um Liebe abschrecken, sogar Ihre schlechten Handlungen in der Beziehung brauchen Sie nicht so sehr zu fürchten. Es tut mir leid, daß ich Ihnen nichts Beruhigenderes sagen kann, denn die werktätige Liebe ist im Vergleich zur schwärmerischen Liebe etwas Grausames und Abschreckendes. Die schwärmerische Liebe lechzt nach einer schnellen Heldentat, die man in kurzer Zeit vollbringen kann, und zwar unbedingt so, daß alle sie beachten. Dabei kommt es tatsächlich so weit, daß man bereit ist, das Leben hinzugeben, wenn es nur nicht lange dauert, sondern schnell vollbracht ist, wie auf der Bühne, und alle es sehen und loben. Die werktätige Liebe dagegen, das ist Arbeit und Ausdauer, für einige sogar eine ganze Wissenschaft. Ich aber sage Ihnen, in derselben Minute, in der Sie sich mit Entsetzen gestehen, daß Sie sich trotz all ihrer Bestrebungen nicht nur dem Ziele nicht genähert, sondern sich von ihm anscheinend entfernt haben – in diesem Augenblick, das sage ich Ihnen voraus, werden Sie mit einemmal das Ziel erreichen und über sich klar die wunder-tätige Kraft des Herrn fühlen, die Kraft Gottes, der Sie immer geliebt hat und

Sie die ganze Zeit unsichtbar lenkt. – Verzeihen sie, daß ich nicht länger bei Ihnen bleiben kann, aber man erwartet mich. Auf Wiedersehen.«

Die Dame weinte.²

Damit bricht das Gespräch ab. Ist sie gerettet?

Auch Sossima ist an die Grenze seiner Möglichkeiten gelangt. Vielleicht ahnt die Verzweifelte von nun an, daß nur das Erlebnis der eigenen Grenze neue Wege zu erschließen vermag und der Weg in die Freiheit des Ich nur möglich ist durch die Zuwendung zum Du und zur Umwelt, also allein durch die werktätige Liebe einschließlich des Scheiterns. Die werktätige Liebe ist es, die Transzendenz eröffnet und zugleich Diesseitigkeit transzendiert. So also will Gott offenbar auf dem Plan sein. Wo das erfahren oder erahnt wird, ist er gegenwärtig. Gott ist also in der Liebe des Menschen zum Mitmenschen unterwegs. Das Sein in der Liebe ist ein Sein in Gott. Denn Gott selbst ist Liebe. Und wo das selbstlose Lieben ist, ist Gott. Liebe ist ein anderes Wort für Gott. Von Jesus von Nazareth ist in dem ganzen Gespräch nicht die Rede, aber der ganze johanneische Christus ist der Schlüssel, die Mitte.³

Weder die Ossipowna noch der Staretz leugnen in diesem Augenblick, daß jedes menschliche Leben auch über den Tod hinaus eine Zukunft hat, sonst gäbe es keine Hoffnung. Aber während die Ossipowna die Ewigkeit als Bedrohung oder als auf das irdische Leben aufgesetzt versteht, ist sie für den Staretz der unabweisbare Schritt in die Freiheit, die ihren Sitz bereits im irdischen Leben hat. Die Akzente werden also von Sossima anders gesetzt. Das, was wir Leben nennen, ist eine Einheit, und diese ist unteilbar. Auch daran kann das totale Sterben nichts ändern. Der Tod setzt lediglich eine Zäsur, er macht Veränderung deutlich und signalisiert ein »Anderes«. Für Todes und Ewigkeitsmetaphysik sowie alle Spekulationen über das Wie des Jenseits ist allerdings kein Raum frei. Sossima redet nicht über den Tod, sondern wider den Tod. Er redet nicht über das zukünftige Leben, sondern macht sich zum Advokaten für das diesseitige Leben, gerade weil er Gott gegenwärtig und damit die Zukunft

2 Dostojewski, S. 94.

3 Zur Frage nach Gott: D. Sölle, Stellvertretung. Ein Kapitel, Theologie nach dem »Tode Gottes«, 1965. H. Zahrnt, Die Sache mit Gott. Die protestantische Theologie im 20. Jahrhundert. 1966. G. Otto, Vernunft. 1970, S. 61 ff. H. Gollwitzer, Krummes Holz – aufrechter Gang. Zur Frage nach dem Sinn des Lebens. 1971. H. Ott, Gott. 1971.

W. Pannenberg, Gottesgedanke und menschliche Freiheit. 1972. Und: Grundfragen systematischer Theologie. 1967.

Im Hinblick auf den Gottesdienst: K. F. Müller, Gottesdienst und Öffentlichkeit. Zur Frage der Kommunikation des Evangeliums heute. In: Lutherische Monatshefte, 1971, Heft 12, S. 648–654.

eingebrochen weiß. Seine Lebenshilfe für die Ossipowna ist nicht auf Vertröstung und illusionäre Hoffnungen abgestellt, auf Ergebenheit und Fügung in das Unvermeidliche, sondern auf Hingabe und Einsatz im Diesseitigen ausgerichtet.

Wer aus der Forderung nach werktätiger Liebe eine Gesetzes- und Werkfrömmigkeit glaubt herauslesen zu können, hat das, was Sossima unter der »werktätigen Liebe« meint, nicht verstanden. Immer bleibt der Mensch der Beschenkte und gerade das Erlebnis der Grenze die offene Tür in die Freiheit. Und wo dem Menschen im Erlebnis seiner Grenze bewußt wird, daß er weiterleben darf, erfährt er das, was die Liebe Gnade nennt. Der Weg dahin aber ist der der werktätigen Liebe unter Anstrengung, Tränen, Schweiß und Hingabe, ein Stück Lebensarbeit ohne Anspruch. So bleibt die Gnade immer Geschenk, aber sie ist sehr teuer. Das Erlebnis des Ja Gottes ist ein ständiger Kampf um das »Dennoch« und das »Trotzdem«, indem die Annahme des Widersprüchlichen zwischen Glaube und Vernunft abverlangt wird. So will Gott erfahren und das Glauben erlernt werden durch die werktätige Liebe. Es soll nicht in Frage gestellt werden, daß die Werke auch eine Frucht des Glaubens sein können, aber ebenso unbestritten muß auch sein, daß durch werktätige Liebe Glaube und Vertrauen neu erlernt werden und zuwachsen können. Und das ist das Problem, mit dem wir heute konfrontiert sind. Das Christliche ist immer eine Gratwanderung, von der der Mensch nie vorher weiß, wie sie endet. Aber sie ist ein wunderbares Erlebnis von Freiheit, die sich in der Liebe verwirklicht, und zwar in der werktätigen Liebe, weil allein diese Liebe den Unglauben und die Hoffnungslosigkeit zu überwinden vermag.

Wer mit der werktätigen Liebe lebt, dem wird Gott ein anderer. Aus dem richtenden Gott, der Generationen mehr das Fürchten als das Lieben gelehrt hat, ist durch Jesus Christus der Liebende geworden.

Von dort aber noch einmal zurück zu der Frage nach dem zukünftigen Leben. Wie wir sahen, bekommt mit der Gottese Erfahrung in der werktätigen Liebe die Sache mit der Ewigkeit nicht nur einen anderen Akzent, sondern auch ein anderes Gesicht. Zwar wird durch den Tod das irdische Leben samt Seele und Leib total zerstört. Wenn aber das einzige, was unangreifbar ist, die Liebe ist, dann ist sie über ihren Eigenwert hinaus ein Unterpand für ein Leben, das nicht mehr zerstörbar ist. Das meinen die Berichte von der Auferstehung, oder daß kein Geschrei, Leid, Krieg, Not und Tod mehr sein werden. Deshalb reflektiert die Bibel auch nicht über den Tod, sondern redet überall gegen den Tod. Und wer meint, daß mit dem Tode das Leben im Nichts verloschen ist, muß erst die Liebe umbringen. In dem Augenblick aber wird es eine Revolution der Hoffnung geben.

Wo vom Tod die Rede ist, muß auch von den Toten gesprochen werden. Wir wissen nichts über die Toten, als was uns die Liebe sagt und was von der Liebe gilt. Vergessen wir doch nicht, daß unser Erlebnis mit dem Tod ein ganz und gar relatives und nur die eine Seite dieser Wirklichkeit ist, die wir Tod nennen. Denn es sieht so aus, als ob der Tod uns nur als Larve begegnet. Wissen die Toten denn überhaupt, daß sie gestorben sind? Lassen wir es bei dem eindrucksvollen Wort von Eugen Kogon: »Der Tod ist nach der Verpuppung ein Ausschlüpfvorgang in unnennbare Freiheit.«⁴

Die Frage nach dem zukünftigen Leben ist die Frage nach dem irdischen diesseitigen Leben, denn die Entscheidungen fallen hier im Diesseits. Alles andere ist Spekulation und Metaphysik, aber keine Absage an die Transzendenz. Nun hat das, was Dostojewski mit der werktätigen Liebe meint, gerade im Zusammenhang mit der Transzendenz bei einigen marxistischen Philosophen ein neues lebhaftes Interesse am Christentum gefunden. Ihr Verdienst ist, das auszusprechen und zur Diskussion zu stellen, was heute von unzähligen Menschen mitempfunden wird. Es geht darum, ob vom zukünftigen Leben »diesseitig« geredet werden kann, weil auch die Liebe, die irdische Liebe, Transzendenz eröffnet. Das hat der marxistische Philosoph Roger Geraudy jüngst folgendermaßen so formuliert:

»Vielleicht ist das ewige Leben dies: nicht etwa ein anderes Leben in Raum und Zeit, sondern eine bestimmte Qualität, Dichte oder Intensität des hiesigen Lebens, währenddessen die Liebe als die einzige Art, den Tod zu bekämpfen, erlebt werden kann.«

Und die Aufgabe, die das Evangelium zu erfüllen hat, ist die:

»Im Namen dieses Postulats (gemeint ist das der ›Transzendenz‹, der ›Relativität‹ und der ›Offenheit‹, der Verf.) haben die jungen Leute 1968 mit Entschiedenheit auf die Wände der alten Sorbonne geschrieben: ›Seien wir vernünftig, fordern wir das Unmögliche.‹ Sie hatten das klare Bewußtsein davon, daß es nichts Unvernünftigeres gibt als eine ängstliche Vernunft, das heißt eine positivistische Vernunft, welche die Grenzen des Gegebenen und der etablierten Ordnung nicht zu überschreiten wagt. Aus diesem Grund können, glaube ich, Revolution und Glaube sich nach Jahrhunderten des Antagonismus miteinander verbinden. Immer wenn die christliche Eschatologie ihre Spannkraft verlor, wenn sie aufhörte, ein Ferment der Erde und der Geschichte zu sein, um sich in die Gettos des Himmels und der Ewigkeit zurückzuziehen,

4 Ferner: E. Jünger, Tod. 1971.

Y. Spiegel, Der Prozeß des Trauerns. Analyse und Beratung. 1973.

D. Sölle – H. Thielicke, Tod und Zukunftsgestaltung. In: Worauf ist Verlaß. Hrsg. im Auftrag der Leitung des Deutschen Evangelischen Kirchentages von F. R. Lorenz. 1973, S. 76–97.

hat die revolutionäre Hoffnung die Rolle eines Relais für die christliche Hoffnung übernommen.

Und ich glaube, es ist ein historisches Faktum, daß der Marxismus den Christen wieder beibringen mußte, sich der irdischen Zukunft zu widmen. Wenn eine zur Theodizee degenerierte Theologie sich damit zufrieden gibt, die Welt zu interpretieren, anstatt sie zu verändern, wenn die frohe Botschaft des Evangeliums als eine schon fertig verpackte Wahrheit und nicht als eine zu erfüllende Aufgabe präsentiert wird, wenn die Geschichte des Heils nicht mehr ein befreiendes Unternehmen ist, dann stehen sich, wie Jürgen Moltmann das in großartiger Weise gezeigt hat, »ein Christentum ohne geschichtliche Hoffnung und eine geschichtliche Hoffnung ohne Christentum« unglücklich gegenüber. Das Postulat der Hoffnung, mit dem man vielleicht die beiden Enden der Kette zusammenhalten kann, könnte man so formulieren: Der Mensch und die Gesellschaft sind eine zu erfüllende Aufgabe. Dieses Postulat läßt sich vielleicht mit dem Wesenselement des Glaubens an die Auferstehung Christi gleichsetzen.«⁵

Ein Versuch, von Gott »atheistisch« zu reden und von der Liebe als einer militanten Mündigkeitserklärung der Welt durch sich selbst? – Also keine Infragestellung des Stellenwertes der Liebe; auch keine Leugnung von Transzendenz, Verwandlung und Veränderung des Menschen und dieser Welt trennt Garaudy von Dostojewski und dem Christentum. Für beide Positionen ist auch der Weg der Liebe ein Weg. Für den Christen aber ein Weg, der immer nur scheinbar ohne Gott begangen wird, auf dem Gott immer verborgen mit auf dem Wege ist, ein Weg, der von Christus mitbesritten wird, nicht als imaginärer Begleiter, sondern im Mitmenschen – wer es auch immer sei –, auf dem das Antlitz Christi sich widerspiegelt, so daß dieser Mitmensch die Rolle von Stellvertretung als einer verliehenen, fremden, verborgenen übernimmt. Denn die Frage, von woher und wohin die Liebe fragt, muß die entscheidende bleiben, die den Standort bestimmt. Sie darf nicht verwischt werden; sie bleibt für den Christen mit dem Namen Jesus Christus von Nazareth verbunden. Was auf dem Weg der Liebe sich ereignet, ist wieder eine andere Sache, und darum geht es Dostojewski in seiner Antwort. Für den Christen bleibt der Weg der Liebe ein Weg, der nur scheinbar von Gott begangen wird, auf dem Gott aber verborgen mit auf dem Wege ist. So verstanden, ist die absichtslose Liebe immer vorlaufende Gnade.

Dieses »Aus-sich-selbst« stellt die Weiche. Was bisweilen sehr nahe beieinander zu sein scheint, wird durch das »Aus-sich-selbst« unüberbrückbar. Man kann hier nur stammeln. Man muß den Weg gehen.⁶

5 Roger Garaudy, Revolution als Akt des Glaubens: Eine marxistische Deutung der Hoffnung. In: Ev. Kommentare, 1973, Heft 6, S. 339–343.

6 Zum Thema Christentum und Marxismus sei u. a. auf folgende Literatur hingewiesen:

Auf dieser Linie wird die Diskussion um das Christliche im Christentum heute und in der nächsten Zeit liegen; sie hat erst begonnen. Aber zurück zu den »Brüder Karamasoff«, wo alle angeschnittenen Fragen in einer sehr tief sinnigen Legende noch einmal aufgenommen und weitergeführt werden.

2. Wie Gruschenka die Frage nach der Liebe mit der altrussischen Legende vom »Zwiebelchen« vertieft und ihr eine dramatische Zuspitzung gibt.

