

# LUTHER

*Zeitschrift der  
Luther-Gesellschaft  
1975 Heft 1*

7. Feb. 1975

6d 843

C  
CT

## LUTHER

Zeitschrift der Luther-Gesellschaft  
46. Jahrgang, Heft 1/1975

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

- 1 Gerhard Müller  
Rechtfertigungslehre heute
- 5 Bernhard Lohse  
Marginalien zum Streit zwischen Erasmus und Luther
- 25 Hans Graß  
Luther und die Religion
- 40 Gerhard Müller  
Abendmahl und Amt
- 44 Buchbesprechung

# LUTHER

Zeitschrift der Luther-Gesellschaft

Herausgegeben von

Prof. D. Walther von Loewenich, Prof. Dr. Bernhard Lohse  
und Prof. Dr. Erwin Mülhaupt

unter Mitwirkung von

Prof. Dr. Ragnar Bring, Prof. Dr. Lennart Pinomaa  
und Prof. Dr. Regin Prenter

Schriftleiter: Pastor Hans-Volker Hertrich

46. Jahrgang 1975



VANDENHOECK & RUPRECHT IN GÖTTINGEN

# LUTHER

Kalender der Luther-Gesellschaft 1975/1976

25. Jahrgang 1975

gd 843

© Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1975

Gesamtherstellung: Ph. C. W. Schmidt, Neustadt/Aisch

## REGISTER

### *Aufsätze*

Karl Dienst, Thomas Müntzer — eine Gestalt der Bewußtseinsgeschichte	114
Hans Graß, Luther und die Religion . . . . .	25
Hans-Volker Hertrich, Abendmahl für die Kleinen? . . . . .	94
Hans-Volker Hertrich, Mehr Theologe als Revolutionär . . . . .	138
Gottfried Hornig, Lutherforschung und Bibelauslegung . . . . .	88
Walther von Loewenich, Zum Gedächtnis an Joseph Lortz . . . . .	47
Walther von Loewenich, Gruß an Prof. Dr. Erwin Mülhaupt . . . . .	49
Walther von Loewenich, Albert Schweitzer . . . . .	51
Bernhard Lohse, Marginalien zum Streit zwischen Erasmus und Luther	5
Gottfried Maron, Niemand soll sein eigener Richter sein . . . . .	60
Kurt Meier, Zum Problem des Usus Politicus des Gesetzes . . . . .	99
Erwin Mülhaupt, Welche Schriften Luthers hat Müntzer gekannt . . . . .	125
Gerhard Müller, Rechtfertigungslehre heute . . . . .	1
Gerhard Müller, Abendmahl und Amt . . . . .	40
Wolfgang Rochler, Das Ringen um die Gottheit Gottes bei Luther und Müntzer . . . . .	76

### *Buchbesprechungen*

Hermann Diem, Ja oder Nein (Hans-V. Hertrich) . . . . .	143
Remigius Bäumer, Martin Luther und der Papst (Gerhard Müller) . . . . .	44
Milan Machovec, Jesus für Atheisten (Jürgen Schlömann) . . . . .	143



# RECHTFERTIGUNGSLEHRE HEUTE

## Eine moderne Interpretation

Von Gerhard Müller

Die Tatsache, daß der Lutherische Weltbund während seiner Vollversammlung in Helsinki 1963 den ihm vorgelegten Bericht über die Rechtfertigung ablehnte, wurde als ein Zeichen dafür angesehen, daß diese wichtige Lehre heute nicht mehr so im Mittelpunkt von Theologie und Kirche steht wie in der Reformationszeit. Die Interpretationen klappten so weit auseinander, daß eine Übereinkunft der Theologen für kaum mehr möglich gehalten wurde. Dennoch hat sich der Theologische Ausschuß der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands von 1970 bis 1972 mit dieser Problematik befaßt. Er tat es, weil die Gespräche mit der römisch-katholischen Kirche zeigten, daß jene vorschnell urteilten, die gemeint hatten, die Rechtfertigungsbotschaft sei zwischen den christlichen Kirchen nicht mehr umstritten. Als Ergebnis seiner Bemühungen hat der Theologische Ausschuß neben fünf Einzelbeiträgen »Thesen zur Rechtfertigungslehre« aufgestellt,\* weil er »eine zusammenhängende Darstellung des Gesamtkomplexes Rechtfertigung« weder leisten konnte noch wollte.

In den Einzelbeiträgen wird nach der Rechtfertigung des Sünders als dem Verständnisprinzip der Heiligen Schrift gefragt, eine »systematische Besinnung zu einer Neuinterpretation der reformatorischen Rechtfertigungslehre« vorgelegt und den Zusammenhängen von »Rechtfertigung und Anthropologie« sowie »Rechtfertigung und Sozialethik« nachgegangen. Die Probleme, die sich im Zusammenhang mit dem Alten Testament stellen, behandelt Henning Graf Reventlow, der auch 1971 ein Buch über »Rechtfertigung im Horizont des Alten Testaments« vorgelegt hat. Er ist der Meinung, daß es der bisherigen Debatte schade, daß das Verständnis der Rechtfertigung fast nur unter neutestamentlichen und historischen Gesichtspunkten angegangen wurde. Im Gegensatz zu F. Baumgärtel und F. Hesse versteht Reventlow »das Prinzip ›Rechtfertigung‹« als »geheimen Generalnenner« des Alten Testaments. Dort werde Werkgerechtigkeit abgelehnt und die Gerechtigkeit als »eine Ordnung«

\* Rechtfertigung im neuzeitlichen Lebenszusammenhang. Studien zur Interpretation der Rechtfertigungslehre. Im Auftrag des Theologischen Ausschusses der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands herausgegeben von Wenzel Lohff und Christian Walther. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1974. 160 S.

verstanden, »die als geschichtlich geworden auf ihren Schöpfer zurückweist und von ihrem Herrn auf ein eschatologisches Ziel hin bewegt wird«. Aber auch Graf Reventlow muß zugeben, daß die Begriffe im Alten Testament anders lauten als im Neuen Testament und der christlichen Tradition, so daß die Debatte hierüber noch nicht abgeschlossen sein dürfte. Immerhin zeigen seine Ausführungen, daß die Einbeziehung der alttestamentlichen Problematik die Debatte auszuweiten und vor Individualisierung und Spiritualisierung der Rechtfertigungslehre zu bewahren vermag.

Ulrich Wilckens beschränkt sich in seinem Beitrag zum Neuen Testament (der, nur geringfügig verändert, bereits 1969 gedruckt worden war) auf die Theologie des Paulus, die für Luther anerkanntermaßen besonders wichtig gewesen ist. Wilckens betont, daß Paulus die Sündigkeit aller Menschen behauptet habe und daß von ihm nicht das Gesetz als solches angegriffen worden sei. Wer die Werke des Gesetzes tue, werde nicht verurteilt, sondern gerechtfertigt. Da sich der Mensch aber gegen Gott auflehne, indem er sich vor ihm zu rühmen suche, vergehe er sich gegen Gottes Gesetz. Gottes Rechtfertigungstat, durch die er den Sünder annimmt, ziele dann »darauf, daß unter uns die Werke des Gesetzes getan werden«. Hier wird also ein enger Zusammenhang von Gesetz und Evangelium, von Indikativ und Imperativ vertreten, der geeignet ist, protestantischem Quietismus vorzubeugen.

In seiner »systematischen Besinnung« hat Albrecht Peters Anregungen von Exegeten aufgegriffen. Er zeigt, daß die alttestamentliche Weite in den lutherischen Bekenntnissen zu einer Konzentration auf das Christusgeschehen wird. Seit der Aufklärung werden das reformatorische Rechtfertigungsschema säkularisiert und der Gerichtsgedanke abgelehnt. Der Verfasser wendet sich gegen diese Tendenzen und wiederholt wesentliche Aussagen M. Luthers als nach wie vor relevant. Wenzel Lohff geht die Problematik von einer anderen Seite an, wenn er in seinem erstmals 1971 erschienenen Beitrag »Rechtfertigung und Anthropologie« fragt, welche methodischen Voraussetzungen dafür erforderlich sind, »daß sich Theologen verschiedener Herkunft und Zielsetzung auf einer gemeinsamen Basis über die Relevanz des Rechtfertigungsartikels für Glaube und Kirche verständigen können«. Er meint, man müsse »das, was den Christen zum Christen, die Kirche zur Kirche macht, so . . . elementarisieren, daß Einstimmen möglich wird«. Lohff geht dazu von anthropologischer Reflexion aus und zeigt die anthropologischen Voraussetzungen des Rechtfertigungsglaubens auf. Er ist der Meinung, daß die im Glauben an die bedingungslose Annahme Gottes gründende Freiheit eines Christenmenschen heilsam auf die menschliche Gesellschaft einwirken kann. Hermann Ringeling schließlich behandelt das derzeitige »Interesse an

Emanzipation« und »die Normativität der Institution«. Er äußert die Überzeugung, daß die theologische Ethik das egoistische »Interesse an Emanzipation« zu brechen vermag »in die Richtung auf das Interesse der anderen«. Auch in den Institutionen gehe es nach Luthers Lehre um das Gemeinwohl, was heute zu betonen sei, nachdem im Luthertum bisher weitgehend die Obrigkeit festlegte, was Gemeinwohl sei.

Als Ergebnis dieser Vorarbeiten werden drei Thesenreihen zusammengestellt, in denen 1. eine Neuinterpretation der Rechtfertigungslehre vorgelegt wird, 2. deren theologiegeschichtliche Voraussetzungen aufgedeckt und 3. über »den biblischen Ursprung, den kirchengeschichtlichen Kontext und die denkerische Ausformung der reformatorischen Rechtfertigungsverkündigung« Aussagen gemacht werden. In der letzten Gruppe dieser Thesen wird »Gerechtigkeit« in der Bibel als »ein umfassender Begriff der Heilswirklichkeit« bezeichnet, während von Luther und Melancthon »Glaube aus Gesetz und Evangelium« sowie »Liebe in Nächstdienst und Leidensgehorsam« gefordert worden seien. Auch »die eschatologische Dimension« der reformatorischen Rechtfertigungsbotschaft wird unterstrichen. Was die theologiegeschichtlichen Voraussetzungen angeht, so wird auf Paul Tillichs »Methode der Korrelation« hingewiesen, durch die verständlich gemacht werden kann, daß »aus der Bewußtmachung des Angewiesenseins auf die Gnade . . . der Mut zum Sein« erwächst. Auch Karl Barths »kerymatischer Ansatz« kommt zur Sprache, durch den Christus als derjenige verkündigt wird, der allein »aus den gottlosen Bindungen der Welt« zu befreien vermag. Rudolf Bultmanns »existentialtheologischer Ansatz« vermochte schließlich Rechtfertigung als »Zusage einer rettenden Tat Gottes« zu erweisen. Neuere Versuche, in denen möglichen »individualistischen Eingrenzungen« durch eine Proklamation der »Gnade für die Welt« entgegengetreten wurde, finden ebenfalls Beachtung.