»Es lebte einmal ein altes Weib, das war sehr, sehr böse und starb. Diese Alte hatte in ihrem Leben keine einzige gute Tat vollbracht. Da kamen denn die Teufel, ergriffen sie und warfen sie in den Feuersee. Ihr Schutzengel aber stand da und dachte: Kann ich mich denn keiner einzigen guten Tat von ihr erinnern, um sie Gott mitzuteilen? Da fiel ihm etwas ein, und er sagte zu Gott: »Sie hat einmal«, sagte er, »in ihrem Gemüsegärtchen ein Zwiebelchen herausgerissen und es einer Bettlerin geschenkt.« Und Gott antwortet ihm: »Da nimm«, sagte er, »dieses selbe Zwiebelchen, und halte es ihr hin in den See, so daß sie es zu ergreifen vermag, und wenn du sie daran aus dem See herausziehen kannst, so möge sie ins Paradies eingehen, wenn aber das Pflänzchen abreißt, so soll sie bleiben, wo sie ist.« Der Engel lief zum Weibe und hielt ihr das Zwiebelchen hin: »Hier«, sagte er, »faß an, wir wollen sehen, ob ich dich herausziehen kann!« Und er begann vorsichtig zu ziehen – und hatte sie beinahe schon ganz herausgezogen, aber da bemerkten es die anderen Sünder im See, und wie sie das sahen, klammerten sie sich alle an sie, damit man auch sie mit ihr zusammen herauszöge. Aber das Weib war böse, sehr böse und stieß sie mit den Füßen zurück und schrie: »Nur mich allein soll man herausziehen und nicht euch, es ist mein Zwiebelchen und nicht eures!« Wie sie aber das ausgesprochen hatte, riß das kleine Pflänzchen entzwei. Und das Weib fiel in den Feuersee zurück und brennt dort noch bis auf den heutigen Tag. Der Engel aber weinte und ging davon.

So lautet die Legende, Aljoscha und ich haben sie Wort für Wort auswendig behalten, weil ich selbst dieses sehr, sehr böse Weib bin. Vor Rakitka prahlte ich, daß ich ein Zwiebelchen verschenkt hätte, aber dir sage ich etwas anderes: Ich habe in meinem ganzen Leben n u r ein Zwiebelchen verschenkt, und das ist die einzige gute Tat, die ich vollbracht habe.«⁷

Auch in dieser Geschichte geht es um die Liebe, die Verwirklichung und vor allem das Durchhalten der werktätigen Liebe. Es ist eine ergreifende Legende, die nicht bei der Fragestellung des einzelnen Individuums stehenbleibt, sondern einen Entwurf darstellt, der die Fragen nach dem gegenwärtigen Schicksal und der Zukunft der Menschheit und der Gesellschaft

Georg Lukacs, Marxismus und Stalinismus. 1970.

Erich Fromm, Die Kunst des Liebens. 1973.

M. Machovec, Jesus für Atheisten. 1973.

7 Dostojewski, S. 575 f.

sub specie aeternitatis ins Bewußtsein rückt. So hat diese Legende zeichenhafte Bedeutung und signalisiert Wirklichkeit in mythologischer Verkleidung. Deshalb ist sie als Kontext zu dem Gesamtproblem des Christlichen unentbehrlich.

Gruschenka erzählt diese Legende, weil sie sich in dem alten, bösen Weib wiedererkennt. Sie erzählt damit ihre Geschichte. Die Zuhörer dieser »Beichte« sind die Freunde Rakitin und Aljoscha. Wer ist dieses alte, böse Weib? Als sie sich in ihrer ganzen Verlorenheit vorfindet, ist es eine einzige, kleine, gute Tat, die ihr die Chance des Lebens nach dem Tode eröffnen soll. Sonst hat diese Alte nichts weiter aufzuweisen, aber diese Tat genügt Gott. Nur einer Prüfung soll die böse Frau sich noch einmal unterziehen. Sie soll dabei ganz stillhalten. Sie soll nur Vertrauen haben zu dem dünnen Wurzelfaden der Gnade, von dem sie nicht weiß, daß er unzerreißbar ist, solange sie sich dem Engel anvertraut.

Aber da geschieht das große Unglück. Als die Heerscharen der Sünder sich an das Zwiebelchen hängen, um mitgerettet zu werden, packt die Frau die Lebensangst, und diese Angst mischt sich mit der alten Bosheit ihres früheren Ichs. »Nur mich allein soll man herausziehen und nicht euch, es ist mein Zwiebelchen und nicht eures.« Sie stößt die Sünder von sich, und damit gehen alle verloren. Warum hat sie das getan?

Weil das Vertrauen sie verließ? Vielleicht hat sie es nie besessen oder gewußt, was Vertrauen auszurichten vermag. Weil sie nicht wußte, was Liebe ist? Vielleicht ist sie nie geliebt worden. Weil sie die Gemeinschaft mit den Sündern verachtete und im entscheidenden Augenblick vergaß, daß sie selbst Glied dieser Gesellschaft ist? Aber was wußte sie von Gemeinschaft, Solidarität? Hatte sie vergessen, daß ihr das Zwiebelchen ja gar nicht mehr gehörte? Hatte sie es nicht verschenkt? Sie hätte alle mitretten können. Nun hatte sie alle mit in die Verlorenheit gerissen. Nur wenn einer in der Liebe durchgehalten hätte, wäre unendliches Unglück von vielen abgewendet worden.

Und wer sind diese Sünder? Haben sie ihre Strafe nicht verdient? Was hatte sie zu Sündern gemacht, und wie steht es mit dem allen heute bei uns?

Man kann über die Sünde nicht abstrakt reden. Es gibt keine Sünde an sich. Sünde ist immer Vergehen am Mitmenschen und damit an Gott. Sie hat stets einen gesellschaftlichen Bezug. Es geht hier nicht darum, eine Sündenlehre zu entwickeln, sondern ein paar Fragen nach der Sünde und den Sündern zu stellen. Geht es z. B. an, die Sünde so gemeinhin als Unglauben zu definieren? Natürlich, es gibt Sünde und Sünder. Es gibt Schuld und Schuldner. Es gibt Menschen, die sie initiieren, und solche, die sie ausführen. Aber es gibt auch Sünder, die es nicht werden wollten.

Wieviel Menschen sind z. B. im Verlaufe der Geschichte unwissend oder unfreiwillig zu Sündern gemacht worden und werden bis auf den heutigen Tag gezwungen, um einer sogenannten »gerechten Sache« willen — sogar im Namen des Christentums — Kriege zu führen, zu morden, zu plündern, Bomben zu werfen, oder so ganz auf »friedlichem Wege« durch den Zwang weltlicher Rechtsvorstellungen und ökonomischer Machtverhältnisse zu Handlangern und Verbündeten des Todes zu werden, z. B. des Hungertodes. Und es gibt Sünder, die bewußt durch Verschweigen oder durch Versäumnisse und Verschleierungen große Sünde am Leben der Menschheit auf sich laden, z. B. durch Verseuchung der Erde. So gibt es freiwillige und befohlene Sünde und Sünder, erkannte und nicht-erkannte, gewollte und nicht-gewollte. Es gibt Millionen von Schattierungen, aber Sünde bleibt Sünde und Schuld bleibt Schuld. Wer könnte von sich sagen, daß er nicht zu diesen Heerscharen der Sünder gehörte? Und doch meinen wir, daß es Unterschiede zwischen denen, die Sünde veranlassen und denen, die darunter leiden, gibt, wie die Legende zeigt.

So reden wir von großen und kleinen Sündern, Hauptschuldigen und Nebenschuldigen. Indessen, wissen wir eigentlich, was wir alles so reden? Weil Sünde immer Tod wirkt, darum ist der Kampf wider die Sünde immer ein Kampf wider den Tod und jeder Sünder bleibt ein Komplize des Todes. Wer kann der Sünde entrinnen, und wie? Man sollte es sich nicht zu leicht machen, die Zusammenhänge von Tod und Sünde zu nivellieren. Sünden bleiben das Geläut des Todes. Und auch die Lebensangst und die Ohnmacht signalisieren das Schuldig-gebliebensein. Am Scheitern des alten bösen Weibes aber wird vollends deutlich, wie nur die Liebe retten kann, die die Fülle der Sünden zudeckt. Nicht die Sünde ist das eigentliche Problem, sondern wie geliebt werden kann, damit Sünde vergeben wird und überhaupt nicht erst entsteht. Widerstehen kann man der Sünde nur durch die Liebe. Dem geht aber voraus, daß die Sünde aufgedeckt werden muß. Wir werden auch das Kapitel über die Sünde in Zukunft noch mehrmals neu schreiben müssen. Und darin werden dann auch der Großinquisitor, Judas Ischarioth und die Christen und die Kirche vorkommen müssen.⁸

Es gibt Anzeichen, daß heute langsam durch die nicht mehr zu unterdrückende Lebensangst so etwas wie ein Weltgewissen entsteht, das sich in zunehmender Weltverantwortung und Solidarisierung zu erkennen gibt; Ansätze, die ein ganz neues Verstehen von Sünde wie ein fernes Wetterleuchten signalisieren. Hierzu gehören z. B. alle die aktiven Einsätze um den Frieden, wie aber auch die Arbeit der Männer vom Club

8 D. Sölle, Leiden. 1973.

of Rome.⁹ Sollten diese Leute vom Club of Rome recht behalten, dann wird in absehbarer Zeit die Menschheit in Abständen furchtbaren Vernichtungen ausgeliefert sein. Es wird ein Machtkampf des Überlebens unter den Menschen unausbleiblich eintreten, in dem die Armen und Unterdrückten immer die Hauptbetroffenen sein werden, weil die Reichen und Mächtigen das Geld und die Waffen haben. So wie die verantwortlichen Männer der Politik, Wirtschaft und Wissenschaft um diese Stunde bangen, sollten die Christen sich zugleich ernsthaft Gedanken darüber machen, welche Rolle sie in dieser Lage, d. h. heute, zu spielen haben, und was sie gegen die Selbstvernichtung der Menschheit und der Völker tun können.

So ist die Entwicklung der Menschheit auch eine Anfrage an die Kirchen. Stellen sie sich auf die Seite der Mächtigen, werden sie verderben, denn die Gesundung dieser Welt ist noch nie durch eine Allianz mit der Macht vorangetrieben worden, sondern nur durch Hilfe an den Armen. Nehmen sie sich der Armen und Unterdrückten an, werden sie sich rüsten müssen für ein Mitleiden und Mitteilen. Nur in der Solidarität mit der Armut können sie ihrem Auftrag gerechter werden. Die Besinnung auf das Kreuz und das Leben mit den Leiden der einzelnen und vielen unter dem Zeichen des Lebens wird allerdings nur als ein Leben von Sündern unter Sündern zu vollziehen sein. Neutralität gibt es nur für Pharisäer. Was die Christen dabei aber einzubringen haben, wird sich am Durchhalten der Liebe zeigen, die das Lebensopfer miteinschließt; nicht einer schwärmerischen, sondern einer »werktätigen« Liebe, keiner Liebesbeteuerung im Elfenbeinturm der Innerlichkeit und auch nicht mit den Mitteln der Gewalt, welcher Art auch immer, sondern der Liebe als einer unverfälschten Hingabe, die Arbeit ist, und dabei auf Jesus Christus schaut. Das meint die christliche Nachfolge.¹⁰

Nachfolge ist nichts anderes als ein Einüben in die werktätige Liebe. Und dabei wird erst die eigentliche Ursünde erfahren, nämlich die Ohn-

- 9 D. Meadows, Die Grenzen des Wachstums. Bericht des Club of Rome zur Lage der Menschheit. 1972.
K. Lorenz, Die acht Todsünden der zivilisierten Menschheit. München 1973.
- 10 Zur Frage Christentum und Sozialismus:
H. Grosse, Die Macht der Armen. Martin Luther King und der Kampf für die soziale Gerechtigkeit. 1971.
H. Gollwitzer, Veränderung im Diesseits. Politische Predigten. 1973. Und: H. Gollwitzer, Krummes Holz ... S. 345–385.
A. Schönherr, Im Sozialismus glauben lernen. Impulse aus der Theologie Bonhoeffers für Christen in der DDR. In: Ev. Kommentare, 1973, Heft 7, S. 392–396.

macht in der Liebe. Sie ist das eigentliche Gericht. Und das ist nach allem das Rätselhafteste, wenn es nicht Gnade gäbe. Und was ist dann Gnade? — Lieben dürfen, Weiter-Lieben dürfen, immer wieder aufs neue lieben müssen! Erst die Verweigerung dieser Gnade, das Zurückstoßen der ausgestreckten Hand Gottes ist der eigentliche Tod. Er ist dort, wo nicht mehr vergeben wird. Wo aber die werktätige, selbstlose Liebe ist, schließt sie das Vergeben mit ein. Sie wirkt nicht erst Vergebung, sondern ist Vergebung. So sind das Leben, die Liebe und das Vergeben eins. Das meint das Wort von der Auferstehung und das andere: »Stehe auf und wandle.«

3. Schließen aber soll dieser Traktat mit einem Wort über die Freude, jener Freude, die Aljoscha beim Anhören der Geschichte von der Hochzeit zu Kana am Sarge des verstorbenen Staretz Sossima überkam:¹¹

»... »Und da es an Wein gebricht, spricht die Mutter Jesu zu ihm: Sie haben keinen Wein...«, hörte Aljoscha ihn lesen.

»Ach ja, ich habe da etwas überhört, und wollte es doch nicht, ich liebe diese Stelle so. Die Hochzeit zu Kana, das erste Wunder ... Ach, dieses Wunder, dieses herrliche Wunder! Nicht das Leid, nein, die Freude der Menschen suchte Jesus auf, als er sein erstes Wunder vollbrachte, zur Freude verhalf er ihnen. »Wer die Menschen liebt, der liebt auch ihre Freude«, — das wiederholte der Verstorbene immer, diesen Ausspruch habe ich am häufigsten von ihm gehört ... Ohne Freude kann man nicht leben, sagte Mitja ... ja, Mitja ... Alles, was aufrichtig und schön ist, das ist voll von Allverzeihung und Vergebung: das hat auch wieder Er gesagt ...«

»... »Jesus spricht zu ihr: Weib, was habe ich mit dir zu schaffen? Meine Stunde ist noch nicht gekommen. Seine Mutter spricht aber zu den Dienern: Was er euch sagt, das tut...«

»Das tut ... Freude, Freude für die armen Menschen ...«

»Sein ganzes Leben lang, niemals, niemals konnte Aljoscha diesen Augenblick vergessen ... »Jemand hat in dieser Stunde meine Seele heimgesucht«, sagte er später in festem Glauben an diese seine Worte ...