Das wichtigste Ergebnis der Arbeit des Ausschusses sind aber schließlich die am Anfang stehenden »Thesen zur Neuinterpretation der Rechtfertigungslehre«. Hier wird aufgezeigt, daß an die Stelle der Rechtfertigungsproblematik »ein neues Weltbewußtsein« getreten ist, »in dem sich der Mensch als allgemeine Macht alles Endlichen begreift, vor der sich alles zu rechtfertigen hat«. Das Heil wird »in der schöpferischen Bewältigung der menschlichen Zukunft« gesucht. Gerade diese Einstellung aber mache eine Neuinterpretation der Botschaft von der Rechtfertigung nicht nur möglich, sondern auch nötig. Denn der Mensch erfährt nur »eine gebrochene Freiheit«. Er komme ohne das »Angenommenwerden« nicht aus, das »vorbehaltslos« sein müsse und das sich damit als »ein profanes Analogon zu der Annahme in die Kindschaft Gottes, von der die Rechtfertigungslehre spricht«, erweise. Durch die Lehre von der Rechtfertigung

könne eine Relativierung der gesellschaftlichen Systeme erfolgen, durch die »Distanz und Engagement« zugleich möglich seien. Es wird die Chance der Kirche aufgezeigt, in der durch die Verkündigung des Evangeliums »menschliche Freiheit verwirklicht« wird, so daß »Freiheit gegenüber den gesellschaftlichen Zwängen der technischen Zivilisation neu gewonnen werden kann«.

Man kann nicht umhin zuzugestehen, daß hier ein beachtlicher Deutungsversuch vorgelegt wurde. Es ging dem Ausschuß darum, Luthers Erkenntnisse in unsere Zeit hinein zu übertragen, in der von anderen Voraussetzungen ausgegangen wird als im 16. Jahrhundert. Ein neues Weltbild und dadurch eine andere Problematik der Gottesfrage machen es erforderlich, die von der Reformation gemeinten Sachverhalte und Ziele zu übersetzen. Wenn das von den hier vorgelegten Ansätzen aus geschieht, vermag die daraus sich ergebende Predigt »Evangelium« zu sein, nämlich frohe Botschaft für Menschen, die unter Zwängen und in Isolierung leben. Zwar bedient man sich in diesem Buch keiner leichten Sprache, so daß — besonders bei den Thesen, aber auch bei der Fachsprache in den Referaten — seine Lektüre nicht nebenhin erfolgen kann. Aber es lohnt sich, sich an der Arbeit des Ausschusses zu beteiligen, so daß Mut zum Lesen gemacht werden kann.

Prof. Dr. Gerhard Müller,  
852 Erlangen, Sperlingstr. 59

Hermann Dörries zum 80. Geburtstag am 17. VII. 1975

Von Bernhard Lohse

Das Jahr 1975 bringt verschiedene bedeutsame Jubiläen der Reformationgeschichte. Dabei wird der wichtigen, nicht nur für die Kirchengeschichte, sondern auch für die politische Entwicklung bestimmenden Ereignisse des Jahres 1525 gedacht. Die größte Beachtung findet mit Sicherheit der Bauernkrieg sowie das Auftreten des revolutionären Predigers Thomas Müntzer, wobei die Stellungnahme Luthers zur Bauernerhebung einen besonderen Platz hat. Über dem Gedanken an diese Ereignisse sollte freilich die Erinnerung an eine andere, nicht minder bedeutsame und folgenreiche Auseinandersetzung nicht vergessen werden, nämlich die an den Streit zwischen Erasmus und Luther. Die Duplizität dieser beiden Jubiläen kann schon deutlich machen, daß, während für Thomas Müntzer sich gegen Ende seines kurzen Lebens alles auf den Kampf der Bauern und die erhoffte »unüberwindliche Reformation« zuspitzte, für Luther der Streit mit Müntzer und den Bauern nur eine von mehreren Auseinandersetzungen war, die er gleichzeitig auszufechten hatte. Eine innere Verbindung zwischen beiden Auseinandersetzungen war übrigens insofern gegeben, als sowohl Erasmus als auch Müntzer gegen Luther eine gewisse Willensfreiheit des Menschen in Fragen, die das Heil betreffen, behaupteten. Außer Müntzer haben auch nicht wenige andere Vertreter des sogenannten linken Flügels der Reformation ebenfalls ähnlich wie Erasmus geurteilt.

Über den Streit zwischen Erasmus und Luther ist im Verlauf der letzten Jahrzehnte eine Fülle gelehrter Untersuchungen erschienen, durch welche viele Aspekte beleuchtet und die theologischen Streitfragen eingehend gewürdigt worden sind.<sup>1</sup> Die Fülle der zentralen theologischen

1 Immer noch wichtig ist die Untersuchung von K. Zickendraht, *Der Streit zwischen Erasmus und Luther über die Willensfreiheit*, 1909. Von den neueren Untersuchungen seien genannt: Fr. Beißer, *Claritas Scripturae bei Martin Luther*, 1966; E. Wolf, *Über »Klarheit der Schrift« nach Luthers »De servo arbitrio«*, in: *Theol. Literaturzeitung* 92, 1967, 721–730; B. Lohse, *Luther und Erasmus*, in: (B. Lohse) *Lutherdeutung heute*, 1968, S. 47–60; H. Dörries, *Erasmus oder Luther. Eine kirchengeschichtliche Einführung*, in: *Kerygma und Melos. Festschrift Chr. Mahrenholz*, 1970, S. 533–570; Kl. Schwarzwäller, *Theologia crucis. Luthers Lehre von Prädestination nach De servo arbitrio*, 1970; ferner die begonnene Untersuchung von E.-W. Kohls, *Luther oder Erasmus*, Bd. 1, 1972.

Themen, die Luther in seiner Antwort an Erasmus behandelt hat und die insbesondere die Fragen der Glaubensgewißheit, des Bekennens, der Klarheit der Schrift, der Unterscheidung zwischen verborgenem und offenbarem Gott und nicht zuletzt der Freiheit bzw. Unfreiheit des Willens betreffen, hat Kirchenhistoriker wie Systematiker immer wieder von neuem zu intensivem Durchdenken veranlaßt.<sup>2</sup> In den letzten Jahren ist dabei in ganz neuer Weise der Versuch unternommen worden, über die engere Konfrontation zwischen Erasmus und Luther hinaus auch die theologische Tradition einzubeziehen und insbesondere Luther und Thomas in der Frage der Willensfreiheit miteinander zu vergleichen.<sup>3</sup> Dabei hat sich für viele überraschend ergeben, daß Luther und Thomas, wenn man die verschiedene zeitgeschichtliche Situation und vor allem auch die jeweilige theologische sowie existentielle Eigenart berücksichtigt, gar nicht so weit voneinander entfernt sind, wie es lange Zeit geschienen hatte, sondern Wesentliches gemeinsam haben. Von daher scheint die Differenz zwischen Thomas und Erasmus größer zu sein als diejenige zwischen Thomas und Luther, und auch das Tridentinum hat in seinen Aussagen zu den einschlägigen Fragen nicht die Tiefe und Fülle der Konzeption des Thomas voll und ganz bewahrt.

So begrüßenswert die großangelegten Vergleiche zwischen scholastischer und reformatorischer Auffassung von Freiheit, Gnade, Erwählung usw. sind, so besteht doch die Gefahr, daß darüber die Interpretation aus der konkreten Situation heraus vernachlässigt wird. Im Blick auf die Schrift des Erasmus über den freien Willen dürfte in der Tat die mangelnde Berücksichtigung der damaligen Diskussion zu einer gewissen Verzerrung geführt haben. So soll im folgenden zunächst versucht werden, die Abhandlung des Erasmus in die zeitgenössische Erörterung der Wil-

- 2 S. u. a. die Aufsätze von H. J. Iwand, in seinem Aufsatzband: Um den rechten Glauben, Theologische Bücherei 9, 1959; M. Doerne, Gottes Ehre am gebundenen Willen. Evangelische Grundlagen und theologische Spitzensätze in *De servo arbitrio*, in: Luther-Jahrbuch 20, 1938, S. 45–92; H. Bandt, Luthers Lehre vom verborgenem Gott, 1958 (dazu E. Kinder, ThLZ 84, 1959, 617–620); E. Jüngel, *Quae supra nos, nihil ad nos*. Eine Kurzformel der Lehre vom verborgenem Gott – im Anschluß an Luther interpretiert, in: *Evang. Theol.* 32, 1972, S. 197–240; H. Rückert, Luthers Anschauung von der Verborgenheit Gottes, in: (H. Rückert) *Vorträge und Aufsätze zur historischen Theologie*, 1972, S. 96–107.
- 3 O. M. Pesch, *Freiheitsbegriff und Freiheitslehre bei Thomas von Aquin und Luther*, in: *Catholica* 17, 1963, S. 197–244; H. Vorster, *Das Freiheitsverständnis bei Thomas von Aquin und Martin Luther*, 1965; H. J. McSorley, *Luthers Lehre vom unfreien Willen nach seiner Hauptschrift De servo Arbitrio im Lichte der biblischen und kirchlichen Tradition*, 1967.

lensfrage hineinzustellen und auf diese Weise die Absicht sowie die Eigenart der Ausführungen des Führers der Humanisten schärfer zu bestimmen.<sup>4</sup> Was Luther betrifft, so läßt sich zwar keineswegs von einer mangelnden Einbeziehung der damals aktuellen Streitfragen sprechen; es hat aber doch den Anschein, daß für die rechte Interpretation von Luthers Schrift über den unfreien Willen einige Aspekte noch nicht die gebührende Beachtung gefunden haben, die darum hier hervorgehoben werden sollen. Der Rahmen eines Aufsatzes gestattet dabei lediglich »Marginalien«, die aber vielleicht doch für die Würdigung des gesamten Streites nicht unwichtig sind.<sup>5</sup>