Nach drei Tagen verließ er das Kloster, gehorsam den Worten seines verstorbenen Staretz, der ihm befohlen hatte, »in der Welt zu verweilen.«

Direktor Dr. Karl-Ferdinand Müller †,
3 Hannover, Seelhorststr. 38

ZUR REVISION DER POLITISCH-IDEOLOGISCHEN LUTHERAUFFASSUNG IN FRANKREICH¹

Von Gerhard Philipp Wolf

Als der Breslauer Kirchenhistoriker Hans Leube 1941 sein Buch »Deutschlandbild und Lutherauffassung in Frankreich« veröffentlichte, wurde der deutschen Lutherforschung ein schematisch-vereinfachtes und unscharfes »Lutherbild« unseres Nachbarlandes vorgestellt.² Luther gilt demnach in Frankreich als der nationale Held Deutschlands, als Typos deutschen Wesens. Obwohl Leube unbestreitbar ein umfangreiches Material verwertete, ließ er sich doch zu sehr von übergreifenden politischen und ideologischen Kategorien leiten, die die französische Lutherauffassung in unmittelbare Nähe zum Deutschlandbild der französischen Nachbarn rückte, wie bereits der Titel seines Buches verrät. Als Ergebnis seiner Untersuchung formuliert Leube bezeichnenderweise: »So ist die Beschäftigung Frankreichs mit Luther mehr ein politisches Bekenntnis als wirkliche Forschung, mehr nationales Anliegen als Wahrheitsdrang.«³ Es läßt sich der Verdacht nicht von der Hand weisen, daß ein politisch-ideologisch gefärbtes Frankreichbild zu den Ergebnissen dieser Arbeit den Hintergrund abgab. Die Lektüre und das Verständnis dieses Buches wird zudem erheblich erschwert, weil sein Verfasser reichlich unsystematisch Theologen, Historiker und Literaten zu Wort kommen läßt, daneben größere theologische Werke und enzyklopädische Artikel zitiert. Noch akzentuierter spricht Leube von der »Politisierung« der französischen Lutherbetrachtung in seinem Aufsatz »Luther in politischer Sicht — Eine Einführung in die französische Lutherauffassung unserer Zeit«.⁴

Wir haben uns zur Aufgabe gemacht, die offensichtlich überzogene Zuordnung von »Deutschlandbild« und »Lutherauffassung« zu entflechten, die Ergebnisse von Leube zu überprüfen und im Hinblick auf neuere Lutherarbeiten aus dem französischen Sprachraum zu korrigieren. Wir

1 Ich widme diesen Aufsatz meinem verehrten Lehrer, Herrn Prof. D. v. Loewenich, der gerade in der Gegenwart vor falschen Luther-Revisionen in der deutschen Reformationsforschung warnt.

2 Stuttgart und Berlin 1941 (= Leube).

3 Leube S. 186; zur ausführlichen Kritik, auch zu den folgenden Gedanken vgl. meine Dissertation »Das neuere französische Lutherbild«, zu der mich Prof. v. Loewenich ermunterte und die ich 1972 an der Theologischen Fakultät der Universität Erlangen-Nürnberg einreichte (erscheint demnächst im Druck als Veröffentlichung des Instituts für Europäische Geschichte Mainz).

4 in: Protestantische Rundschau 19 (1942), Nr. 4, 145–151.

beschränken uns hier im wesentlichen auf die bekanntesten Lutherbiographien seit dem 1. Weltkrieg und berücksichtigen die verschiedenen Luther-Anthologien und -editionen im Vergleich zu den spärlichen Editionen im 19. Jahrhundert.

1. Die französischen Editionen und Anthologien von Luthers Werken im 19. und 20. Jahrhundert

Aus dem 19. Jh. sind uns hauptsächlich Ausgaben von Einzelschriften des Reformators oder von Teilen seiner Werke bekannt, die kaum wissenschaftlichen Ansprüchen genügen. Die Initiative zu diesen Einzeleditionen ging meistens von Theologen oder Literaten aus, die ein persönliches Interesse an Luther hatten. Vor allem Pfarrer aus den Hauptzentren des französischen Protestantismus (Elsaß-Lothringen, Paris, Midi) bemühten sich sehr stark, Luthers Gedanken den französischen Protestanten vertraut zu machen. So erscheint 1841 von *L. F. Rauscher* (Pfarrer in Colmar) die Übersetzung von Luthers Auslegung des Vaterunser. Im Vorwort erfährt der Leser, daß diese Schrift Luthers für die erste Hälfte des 19. Jh. überhaupt die erste ist, die einer französischen Übersetzung würdig befunden wurde. Ein Jahr später (1842) gab der Pfarrer *Fr. Nardin* von Luthers Auslegung der Bußpsalmen die Erklärung des 51. Psalm in Übertragung heraus (Toulouse, Imprimerie K. Cadaux, 1842), jedoch ohne nähere Erläuterungen. Am häufigsten wurde im 19. Jh. Luthers Kleiner Katechismus aufgelegt, der eine wesentliche Grundlage für den Katechismus- und Religionsunterricht darstellte. Vor anderen hat der Straßburger Theologe *Fr. Th. Horning* (1809–1882) eine Übersetzung des Großen und des Kleinen Katechismus Luthers übernommen (1854). Am populärsten waren aber zweifellos im 19. Jh. die Tischreden Luthers, deren Wert als stichhaltige Quelle übergebührend hoch eingeschätzt wurde. Der Historiker *Jules Michelet* hat sie bereits 1835 in Auszügen als Grundlage für eine Biographie des Reformators verwendet, bevor sich *Gustave Brunet* 1844 zu einer ersten größeren Ausgabe entschloß. Die Erklärung für diese erstaunliche Bevorzugung der Tischreden im französischen Geistesleben liegt in drei wesentlichen Punkten begründet: Zum einen wurden sie als eine umfassende Quelle für die Erschließung von Luthers komplexer Persönlichkeit gewertet. Die Tischreden schienen ein mühsames Studium von Luthers weiteren Schriften zu ersetzen. Zum anderen, und hierin liegt ein Hauptkriterium, wurde Luther literarisch in die Nähe eines französischen Zeitgenossen gerückt, nämlich *François Rabelais*. Von derbem Humor und pikanten Anzüglichkeiten gewürzte Stellen ließen den französischen Leser die nahe Verwandtschaft zu Rabelais' »Gargantua et Pantagruel« erkennen. Ein sprechendes Zitat aus einem Brief kann diesen

Tatbestand belegen: Sainte-Beuve schreibt in einem Brief an Juste Olivier: »Man kann die Wirkung nicht wiedergeben, die diese manchmal Rabelais übertreffenden Späße auslösen.«⁵ Als weiteres Kriterium läßt sich anführen, daß diese »Quelle« bequem in den Dienst konfessioneller Polemik gestellt werden konnte, indem man eine einseitige Zitatauswahl traf.

Lag bei Brunets Auswahl das Schwergewicht auf den Passagen, die den groben Polemiker und freizügigen Denker Luther in den Vordergrund rücken, so weist *Louis Sauzin* in seiner Zusammenstellung und Übersetzung der Tischreden (1932) auf die Gefahr hin, welche Rückwirkungen eine derartig einseitige Auswahl auf die Beurteilung der Persönlichkeit Luthers hat. Sauzin vermittelt folgerichtig mit seiner Ausgabe eine größere Streuung der in den Tischreden angesprochenen Themen und gibt den rein theologischen Erörterungen darin den Vorzug. Vorher schon hat der katholische Theologe *Léon Cristiani* (1879–1972) einen kritischen und im Gegensatz zu den übrigen durchgehend polemischen Lutherarbeiten dieses Forschers erstaunlich objektiven Aufsatz über die Quellen und die wissenschaftliche Verwertbarkeit der Tischreden Luthers vorgelegt.⁶ Er verlangt darin mit vollem Recht, daß die Aussagen der Tischreden an den anderen Lutherquellen überprüft werden müssen. Er gibt auch zu bedenken, daß die Tischreden auf die letzten 15 Jahre des Reformators beschränkt bleiben, während sie für eine objektive Wertung seiner Frühzeit nichts hergeben.

Interessant ist auch die Tatsache, mit welcher Beharrlichkeit Luthers »Unterredung mit dem Teufel« aufgelegt wurde, die der Abbé *Cordemoy* zuerst 1681 als gesonderte Textausgabe in die konfessionelle Debatte geworfen und mit einem Kommentar versehen hatte. 1875 erstellte *Isidore Liseux*⁷ nach mehreren Auflagen eine neue Übersetzung der lateinischen Vorlage, behielt aber den Kommentar von Cordemoy bei. Die Editoren sahen in diesem Dialog einen wahrheitsgetreuen Erlebnisbericht des Reformators, der dann einen stichhaltigen Angriff auf die Integrität Luthers als Reformator erlaubte. Im Verlauf dieses Gespräches, das in der Schrift »Von der Winkelmesse und Pfaffenweihe« (1533) eingebaut

5 Brief vom 6. Oktober 1844, in: *Correspondance générale*, Bd. V/2, Paris, Ed. Stock, 1947, 681.

6 L. Cristiani, *Les propos de table de Luther-Etude critique sur leur origine et leur valeur comme source de l'histoire de Luther*, in: *Revue des Questions historiques* 47 (1911), Bd. 46, 470–497; Bd. 48 (1912), 101–135; 431–461.

7 *La conférence entre Luther et le diable au sujet de la messe racontée par Luther lui-même, traduction nouvelle en regard du texte latin par Isidore Liseux ... Paris 1875.*

ist, bezwingt der Teufel mit seinen Versuchungen den Schüler Luther und verleitet ihn zur abtrünnigen Lehre über die katholische Meßopferauffassung.⁸ Allerdings hat Luther, im Zusammenhang mit dieser ganzen Schrift beurteilt, dieses Gespräch als literarisches Stilmittel verwendet, um seine Argumentation gleich am Anfang zu akzentuieren.

1879 hat der große protestantische Lutherkenner *Félix Kuhn* (1824–1905) Luthers Schriften »An den christlichen Adel« und »Von der Freiheit eines Christenmenschen« übersetzt. Eine weitere Übersetzung von Luthers Freiheitstraktat hat auch der schon erwähnte katholische Theologe *Léon Cristiani* vorgelegt und in seiner Einleitung zu verstehen gegeben, daß er Luthers Freiheitsverständnis nichts abgewinnen könne. Für ihn ist der Fatalismus ein Grundirrtum in Luthers Denken.

Der Mangel an geeigneten Textausgaben, die einen ausreichenden Querschnitt von Luthers reichhaltigem Schaffen vermitteln, ist für einige französische Theologen im 20. Jh. der Anlaß gewesen, Luther-Anthologien zusammenzustellen. Dabei läßt sich feststellen, daß die Äußerungen in den jeweiligen Einleitungen zu Person und Werk Luthers teilweise schon das Spiegelbild der nachfolgenden Textauswahl waren. In einer ersten Anthologie bringt der protestantische Theologe *Maurice Goguel* 1925 viele Auszüge aus Luthers Schriften bis 1520. Man wird anerkennen, daß Goguel mit seiner Edition viele Seiten von Luthers Wirken angesprochen hat, der Leser ist aber einigermäßen überrascht, mit Luthers rein exegetischen Werken überhaupt nicht bekanntgemacht zu werden. Demgegenüber verdanken wir dem ehemaligen Doyen der Straßburger protestantischen Fakultät, *Henri Strohl*, eine zweite Anthologie aus dem Jahre 1934.⁹ Er bemüht sich stärker als Goguel um die Vermittlung der zentralen Gedanken von Luthers Hauptschriften und reduziert dessen polemische Äußerungen. Es überwiegen bei ihm vor allem die Auszüge aus den exegetischen Kommentaren des Reformators. Tritt bei Strohl der polemische Luther in den Hintergrund, so gibt *Léon Cristiani* in seiner Anthologie diesem Charakterzug des Reformators wieder in hohem Maße Gewicht.¹⁰ Cristiani stellt mit entsprechenden Textauszügen besonders den militanten Reformator heraus, der gegen Papsttum und Bauern wütet, andererseits aber in Briefen seine Niedergeschlagenheit und seine kranke Seele preisgibt. Nach der Lektüre dieser Anthologie kann der Leser nicht gelten lassen, daß Luther so gewesen sein soll, wie es der Titel ankündigt.

8 S. WA 38, 171–256; bes. S. 176 ff.

9 La substance de l'Évangile selon Luther – Témoignages choisis, traduits et annotés, Paris, La »Cause«, 1934.

10 Luther tel qu'il fut . . ., Paris, Fayard, 1955 (Einleitung von Daniel-Rops).

Als ernsthafter ist hier die zweibändige Lutherausgabe zu werten, die 1936 die Übersetzung von »De servo arbitrio« und 1946 die französische Ausgabe der symbolischen Bücher zum Inhalt hat, für die *Denis de Rougemont* und *André Jundt* verantwortlich zeichneten. Schließlich erschien in einer zweisprachigen Ausgabe eine verbesserte Übersetzung der beiden reformatorischen Schriften »An den christlichen Adel« und »Von der Freiheit eines Christenmenschen«, die von dem sachkundigen Pariser Germanisten *Maurice Gravier* besorgt wurde.¹¹ Hervorzuheben sind hier vor allem die ausgezeichneten Einleitungen zu beiden Schriften, die dem Leser einen interessanten Aufschluß über die literar- und geistesgeschichtliche Einordnung der beiden Traktate vermitteln und gründliche Einzelkenntnisse des Autors verraten. Gravier räumt mit vielen Mißdeutungen dieser beiden Schriften auf und grenzt sie entschieden gegen zeitgenössische Traktate ab. (Die gleiche Übersetzung von Luthers Freiheitstraktat, die M. Gravier besorgte, lag der Ausgabe von 1969 zugrunde, die *Père Daniel Olivier* (A. A.) um eine Einleitung und Anmerkungen erweiterte).

Von den Einzelausgaben der neuesten Zeit nennen wir noch die Auswahlübersetzungen von Luthers Auslegung des »Magnifikats«, der als Vorlage die Calwer Lutherausgabe diente und zu der der Erzbischof *Martin* von Rouen und der Prior *R. Schutz* von Taizé ein Vorwort schrieben.¹² 1968 schließlich legt der protestantische Kirchenhistoriker *R. H. Esnault* (Montpellier) eine vollständige Übersetzung von Luthers »Resolutiones« zu den 95 Thesen vor, die er mit einem eingehenden Kommentar versieht.¹³

Unser Überblick wäre ungenügend ohne die Würdigung der großen französischen Lutherausgabe, die seit einigen Jahren durchgeführt wird. Unter der Schirmherrschaft der »Alliance Nationale des Eglises Luthériennes de France« und der Revue »Positions Luthériennes« haben sich mit Pastor *R. J. Lovy* (Paris) an der Spitze protestantische Theologen zusammengefunden, die in größerem Umfang Luthers Werke edieren. In einer ersten Reihe von 10 Bänden, die mit dem ersten Band seit 1957 in Genf erschienen, sind im wesentlichen Luthers theologische Hauptschriften in chronologischer Reihenfolge aufgenommen worden, von der Auslegung der Sieben Bußpsalmen bis zur Vorrede zum ersten Band der lateinischen Schriften von 1545. Eine zweite, auf weitere 10 Bände be-

11 Paris, Aubier-Montaigne, 1944; 1955²; s. Einleitung S. 11–72 (!).

12 Martin Luther – Le Magnificat, traduit par H. Lapouge, Coll. »Approches oecuméniques«, Mulhouse-Paris-Tournai 1967.

13 Pour entrer en matière – Les 95 thèses du 31 octobre 1517 sur les Indulgences commentées et expliquées par M. Luther dans les »Resolutiones«, in: EThR 43 (1968), nr. 1–2, 1–44.

messene Reihe, die gegenwärtig läuft, enthält Luthers exegetische Kommentare. Im Mittelpunkt stehen vor allem die Römerbriefvorlesung und die Galaterbriefvorlesung von 1531. Die Einleitungen zu den jeweiligen Schriften sind unterschiedlich ausführlich gehalten, und die Qualität der einzelnen Übersetzungen schwankt teilweise sehr stark. Man vergleiche etwa die mißglückte Übersetzung von »De servo arbitrio« im 5. Band (1958) mit der sehr guten Übersetzung des Galaterkommentars (Bd. 15/16 – 1969/1972), die den Theologen R. H. Esnault auszeichnet. Wenn man die Schwierigkeit bedenkt, Luthers plastische Sprache mit annähernd sich deckenden Begriffen im Französischen wiederzugeben – womit auch gesagt ist, daß die französische Lutherforschung in Einzeluntersuchungen auf die Benützung der Weimaraner nicht verzichten kann – verdient diese Edition volle Anerkennung. Sie wird zu einem unentbehrlichen Hilfsmittel der französischen Reformationsforschung.

2. Die französischen Lutherbiographien der neueren Zeit

Von einigen populären Lutherdarstellungen abgesehen, sind es im wesentlichen zwei Werke des ausgehenden 19. Jahrhunderts, die eine Erwähnung verdienen: Das Buch »Luther et la Réforme du XVI^e siècle« des protestantischen Grafen *Agénor de Gasparin* (1810–1871) von 1873, dessen Bedeutung E. Mühlhaupt mit Recht hervorhebt.¹⁴ Daneben wirkte die umfassendste Biographie aus dem französischen Sprachraum überhaupt – gewissermaßen der »französische Köstlin-Kawerau« – befruchtend auf die französische Lutherforschung des 20. Jahrhunderts. Sie stammt von dem Theologen *Félix Kuhn*.¹⁵

Es fällt auf, daß im Verhältnis zur Gesamtkonzeption des Werkes von Kuhn die Angaben über Luthers Kindheit und Jugendzeit sehr spärlich sind, auch Luthers religiöse Entwicklung bis 1517 wird kaum berücksichtigt. Aber der große Vorzug dieser in der Darstellung der späteren Lebensabschnitte des Reformators ziemlich ausgewogenen Biographie besteht in der sachgemäßen Wiedergabe der zentralen Gedanken Luthers und den langen Textauszügen, die Luther oft selbst das Wort lassen. Diese Quellauszüge sind eine wahre Fundgrube, auch für den eingeweihten Fachmann!

Eine wertvolle Ergänzung zu Kuhns Biographie schrieb der Historiker *Lucien Febvre* (1878–1957), die als eine der besten französischen Dar-

14. E. Mühlhaupt, Erinnerungsjahr 1871 – Exemplarische Gedanken eines französischen Politikers und Protestanten aus dem Jahre 1871, in: Luther, 1971, Heft 3, 121–134.

15. F. Kuhn, Luther – sa vie et son oeuvre, Paris, Librairie Sandoz et Thuillier/Neuchâtel-Genève, 1883–1883; 3 Bände, zusammen über 1400 Seiten.

stellungen zum jungen Luther gewertet werden kann, »Un destin — Martin Luther«.¹⁶ Mit wohlthuender Nüchternheit versteht es der Verfasser, die zahlreichen Legenden, die sich um die Kindheit und religiöse Entfaltung des Reformators rankten, unschädlich zu machen. Der Leser wird streng an die Persönlichkeitsentwicklung Luthers gewiesen. In zwei Hauptkapiteln zeichnet Febvre die »Entfaltung« von Luthers Person nach, wobei entschieden mehr die inneren Beweggründe von Luthers Denken und Handeln zur Sprache kommen, als daß die Wirkungen seiner Botschaft auf seine Umwelt ins Auge gefaßt werden. Febvre interessiert aber auch das »Geheimnis der tragischen Verflechtung« (S. 77) des Individuums Luther mit der kollektiven Gesellschaft. Luthers *religiöse Grundhaltung* stellt Febvre eindeutig heraus und erteilt allen »Erklärungsversuchen« unter nationalen und rassischen Vorzeichen eine eindeutige Absage. Luthers »Idealismus« hält nach Febvre all den realistischen Ideen seiner Umwelt stand, am eindringlichsten vor dem Wormser Reichstag. Luthers Leben wäre für den Historiker 1525 eindeutig in seiner religiösen Prägung geblieben, wenn nicht die Frontstellungen während und nach dem Bauernkrieg eine Wende in seinem Denken bewirkt hätten, die Febvre als »Rückzug in sich« beschreibt:¹⁷ Luther kapselt sich ab, seine heroische Botschaft verliert ihren Zündstoff. Der Reformator lebt seinen »Idealismus« für sich.

Das Werk von Febvre hat das unbestreitbare Verdienst, in glänzendem Stil die Entscheidungsjahre des jungen Luther nachzuzeichnen. Mit historischem Scharfsinn versteht es Febvre, die geistesgeschichtlichen Strömungen des 16. Jahrhunderts zu differenzieren. Bedenklich bleibt aber, daß er zu einseitig das geistige Ringen Luthers auf eine psychologische Betrachtungsweise einengte. Der Glaube ist für den Reformator nicht ein so unumstößlich subjektiver Besitz gewesen, wie es Febvre an manchen Stellen darlegt. Seine Charakterisierung von Luthers »Idealismus« ist daher wenig überzeugend. Der Luther bis 1525 kann nicht der ganze Luther sein, wie Febvre behauptet, wenn man sich der Frage nach dem *Kontinuum* in Luthers Theologie ernsthaft stellt. Daher verliert auch die Schilderung des Historikers für den Luther nach 1525 erheblich an Farbigkeit. Die bei Febvre angelegte psychologische Betrachtungsweise hat ein protestantischer Theologe, *Pierre Maury* (1890—1956), bis zu übertriebenen Schlußfolgerungen ausgezogen und in seinem Buch »Trois histoires spirituelles, Saint-Augustin-Luther-Pascal« vorgelegt.¹⁸ Dieser Autor verzichtet zwar auf einen direkten Vergleich der drei ausgewählten Geistesgrößen, die Unterschiede in ihren Persönlichkeitsstrukturen werden aber unmiß-

16 I. Aufl. Paris, PUF, 1928; 1968⁴.

17 S. Teil III des Buches, 145—190.

verständlich aus deren völkischer Abstammung erklärt. Maury stellt die reformatorische Tätigkeit Luthers in den Hintergrund, um allein »diese christliche Seele auf der Suche nach Gott« zu studieren (S. 90). Luther hat nach ihm das »Drama« eines prophetischen Gewissens gelebt. Im Grunde fügt Maury der Darstellung Febvres keine neuen Aspekte hinzu.

Unhaltbar übertrieben in der psychologischen Betrachtungsweise ist das Buch von *Courberive* mit dem bezeichnenden Titel »Génies dévoyés, Luther — Nietzsche — Hitler«. ¹⁹ Bei der Schilderung von Luthers »innerer Struktur« setzt der Verfasser seinem Haß keine Grenzen. Nach ihm besteht Luthers Charakter aus einem ungeordneten Bündel instinktiver Kräfte; er konnte die innere Einheit durch die Herrschaft des Geistes nicht erlangen, dagegen gilt für Maury diese innere Einheit als ein untrügliches Kennzeichen einer ausgeprägten Persönlichkeit. Die Wechselbeziehungen von Geist, Gefühl und Wille waren bei ihm nicht abgestimmt. Luther ist für Courberive ein »Gefangener des augenblicklichen Eindrucks« (S. 19). Es steht für ihn fest, daß Luther Psychopath war, was er besonders mit der Derbheit seiner letzten Pamphlete belegt. Um dem Verfasser in der Charakterisierung des alten Luther folgen zu können, muß man sich Rat bei einem psychologischen Fachwörterbuch holen: Zykllothymie, Klaustrophobie und andere Phobien kennzeichnen demnach die letzten Jahre des Reformators. Nach einem sehr düsteren, mehr Grisar als Febvre verpflichteten Seelenporträt des Reformators muß der Leser auch noch einen Vergleich Luthers mit Hitler hinnehmen: Diese beiden »rasenden Alleingänger« (S. 32) haben in gleicher Starrköpfigkeit ihren Weg zu Ende geführt, den Umsturz Deutschlands und des Christentums und den Rückfall in die Barbarei bewirkt. Selbst für die Rassenlehre Hitlers lassen sich nach der Meinung von Courberive Hinweise in Luthers Schrift »De captivitate Babylonica« finden.

War die nationale und völkische Komponente in französischen Lutherdarstellungen bisher mehr oder weniger latent vorhanden, aber keineswegs die einzige, so begegnen wir in *Funck-Brentano* mit seinem Lutherbuch von 1934 dem exponierten Vertreter einer nationalistischen Lutherauffassung. ²⁰ Die öfters weitertradierte Ansicht von Luthers sächsischer Abstammung stellt auch für diesen Autor eine bequeme Hypothese dar, Luther und seine engeren Vorfahren mit den gegen die Karolinger, und damit gegen die Übernahme des Katholizismus kämpfenden Sachsen in

18 zuerst in Fortsetzungen in der Revue »Foi et Vie« 29 (1931) erschienen; 2. Aufl. Genf 1962.

19 Avignon, Aubanel, 1952; Luther betr. S. 11–33.

20 Funck-Brentano, Luther, Paris, Ed. Grasset, 1934; vom gleichen Verfasser s. den Aufsatz in der Revue de Paris 41 (1934), Bd. 5, 808–853.

Verbindung zu bringen. Sie erlaubt allzu schnell Luthers Anlagen aus einem über Jahrhunderte konstant bleibenden Volkscharakter vorherzubestimmen und die Reformation als vulkanartigen Ausbruch eines unterdrückten Volkes zu definieren. Des öfteren wird bei Funck-Brentano die Meinung wiederholt, Luther sei vor allem Deutscher gewesen, und habe sich als Wächter und Verteidiger des »sächsischen Glaubens« betrachtet. Luthers Bibel ist nach ihm das »Nationalbuch« für Deutschland geworden (S. 137). Luthers theologische Argumentation wird fast überhaupt nicht berücksichtigt, weil sich der Verfasser mit der Feststellung begnügt: »Die eigentliche Lehre ist weniger interessant an der Geschichte Luthers und der lutherischen Bewegung. Was den Reformator zu einer markanten Gestalt macht, ist der Mensch, die Lehre ist kindlich.« (S. 226). Zu Luthers »Theologie« bringt der Autor wahllose Zitate aus den Tischreden. Ihre Zusammenstellung läßt erkennen, daß Funck-Brentano für das eigentliche Anliegen des Reformators nicht das geringste Verständnis aufbrachte. Man kann von einem Verfasser, für den Luthers Theologie von vornherein als abgeschlossen gilt, in der eine »krankhafte Furcht« (S. 238) bleibender Impuls gewesen sein soll, nicht verlangen, dem Reformator einen theologischen Reifeprozess zuzubilligen. Wahrscheinlich kann man nach Funck-Brentano eher von einer ausgeprägten »Satanologie« als von einer Theologie Luthers sprechen, berücksichtigt man den großen Platz, den der Autor den Teufelsvorstellungen in den Gedanken Luthers einräumt. Selbst ein Bezug zu Hitler ist dem Autor nicht entgangen: Der »Führer« habe mit lautem Echo auf Luthers beharrlichen Ruf geantwortet, daß sich die Deutschen ihrer germanischen Abstammung bewußt werden sollen. Wie Grisar bleibt Funck-Brentano nur ein Mitleid für diesen »großen armen Reformator« (S. 314), trotz der sehr menschlichen Züge, die er an ihm schätzt. Das Buch von Funck-Brentano kann nur als ein bedauerliches Machwerk einer überspitzt nationalistischen Lutherbeurteilung gewertet werden. Es bedeutet einen schmerzlichen Rückschritt in der französischen Lutherbetrachtung, wenn man bedenkt, daß Lucien Febvre Ansätze zu einer weit positiveren Sicht gelegt hat. (Eine dritte Auflage im Spanischen von 1968 hätte dieses Buch keineswegs verdient!).

Ernsthafter bemühen sich die Lutherbiographien von protestantischen Theologen um eine gerechte Beurteilung des Reformators. Während sich in Deutschland die Forschung mit der Luther-Renaissance seit Karl Holl intensiv um Teilaspekte der Theologie Luthers bemüht, lassen sich für den französischen Sprachbereich relativ mehr Lutherbiographien aufzählen. Es scheint, daß der französische Leser zunächst eine Gesamtbeurteilung des deutschen Reformators wünscht, bevor er mit speziellen Teilproblemen seiner Theologie konfrontiert werden will.

An erster Stelle ist hier die Biographie des Straßburger Kirchenhistorikers *Henri Strohl* zu nennen, »Luther, sa vie et sa pensée«. ²¹ Der Autor legt das Schwergewicht auf die Herausbildung des genuinen reformatorischen Denkens von Luther und baut die legendenhaften Ausschmückungen seiner Jugendzeit ab. Er weist Staupitz im Hinblick auf Luthers religiöse Entwicklung eine »relative« Bedeutung bei, weil er den Schüler an die Quellen des christlichen Glaubens wies. Luther fühlte aber zu stark die tragische Größe der Sünde in sich, um ebenso leicht wie sein Lehrer über die persönliche Unvollkommenheit getröstet zu werden. Die für Luther befreiende »Entdeckung« setzt Strohl in die Zeit von 1512/1513. Wie in anderen seiner Arbeiten erhebt Strohl auch in dieser Biographie drei »Aspekte des religiösen Lebens« bei Luther (S. 78): Vor Gott kann der Mensch nur seine Nichtigkeit erkennen. Luthers Seele erklärt, daß der Mensch vor Gott nur einen unendlichen Abstand zwischen der göttlichen Heiligkeit und unserem Unvermögen feststellen kann. Die zweite Überzeugung Luthers ist die Gewißheit der Barmherzigkeit und Gnade Gottes. Der Kontakt mit Gott hat die dritte Wirkung, daß der Glaube ein neues Leben schafft. Eingehend behandelt Strohl Luthers Kirchenbegriff. Erste Anzeichen zu Luthers neuem Kirchenverständnis findet der Theologe bereits in den Kommentaren der Frühzeit: die Vorstellung von der unsichtbaren Kirche, die Strohl allerdings etwas zu einseitig aus Luthers Schriften herausliest und dessen Gedanken über die sichtbare Kirche er vernachlässigt.

Für die Zeit nach 1525 wird die Darstellung des Kirchenhistorikers auffällig dürtiger: Luther wird bei ihm zum konservativen Reformator, der allen politischen und wirtschaftlichen Fragen sekundäre Bedeutung beimißt und zum Verteidiger des traditionellen patriarchalischen Systems wird. Strohls Biographie ist trotz dieses Mangels sehr wertvoll, weil sie stark zum Abbau von Lutherlegenden beiträgt und sich der Auseinandersetzung mit der katholischen Lutherpolemik beherzt stellt. Allerdings werden zentrale Themen in Luthers Theologie ungenügend oder überhaupt nicht angesprochen, wie das Verhältnis von Gesetz und Evangelium, von ratio und fides oder die Eschatologie des Reformators. Darüber hinaus werden in dieser Biographie die theologischen Überzeugungen Luthers zu allgemein für den ganzen Luther formuliert, was erst umfangreiche Untersuchungen zum späten Luther leisten können.