## I.

Die Frage der Willensfreiheit stellte damals ein Problem dar, das nicht nur in der Kirchen- und Theologiegeschichte seit Augustin und Pelagius immer wieder erörtert worden war, sondern das auch innerhalb der Renaissancephilosophie vielfältige Behandlung gefunden hatte. Auf den ersten Blick könnte es scheinen, daß diese philosophische Diskussion sowohl für Erasmus als auch für Luther von geringerer Bedeutung gewesen wäre, da es bei ihrer Auseinandersetzung hauptsächlich um die rechte Auslegung bestimmter Schriftstellen sowie letztlich um das Gesamtverständnis des christlichen Glaubens gegangen ist. Gleichwohl hat die philosophische Diskussion bei ihrer Auseinandersetzung mindestens im Hintergrund gestanden. Zudem haben beide sich, wenn auch in unterschiedlicher Weise, auf einen der bedeutendsten Vertreter in dieser philosophischen Debatte bezogen, nämlich auf Laurentius Valla. Schließlich kann kein Zweifel sein, daß Luther seine gewisse Übereinstimmung mit Valla hervorgehoben hat. Erasmus hingegen ist, wie schon wiederholt betont wor-

- 4 Auf diese Aspekte sind in gewisser Weise, wenn auch noch nicht hinreichend eingegangen K. Zickendraht, s. o. Anm. 1; E.-W. Kohls, Die theologische Position und der Traditionszusammenhang des Erasmus mit dem Mittelalter in »De libero arbitrio«, in: Humanitas – Christianitas. Festschrift W. v. Löwenich, 1968, S. 32–46.
- 5 Die Schrift des Erasmus »De libero arbitrio Diatribe sive Collatio« (= dla) wird zitiert nach der Ausgabe von W. Lesowsky, Erasmus von Rotterdam. Ausgewählte Schriften Bd. 4, 1969; in Klammern werden die Seitenzahlen der Leidener Ausgabe (= LB IX) angegeben. In gleicher Weise wird der Hyperaspistes (= LB X) zitiert, wobei in der Ausgabe von Lesowsky allerdings bisher nur das erste Buch vorliegt. Luthers Antwort »De servo arbitrio« (= dsa) wird nach der WA und nach Clemen zitiert; die Übersetzung von B. Jordahn im 1. Erg.-Bd. der Münchener Lutherausgabe ist zum Vergleich herangezogen worden.

den ist, von einer antilutherischen Schrift des englischen Bischofs John Fisher abhängig, wobei allerdings durch einen kurzen Vergleich die Eigenart der Diatribe des Erasmus noch schärfer herausgehoben werden kann.

Für ein rechtes Verständnis der philosophischen Diskussion über die Willensfrage ist es wichtig, daß die neuere Renaissance-Forschung uns ein anderes Bild von dem Renaissance-Menschen zeichnet, als es teilweise noch geläufig ist. Dabei wird jetzt weniger das titanische oder prometheische Moment herausgehoben, auch wird die Neubelebung des antiken Geisteserbes geringer veranschlagt. Statt dessen hat Ch. Trinkaus, der die umfassendste neue Darstellung der Renaissance-Anthropologie verfaßt hat,<sup>6</sup> die Neuanknüpfung an das biblische und patristische Erbe als das Zentrale angesehen. Insbesondere war es die Aussage des ersten Schöpfungsberichtes über die Gottesebenbildlichkeit des Menschen, die damals den Anstoß zu einer neuen Anthropologie gab. Auch darf die Anthropologie der Renaissance nicht als rationalistisch mißverstanden werden, vielmehr wurde die Bedeutung des Willens durchaus gesehen. Nicht zuletzt muß die auf Paulus zurückgehende Adam-Christus-Parallele, also die Auffassung über Christus als den zweiten Adam, in ihrer Bedeutung für die damals neue Anschauung vom Menschen gewürdigt werden. Mit diesen Beobachtungen hat Trinkaus durchaus nicht die Einflüsse der Antike auf die Renaissance leugnen wollen. Aber das biblische und patristische Erbe ist doch gleichsam der Rahmen, in dem die antike Überlieferung allein wirksam werden konnte und sollte. Zumindest darf zwischen beiden Traditionsströmen kein Gegensatz behauptet werden. Aber noch ein anderes ist wichtig: durch die Renaissance-Philosophie zieht sich nicht nur ein optimistischer Grundzug in der Betrachtung des Menschen, sondern geradezu eine Weltangst, wie sie wohl seit den Tagen der ausgehenden Antike von den Gebildeten so nicht mehr empfunden worden war. Auch von dieser Sicht her kann trotz aller Unterschiede nicht von vornherein ein totaler Gegensatz zwischen dem Menschenbild der Renaissance und demjenigen der Reformation behauptet werden.

Zwei ganz unterschiedliche Auffassungen über die menschliche Freiheit begegnen damals bei Pico della Mirandola (1463–1494) und bei Laurentius Valla (1407–1457). Pico hat in seiner wohl 1486 verfaßten »Oratio de dignitate hominis«<sup>7</sup> dem Menschen sowohl hinsichtlich seiner Freiheit als auch hinsichtlich seiner Bestimmung in der Schöpfung die höchsten Prädikate beigelegt. Nachdem Gott das Universum

6 Ch. Trinkaus, In Our Image and Likeness. Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought, 2 Bde., 1970.

7 ed. E. Garin, Florenz 1942, bes. S. 104; 106. Übers. von H. W. Rüssel, 2. Aufl., 1942.

vollendet hatte, hat er den Menschen als sein irdisches Ebenbild geschaffen und ihm dabei Freiheit gegeben. »Freiheit heißt für Pico zuerst Unbestimmtheit. Gott weist den Menschen nicht so sehr auf das hin, was er ist, sondern auf das, was er nicht ist, was alles er werden kann.«<sup>8</sup> Der Mensch war bei seiner Erschaffung nicht fertig; darum hatte er auch noch keinen bestimmten Platz innerhalb des Universums. Vielmehr sollte der Mensch die ihm vom Schöpfer verliehenen Möglichkeiten erst verwirklichen und insofern seine Rolle als die Summe der erschaffenen Welt erfüllen. Die Gottesebenbildlichkeit des Menschen besteht demnach nicht lediglich in der Geistigkeit des Menschen, sondern in seiner im Grunde gottähnlichen Stellung gegenüber der Welt und gegenüber sich selbst. Nur durch die ihm von Gott gegebene Freiheit kann der Mensch diese seine Bestimmung erfüllen. Mit ihrer Hilfe ist er aber zugleich in der Lage, sich selbst zu vervollkommen. An sich weder himmlisch noch irdisch, weder unsterblich noch sterblich, sollte der Mensch sein eigener, freier Bildner und Überwinder sein. Er kann zum Tier entarten oder sich zum gottähnlichen Wesen wiedergebären. Insofern hat der Mensch geradezu eine schöpferische Freiheit. Allerdings hat Pico sich nicht immer so optimistisch über den Menschen ausgesprochen wie in seiner Oratio, und er hat vermutlich auch weniger den konkreten als vielmehr den ewigen Menschen im Auge, also gewissermaßen ein Idealbild.<sup>9</sup> Trotz seiner Auffassung von der Freiheit des Menschen ist Pico auch nicht ohne Blick für die Sünde gewesen. Aber das alles ändert nichts daran, daß er in einer kaum zu überbietenden Weise die schöpferische Freiheit des Menschen vertreten hat.

Ganz anderer Art ist der Dialog des Laurentius Valla *De libero arbitrio*. Im Jahre 1439 geschrieben, im späten 15. Jahrhundert gedruckt und dann vor allem 1518 von dem bedeutenden Humanisten Vadian neu herausgegeben, knüpft dieser Dialog an ein altes Thema der lateinischen Patristik an. Das Thema, das Valla behandelt, ist das Verhältnis zwischen menschlicher Willensfreiheit und göttlicher Allwissenheit. Valla wendet sich dabei gegen die Auffassung von Boethius (gest. 524), der in seinem berühmten »Trost der Philosophie« im fünften Buch die Ansicht vertreten hatte, daß die göttliche Vorsehung die menschliche Freiheit nicht aufhebe. Das Erkennen Gottes sei über alle Schranken der Zeit erhaben und umfasse Vergangenes, Gegenwärtiges und Zukünftiges. Dieses Wissen Gottes sei aber stets ein gegenwärtiges und stelle darum die menschliche

8 E. Monnerjahn, Giovanni Pico della Mirandola. Ein Beitrag zur philosophischen Theologie des italienischen Humanismus, in: Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte Bd. 20, 1960, S. 27.

9 E. Monnerjahn, ebd., S. 33; 31.

Willensentscheidung nicht in Frage. So meinte Boethius, beides festhalten zu können, sowohl das göttliche Vorauswissen als auch die menschliche Entscheidungsfreiheit.

Valla erblickt, wie in seinem Dialog<sup>10</sup> deutlich wird, in dieser Auffassung des Boethius eine Überschätzung der menschlichen Möglichkeiten. Seinerseits huldigt Valla nun allerdings auch nicht einfach einem Determinismus. Vielmehr möchte er in dem Dialog die Vereinbarkeit von göttlichem Vorauswissen und menschlicher Willensfreiheit darlegen, obwohl er das in anderer Weise tut als Pico. Die menschlichen Willensakte sind Gott im Voraus bekannt. Daß Gott sie vorausweiß, bedeutet aber nicht, daß er sie veranlaßt. Logisch könnten die Dinge sogar in anderer Weise geschehen, als Gott sie vorausweiß, obwohl wir glauben müssen, daß dies nicht geschieht. Auch die Frage der doppelten Prädestination wird von Valla erörtert. Valla hält an Gottes Vorherbestimmung fest, äußert aber zugleich, daß wir nicht wissen, warum der eine Mensch tugendhaft ist und der andere nicht. Die Verantwortung für das menschliche Handeln kann nicht auf Gott abgewälzt werden. Judas hatte an sich die Möglichkeit, den Herrn nicht zu verraten; aber er hat es vorgezogen, das zu tun, was schon vorausgesehen war. Gottes Vorsehung zwingt also den menschlichen Willen nicht, so oder anders zu handeln. Eine wirkliche Lösung des Problems, das sich mit dem Nebeneinander von göttlichem Vorauswissen und menschlicher Freiheit stellt, kann es für den Menschen nicht geben. Selbst der Hinweis auf die Erbsünde vermag hier nichts zu erklären. Wir haben lediglich die Möglichkeit zu glauben, daß Gott in höchstem Maße weise und gut ist. Die Warum-Frage muß ohne Antwort bleiben; denn Gottes Handeln übersteigt die Grenzen der menschlichen Vernunft.

Was Valla bietet, ist also durchaus nicht der Versuch einer Lösung, wohl aber der einer angemessenen Umschreibung des Problems ohne Preisgabe fundamentaler christlicher Glaubensaussagen. Zweifellos hat Vallas Dialog insgesamt die Tendenz, die göttliche Vorherbestimmung zu betonen, obwohl die Freiheit des menschlichen Willens von ihm doch festgehalten wird. In diesem Sinne, daß von der göttlichen Allmacht alles Geschehen notwendig ausgeht, haben auch die verschiedenen Streiter in der Auseinandersetzung über die Willensfrage Valla verstanden. Dabei ist es merkwürdig, daß Valla im Grunde von allen gelobt wird und lediglich Erasmus in gewisser Weise eine Abgrenzung ihm gegenüber vornimmt. Im übrigen kann die Bedeutung Vallas für das gesamte späte

<sup>10</sup> ed. M. Anfossi, Florenz 1934. Besonders wichtig sind im Vergleich mit Erasmus und Luther folgende Stellen: S. 11 Z. 80–85; S. 29 Z. 410 f.; S. 30 Z. 440–442; S. 43 Z. 672–676.

15. und frühe 16. Jahrhundert kaum überschätzt werden, war doch er es, der die Echtheit der konstantinischen Schenkung widerlegte, der aber auch durch seine Bibelauslegung Anregungen vermittelte.<sup>11</sup>

Erasmus hat im Jahre 1515 über Laurentius Valla gesagt: »Ich wenigstens halte Valla für des höchsten Lobes wert, einen Mann, der mehr Rhetoriker ist als Theologe, der die Hl. Schriften sorgfältig interpretiert hat . . . Gleichwohl stimme ich in einigen Punkten nicht mit ihm überein, vornehmlich in solchen, die sich auf die Theologie erstrecken.«<sup>12</sup> Was Vallas Dialog über den freien Willen betrifft, so hat Erasmus sich in dla von ihm deutlich distanziert. Er stellt Valla Mani und Wyclif an die Seite, obwohl er einen gewissen Unterschied andeutet, sofern es heißt, daß Valla fast mit ihnen übereinzustimmen scheint.<sup>13</sup> Als der Grundgedanke von Vallas Abhandlung erscheint ihm, daß Gott alles wirkt, obwohl Erasmus durchaus zur Kenntnis genommen hat, daß man nach Valla daran festhalten muß, daß Gott stets nur das Beste und Schönste will.<sup>14</sup> Im Hyperaspistes hat Erasmus noch hinzugefügt, daß Luther sich für seine Bestreitung der menschlichen Willensfreiheit nicht unbedingt auf Valla berufen könne; Valla sei Rhetoriker gewesen und habe, von der Schwierigkeit des Problems überwältigt, nachgegeben; im übrigen habe Valla die Frage des göttlichen Vorauswissens nicht auf Grund der Hl. Schrift, sondern mit Hilfe menschlicher Vernunftgründe sowie profaner Beispiele behandelt.<sup>15</sup> Darin sieht Erasmus offenbar eine Schwäche in der Abhandlung Vallas.

Luther hat 1520 in seiner Antwort auf die Verurteilung, die ihm aus Löwen und Köln zuteil wurde, darauf hingewiesen, daß die Thesen Picos zwar verurteilt worden seien, daß die Gegner aber doch dessen Irrtümern anhängen.<sup>16</sup> Kurz darauf lobt er Valla auf das nachdrücklichste: »Ihm hat weder Italien noch die gesamte Kirche seit vielen Jahrhunderten einen Ebenbürtigen an die Seite stellen können, nicht nur in allen wissenschaft-

11 R. H. Bainton, Erasmus, Reformer zwischen den Fronten, 1972, S. 33: »Valla war der erste Italiener, der ihn (scil. Erasmus) beeinflusste.« Erasmus hat Vallas »Anmerkungen zum Neuen Testament«, die er handschriftlich in der Bibliothek der Prämonstratenserabtei in Parc bei Löwen fand, 1505 veröffentlicht.

12 Erasmus, LB IX 15 C/D (Epistola Apologetica ad Martinum Dorpium Theologum).

13 Erasmus, dla Ib 2, S. 24 (LB IX, 1218 E/F).

14 Erasmus, dla IV 12, S. 178 (LB IX, 1245 D). In dla IIIa 5, S. 96 (LB IX, 1231 A/B), lobt Erasmus Valla, weil dieser erklärt habe, daß das göttliche Vorauswissen unserem Willen keinen Zwang antue.

15 Erasmus, Hyperaspistes, S. 562 (LB X, 1315 A).

16 Luther, WA 6, 183, 19–25.

lichen Disziplinen . . . , sondern auch, was die Standhaftigkeit und den unverfälschten Eifer um den christlichen Glauben angeht.«<sup>17</sup> Valla gehörte für Luther schon damals zu den Zeugen der evangelischen Wahrheit in der Kirche des ausgehenden Mittelalters. In dsa hat Luther ausdrücklich auf Valla Bezug genommen: auf der Gegenseite stehen »Gelehrsamkeit, Geistesschärfe, eine große Zahl, Bedeutung, Erhabenheit, Stärke, Heiligkeit, Wunder und was nicht sonst noch alles. Auf meiner Seite aber der einzige Wyclif und der andere Laurentius Valla, obwohl auch Augustin, den du (scil. Erasmus) übergehst, ganz der meine ist. Aber diese haben vor jenen ja kein Gewicht. Bleibt also der eine Luther übrig.«<sup>18</sup> Später hat Luther in den Tischreden Valla gelobt. 1532 sagt er: »Laurentius Valla ist ein frommer Mann gewesen, rein, einfältig (simplex), aufrichtig, glänzend. Er hat mehr Frucht gebracht, als alle Italiener jemals gebracht haben. Jener Mann wollte auf alle Weise für die italienische Jugend sorgen und hat danach getrachtet, die Wissenschaften zu fördern. Über den freien Willen hat er gut gehandelt. Er hat Frömmigkeit mit Gelehrsamkeit verbunden.«<sup>19</sup>

Nicht so eindeutig ist Melanchthons Stellung zu Laurentius Valla gewesen. In der ersten Auflage seiner »Loci communes« von 1521 hat er in dem Abschnitt »Über die Kräfte des Menschen und besonders über den freien Willen«, wo er den von Luther übernommenen Gedanken der göttlichen Alleinwirksamkeit in deterministischer Weise zuspitzt, auch Valla angeführt.<sup>20</sup> Später jedoch hat er sich von Valla distanziert. In der letzten Auflage der »Loci« ist aus dem Lob ein Tadel geworden: »Valla und die meisten anderen sprechen dem Willen des Menschen deswegen die Freiheit ab, weil alles durch die Entscheidung Gottes geschieht. Diese aus stoischen Erwägungen überkommene Vorstellung hat sie verleitet, die Zufälligkeit (contingentiam; auch Freiheit) der guten und schlechten Handlungen, ja aller Bewegungen bei Tieren und Elementen aufzuheben. Ich habe aber oben gesagt, daß jene stoischen Anschauungen nicht in die Kirche gebracht werden sollen und daß die schicksalhafte Notwendigkeit aller (Dinge) nicht verteidigt werden soll. Vielmehr muß eine gewisse Freiheit (aliqua contingentia) zugegeben werden. Es war nicht notwendig, daß Alexander den Kleitos tötete. Die Erörterung über die göttliche Bestimmung (determinatio divina) darf nicht mit der Frage nach

17 Luther, WA 6, 183, 31–34.

18 Luther, WA 18, 640, 6–10 (Cl. 3, 130, 13–17).

19 WA TR 2 Nr. 1470, 6–10 (Johannes Schlaginhausen). S. auch die Tischreden WA TR 1 Nr. 259, 1–4 (Veit Dietrich 1532); 5 Nr. 5729, 5–9 (Tischreden aus Clm. 943 aus verschiedenen Jahren).

20 Melanchthons Werke in Auswahl, II, 1, S. 8–16; bes. S. 12, 20 ff.

dem freien Willen (*liberum arbitrium*) verquickt werden. Denn wenn nach dem Willen des Menschen und den übrigen menschlichen Kräften gefragt wird, so wird nur über die menschliche Schwachheit gehandelt, nicht über alle Bewegungen in der gesamten Natur.«<sup>21</sup>

Für die Beurteilung der Abhandlung des Erasmus über den freien Willen ist diese unterschiedliche Stellung zu dem Dialog *Vallas* von Bedeutung. Wichtig ist dabei nicht nur, daß Erasmus sich von der deterministischen Tendenz *Vallas* absetzt, obwohl er mit Recht auf Unterschiede aufmerksam macht, sondern auch die Abgrenzung gegenüber der philosophischen Methode *Vallas*, die Frage der Willensfreiheit und des göttlichen Vorherwissens bzw. der göttlichen Vorherbestimmung zu behandeln. Gerade wenn man Luthers Reserve gegenüber dem Einfluß der Philosophie auf die Theologie in Rechnung stellt, dann erscheint es als durchaus bedeutsam, daß Erasmus in *dla* nicht den Versuch einer philosophischen Abhandlung unternommen, sondern im wesentlichen von der Bibel her argumentiert hat. Wenn Erasmus dabei im großen und ganzen auf die Kirchenväter nicht eingegangen ist, so liegt das daran, daß Luther, wie Erasmus hervorhebt, nur die Autorität der Schrift anerkennt. Aber die Unterscheidung zwischen dem philosophischen Problem des Determinismus und dem theologischen der Vorherbestimmung sowie der je verschiedenen Anthropologie hat Erasmus getroffen, wie auch immer man seine Ausführungen im einzelnen beurteilen mag.

Um die Eigenart der *Diatribes* des Erasmus zu bestimmen, ist aber auch ein kurzer Vergleich mit der »*Assertionis Lutheranae Confutatio*« des Bischofs von Rochester, John Fisher, aus dem Jahre 1523 notwendig. Daß Erasmus dieser Abhandlung des von ihm sehr geschätzten, gelehrten englischen Bischofs, der später zusammen mit Thomas Morus wegen seines Widerspruches gegen die Ehescheidung des englischen Königs hingerichtet wurde (1535), manches verdankt, ist schon wiederholt gesehen worden.<sup>22</sup> Insbesondere hinsichtlich der aus der Bibel genommenen Stellen und Argumente folgt Erasmus teilweise Fisher. Aber die *Diatribes* des Erasmus hat doch auch gegenüber der Schrift Fishers ihre Eigenart, die bisher nicht deutlich genug gewürdigt ist.