Der protestantische Theologe und Lutherkenner *Albert Greiner* stellt der französischen Öffentlichkeit 1956 eine biographische Skizze von Luthers Leben vor, »Luther — Essai biographique«. ²² Der Verfasser verzichtet

21 I. Aufl. Neuilly, »La Cause«, 1933; Strasbourg, Oberlin, 1953².

22 Genève, Labor et Fides, 1956; 1970².

auf jeglichen kritischen Apparat und auf große Diskussion mit der Sekundärliteratur, da er den Leser mit Luthers Schriften selbst bekannt machen will. Er fügt seiner Darstellung eine glückliche Auswahl aus den Schriften und Briefen des Reformators ein. Gerät die Charakterisierung der scholastischen Theologie bei Greiner sehr kurz, so gibt er einen verständnisvollen Einblick in Luthers Heilsringen, bei dem er ihn mit Jakob am Jabbok vergleicht. Die Reformation Luthers hat es mit Seelsorge zu tun und nicht mit einer geplanten Rebellion gegen die Autorität der Kirche. Greiner betont daher vornehmlich Luthers *seelsorgerliche* Tätigkeit und spürt ihr in den reformatorischen Schriften nach. Entsprechend seiner Grundkonzeption sieht der Verfasser den Reformator auch im Bauernkrieg als Seelsorger der Fürsten und Bauern wirken. Die Tragik von 1525 liegt für Greiner darin, daß das Evangelium noch nicht so weit um sich gegriffen hat, um Früchte der Liebe und Vergebung zu zeitigen.

Wenn auch schwerpunktmäßig der junge Luther in dieser biographischen Skizze hervortritt, so hat sie doch den Vorzug, mehr als andere Biographien vorher auf den Luther nach 1525 einzugehen. Greiners Versuch, das Urteil über den »verbürgerlichten« Luther zu revidieren, verdient Beachtung. Er lehnt es ab, mit anderen Historikern bei Luther einen Verfall oder einen Rückzug anzunehmen. Der alte Luther hat zwar seine Illusionen verloren, aber er ist nicht an der Welt verzweifelt. Die freudige Zuversicht, das Wort Gottes auch weiterhin predigen zu können, gibt dem kranken und müden Reformator neuen Lebensmut. Die Schlußwürdigung kennzeichnet Greiner als feinsinnigen Lutherinterpreten: obwohl in der großen Persönlichkeit Luthers viele Charaktereigenschaften mitschwingen, mehrere »Luther« stecken, zeige sich in ihm doch eine tiefe Einheit und Ausgeglichenheit. Das Wort Gottes und Luthers Einsatz im Dienst an diesem Wort verhinderten, daß sich der Zorn des Reformators in allzu leidenschaftlichen Ausbrüchen äußerte, daß seine Melancholie in Verzweiflung umschlug.

1966 erschien von Albert Greiner eine zweite Lutherbiographie, »Martin Luther ou l'hymne à la grâce«. ²³ Diese Biographie ist in einer Reihe erschienen, die sich zur Aufgabe gestellt hat, das »Psycho-Portrait« großer Gestalten der Menschheitsgeschichte nachzuzeichnen. In vier großen Kapiteln skizziert Greiner den Reformator in einem mehrfachen »Gegenüber«: zum Vater, zu Gott, zu den Ereignissen und den Menschen seiner Zeit und schließlich zu sich selbst. Im ersten Kapitel versucht der Autor, den Einfluß des Vaters auf die geistige Entwicklung des Sohnes zu be-

23 Coll. »A la recherche de l'Absolu«, nr. 21, dirigée par G. H. Radkowski, Paris, Plon, 1966; deutsche Übersetzung: Martin Luther — Erfahrung der Gnade, München 1967, mit einem Vorwort von H. Dietzfelbinger.

stimmen. Er geht der Frage nach, welche Bedeutung den psychischen Beziehungen zwischen Luthers Furcht vor den väterlichen Zornesausbrüchen und der Furcht vor Gottes Zorn beizumessen ist. Greiner kommt zur richtigen Anschauung, daß die Erziehung des Vaters und in der Schule nicht dazu angetan war, eine glückliche Entwicklung von Luthers Charakter zu beeinträchtigen. Er geht aber in der psychologischen Betrachtung zu weit, wenn er annimmt, daß Luther die Rechtschaffenheit und Unbeugsamkeit seines Vaters in sein Verhältnis zu Gott hineinprojiziert habe. Zu Luthers Klostereintritt vermeidet es der Autor allerdings, aus Luthers Konflikt mit dem Vaterbild eine Hinwendung zur »großen Mutter (Kirche)« zu motivieren (S. 20). Diese Erklärungsversuche würden bei Luther nicht ausreichen, da er — wie Greiner richtig bemerkt — auch außerhalb seines Elternhauses Anregungen und positive Eindrücke vom Klosterleben vermittelt bekam. Nach und nach haben sich aber in der Seele Luthers Spannungen eingestellt zwischen dem Lebensideal, das ihm sein Vater vorschlug, und dem asketischen Ideal, das ihm aus der Umgebung nahegebracht wurde. Greiner überzeugt darin nicht, wenn er Luthers Heilsproblem bei dem Zweifel ansetzt, den ihm sein Vater entgegenbrachte, ob er bei seinem Klostersgelübde nicht einer Täuschung erlegen sei. Für den Verfasser hat sich Luthers Problem von 1507, das sein Vater um die Berechtigung seiner Mönchswerdung aufgeworfen hat, im Gegenüber zu Gott zu einem noch tieferen Problem ausgeweitet: Wie kann ich vor Gott bestehen?

Im zweiten Kapitel (S. 36—79) versteht es der Autor meisterhaft, Luthers zentrales religiöses Anliegen darzulegen und mit einer gelungenen Textauswahl aus Luthers Schriften zu dokumentieren. Sehr positiv ist hier anzumerken, daß Greiner Luthers »Gegenüber« zu Gott von seinem »Gegenüber« zu seinem Vater zu trennen versteht. Im dritten Kapitel (S. 80—134) wird Luther gegen jeden Angriff der Überheblichkeit oder eines revolutionären Anliegens verteidigt. Luther tritt weder als Demagoge noch als Sektierer auf, dem es um persönlichen Erfolg ging. Selbst in den bittersten Auseinandersetzungen standen für den Reformator das Studium der Bibel, die Sorge um die Frömmigkeit und die religiöse Unterweisung an erster Stelle. Auch im Bauernkrieg sieht ihn Greiner als Seelsorger handeln bis hin zur polemischen Schrift »Wider die räuberischen und mörderischen Rotten der Bauern«. Dem Musikliebhaber wie Naturfreund Luther und dem Reformator inmitten seiner Freunde spürt Greiner in seinem letzten Kapitel nach. Das ganze Leben Luthers stellt sich für den Autor als Unterordnung unter das Wort Gottes dar. Luthers Selbstverständnis charakterisiert der Verfasser als eine Mittelstellung zwischen der Selbstverneinung des mittelalterlichen Mönches und der Selbstbejahung

des modernen Menschen. Am Schluß der Biographie bringt Janine Monnot eine interessante graphologische Analyse, in der sie Ähnlichkeiten von Luthers Schrift mit der von Papst Johannes XXIII. feststellt.

1962 veröffentlichte der reformierte Theologe Georges Casalis seine Lutherbiographie unter dem Titel »Luther et l'Eglise confessante«. ²⁴ Ihm liegt besonders daran, dem geistigen Ringen Luthers von den Anfängen bis hauptsächlich 1525 nachzugehen, wobei er sich auf die Arbeiten von Strohl und Febvre stützt. Vornehmlich dem meditierenden und betenden Luther schenkt er seine Aufmerksamkeit. Diese Biographie bietet mit interessanten Bildern, Stichen und Schriftproben ein gutes Anschauungsmaterial zur Reformationszeit. Unter dem Einfluß von Karl Barths Theologie geht Casalis nur am Rande auf das Verhältnis von Gesetz und Evangelium in Luthers Theologie ein. Für Luthers Entscheidung im Bauernkrieg macht der Verfasser die Zwei-Reiche-Lehre verantwortlich, in der er allerdings Luthers Gedanken nicht voll richtig wiedergibt, denn Casalis erkennt nicht, daß die beiden »Reiche« in einer Verbindung zueinander stehen. Andererseits sieht Casalis die Größe Luthers darin, daß er zu den Ereignissen im Bauernkrieg als »Zeuge des Wortes« (S. 126) Stellung genommen hat.

Die Abfolge von Luthers Leben nach dem Bauernkrieg wird auch bei diesem Autor leider sehr kurz abgehandelt. Casalis wehrt hier entschieden Febvres Meinung von einem »Rückzug« Luthers ab, denn der Reformator blieb bis an sein Lebensende in seiner Glaubensgewißheit unerschüttert. (Mit Glaubensgewißheit läßt sich Luthers Haltung vor Gott deutlicher fassen, als mit dem reichlich mißverständlichen Begriff eines »Idealismus« bei Febvre). Auf den letzten 30 Seiten gibt der Autor einen Abriss über die Entwicklung des Protestantismus von der Confessio Augustana über die theologischen Streitigkeiten nach dem Tode Luthers und die Herausbildung der lutherischen Orthodoxie bis zur gegenwärtigen Lage des Protestantismus. Er läßt seinen Überblick bei der Bekennenden Kirche, der Synode von Barmen, Karl Barth und Martin Niemöller enden.

Eine weitere Lutherbiographie verdanken wir dem lutherischen Theologen René Jacques Lovy, der sich als Leiter des Redaktionsausschusses für die französische Lutherausgabe große Verdienste erworben hat. ²⁵ Ohne Zweifel spiegeln sich in Lovys Lutherbuch die mannigfaltigen Erfahrungen und Kenntnisse wider, die er aus dieser Redaktionsarbeit gewonnen hat. Wertvoll sind Lovys Charakterisierungen von Luthers frühen exegetischen Kommentaren und Disputationen mit einer verständnisvollen Wieder-

24 Collection »Maîtres spirituels«, Nr. 28, Paris, Seuil, 1962.

25 R. J. Lovy, Luther, Coll. »Mythes et religions«, dirigée par Georges Dumézil, Bd. 52, Paris, PUF, 1964.

gabe von Luthers Rechtfertigungslehre. Über vorangehende Biographien hinausgehend, diskutiert Lovy Luthers Reflexionen über Gesetz und Evangelium und seine Lehre von den beiden Reichen. Bedauerlicherweise hat auch Lovy die Gewichte zwischen dem jungen und alten Luther sehr ungleichmäßig verteilt. Nach dem Augsburger Reichstag von 1530 bekommt der Leser auf wenigen Seiten kaum mehr als die Schilderung von Luthers Tod geboten.

Wir sehen von dem interessanten, in seinem Informationsreichtum überraschenden Lutherbüchlein von Denise Hourticq ab, das für Jugendliche bestimmt ist,²⁶ ebenso von dem aufschlußreichen Buch des rumänischen Romanschriftstellers und Theologen C. Virgil Gheorghiu²⁷, der seit längerer Zeit in Frankreich lebt. Wir konzentrieren uns abschließend auf die wohl beachtlichste biographische Arbeit, die in den letzten Jahren im französischen Katholizismus geschrieben wurde. Sie stammt aus der Feder des Assumptionisten Daniel Olivier (A. A.), der gegenwärtig am Ökumenischen Zentrum in Paris lehrt und in der Schule von Joseph Lortz nachhaltige Anregungen zu seinen Lutherstudien erhalten hat. Sein Buch, »Le procès Luther 1517—1521«²⁸ ist zugleich ein aktueller Beitrag zur 450-Jahrfeier des Wormser Reichstages. In dieser ungemein lebendigen und farbigen Darstellung, die an manchen Stellen etwas in journalistischen Stil übergeht, beschränkt sich Père Olivier auf die vier Entscheidungsjahre der Reformation von 1517 bis 1521 und zeichnet eindringlich Luthers Konfrontation mit den wechselnden Kontrahenten dieser Jahre nach. Dem Verfasser geht es keineswegs darum, einer neuen Rehabilitierungstendenz im Katholizismus das Wort zu reden. Er versucht vielmehr, die gegenseitigen Positionen der an dieser dramatischen Auseinandersetzung beteiligten Akteure klar und verständlich aufzuzeigen.

In diesem wechselvollen Kampf sieht Daniel Olivier letzten Endes das »Aufeinandertreffen zweier unvereinbarer Konzeptionen des christlichen Glaubens« (S. 7), die jedenfalls so lange unvereinbar bleiben, bis ein Weg gefunden wird, den »Pontifex« mit dem »Propheten« auszusöhnen. Gleich im Vorwort steckt Père Olivier den Rahmen für diese dramatische Auseinandersetzung ab: Der Prophet zeigt in seiner Rolle wenig Respekt vor der Tradition, er sperrt sich gegen jeden Primat, wo er selbst Neuland betritt. Der Pontifex dagegen ist der konsequente Verfechter von Ordnung und kirchlicher Institution. Als Wahrer der traditionsgebundenen Lehre

26 D. Hourticq, *Luther mon ami*, Genève, Labor et Fides, 1964.

27 C. V. Gheorghiu, *La jeunesse de Luther*, Paris, Plon, 1965; sehr lesenswert ist die Schilderung des mittelalterlichen Geisteslebens!

28 Paris, A. Fayard, 1971; deutsch: *Der Fall Luther*, Stuttgart 1972, übersetzt von Br. Weitbrecht.

kann er Andersdenkende nur als Neuerer behandeln. Père Olivier fragt an, ob in einer gesunden Kirche der Prophet nicht Gewohnheiten umstoßen und seine »Neuerung« nicht läuternd und befruchtend für den Fortbestand der Kirche wirken kann.

Der Verfasser schildert überzeugend Luthers Initiativen, um über die fragliche Ablasspraxis und deren Auswüchse eine Diskussion in Gang zu bringen, auf die er kein positives Echo finden sollte. Luther glaubt zunächst, daß der Papst ebenfalls an der Beseitigung dieser Mißbräuche interessiert sei, aber er hat für Père Olivier eine ziemlich naive Vorstellung vom Stellvertreter Christi: noch bevor Luthers Brief an Leo X. seinen Bestimmungsort erreicht hat, war bereits ein Prozeß gegen ihn angeordnet worden. Luther kritisiert eine Praxis, seine Richter (u. a. Cajetan, Tetzl, Prierias) denken nur daran, ihn der Auflehnung gegen die päpstliche Gewalt zu beschuldigen. Nach der Ansicht des Autors hat Luther in der Illusion gelebt, den Papst auf seine Seite zu bringen. Luther will eine Antwort auf die Ablassfrage, wenn er sich dagegen nach Rom begibt, bietet er seinen Gegnern nur die willkommene Gelegenheit, die Affäre einschläfern zu lassen.

Die anti-lutherische Reaktion an der Universität Frankfurt/Oder hat den Charakter einer dogmatischen Auseinandersetzung angenommen, gepaart mit der Feindschaft zwischen Dominikanern und Augustinern. Dabei schien Luthers Lehre nicht »neuer« (S. 49) zu sein als die des Erasmus, nur daß dieser in der Gunst Roms stand. Luthers gemäßigt-kritische Bemerkungen hatten nichts Ungewöhnliches an sich. Père Olivier hält es für bezeichnend, daß in dem Verfahren zum Augsburger Verhör nicht auf Luthers *Person* abgezielt werden sollte, sondern auf seine *Lehre*. Luther soll sich vor Cajetan unterwerfen, er will aber überzeugend in seinen Irrtümern widerlegt werden. Cajetan hat den Anspruch erhoben, Luther mit der Kirche auszusöhnen, als ob dieser schon rechtlich erklärter Häretiker gewesen wäre.

Die Leipziger Disputation, deren Verlauf der Verfasser auf der Basis profunder Quellenkenntnis wiedergibt, führt Luther mit seinem nächsten Kontrahenten zusammen: Johann Eck, der Luther mit dem Fragenkomplex um Hus und das Konstanzer Konzil in die Enge häretischer Aussagen drängt. Eine klare Diskussion auf der Grundlage der Bibel hat auch hier nicht stattgefunden! Da sich Luther ausschließlich an der Bibel orientierte, konnte er nicht unter die Verfechter der Tradition gerechnet werden. Dieser Umstand hat nach Père Olivier dazu geführt, Luther für die einen zum Helden, für die anderen zum Häretiker werden zu lassen. Unter dieser grundsätzlichen Qualifizierung wird es jedem möglich, seine eigene Deutung einzubringen.

Die Vorbereitung der Bannandrohungsbulle läßt für Daniel Olivier erkennen, wie unsicher sich Theologen und Kanonisten in der Verurteilung von Luthers Lehre waren. Die Aufstellung von 41 Irrtümern hatte die Schwäche an sich, daß sie jede umfassende Diskussion über die verurteilten Sätze ausschloß. Man beseitigte den Kontext, aus dem Luthers verurteilte Sätze stammen, in diesem Kontext aber lag das Problem! Im 17. Kapitel, das den ungewöhnlichen Titel »Der Koran des neuen Mohammed« (S. 141–150) trägt, gibt Père Olivier in knapper Form eine gute Zusammenfassung der Hauptgedanken Luthers in seinen großen reformatorischen Schriften.

In Worms ist der Nuntius Aleander nicht damit beauftragt, einen Prozeß gegen Luther anzustrengen, sondern einen Entschluß gegen eine Häresie durchzusetzen. Aleander unterschätzt aber, daß es für die öffentliche Meinung in Deutschland keine Trennung von Luthers Lehre und seiner Person gab. In dem ungewissen Tauziehen zwischen dem Legaten, der Kurie und den Politikern, nach welchem Verfahren man Luther nun behandeln soll, scheint der Kaiser als einziger eine klare Linie vertreten zu haben. Luthers Überzeugung hat ihn im entscheidendsten Augenblick seines Lebens nicht verlassen. Wie viele Propheten vor ihm sei Luther »Gefangener seiner Botschaft« (S. 182) gewesen. An dieser Stelle hätte der Leser eine genauere Auskunft gewünscht, wenn Daniel Olivier schreibt: »Seine (= Luthers) grundlegende Ehrlichkeit mußte dem ehernen Gesetz seines Glaubens folgen. *Aber das war nicht der Glaube der Kirche.*« (S. 182).²⁹ Luther muß sich schließlich als Opfer eines ungerechten Geschicks betrachten. Er bat die Kirche, ihn in seinem Bibelverständnis zu fördern, die Antwort aber lautete, er solle aufhören, verstehen zu wollen. Im Anhang bringt der Verfasser noch Luthers »letztes Plädoyer« (S. 209 bis 215) vom Mai 1545, seinen subjektiven Rückblick auf die Entscheidungsjahre von 1517–1521. Man müsse Luther zubilligen, seine eigene Verteidigung schriftlich vorzubringen, nachdem er verurteilt wurde, ohne richtig gehört worden zu sein.

Als eine Hauptquelle zu seiner Darstellung gibt Daniel Olivier Luthers Briefwechsel an, aus dem sehr aufschlußreiche Stellen zitiert werden. Von der Sekundärliteratur nennt er in erster Linie die Reformationsdarstellung des Kirchenhistorikers Joseph Lortz und Boehmers Arbeit über den jungen Luther.³⁰

29 Hervorhebung von mir.

30 D. Olivier hat bei der französischen Ausgabe der Reformationsdarstellung von Joseph Lortz die Übersetzung des 1. Bandes übernommen und im 3. Band die Literaturergänzungen zu Lortz' Werk zusammengestellt; La Ré-

Das Buch von Daniel Olivier kann als Meilenstein im ökumenischen Gespräch um Luther auf französischer Seite angesehen werden. Es überrascht den Leser durch seine sachkundige Neuinterpretation der Originaltexte. Seine zugleich mutige wie engagierte Deutung von Luthers religiösem und theologischem Anliegen, dessen konsequenter, aber von den kirchlichen Institutionen und in politischen Intrigen verkannter Haltung, verdient volle Anerkennung. Am Ende steht ein Luther vor uns, der ungehört »verurteilt« wurde. Ein »Prozeß Luther« hat damit im Grunde nicht stattgefunden. Das Buch von Daniel Olivier kann zugleich eine gründliche Diskussion über das Verhältnis von Prophetie und Institution der Kirche einleiten. Inwieweit diese Diskussion allerdings eine »ökumenische« werden wird, bleibt abzuwarten. Die ersten Reaktionen von einigen französischen Katholiken in Tages- und Wochenzeitungen sorgten bereits für gehörigen Zündstoff.

Der Überblick über die wesentlichsten französischen Lutherbiographien seit Beginn des 20. Jahrhunderts hat deutlich gemacht, daß die nationale und völkische Interpretation Luthers in französischer Sicht schon für die Zeit, als Hans Leube seine Ergebnisse vorlegte, keine allgemeine und unumstößliche Gültigkeit besaß und in neuester Zeit völlig in den Hintergrund tritt. Zum andern zeigt sich, daß die französischen Lutherbiographien nur für den jungen Luther einen berechtigten Anspruch auf Anerkennung erheben können, während sie für den älteren Luther meistens ungenügend bleiben. Ein Blick auf die neuere französische Lutherforschung, die mit teilweise beachtlichen Einzelarbeiten von katholischen wie protestantischen Theologen aufwartet,³¹ wird noch unterstreichen, daß eine voll befriedigende Lutherbiographie auch von französischer Seite erst geschrieben werden kann, wenn die Einzelforschung weitere Teilergebnisse über den späten Luther abgesichert hat. Dieser augenblickliche »Mangel« spricht im Grunde für die hoffnungsvolle Lutherforschung im Frankreich der Gegenwart, deren Beiträge im internationalen Forscherkreis der Lutherspezialisten in Zukunft größere Beachtung verdienen.

Privatdozent Dr. Gerhard-Philipp Wolf,
8521 Uttenreuth, Esperstr. 17

forme de Luther, Théologie sans frontières, 3 Bde. Paris, Ed. du Cerf, 1970—1971.

31 Wir verweisen hierzu auf die Kapitel V und VI unserer Dissertation.

Von Reinhold Mokrosch

Kurz nach seiner Emigration übte H. Marcuse im Jahre 1936 im Rahmen einer Studie über die Entstehung des frühbürgerlichen Gegensatzes zwischen Freiheit und Knechtschaft, Autonomie und Heteronomie harte Kritik an Luthers Freiheitskonzeption.² Diese Kritik galt jedoch nicht nur Luther. Sie galt jeder theologischen Freiheitstheorie, die in ähnlicher Weise wie Luther aufgrund des Doppelverhältnisses des Menschen zu Gott und Welt zwischen zwei Verhaltensbereichen der Freiheit, wie zwischen »innerer« und »äußerer« Freiheit oder zwischen »Glaubensfreiheit« und politischer Freiheit³ unterscheiden möchte. Sie traf den Nerv jeder genuin theologisch begründeten Freiheit. Deshalb war sie damals während des Kirchenkampfes hoch aktuell und ist es auch heute noch.

Zum besseren Verständnis dieser Kritik sei hier vorab eine thematisch gegliederte Synopse der entsprechenden Textpassagen bei Luther und Marcuse wiedergegeben, auf die sich unsere Untersuchung im einzelnen beziehen wird.⁴

- 1 Überarbeiteter Vortrag, gehalten vor dem württembergischen Pfarrertag 1971 in Stuttgart. Das Korreferat hielt Prof. Dr. H. A. Oberman.
- 2 Die Arbeit erschien zusammen mit Beiträgen von M. Horkheimer und E. Fromm 1936 zum erstenmal in dem berühmten Pariser Emigrantenverlag Librairie Felix Alcan unter dem Titel »Studien über Autorität und Familie«. Forschungsberichte aus dem Institut für Sozialforschung. Neu aufgelegt wurde sie 1969 in: H. Marcuse, Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft, edition suhrkamp, S. 55–156.
- 3 Vgl. z. B. die eindrucklichen Beispiele aufgrund dieser Unterscheidung bei G. Ebeling, *Frei aus Glauben. Das Vermächtnis der Reformation*, in: Lutherstudien I, Tübingen 1971, S. 308–29. 329: »Man wird aber, wenn nicht heillose Verwirrung entstehen soll, unterscheiden müssen zwischen der Sache *politischer Freiheit* und der *Freiheit des Glaubens*. Wer diese Unterscheidung nicht wahrhaben will, der verantworte das etwa vor einem hoffnungslos Kranken oder vor einem KZ-Häftling in der Todeszelle oder vor einem schuldbeladenen Gewissen und sage: Ich weiß nur von einer Freiheit; die kommt für dich aber nicht in Betracht, und so überlasse ich dich deinem Schicksal.«
- 4 Wir zitieren Marcuse nach der Seitenzählung der edition suhrkamp und Luther nach der Seiten- und Zeilenzählung von WA 7 (die hochdeutsche Fassung lehnt sich an die Lutherausgaben von Aland und Steck an.) Die kursiv gedruckten Begriffe sind für die folgenden Ausführungen wichtig und stammen vom Verfasser.

I. Luthers Antithese

»Ein Christenmensch ist ein *freier Herr* über alle Dinge und niemand untertan. — Ein Christenmensch ist ein dienstbarer Knecht aller Dinge und jeder-
man untertan«. (21, 1–4)

I. a Luthers anthropologische Unterscheidung zwischen Seele und Leib:

»Diese zwei sich widersprechenden Reden der Freiheit und Dienstbarkeit zu vernehmen, sollen wir gedenken, daß ein jeglicher Christenmensch ist zweierlei Natur, *geistlicher* und *leiblicher*. Nach der *Seele* wird er ein geistlicher Mensch genannt, nach dem *Fleisch* wird er ein leiblicher, alter und äußerlicher Mensch genannt (21, 11–15). So wir uns vornehmen den inwendigen, geistlichen Menschen, zu sehen, was dazu gehöre, daß er ein frommer, freier Christenmensch sei und heiße, so ist's offenbar, daß kein äußerliches Ding kann ihn frei und fromm machen, wie es mag immer genannt werden, denn seine Frömmigkeit und Freiheit, wiederum seine Bosheit und Gefängnis sind nicht leiblich noch äußerlich. Was hilft's der Seele, daß der *Leib* ungefangen, frisch und gesund ist? Wiederum was schadet das der Seele, daß der Leib gefangen, krank und matt ist und leidet? Dieser Dinge reicht keines bis an die Seele, sie zu befreien oder zu fangen« (21, 18–27).

I. b Marcuses Kritik an den Folgen der Unterscheidung ›Seele und Leib‹:

»Das Sein der Person wird als aufteilbar, verschiedenen Bereichen angehörig gedacht ... Es werden zwei relativ in sich geschlossene Bereiche angesetzt und auf sie *Freiheit und Unfreiheit* als Totalitäten verteilt, derart, daß der eine ganz ein *Reich der Freiheit* und der andere ganz ein *Reich der Unfreiheit* ist ... Zum Reich der Freiheit wird das ›Innere‹ der Person: die Person als Glied des Vernunft- bzw. Gottesreiches in Anspruch genommen, während die ganze ›äußere Welt‹ die Person als Glied des Naturreiches bzw. der von Gott abgefallenen Welt der Konkupiszenz ... zu einer Stätte der Unfreiheit wird (55 f.). Mit großer Sicherheit hat Luther den Knotenpunkt der neuen bürgerlichen Weltanschauung getroffen: es ist einer der Ursprünge des modernen *Subjekt-(Person)-Begriffs*: ... die autonom handelnde Person ... im Gegensatz gegen ihre Werke, als die Negation und Negativität der Werke (61)«.

II. a Luthers Freiheit der Seele:

»Die Seele hat kein ander Ding, weder im Himmel noch auf Erden, darin sie lebe, fromm, frei und Christ sei, denn das heilige Evangelium, das *Wort Gottes*, von Christo gepredigt (22,3–5) ... Nun sind diese und alle Gottesworte heilig, wahrhaftig, gerecht, friedsam, frei und aller Güte voll; darum, wer ihnen mit einem rechten *Glauben* anhängt, des Seele wird mit ihm vereinigt so ganz und gar, daß alle Tugenden des Wortes auch eigen werden der Seele und also durch den Glauben die Seele von dem Gotteswort heilig, gerecht, wahrhaftig, friedsam, frei und aller Güte voll ... wird (24, 22–27). Hieraus leichtlich zu merken ist, warum der Glaube so viel vermag und daß keine guten *Werke*

ihm gleich sein können (24, 30 f.). Bedarf der Mensch denn keines Werkes mehr, so ist er gewißlich entbunden von allen Geboten und Gesetzen; ist er entbunden, so ist er gewißlich frei. Das ist die *christliche Freiheit*, der einzige Glaube, der da macht, nicht daß wir müßig gehen oder übel tun können, sondern daß wir keines Werkes bedürfen, zur Frömmigkeit und Seligkeit zu gelangen (24, 35–25, 4) ... Diese Freiheit ist eine geistliche Herrschaft in leiblicher Unterdrückung (27, 31 f.)«.

II. b Marcuses Kritik an den Folgen der Freiheit der Seele:

»Die näheren Bestimmungen der inneren Freiheit sind alle im Gegenzug gegen die äußere Freiheit gegeben, als Negation eines bloß äußerlichen Freiseins ... Durch nichts, was in der Seele ist und von der Welt herkommt, kann die Seele und ihre Freiheit angegriffen werden: dieser furchtbare Satz enthält schon die ganze *Entwertung des äußeren Elends* und ermöglicht seine *transzendente Rechtfertigung* (60). Als innerlich freies Wesen ist der Mensch in eine gesellschaftliche Ordnung hineingeboren, die zwar von Gott gesetzt oder zugelassen ist, aber keineswegs das Reich darstellt, in dem über Sein und Nichtsein des Menschen entschieden wird. Wie diese Ordnung auch sein mag: die innere Freiheit des Menschen ... kann in ihr nicht gebrochen werden (57)«.