Fisher, der sich in seiner Schrift gegen Luthers »*Assertio*« von 1520 wandte, insbesondere gegen Luthers 36. Satz »Der freie Wille ist nach dem Sündenfall eine Sache des bloßen Titels, und wer tut, was an ihm

21 Ebd. S. 236,29–237,5.

22 So vor allem K. Zickendraht, a. a. O. (s. o. Anm. 4); sehr knappe Bemerkungen auch bei E.-W. Kohls (s. o. Anm. 4). W. Lesowsky hat in seiner Ausgabe von *dla* auf eine Reihe von Parallelen hingewiesen (S. 55; 107; 121; 123; 125; 131; 133; 135; 137; 139; 141).

ist, der sündigt tödlich«,<sup>23</sup> unterscheidet bei seinen Erörterungen drei verschiedene Freiheitsbegriffe:<sup>24</sup> 1. die *libertas naturae*, nämlich das Vermögen, zu wollen und nicht zu wollen; 2. die *libertas gratiae*, nämlich das Vermögen, in verdienstlicher Weise zu wollen bzw. nicht zu sündigen; 3. die *libertas gloriae*, nämlich die Freiheit von der Knechtschaft der Verderbnis. Die erste Freiheit kommt nach Fisher allen Menschen zu, ist allerdings stets durch das allgemeine Einwirken Gottes (*influxus generalis*) bedingt. Dieses allgemeine Einwirken Gottes führt beim Menschen jedoch nicht zu einem Zwang; vielmehr erhält der Mensch durch dieses gerade die Freiheit, zu wollen oder nicht zu wollen. Für Fisher schließen sich dabei göttliches Vorherwissen und menschliche Freiheit nicht aus. Um etwas Gutes zu wollen, bedarf der Mensch allerdings einer speziellen Gnadenhilfe (*auxilium speciale Dei*, auch *gratia gratis-data* genannt), durch die der Mensch zu Reue, Buße und guten Werken angetrieben wird. Die Gnade bedarf hier ebenso der Mitwirkung des Willens, wie andererseits der Wille ohne die Gnade nichts vermag. Wo beide jedoch zusammenwirken, wird die *gratia gratum faciens* erworben. Was die spezielle Gnadenhilfe betrifft, so äußert Fisher zuweilen, daß sie jedem zur Verfügung stehe, mitunter aber auch, daß sie nur dem zukomme, der »tue, was an ihm ist«. Aber solche unterschiedlichen Auffassungen konnte Fisher auch bei früheren Autoritäten finden, die er in größerem Umfang heranzieht. Vor allem kam es ihm darauf an, daß man weder das göttliche Vorherwissen noch die menschliche Freiheit und Verantwortlichkeit in Frage stellt.

Vergleicht man Fishers Werk mit der Diatribe des Erasmus, so muß man sagen, daß Erasmus sich auf einen Teilaspekt konzentriert hat. Mag das in gewisser Hinsicht zu größerer Profilierung der Ansichten beigetragen haben, so ist doch der Verzicht auf eine umfassendere Bestimmung der Freiheit bedauerlich: er hat nicht unbedingt der Klarheit gedient. In jüngster Zeit hat McSorley, ohne auf Fisher zu verweisen, in neuer Weise versucht, die menschliche Freiheit in umfassenderem Sinne

23 WA 7, 142, 22–24.

24 Abgedruckt in seinen *Opera latina*, Würzburg 1597. Ich habe den Sammelband aus der Herzog August-Bibliothek Wolfenbüttel (134 Z. Th.) benutzt, in welchem sich außer Fishers Werken auch der Matthäus-Kommentar von Alexander Pellegrinus, S. J., befindet. Die »*Assertionis Lutheranae Confutatio*« findet sich hier in dem Teil mit den Werken Fishers col. 272–745. Zum 36. Artikel von Luthers Schrift nimmt Fisher col. 660–716 Stellung. Die Definition der Freiheit begegnet col. 664 f. Fishers Argumentationsweise ist, vor allem verglichen mit der Diatribe des Erasmus, schwerfällig und noch ganz und gar scholastisch.

zu definieren und die katholisch-reformatorsche Kontroverse damit aus einer Engführung zu befreien.<sup>25</sup> Sodann ist auch die Abhandlung Fishers noch in stärkerem Maße als die Diatribe des Erasmus von philosophischen Erwägungen bestimmt: anders gesagt, Fisher bewegt sich noch weithin in scholastischen Bahnen, Erasmus jedoch folgt den biblischen Aussagen, die er heranzieht.

Es dürfte kaum ausreichen, die Ursache hierfür in dem Gegner zu sehen, daß also Luther mit seiner reformatorischen Theologie Erasmus mehr oder weniger keine andere Wahl gelassen hätte, als sich im wesentlichen nur auf die Schrift zu stützen; denn warum hat Fisher sich von Luther nicht zu einem gleichen Vorgehen inspirieren lassen? Eher läßt sich sagen, daß Erasmus bei seiner Abneigung gegen die überkommene Scholastik in der Kontroverse mit Luther es nicht über sich bringen konnte, nun auf einmal zu der philosophischen und theologischen Strenge systematischen Denkens zurückzukehren. Positiv gewendet, bedeutet dies jedoch, daß Erasmus, wie immer er auch seine Ansicht dann entfaltet hat, zentral von der Bibel herkam. Allerdings ist es nicht die reformatorisch verstandene Schrift, wobei alles unter dem Leitgedanken des »coram Deo« und »coram mundo« steht, sondern die schlichte Frömmigkeit der *devotio moderna*,<sup>26</sup> die man mit Recht die edelste Blüte der mittelalterlichen Kirche genannt hat. Von ihr her gab es im Grunde keinen Zugang zu dem bohrenden Fragen Luthers und zu seiner an Paulus orientierten Theologie.

Im Zusammenhang der Beziehungen zwischen der Schrift Fishers und der Diatribe des Erasmus bedarf ein spezielleres Problem noch der Erwägung. K. Zickendraht hat die Ansicht geäußert,<sup>27</sup> Erasmus sei bei seiner Berufung auf die Kirchenväter in *dla* von Fisher abhängig; denn Erasmus habe zu Beginn von *dla* gesagt, er wolle sich nur auf die Schrift stützen, und habe gegen Schluß seiner Abhandlung diesen Grundsatz selbst durchbrochen. Freilich scheint es, daß hier doch nicht zwingend auf eine Abhängigkeit des Erasmus von Fisher geschlossen werden kann. Gewiß heißt es bei Erasmus, da Luther nur die Autorität der kanonischen Schriften, nicht aber die irgendeines anderen Autors akzeptiere, könne er sich Arbeit sparen und sich allein auf die Untersuchung der Schrift beschränken.<sup>28</sup> Andererseits sagt Erasmus jedoch schon zu Beginn von *dla*, daß über die Frage der Willensfreiheit von den Alten Verschiedenes über-

25 H. J. McSorley, *Luthers Lehre vom unfreien Willen*, 1967, S. 32–35.

26 So H. Dörries, a. a. O. (s. o. Anm. 1), S. 564.

27 K. Zickendraht, a. a. O. (s. o. Anm. 4), S. 43.

28 Erasmus, *dla* Ib 1, S. 20 (LB IX, 1218 C).

liefert sei;<sup>29</sup> schon diese Bemerkung kann ein Hinweis darauf sein, daß Erasmus sich möglicherweise nicht streng auf die Schrift beschränken wollte. Ein Bruch mit seinem Programm braucht die Heranziehung von Kirchenvätern vor allem aber auch insofern nicht zu sein, als Erasmus noch zu Beginn von *dla* den Leser mahnt, er möge sich die lange Reihe der höchst gelehrten Männer vor Augen halten, die bis heute von der gemeinsamen Überzeugung vieler Jahrhunderte gebilligt seien und die ebenso durch bewundernswerte Kenntnis der Schrift wie durch die Frömmigkeit ihres Lebens empfohlen würden: einige hätten zudem durch ihr Blut für die Lehre Christi Zeugnis abgelegt.<sup>30</sup> Mit anderen Worten: man muß Erasmus zubilligen, daß für ihn die Frage der Freiheit oder Unfreiheit des Willens nicht abgesehen von der Tradition behandelt werden kann und daß er nur mit Rücksicht auf Luther sich zunächst auf die Aussagen der Schrift beschränkt. Im *Hyperaspistes* sagt Erasmus sogar ausdrücklich, daß er in *dla* nur im Hinblick auf seinen Gegner die Hilfe des Urteils der Kirche nicht in Anspruch genommen habe. Dabei stellt er seinerseits die kritische Frage, warum Luther, wenn er lediglich die Schrift anerkenne, die beständige Jungfräulichkeit Marias vertrete, die doch in der Schrift nicht ausdrücklich erwähnt sei.<sup>31</sup>

Ein Letztes sei im Blick auf die *Diatribes* des Erasmus kurz erörtert, nämlich seine oft kritisierte Skepsis. Die Vorwürfe, die hier protestantischerseits, aber nicht selten auch in den Reihen der katholischen Kirche erhoben worden sind, sind an Schärfe kaum zu überbieten. Noch jüngst hat W. Maurer bei Erasmus von einem »skeptischen Relativismus« gesprochen: Erasmus habe im Grunde keinen Blick für das Mysterium gehabt, nämlich für die Geheimnisse der Gottheit. »Das Mysterium ist (scil. für Erasmus), weil etwas Unerforschliches, zugleich etwas Zweifelhafte und zum Leben nicht absolut Notwendiges«,<sup>32</sup> ja bei Erasmus liege im Grunde »der antik-heidnische Mysterienbegriff« vor.<sup>33</sup>

Nun ist kein Zweifel, daß Erasmus durch einige ungeschützte Äußerungen in *dla* eine solche Deutung selbst provoziert hat, sagt er doch, er habe so wenig Freude an festen Behauptungen, daß er leicht geneigt sei, sich auf die Seite der Skeptiker zu schlagen, wo immer es durch die unverletzliche Autorität der Hl. Schrift und die Entscheidungen der Kirche

29 Erasmus, *dla* Ia 5, S. 8 (LB IX, 1215 E/1216 A).

30 Erasmus, *dla* Ib 2, S. 22 (LB IX, 1218 D/E).

31 Erasmus, *Hyperaspistes*, S. 578 (LB X, 1318 A/B).

32 W. Maurer, *Offenbarung und Skepsis. Ein Thema aus dem Streit zwischen Luther und Erasmus*, in: (W. Maurer) *Kirche und Geschichte*, Bd. 2, 1970, S. 376; 369.