III. a Luthers Freiheit der Werke:

»Obwohl der Mensch inwendig nach der Seele durch den Glauben genugsam gerechtfertigt ist ... so bleibt er doch noch in diesem leiblichen Leben auf Erden und muß seinen eigenen Leib regieren und mit Leuten umgehen. Da heben nun die Werke an (30, 11–16). Aber dieselben Werke dürfen nicht geschehen in der Meinung, daß dadurch der Mensch frei werde vor Gott, ... sondern nur in der Meinung, daß der Leib gehorsam werde und gereinigt von seiner bösen Lust (30, 31–35). Darum ist es eine gefährliche Rede, wenn man lehret, die Gebote Gottes mit Werken zu erfüllen, während die Erfüllung vor allen Werken durch den Glauben muß geschehen sein und die Werke folgen *nach* der Erfüllung (26, 28–31). Darum soll seine Meinung in allen Werken frei und nur dahin gerichtet sein, daß er anderen Leuten damit diene und nütze, nichts anderes sich vorstelle, denn was dem andern not ist (34, 29–31). Das sind eitel *freie Werke*, um keines Dinges wegen getan, denn allein Gott zu gefallen und dem Nächsten zu gute und nicht um Freiheit zu erlangen (31, 25–27)«.

III. b Marcuses Kritik an der Freiheit der Werke:

»Luthers Freiheit ist eine totale Entbundenheit und Unabhängigkeit, aber eine Entbundenheit und Unabhängigkeit, aus der keine Tat und kein Werk als ihre freie Erfüllung und Verwirklichung geschehen kann. Denn diese Freiheit liegt so sehr vor jeder Tat und vor jedem Werk, daß sie immer schon verwirklicht ist, wenn der Mensch anhebt zu handeln. Seine Freiheit kann nie das Ergebnis einer Handlung sein; die Handlung kann seiner Freiheit weder

etwas hinzufügen noch abnehmen ... Was hat aber das irdische Werk des Menschen überhaupt noch für einen Sinn, wenn es ewig hinter der Erfüllung hergeht? Für den inneren Menschen in der Tat – gar keinen! ... Ein folgenschwerer Satz: am Anfang einer Entwicklung, an deren Ende die totale *Verdinglichung* und *Entfremdung* der kapitalistischen Welt steht (60 f.)«.

IV. a Luthers Unterscheidung zwischen Person und Werk:

»Drum sind die zwei Sprüche wahr: »Gute und fromme Werke machen nimmermehr einen guten, frommen Mann, sondern ein guter, frommer Mann macht gute, fromme Werke«, ... also daß allerwegen die *Person* zuvor muß gut und fromm sein, vor allen guten *Werken* ... Also muß der Mensch in der *Person* zuvor fromm oder böse sein, ehe er gute oder böse Werke tut, und seine Werke machen ihn nicht gut oder böse, sondern er macht gute oder böse Werke (32. 4–8. 15–18). Wer da will gute Werke tun, muß nicht an den Werken anheben, sondern an der *Person* (33, 9 f.)«.

IV. b Marcuses Kritik an den Folgen der Unterscheidung »Person und Werk«:

»Täter und Tat, *Person* und Werk werden auseinandergerissen: die *Person* ist das, was wesentlich nie in das Werk eingeht, was sich nie im Werk erfüllen kann, was ewig vor allem Werk vorhergeht. Das wahre menschliche Subjekt ist niemals das Subjekt der Praxis. Damit ist in einem bisher ungekannten Maße die *Person* von der Verantwortung für ihre Praxis entlastet, in eins aber auch frei geworden für jede Art von Praxis: die in ihrer inneren Freiheit und Fülle ruhende *Person* kann sich nun erst ganz in die äußere Praxis stürzen, da sie weiß, daß ihr darin im Grunde doch nichts geschehe. Mit der *Trennung von Tat und Täter, Person und Praxis* ist auch schon die *doppelte Moral* gesetzt ... mit der scharfen Unterscheidung von »christlichem« und weltlich-menschlichem Sein, zwischen »christlicher« und »äußerlicher« Gerechtigkeit (61 f.). Solche Trennung ... bereitet die theoretische Begründung der kommenden spezifisch bürgerlichen Autoritätsstruktur vor (63)«.

I.

Die Marcuse-Kritiker⁵ haben ein leichtes Spiel, den wahrhaften, reinen Luther gegen die frühbürgerliche und frühkapitalistische Luther-Verzerrung Marcuses ins Feld zu führen. Natürlich ist es eine boshafte Verzerrung reformatorischer Theologie, wenn der junge Marcuse der frühen »kritischen Theorie« und der marxistischen Lutherinterpretation folgend⁶

5 Vgl. insbesondere den Aufsatz von O. Bayer, Marcuses Kritik an Luthers Freiheitsbegriff, in: ZTKK 67, 1970, S. 453–478.

6 Zum geistesgeschichtlichen Hintergrund Marcuses vgl. O. Bayer, a. a. O., S. 456–462. Allerdings ist der Hintergrund der Engelschen und Marxschen Lutherinterpretation bei Bayer entschieden zu kurz gekommen.

Luthers anthropologische Dichotomie zwischen innerem und äußerem Menschen zu einem anthropologischen Dualismus zwischen absoluter, unantastbarer Innerlichkeit und relativier- und manipulierbarer Äußerlichkeit depraviert: wenn er die christliche Existenz in Freiheit und Dienstbarkeit zur Schizophrenie zwischen Freiheit und Unfreiheit abqualifiziert; wenn er die reformatorische Unterscheidung zwischen Glaubensgerechtigkeit und Werken als Antagonismus zwischen innerlich transzendierter und formalisierter Gerechtigkeit und äußerlich stabilisierter und konkretisierter Ungerechtigkeit brandmarkt; wenn er aus Luthers Unterscheidung zwischen Person und Amt eine Legitimation für eine doppelte Moral herausliest und wenn er die Unterscheidung zwischen Person und Werk in den Gegensatz einer subjektentleerten Praxis und eines praxislosen Subjekts verkehrt.

Luther einen frühbürgerlich restaurativen Dualismus zwischen Innen und Außen, zwischen subjektiver Autonomie und objektiver, gesellschaftlicher Heteronomie zu unterstellen, läßt sich in anthropologischer und soziologischer Hinsicht sehr leicht als boshafter Irrtum entlarven.

Natürlich, so argumentieren die Marcuse-Kritiker mit Recht, wurde das Zeitalter bürgerlich-repressiver Autoritätshörigkeit nicht von Luther eingeläutet. Luthers Befreiung des Gewissens, der Gesinnung und des Bewußtseins, von Hegel bis Troeltsch immer wieder als Prinzip potentieller Emanzipation hervorgehoben,⁷ hat ja gerade die Fesseln kirchlicher Hierarchie und territorial-staatlichen Absolutismus gesprengt. Luther hat doch gerade keinen anthropologischen und soziologischen Dualismus vertreten, der in der Tat den Grundstock für autoritäre Strukturen in Familie, Staat und Gesellschaft gelegt hätte. Innerer und äußerer Mensch, Person und Amt, Person und Werk, Freiheit und Dienstbarkeit, Glaube und Werke sind bei Luther nicht zu trennen, sondern nur zu *unterscheiden*.

Zwischen diesen Korrelaten besteht kein dualistischer und antagonis-tischer Gegensatz, sondern vielmehr eine kausale Beziehung: Der innere Mensch beherrscht den äußeren, die Person entscheidet über das Amt und das Werk, die Freiheit mündet notwendigerweise in die Dienstbarkeit aus Nächstenliebe und der Glaube trägt mit »automatischer« Konsequenz die Frucht der guten Werke. »Ein guter Mann tut gute Werke und ein böser Mann tut böse Werke«. Luthers Rechtfertigungslehre befreit den Menschen in doppelter Hinsicht: Die innere Freiheit des von Gott gerechtfertigten Menschen ist keine frühbürgerliche Autonomie im luftleeren

7 Vgl. aus den von H. Bornkamm, Luther im Spiegel der deutschen Geistesgeschichte, 1955, zusammengestellten Dokumenten zu Hegel bes. S. 145 ff., 153 ff., zu Dilthey S. 239 und zu Troeltsch S. 274 ff.; aber auch die Kritik Nietzsches an Luthers Freiheitsverständnis S. 215 ff..

Raum eines religiösen Apriori, wie Marcuse es sieht, sondern eine konkrete Befreiung von konkreten Leistungszwängen, ethischen Überforderungen, hedonistischen Bestrebungen und Selbstrechtfertigungs- und -realisierungsversuchen. Und die äußere Dienstbarkeit ist keine Versklavung an die bestehenden Rechts- und Gesellschaftsverhältnisse, sondern eine Befreiung zu sachgerechtem, objektbezogenem, autoritäts- und ideologiefreiem Handeln. Der gerechtfertigte und befreite innere Mensch bringt als Quelle den Strom freiwilliger und befreiender Handlungen hervor.

Damit hat sich Marcuses Kritik für Luther erledigt. Hat sie sich aber auch für die *Luther-Interpretation* und das *Luthertum* erledigt? Ist der Rückfall von Luther zurück in die Mystik mit ihrer Trennung von homo interior und homo exterior nicht sehr schnell vollzogen? Liegt die Gefahr einer dualistischen Interpretation der Lutherschen Freiheit nicht sehr nahe? Unterlag Marcuse nicht selbst diesem Mißverständnis, dem auch manche Strömungen der Theologie und Frömmigkeit z. B. im Neuluthertum nicht entrinnen konnten?⁸ — Es sind vor allem zwei Mißverständnisse — ein anthropologisches und ein freiheitstheoretisches —, die sich immer wieder in die luthersche Freiheitskonzeption einschleichen: Zum einen verleitet die Einwirkungsmöglichkeit des inneren auf den äußeren Menschen, der Seele auf den Leib, der Person auf das Werk dazu, die enge Zusammengehörigkeit und die Korrelation beider Aspekte des Menschseins bei Luther zugunsten einer mystisch-dualistischen Aufteilung in zwei metaphysisch-psychologische Seinsbereiche des Menschen zu übersehen. Das ist das *anthropologische* Mißverständnis! Zum anderen verführt Luthers Unterscheidung zwischen der »Freiheit der Seele« und der »Freiheit der Werke«, welche nur zwei Aspekte ein und derselben Freiheit auseinanderhalten möchte, zu einem doppelten Freiheitsbegriff, — sei es zu einer Bewußtseins- und Gesinnungsfreiheit im Gegenzug zu einer politischen Freiheit, sei es zu einem inneren Indeterminismus im Gegenzug zu einem äußeren Determinismus oder sei es zu einer subjektivistischen Autonomie im Gegenzug zu einer objektivistischen Heteronomie. Das ist das *freiheitstheoretische* Mißverständnis!

Unter der Voraussetzung dieser beiden Mißverständnisse läßt sich mit Recht fragen, ob sich die Praxis nicht vom Subjekt »entfremdet«, wenn sie dieses weder beeinflußt noch verändert? Ob die äußere Emanzipation wirklich lebensnotwendig ist, wenn sie auf die innere keinerlei Wirkung hat? Ob sich das Amt nicht tatsächlich in eine »Autoritätsstruktur« ver-

8 Vgl. z. B. G. Chr. von Harleß, der in seiner Ethik, 1842, 1893⁸, S. 254 in außerordentlich bedenklicher Weise vom notwendigen »Haß« gegenüber der Welt bei der Befreiung der Seele redet. Vgl. auch S. 300 ff.

flüchtig, wenn es nicht mehr der Personwerdung des Menschen dient? Ob sich das politische Handeln nicht »formalisiert« und »verdinglicht«, wenn es keine Relevanz mehr für den inneren Menschen besitzt? Ob das politische und soziale Schicksal nicht tatsächlich »entwertet« wird, wenn es von der verinnerlichten Freiheit der Seele abgespalten bleibt? Unter der Voraussetzung dieser beiden dualistischen Mißverständnisse hätten J. Osborne und D. Forte in ihren Luther-Dramen⁹ und manche marxistische Lutherinterpretation nicht nur gegenwärtige, sondern auch historische Tatbestände mit Recht aufgedeckt und angegriffen. Aber dieses doppelte Mißverständnis geht eben an Luthers Freiheitsverständnis vorbei. Luther unterscheidet zwischen zwei Aspekten des Menschseins und zwischen zwei Aspekten der Freiheit, nicht um einer doppelten Freiheit Vorschub zu leisten, sondern im Gegenteil: um einen einheitlichen – und zwar geschichtlichen, ja (im extensiven Sinn verstanden) politischen Freiheitsbegriff zu garantieren.

Um diese gewagte These zu verifizieren, müssen wir – sehr grob – die Anthropologie der Freiheitsschrift Luthers analysieren (II) und daraus die Konsequenzen für Luthers einheitlichen geschichtlichen Freiheitsbegriff ziehen (III).

II.

Der Freiheitsschrift von 1520 legt Luther bekanntlich eine *Anthropologie* zugrunde, die er mit den drei bereits erwähnten Begriffspaaren Seele – Leib, innerer Mensch – äußerer Mensch und Person – Werk darlegt. Diese dichotomische Anthropologie stellt einen Generalangriff gegen das aristotelisch beherrschte, metaphysisch-psychologische Menschenbild der scholastischen *via antiqua*, aber auch gegen die Mystik, dar.¹⁰ Weil das hier im einzelnen nicht nachgewiesen werden kann, sei nur die Tendenz der neuen Marschrichtung Luthers angedeutet, die politisch und geistesgeschichtlich außerordentlich relevant ist.

Das Verhältnis von *Seele und Leib* faßt Luther ganz anders als die scholastische und mystische Tradition. Die *Seele* ist für ihn nicht mehr

- 9 Vgl. zu dem dualistischen Mißverständnis Luthers bei Osborne, Forte und in älteren Lutherdramen meinen Artikel »Fortes feste Burg« in: Ev. Komm. 1971, 353 f. und meine Rezension zu K. Alands Buch »Luther in der modernen Literatur«, in Ev. Komm. 1973, S. 499 f.
- 10 Vgl. schon die frühen Randbemerkungen Luthers zum Lombarden 1509/10 in WA 9; 70 ff. und deren Interpretation bei K. H. zur Mühlen, *Nos extra nos, Luthers Theologie zwischen Mystik und Scholastik*, Tübingen, 1972, S. 4 ff.; zum Verhältnis von homo interior und exterior bei Luther und in der Scholastik vgl. dort auch S. 26 ff., 155 ff., 265 ff.

ein nach ihrer portio superior höherer, ontologisch vorrangiger Teil des Menschen,¹¹ sondern sie ist mit dem *ganzen* Menschen identisch. Sie ist nicht der aus dem Paradies herübergerettete Imago-Dei-Teil des Menschen, der ihm das neutrale Vermögen des freien Willens und der Vernunft bewahrt hat, sondern sie ist identisch mit dem geschichtlich bestimmten, niemals neutralen, sondern schon immer vom Guten oder Bösen, von Freiheit oder Unfreiheit beherrschten Menschen in historischer Situation. Sie besitzt nur insofern ein »Vermögen«, als sie das individuelle Verhältnis des Menschen zu Gott repräsentiert. W. Maurer¹² hat diese Seite des Menschen treffend als individuelle Personwerdung beschrieben. Seele bezeichnet keine übernatürliche oder überzeitliche Qualität, sondern die historisch bedingte, individuelle Personwerdung des Menschen. Sie stellt somit die individuelle, personhafte Seite des Menschen dar.