33 W. Maurer, *ebd.*, S. 375.

erlaubt sei, denen er sich in jedem Falle unterwerfe.<sup>34</sup> Die Tatsache, daß Erasmus auch dann sich bereit erklärt, kirchliche Entscheidungen hinzunehmen, wenn er sie nicht versteht, hat ihm noch kürzlich den Vorwurf des Positivismus eingebracht; diesen Positivismus teile Erasmus mit dem ganzen ausgehenden Mittelalter.<sup>35</sup> Freilich macht Erasmus im *Hyperaspistes* deutlich, daß Luther ihn hinsichtlich der Aussagen in *dla* über die Skepsis mißverstanden hat. Er sei nicht der Meinung, daß man überhaupt keine festen Behauptungen aufstellen dürfe. Was in der Schrift stehe oder was die Autorität der Kirche überliefere, das nehme er von der Skepsis aus. Luthers Vorwürfe gegen ihn gingen in der Sache ganz vorbei. »Ich wünsche mir so wenig skeptischen Sinn, den ich auch nicht habe, daß ich für diese (scil. Glaubensartikel) nicht zögern werde, den Tod auf mich zu nehmen. Vielmehr spreche ich über strittige Lehrsätze (dogmata), bei denen einst auch die Kirche skeptisch (d. h. im Zweifel) war, indem sie lange überlegte, bevor sie eine Entscheidung traf.« Als Beispiele führt Erasmus die Lehre vom Hervorgehen des Hl. Geistes aus Vater und Sohn, die Wandlung des Brotes in der Eucharistie, die Auffassung vom Fegefeuer oder die Frage der Unwiederholbarkeit der Taufe an. »Von diesen und derartigen Fragen spreche ich, bei denen ich, wenn die Kirche nichts definiert hätte, auf Befragen antworten würde, es sei mir nicht klar, sondern nur Gott bekannt. Nachdem die Kirche auch darüber Definitionen getroffen hat, folge ich unter Verachtung bloß menschlicher Argumente der Entscheidung der Kirche und höre auf, Skeptiker zu sein.« Wogegen Erasmus sich wende, sei nicht das Behaupten (asserere), sondern das vorschnelle Entscheiden (definire).<sup>36</sup> Uns scheint, daß bei Erasmus hier eben eine andere Auffassung über die Relation von Kirche, Wahrheit, theologischer Lehre vorliegt als bei Luther, daß man aber doch mit dem Vorwurf des Positivismus oder gar des persönlichen Unglaubens vorsichtig sein sollte.<sup>37</sup>

Um das Bild von der Diatribe des Erasmus im Rahmen unserer Betrachtungen abzurunden, ist darauf hinzuweisen, daß die Ansicht, Heinrich VIII. habe Erasmus für die Auseinandersetzung mit Luther das Thema der Willensfreiheit vorgeschlagen,<sup>38</sup> quellenmäßig nicht belegt werden kann. In dem Brief, auf den sich diese Ansicht stützt, sagt Erasmus: »Da die Fürsten drängen, zumal der König von England, werde ich das Buch gegen jenen (scil. Luther) über den freien Willen heraus-

34 Erasmus, *dla* Ia 4, S. 6 (LB IX, 1215 D).

35 W. Maurer, ebd., S. 376.

36 Erasmus, *Hyperaspistes*, S. 248–254 (LB X, 1258 A–1259 A).

37 S. auch H. J. McSorley, a. a. O. (s. o. Anm. 3), S. 260–262.

38 So R. H. Bainton, a. a. O. (s. o. Anm. 11), S. 169.

geben.«<sup>39</sup> Das »Drängen« bezieht sich auf die Veröffentlichung der literarischen Kontroverse mit Luther; davon, daß der englische König auch das Thema vorgeschlagen hat, steht hier nichts. Wenn nicht andere Zeugnisse beigebracht werden, muß Erasmus das Verdienst zuerkannt werden, bei den vielfältigen Streitigkeiten zwischen Luther und der römischen Kirche die zentrale Thematik erkannt und als erster behandelt zu haben. Freilich, daß Erasmus der reformatorischen Theologie Luthers gerecht geworden wäre oder daß er auch nur die weitaus tieferen Gedanken etwa bei Thomas von Aquin über die Willensfreiheit sich zu eigen gemacht hätte, wird man auch dann nicht behaupten können, wenn man versucht, sein Werk auf dem Hintergrund der zeitgenössischen Diskussion in seiner Eigenart und seinem Wert zu verstehen.

## II.

Was Luthers Schrift *dsa* betrifft, so ist sie in der Forschung so häufig untersucht und gewürdigt worden, daß eine knappe erneute Behandlung möglicherweise als überflüssig erscheinen könnte. Gleichwohl mag es doch erlaubt sein, schwerpunktmäßig auf einige Aspekte hinzuweisen, die vielleicht keine gebührende Beachtung gefunden haben. Dabei sollen zunächst der Schlußabschnitt von *dsa* und sodann die Bezugnahme auf Valla, aber auch auf Wyclif und Augustin kurz erörtert werden.

Bekanntlich folgt Luther bei seiner Argumentation der Diatribe des Erasmus. Von daher erklärt sich der Aufbau seiner Schrift. Zunächst befaßt Luther sich ausgiebig mit den beiden Vorreden der Diatribe. Im ersten Teil erörtert er dann die alt- und neutestamentlichen Stellen, die Erasmus zugunsten der Auffassung vom freien Willen gesammelt hatte. Der zweite Teil ist den von Erasmus abgeschwächt interpretierten prädestinarianischen Aussagen der Hl. Schrift gewidmet. Im dritten Teil verteidigt Luther seine Anthropologie, und im vierten führt er seine eigenen »Truppen« vor, nämlich die paulinische und die johanneische Theologie. Es folgt der kurze Schlußabschnitt von knapp zwei Seiten Länge, der häufig nicht weiter beachtet wird.<sup>40</sup> Kl. Schwarzwäller hat jedoch in seinem Kommentar zu *dsa*<sup>41</sup> die Bedeutung des Schlußabschnittes so hoch veranschlagt, daß er zunächst diesen erläutert, um sodann nacheinander den dritten Teil, die Einleitung sowie den ersten und zweiten Teil aus-

39 Erasmus, Brief an Lorenzo Campeggio vom ca. 8. 2. 1524, Allen V Nr. 1415 Z. 54 f.

40 In der Edition von *dsa* in der Münchener Lutherausgabe, Erg.-Bd. 1, endet der Kommentar mit dem Schluß des vierten Teils.

41 Kl. Schwarzwäller, a. a. O. (s. o. Anm. 1).

zulegen. Mag ein solches Verfahren für einen Kommentar auch nicht unproblematisch sein, so ist doch hier wenigstens nachdrücklich auf den Schlußabschnitt hingewiesen worden. Die Beobachtungen von Schwarzwaller bedürfen freilich noch der Weiterführung und Ergänzung.

In dem Schlußabschnitt stellt Luther fünf Sätze auf: »(1) Wenn wir glauben, daß es wahr ist, daß Gott alles vorher weiß und vorher ordnet, dann kann er in seiner Präsenz und Prädestination sich nicht täuschen noch kann er daran gehindert werden; es kann sodann auch nichts geschehen, es sei denn nach seinem Willen. Das muß selbst die Vernunft zugeben, indem zugleich die Vernunft selbst bezeugt, daß kein freier Wille im Menschen oder in einem Engel oder in irgendeiner Kreatur sein kann. (2) So, wenn wir glauben, daß Satan der Fürst der Welt ist, der mit aller Kraft dem Reich Christi beständig nachstellt und es bekämpft, um die gefangenen Menschen nicht loszulassen, wenn er nicht durch die göttliche Kraft des Geistes zum Weichen gebracht wird, so ist abermals offenkundig, daß es keinen freien Willen geben kann. (3) So, wenn wir glauben, daß die Ursünde uns so verderbt hat, daß sie auch denen, die durch den Geist getrieben werden, dadurch, daß sie gegen das Gute kämpfen, Schwierigkeiten macht, so ist es klar, daß in dem Menschen, der ohne den Geist ist, nichts übrig ist, das sich zum Guten wenden könnte, sondern nur zum Bösen. (4) Ebenso, wenn die Juden, indem sie mit höchster Kraft der Gerechtigkeit nachjagten, nur umso mehr in die Ungerechtigkeit gestürzt sind und die Heiden, indem sie der Gottlosigkeit nachjagten, umsonst und unverhofft zur Gerechtigkeit gelangt sind, so ist es, eben auf Grund der Tatsache und der Erfahrung, offenbar, daß der Mensch ohne Gnade nichts als Böses wollen kann. (5) Aber im ganzen: wenn wir glauben, daß Christus die Menschen durch sein Blut erlöst hat, dann müssen wir zugeben, daß der ganze Mensch verloren gewesen ist; anderenfalls werden wir Christus entweder überflüssig oder zum Erlöser des geringsten Teils machen, was gotteslästerlich und freverlerisch wäre.«<sup>42</sup>

Kl. Schwarzwaller hat bereits hervorgehoben, daß die ersten vier Sätze »für Luther Explikationen des christlichen Glaubens, nicht jedoch allgemeine Wahrheiten« sind. Treffend ist auch seine Interpretation des fünften Satzes: »Christusbekenntnis ist notwendigerweise zugleich das Bekenntnis der totalen eigenen Unfreiheit und Verlorenheit und des alleinigen Handelns Gottes.«<sup>43</sup> Freilich läßt sich noch schärfer Folgendes herausheben. Zunächst, bei Luthers Sätzen ist — im vierten Satz nicht wörtlich, wohl aber der Sache nach — deutlich, daß die Voraussetzung

42 WA 18, 786, 3–20 (Cl. 3, 291, 23–292, 4).

43 Kl. Schwarzwaller, a. a. O., S. 57 f.

jeweils der Glaube ist und daß dann aus dem geglaubten Satz die Unfreiheit des menschlichen Willens gefolgert wird. In den anderen Teilen von dsa dürfte sich die Sache zwar an sich ebenso verhalten, aber sie ist doch in dsa nirgends so deutlich wie in dem Schlußabschnitt zum Ausdruck gekommen. Sodann, bei diesen Sätzen handelt es sich um eine Klimax, die ihren Höhepunkt im fünften Satz hat. Der locker an das Credo angeschlossene, also heilsgeschichtlich orientierte Aufbau gipfelt in dem mit »Sed summa« eingeleiteten christologischen Glaubensartikel. Der Glaube an die Erlösung durch Christus ist also im Grunde der Inhalt auch der vorangehenden Sätze. Anders gesagt, der Glaube, daß Gott alles vorher weiß und vorher ordnet, ist nur von dem christologischen Artikel her zu verstehen. Umgekehrt ist es freilich bedeutsam, daß Luther hier nicht einer christologischen Einführung erliegt, sondern von dem Kernsatz aus die Linien in den Bereich der gesamten Schöpfung und Erfahrung auszieht.