Unter *Leib* versteht Luther ebenfalls nicht nur einen Teil des Menschen, sondern den ganzen Menschen. Als Leib schätzt er ihn keinesfalls geringer, zumal er dem Leib ja gerade dasjenige Vermögen zuspricht, das die Scholastik allein der Seele – freilich nur nach ihrer portio inferior – zuerkannt hatte: nämlich die Willensfreiheit in rebus saecularibus¹³ und die Vernunft. Als Leib ist der Mensch in theologischer Hinsicht gleichwertig wie als Seele. Beide Verhaltensweisen stehen gleichermaßen sowohl unter der Sünde der caro als auch unter der Verheißung des spiritus. Der Leib bezeichnet nur die kollektive, gesellschaftsbezogene Seite des Menschen.

Diese Bestimmung von Seele und Leib läßt keinen Dualismus mehr zu. Sie repräsentieren ja nicht mehr den metaphysischen Widerspruch zwischen Ewigem und Zeitlichem, Göttlichem und Menschlichem im Menschen, sondern den historischen Konflikt zwischen Personwerdung und »Gesellschaftsbezug«. Sowohl als Seele als auch als Leib versteht Luther den Menschen als geschichtliches Wesen. Und demzufolge ist auch der Konflikt zwischen beiden ein geschichtlicher. Aus dem metaphysischen Dualismus zweier Seinsweisen hat Luther einen geschichtlichen Konflikt zweier Verhaltensweisen gemacht. Er hat die scholastische Anthropologie vergeschichtlicht.¹⁴

11 Vgl. z. B. zum Lombarden III Sent., I. II, c. 2, zu Thomas Sth. I, 9. 75–77 und 90 (anima als Imago-Dei-Rest) und zu Bernhard, In Cant. Sermones 80–84, MPL 183, 1166–1187.

12 W. Maurer, Von der Freiheit eines Christenmenschen, Göttingen 1949, S. 55; vgl. auch W. Joest, Ontologie der Person bei Luther, Göttingen, 1967, S. 233 ff.

13 Vgl. z. B. WA 18; 638, 4 ff.

14 Vgl. K. H. zur Mühlen, a. a. O., S. 272 f.

Darin liegt eine ungeheure Potenz verborgen. Luther erblickt das Wesen des Menschen nicht in irgendeiner göttlichen Veranlagung, nicht in einer übereigneten Gnadengabe, nicht in einem inneren Refugium, sondern in der Austragung des geschichtlichen Konflikts zwischen Personwerdung und »Gesellschaftsbezug«. Luthers Anthropologie beschreibt keinen Zustand, sondern eine Aufgabe des Menschen. Sie malt kein Bild, sondern stellt nur den Rahmen zur Verfügung. Potentiell ist der Mensch Seele und Leib. Aktuell muß er es erst werden und zwar durch Glaube und Handeln. Durch diese Vergeschichtlichung sind Seele und Leib als zwei Verhaltensweisen ein und desselben Menschen derart eng zusammengerückt, daß jede Trennung auszuschließen ist, — obwohl sich die Personwerdung in theologischer — und vielleicht auch verhaltenspsychologischer (?) — Hinsicht vor dem »Gesellschaftsbezug« vollzieht. Seele und Leib sind keine metaphysisch-dualistischen, sondern geschichtlich-korrerelative Begriffe.

Diese Tendenz der Anthropologie wird noch durch Luthers Unterscheidung zwischen *äußerem und innerem Menschen*, welche die ganze Freiheitsschrift in zwei Teile untergliedert, verstärkt. Sie ist keinesfalls im Sinne einer geschichtsflüchtigen Emigration in die Innerlichkeit und eines zeitweiligen Heraustretens in die Geschichtsverantwortung zu verstehen. Ganz im Gegenteil! So paradox es klingen mag: Der innere Mensch wird bei Luther gerade zum Ausdruck für die Externität des Menschen. Der Schluß des Freiheitstraktats beschreibt, wie der Mensch niemals in sich allein, sondern immer außerhalb seiner selbst lebt: »Aus dem alten folget der Beschluß, daß ein Christenmensch lebt nicht in sich selbst, sondern in Christo und seinem Nächsten, in Christo durch den Glauben, im Nächsten durch die Liebe; durch den Glauben fährt er über sich in Gott, aus Gott fährt er wieder unter sich durch die Liebe und bleibt doch immer wieder in Gott und göttlicher Liebe«. Der Mensch lebt immer außerhalb seiner selbst. Er lebt geschichtlich. Das gilt sowohl für sein Leben im Nächsten als auch in Christus und in Gott. Denn keinesfalls ist das Leben in Gott ein mystischer excessus mentis oder amor ekstaticus, sondern eine geschichtliche Verhaltensweise des Menschen.¹⁵ Unter dem Gesichtspunkt der Geschichtlichkeit fallen alle drei Lebensweisen des Christen zusammen: Ist er in Christus und Gott, so ist er im Nächsten und umgekehrt. Er kann sich seiner geschichtlichen Bedingtheit und Verantwortung nicht entziehen.

15 Vgl. zur Mühlen, a. a. O., S. 63 ff., 105 ff., 112 ff. und H. A. Oberman, *Simul gemitus et raptus: Luther und die Mystik*, in: *Kirche, Mystik, Heiligung und das Natürliche bei Luther*. Hg. v. J. Asheim, Göttingen 1967, 20–59. 45 ff.

Luthers Unterscheidung zwischen *Person* und *Werk* interpretiert nun genau in diesem geschichtlichen und antidualistischen Sinn die vorherigen anthropologischen Dichotomien. Der Personbegriff richtet sich gegen das scholastische Menschenbild von einer neutralen »individua substantia rationalis naturae« und bringt zum Ausdruck, daß der Mensch bereits vor jedem Verhalten eine geschichtlich gewordene, von Glaube oder Unglaube, Freiheit oder Unfreiheit beherrschte Person ist. Person und Werk sind beides geschichtliche Verhaltensweisen des Menschen. Dadurch rücken sie eng zusammen. Die Person ist nicht ohne Werk zu denken und die Werke sind immer von einer Person verantwortet. Eine praxisentleerte Person oder eine personentleerte Praxis verbietet sich dem Denken Luthers. Als Person und als Werk ist der Mensch ein geschichtliches Wesen. Sein Personsein entscheidet sich an seiner Praxis und seine Praxis ist Ausdruck seines Personseins.

III.

Aus dieser Interpretation der Anthropologie Luthers geht bereits hervor, daß sich sein *Freiheitsbegriff* nicht in eine ungeschichtliche, verinnerlichte Freiheit und in eine geschichtliche, veräußerte Freiheit aufspalten läßt. Die Freiheit des Menschen als Seele, als innerer Mensch und als Person wächst in demselben historischen Prozeß wie die Freiheit des Menschen als Leib, als äußerer Mensch und als Werk. Die Freiheit des Glaubens und die Freiheit der Werke dürfen nicht als zwei verschiedene Freiheiten getrennt werden. Sie stellen beide ein und dieselbe Freiheit in konkreter historischer Situation dar. Das einzige Recht, sie zu unterscheiden, besteht darin, daß man sie als zwei verschiedene Aspekte ein und derselben geschichtlichen Freiheit ansieht, als Aspekt einer freien Personwerdung im geschichtlichen Prozeß des Glaubens¹⁶ ohne den Leistungszwang der Selbstverwirklichung und als Aspekt eines freien »Dienstes« an der Gesellschaft ohne den Zwang eigener oder fremder Interessenüberfremdung. Um den Ausgleich dieser beiden Aspekte ging es Luther in seinem Kampf um die Freiheit und nicht um eine Rivalität zwischen einer verinnerlichten und einer veräußerten Freiheit.

Dieses Freiheitsverständnis leitete die politischen Umwälzungen des ausgehenden Spätmittelalters ein. Es forderte zur politischen, sozialen und ökonomischen Arbeit heraus, die den Menschen von kirchlichen, staat-

¹⁶ O. Bayer, a. a. O., S. 464 ff. betont gegenüber Marcuses These von der Glaubensfreiheit als ungeschichtlichem »Apriori« mit Recht, daß die Befreiung der Seele durch das gepredigte Wort keineswegs im luftleeren Raum, sondern in konkreter geschichtlicher Situation geschehe.

lichen und gesellschaftlichen Hierarchien und Heteronomien befreien sollte. Es rief zu sozialen Lebensformen mit einem ausgewogenen, nicht schwärmerischen Verhältnis zwischen Person und Gesellschaft auf. Und es förderte eine Vorform demokratischer Verfassungen, wie sie in zahlreichen Reichsstädten verabschiedet wurden. Luthers Freiheit wurde in breiten Bevölkerungsschichten während der Reformationszeit als eine einheitliche geschichtliche Freiheit verstanden.

IV.

In diesem Sinne läßt sich m. E. auch noch heute der luthersche Freiheitsbegriff rezipieren. Um das zu verdeutlichen, formuliere ich zum Schluß vier Thesen:

1. Die Aktualität des lutherschen Freiheitsbegriffs besteht zum einen in seiner *antidualistischen Tendenz*. Er kann nicht der Alternative eines Indeterminismus oder Determinismus verfallen, die sich humangenetisch, gesellschaftlich, vermögenspsychologisch oder behavioristisch erklären ließe. Er entzieht sich dem Widerspruch zwischen einer libertaristischen Autonomie und einer knechtenden Heteronomie. Er nimmt den Kampf auf gegen eine mystisch-schwärmerische Innerlichkeit und eine fatalistische Äußerlichkeit. Und er widersetzt sich dem Dualismus zwischen einer subjektivistischen und einer objektivistischen Freiheit. — Freilich, — diese neuzeitlichen Alternativen treffen für Luther explizit noch nicht zu. Aber implizit bezeugt seine dichotomische Anthropologie und Freiheitslehre, daß er bereits gegen sie gefeit war. Man möchte sagen: Er überwand sie antezipatorisch, indem er sie nicht in zwei dualistische Seinsbereiche aufteilte, sondern zwei sich ergänzende Aspekte des Menschen und seiner Freiheit unterschied.
2. Eine zweite Aktualität erblicke ich in der *geschichtlichen Tendenz* der lutherschen Freiheit. Die erwähnten Aspekte des Menschen und seiner potentiellen Freiheit versteht Luther ja nicht mehr als übernatürliche und übergeschichtliche, sondern als natürliche und geschichtliche Rahmenbestimmungen des Menschen, die im Lebensvollzug erst zu realisieren sind. Der Mensch muß in der Geschichte die Bestimmung seiner selbst und seiner Freiheit verwirklichen. Er muß für ein ausgewogenes Verhältnis der Aspekte kämpfen. Er ist ein geschichtliches Wesen und seine Freiheit ist eine geschichtliche Freiheit.
3. Damit verbindet sich die zugleich *praktische und theoretische Tendenz* des lutherschen Freiheitsbegriffs. Er unterscheidet bei der Konstitution und Bewährung der Freiheit nicht zwischen Theorie und Praxis. Und er ist befreit von der Frage, ob die Praxis die Freiheit bedinge oder die

Freiheit die Praxis. Luthers Freiheitsbegriff entzieht sich den propagandistischen Formeln »Arbeit macht frei« oder »frei zur Arbeit«.

4. Diese drei aktuellen Tendenzen des lutherschen Freiheitsbegriffs könnten die Grundlage für eine geschichtlich bedingte, d. h. *situationsbezogene* Ethik abgeben. Dabei wären beide Aspekte der Freiheit Grundlage und Ziel bzw. Gabe und Aufgabe ethischen Verhaltens. Keinesfalls dürften sie — wie in christlicher Ethik oft üblich — so auseinandergerissen werden, daß der erste Aspekt der Grund und der zweite die Folge der Ethik wäre; sondern sie müßten beide potentialiter diese Ethik begründen und beide aktualiter in konkreter geschichtlicher Situation immer wieder neu bewährt und verwirklicht werden.

Luther ist also nicht nur gegen Marcuse, sondern auch gegen manche verengende Lutherinterpretation zu verteidigen. Ob sich diese These halten läßt, müßte sich an einer Untersuchung des Verhältnisses des Freiheitstraktats von 1520 zu den politischen Ereignissen von den Wittenberger Unruhen 1521 bis zum Bauernkrieg 1525 erweisen. Die Ursprünge des »linken Flügels« der Reformation basieren, wie M. Brecht gezeigt hat,¹⁷ sicherlich zu Recht auf Luthers Theologie. Luthers Freiheitsverständnis gehörte zu den Wurzeln der »frühbürgerlichen Revolution« — aber nur so lange, wie es sich gegen eine dualistische Verzerrung im Sinne Marcuses oder im Sinne einer verengenden Lutherinterpretation behaupten konnte. Die kompromittierenden Auswüchse dieser Revolution waren auf beiden Seiten, — und insbesondere auf Seiten der Fürsten —, keine Folge des lutherschen, sondern die Folge eines pervertierten, dualistischen Freiheitsverständnisses.

Privatdozent Dr. Reinhold Mokrosch,
74 Tübingen, Haufferstr. 140

17 Vgl. Martin Brecht, Herkunft und Eigenart der Taufanschauung der Züricher Täufer, in: Archiv für Reformationgeschichte Jg. 64, 1973, S. 147–165 u. ders.: Der theologische Hintergrund der 12 Artikel der Bauernschaft in Schwaben, C. Schappelers und S. Lotzers Beitrag zum Bauernkrieg, in: ZKG 1974.

V&R informiert

Gottfried Voigt

Der rechte Weinstock

Reihe III. Homiletische
Auslegung der Predigttexte

2., unveränderte Auflage
421 Seiten, kart. etwa DM 34,—

„Diese Meditationen sind be-
wußt darauf angelegt, den Brük-
kenschlag von der Exegese zur
Predigtgestaltung einzuüben. Die
nötigsten exegetischen Einsich-
ten sind sehr knapp zusammen-
gefaßt und den eigentlichen Me-
ditationen vorangestellt. Und
diese sind eminent praxisbezo-
gen...“ Diese Sätze aus einer
Rezension in der „Theologischen
Literaturzeitung“ zu Voigts Aus-
legung der homiletischen Pre-
digttexte der Reihe VI mit dem
Titel „Die neue Kreatur“ zeigen,
worum es ihm auch in dieser
neuen Sammlung von Predigt-
texten der Reihe III geht: Er
möchte mit kurzen exegetischen
Bemerkungen auf die wichtig-
sten Schwierigkeiten aufmerk-

sam machen, um in der darauf
folgenden homiletischen Ausle-
gung die Aktualität der jeweili-
gen Perikope für die Gegenwart
aufzuzeigen.

Günter Jacob

Die Macht des ohnmächtigen Gottes

Predigten.
116 Seiten,
kart. DM 13,80

Günter Jacobs Predigten zielen
auf die konkrete Gemeinde hin,
die vor Fragen nach einem neuen
Lebensstil steht, der ein gesell-
schaftliches Engagement ermög-
licht. Angesichts dieser Fragen
reflektiert er das Problem, wie
man heute auf rechte Weise von
Gott reden könne, nachdem Bon-
hoeffers These von der „nichtre-
ligiösen Interpretation“ in den
Gemeinden lebhaft diskutiert
wird.

V&R

**Vandenhoeck
& Ruprecht**