Wenn diese Beobachtungen zutreffen, dann dürften sich manche kritischen Anfragen an dsa erübrigen, weil sie der Struktur dieser Schrift nicht gerecht werden. Es kann gewiß nicht darum gehen, durch Verweis auf den Schlußabschnitt alle Einwände gegen Luthers Argumentation in dsa für unzutreffend zu erklären. Aber bei kritischen Rückfragen muß berücksichtigt werden, daß Luther in der Einleitung und den Hauptteilen der Diatribe des Erasmus folgt, daß zudem sehr häufig die Auseinandersetzung das Verständnis bestimmter Schriftstellen betrifft und daß Luther im Schlußabschnitt die Basis seiner Argumentation deutlicher also sonst dargelegt hat. Wenn dem aber so ist, dann gilt ebenfalls, daß Luther nicht auf der gleichen Ebene, auf der Erasmus seinen Angriff vorgetragen hatte, antwortet. Hatte Erasmus allen Wert darauf gelegt, daß ohne eine gewisse Willensfreiheit der Mensch Gott gegenüber nicht mehr als verantwortlich angesehen werden kann, so nimmt Luther seinen Ausgang bei der Gewißheit des Glaubens. Erasmus argumentiert also auf der Ebene der praktischen Seelsorge und der Mahnrede, Luther jedoch unter dem Gesichtspunkt des »coram Deo«, also der Frage der Heilsgewißheit. Mit dieser Feststellung sollen die Standpunkte von Erasmus und Luther nicht harmonisiert werden. Wohl aber dürfte eine echte, der Hitze der damaligen Auseinandersetzung entnommene Gegenüberstellung der beiderseitigen Auffassungen erst dann möglich sein, wenn man den Versuch unternähme, die Ausführungen beider Kontrahenten jeweils auf die Argumentationsebene des anderen zu transponieren – also das gleiche, was in den letzten Jahrzehnten verschiedentlich im Blick auf Thomas und Luther versucht worden ist. Auch wenn man dies tut, werden weitreichende Differenzen bleiben, wozu allein schon die Unfähigkeit des Erasmus gerechnet werden muß, die strikt theologische

Argumentation Luthers zu verstehen. Aber eine mangelnde Berücksichtigung der verschiedenen Diskussionsebenen wird der Kontroverse zwischen Luther und Erasmus nicht gerecht.

Sodann sei die Frage erörtert, welches Gewicht Luthers Berufung auf Valla in dsa hat. Hatte Erasmus in dla im ganzen Valla an die Seite von Mani und Wyclif gerückt, auch wenn er sich in manchem positiv zu ihm stellte, so hat Luther diese Bemerkung in dsa aufgegriffen und sich seinerseits auf Valla und Wyclif, aber auch auf Augustin bezogen.<sup>44</sup> Es dürfte nicht angehen, hier lediglich eine Aufnahme der Äußerung des Erasmus sehen zu wollen. Luther würde seine Schrift sicher in keiner Weise anders abgefaßt haben, wenn er auf die Bundesgenossenschaft Vallas oder Wyclifs oder gar Augustins hätte verzichten müssen. Wohl aber macht die positive Äußerung Luthers hier deutlich, daß Luther sich mit Valla im wesentlichen in Übereinstimmung wußte. Worin besteht diese Übereinstimmung, und wie weit reicht sie? Fällt von dieser Übereinstimmung aus gegebenenfalls sogar ein Licht auf Luthers Intention in dsa?

Die von Luther hier konstatierte Bundesgenossenschaft Vallas ist insofern überraschend, als Valla ja die Freiheit des menschlichen Willens nicht einfach leugnet. H. J. McSorley hat die Ansicht vertreten,<sup>45</sup> die Ähnlichkeit zwischen Luther und Valla betreffe die von beiden geteilte Ablehnung des Begriffes der Kontingenz. In der Tat liegt hier eine Gemeinsamkeit vor, obwohl McSorley selbst auf das unterschiedliche Motiv der Ablehnung der Kontingenz hinweist. Valla gibt zu, daß der Mensch willentlich handelt, aber er bestreitet, daß er kontingent handelt. Er verwirft den Begriff der Kontingenz jedoch deshalb, weil er barbarisch und überflüssig sei.<sup>46</sup> Luther hingegen lehnt den Begriff der Kontingenz für den menschlichen Willen als sachlich unangemessen ab: »Alles, was wir tun, alles, was geschieht, auch wenn es uns veränderlich und ›contingenter‹ (= so, daß es anders sein könnte) zu geschehen scheint, geschieht in Wahrheit doch ›necessario‹ (= so, daß es nicht anders sein kann) und unveränderlich, wenn man den Willen Gottes ansieht . . . ›Contingenter‹ geschehen aber heißt, um nicht die Worte zu mißbrauchen, in der lateinischen Sprache nicht, daß das Werk selbst ›contingens‹ (= so, daß es anders sein kann) geschieht, sondern durch einen ›auch anders sein können‹ (contingente) und veränderlichen Willen geschieht, wie er in Gott nicht ist.«<sup>47</sup> Kontingenz meint also für Luther, daß etwas durch

44 s. o. bei Anm. 18.

45 H. J. McSorley, a. a. O. (s. o. Anm. 3), S. 300 f.

46 S. die Belege bei McSorley S. 300, Anm. 154.

47 WA 18, 615, 31–616, 9 (Cl. 3, 108, 30–109, 6).

Zufall, ohne Vorherwissen geschieht, insofern trifft der Begriff der Kontingenz auch für Gott nicht zu. Allerdings findet sich, worauf McSorley nicht hingewiesen hat, Vallas Kritik am Kontingenzbegriff nicht in seinem Dialog über den freien Willen, sondern nur in anderen Schriften. So muß schon offen bleiben, ob Luther von Vallas Ablehnung des Kontingenzbegriffs überhaupt gewußt hat.

Eher dürfte Luther, wenn er die Übereinstimmung mit Valla betonte, die Tatsache im Auge gehabt haben, daß Valla mit dem größten Nachdruck das göttliche Vorherwissen hervorhebt. Auch daß Gott die Taten der Menschen prophezeien kann, ist Valla gewiß. Luther konnte deshalb bei Valla die Gottheit Gottes ausgesagt finden. Demgegenüber dürften für ihn die Differenzen hinsichtlich des freien Willens nicht von erheblicher Bedeutung gewesen sein. Denn Valla hat eines nicht gesagt, was Erasmus jedoch gegen Luther vertrat, daß nämlich Gott die erste und höchste Ursache von allem ist, daß es aber daneben Zweitursachen gibt, die entweder unabhängig von Gott oder nur mit ihm zusammenwirken.<sup>48</sup>

Daß diese Deutung zutreffen dürfte, ergibt sich auch aus Luthers Berufung auf Wyclif; denn Wyclif hat im Grunde zu den strittigen Fragen eine ähnliche Stellung bezogen wie Valla. Auf der einen Seite hat Wyclif in der Prädestinationslehre Gott als die alleinige Ursache sowohl für die »Prädestinierten« als auch für die bloß »Vorhergewußten« (also die nicht Erwählten) betont.<sup>49</sup> Freilich will Wyclif Gott auf keinen Fall die Schuld für das Böse anlasten. Auf der anderen Seite hat Wyclif aber nicht die Freiheit des menschlichen Willens aufgehoben: der menschliche Wille wird nicht gezwungen, sondern hat eine »relativ autonome Freiheit«.<sup>50</sup> Ähnliches dürfte auch für Luthers Berufung auf Augustin gelten. Zwar kann Luther geltend machen, daß Augustin den Willen einmal als »servum« bezeichnet. Aber die gewissen Unterschiede zwischen Augustin und Luther lassen sich doch nicht übersehen und können auch dem Reformator nicht verborgen geblieben sein. Wenn Luther trotzdem hier wenigstens drei Frühere nennt, die mit ihm übereinstimmen, so darum, weil diese mit ihm das Heil in keiner Weise von der freien Willensentscheidung des Menschen abhängig machen, sondern von Gottes Vorherbestimmung. Die gewisse Differenz hinsichtlich der Beteiligung des Menschen unbeschadet der ausschließlich durch Gott getroffenen Gnadenwahl fällt für Luther offenbar nicht entscheidend ins Gewicht.<sup>51</sup>

48 Erasmus, dla IIIa 8, S. 100 (LB IX, 1231 E/F).

49 S. R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. 3, 5. Aufl. 1953, S. 778 f.

50 J. Loserth, Art. Wiclif, in: RE 21, 3. Aufl. 1908, S. 241, 7.

51 Hingewiesen sei auch darauf, daß Luther die Abweichungen des älteren Melanchthon von seiner früheren rigorosen Haltung in der Willensfrage

Mit diesen Feststellungen soll das »necessitaristische Argument« Luthers in dsa nicht relativiert werden. Aber die Aussagen in dsa, die einen Determinismus nahelegen, dürfen nicht isoliert werden. Auch ist bedeutsam, daß Luther gerade die Notwendigkeit und Unveränderlichkeit allen Geschehens unter dem Aspekt betont, »daß man den Willen Gottes ansieht«. In dsa gibt es zudem eine Reihe von Stellen, die deutlich machen, daß Luther mit der Notwendigkeit des Geschehens durchaus nicht einen Zwang auf den menschlichen Willen meint. »Notwendig« bedeutet eben nicht, daß es gezwungenermaßen geschieht.<sup>52</sup> Und auch Judas hat mit Willen, nicht gezwungen, seinen Verrat begangen.<sup>53</sup> Die Berufung auf Valla, Wyclif und Augustin verstärkt diese Gedankenlinie in dsa. Einen ausschließenden Gegensatz hat Luther zu den von ihm genannten Theologen offenbar nicht gesehen.

Dabei steht die Frage, ob Vallas Schrift über den freien Willen auf die Ausformung von Luthers Gedanken Einfluß gehabt hat, durchaus auf einem anderen Blatt. Möglich wäre ein solcher Einfluß schon; allerdings dürfte er schwer beweisbar sein. In dieser Hinsicht muß es wohl bei der Feststellung K. Zickendrahts bleiben: »Darum darf man wohl behaupten, daß Valla, wenn auch nicht die Quelle der Gedanken Luthers gebildet, doch ihre klare Ausgestaltung gefördert hat.«<sup>54</sup> Im übrigen ist die in der neueren Forschung getroffene Feststellung<sup>55</sup> bedeutsam, daß Luther in seiner Frühzeit noch nicht das necessitaristische Argument verwendete, ohne daß er darum weniger konsequent den Gedanken der göttlichen Allwirksamkeit vertreten hätte. Die Bewertung dieser Entwicklung bei Luther, also insbesondere der schärfer werdenden Bestreitung der Freiheit des menschlichen Willens, ist dabei eine unterschiedliche. Aber wie dem auch sein mag, der Zeitpunkt, wann Luther Vallas Schrift gelesen hat und dann auch von dieser eventuell in gewisser Weise beeinflußt worden ist, läßt sich nicht mehr mit Sicherheit angeben. In der Römerbriefvorlesung von 1515/16 geht Luther verschiedentlich des Näheren auf die Frage der göttlichen Gnadenwahl und der menschlichen Willensfreiheit ein. Eine Bezugnahme auf Valla erfolgt hier nicht, obwohl Luther bereits damals das scholastische Verständnis der contin-

geduldet hat, so wie er auch sonst trotz mancher Spannungen in der Abendmahlslehre Melanchthon mit seinen etwas unterschiedlichen Ansichten hat gewähren lassen. Zu dem Problem insgesamt s. W. H. Neuser, Luther und Melanchthon. Einheit im Gegensatz, 1961.

52 WA 18, 634, 21–23 (Cl. 3, 125, 23 f.).

53 WA 18, 715, 18–716, 1 (Cl. 3, 211, 1–5).

54 K. Zickendraht, a. a. O. (s. o. Anm. 1), S. 3.

55 So vor allem H. J. McSorley (s. o. Anm. 3).

gentia nicht mehr teilte<sup>56</sup> und insofern hier Gelegenheit gehabt hätte, auf Valla zu verweisen. Man kann nur die Vermutung aussprechen, daß Luther irgendwann nach der Römerbriefvorlesung die Schrift Vallas gelesen hat. Zu nah an die Abfassung von dsa sollte man freilich die Lektüre von Vallas Abhandlung nicht heranrücken. An Bedeutung steht die Schrift Vallas für den jungen Luther in jedem Fall hinter den anti-pelagianischen Schriften Augustins zurück. Aber als eine Bestätigung der für Luther zentralen Gedanken über das durch nichts zu hindernde göttliche Handeln und das göttliche Vorherwissen ist Vallas Abhandlung dem Reformator doch willkommen gewesen.

Die Tatsache, daß Erasmus wie Luther sich auf Valla berufen konnten, wobei sie allerdings verschiedene Aussagen im Sinne hatten, bleibt merkwürdig. Die Einordnung der Diatribe des Erasmus in die damalige Diskussion über die Frage des Willens läßt zudem den Führer der Humanisten in etwas größerer Nähe zum Reformator erscheinen, als es sonst meist gesehen wird. Aber das ändert nichts daran, daß das Problem des menschlichen freien Willens wohl die wichtigste Frage war, an der es zum Bruch zwischen Luther und Rom kam.

Prof. Dr. Bernhard Lohse,  
2 Hamburg 56, Wittenbergener Weg 40

56 S. besonders WA 56, 381, 12-383, 24 (Sch. R. 8, 28).

# LUTHER UND DIE RELIGION

Von Hans Graß

Friedrich Nietzsche, der Feind des Christentums, dessen Wort vom Tode Gottes heute in vieler Munde ist, hat auch gegen Luther eine leidenschaftliche Anklage erhoben. »Luther, dies Verhängnis von Mönch, hat die Kirche, und, was tausend Mal schlimmer ist, das Christentum wiederhergestellt, im Augenblick, wo es unterlag.« Luther habe Europa um die Früchte der Renaissance gebracht, in der die Welt und das Leben über das lebensverneinende Christentum zu siegen begann.<sup>1</sup>

Nietzsche erkennt an, daß von Luther eine große religiöse Erneuerung ausgegangen ist; aber er verneint diese entschieden. Ob er freilich die Kräfte und Tendenzen der Renaissance richtig eingeschätzt hat, ist eine andere Frage. Diese beschränkte sich auf adelige und gelehrte Kreise; sie war auch weithin nicht areligiös, sondern vertrat eher eine moralische Humanitätsreligion. Das Volk war noch tief verwurzelt in der überkommenen Religion.

Man hat im Gegenteil von anderer, namentlich katholischer Seite Luther vorgeworfen, daß er wesentlich dazu beigetragen habe, daß das Volk religiös ent wurzelt wurde, daß die Frömmigkeit, das kirchliche Leben verarmte; mit ihm, so sagt man, hat jene Entwicklung begonnen, welche in die moderne Verweltlichung und A-Religiosität führte und schließlich den Atheismus zu einer bedrohenden Macht werden ließ. Spüren wir heute in gut katholischen Gegenden nicht noch so etwas wie ein religiöses Klima, das in den protestantischen Gebieten verschwunden ist? Da begegnen uns noch Kruzifixe an den Wegen und Brückenheilige auf den Brücken; die Kirchen sind noch gut besucht; sie sind auch außerhalb der Gottesdienstzeiten geöffnet und fast immer findet man Beter in den Kirchen; da gibt es noch kirchliche Feste die zugleich Volksfeste sind, da wagt die Kirche noch zu repräsentieren und zu regieren, während sie bei uns eher versucht sich anzupassen.

Wie steht es also mit Luther und der Religion? Hat er eine Neubelebung bewirkt, deren Ausstrahlungskraft bis heute zu spüren ist, oder hat er sie in eine Krise geführt, in der sie schließlich immer mehr an Bedeutung verliert? Oder darf die Frage überhaupt nicht so grob alternativ gestellt werden?

Zunächst einmal ist festzustellen, daß Luthers Reformation aus einer rein religiösen Erfahrung erwuchs; sie war keine von vornherein geplante

1 Werke 8, 416, 300 f. Kröner 1922/23.

Kirchenreform, nach der erhebliche Kreise der damaligen Öffentlichkeit riefen. Nicht die Mißstände der Kirche, sondern die Frage, wie steht es zwischen mir und Gott, bewegten Luther ursprünglich ausschließlich. Die Frage nach seiner Seelenheil hatte ihn ins Kloster getrieben, aber die monastische Frömmigkeit, der er dort begegnete, beantwortete ihm diese Frage nicht. Im Gegenteil, sie trieb ihn erst recht in Verzweiflung. Es mag uns heute seltsam vorkommen, daß jemand Gott und die Frage, wie steht es zwischen mir und Gott, so ernst nehmen kann, wie jemand davor zittern kann, daß Gott ihm zürnt und ihn verwirft. Luther hat Gott so ernst genommen. Er sah in Gott den, der unbedingte Liebe zu Gott und zum Nächsten von ihm fordert und erfuhr, daß er dieser Forderung in keiner Weise entsprechen konnte. Der Mensch ist so tief der Eigenliebe verhaftet, daß er weder Gott noch den Nächsten wirklich lieben kann. Er sucht auch in seinem Verhalten zu Gott immer wieder das Seine, und ist nicht fähig zu rückhaltloser Hingabe. Weil es Luther im Kloster zunächst darum ging, wie er mit Gott ins Reine komme, wie er einen gnädigen Gott bekomme, wie er vor Gott und von Gott gerechtfertigt werden könne, darum war die Gottesfrage mit seiner Existenzfrage und seine Existenzfrage mit der Gottesfrage identisch. Religion ist für ihn nicht etwas, was auch im Leben einen Platz haben muß, oder was das Leben auf seinen Höhepunkten und in seinen dunklen Stunden begleitet, sondern Religion ist das Leben, genauer gesagt »Gott ist das Leben«, wer Gott nicht hat, ist im Tode, kann nicht leben. Zugleich aber erfuhr Luther, daß er Gott nicht habe und daß alles sich Bemühen, alles Hinstreben zu diesem Gott doch nicht zum Erfolg führe.

Die mittelalterlich klösterliche Frömmigkeit, in der der junge Luther lebte, wußte wohl etwas von Gottes Gnade und stellte mannigfache Gnaden für die Frommen bereit. Aber sie verband die Gewährung dieser Gnade mit Vorbedingungen, die der Mensch leisten muß, um der Gnade teilhaftig zu werden. Weil Luther auch diese Vorbedingungen ernst nahm, scheiterte er an ihnen und vermochte die Gewißheit, daß Gott ihm dennoch gnädig sei, nicht zu erlangen.

Es ist bekannt und soll hier nicht näher dargelegt werden, wie Luther einen Durchbruch durch diese Frömmigkeit erfuhr, als er den Begriff der Gerechtigkeit Gottes in der Bibel neu verstehen lernte, nämlich als eine Gerechtigkeit, die nicht wir mit Hilfe frommer Leistungen zu erringen haben, sondern die Gott uns schenkt allein aus Gnade. Diese Erkenntnis bedeutete für Luther eine ungeheuerere Befreiung. Er erfuhr nun, daß das »Gott haben« nicht ein Ergebnis unserer Anstrengungen und Bemühungen ist, sondern daß Gott selbst sich uns schenkt und zu eigen gibt, daß wir nur hinzunehmen und anzunehmen brauchen. Daß dieser gnädige Gott sich in Christus offenbart habe, daß Christus deshalb nicht als

Richter, sondern als Retter zu verstehen sei, verband sich unmittelbar mit Luthers neuem Verständnis der Rechtfertigung.

Die Bedeutung Luthers liegt nun darin, daß er diese religiöse Erfahrung, die er selbst gemacht hatte, theologisch und kirchlich fruchtbar machte, wie umgekehrt die theologische und kirchliche Fruchtbarkeit seines Wirkens auf dieser ureigensten religiösen Erfahrung beruht. Selbst da, wo man bei Luthers theologischem Denken und kirchlichem Handeln fragen muß, ob er recht hat, ob es so sein muß, wie er meint, ob nicht auch andere Meinungen und Lösungen annehmbar wären, spürt man, daß hier nicht einfach Rechthaberei oder Konsequenzmacherei am Werk sind, erst recht nicht kluge Taktik, Nützlichkeits erwägungen oder Erfolgsstreben, sondern daß das alles aus einem religiösen Engagement erwächst, das Gott und Christus ehren möchte, das Gottes Gnade groß machen möchte, weil sie ihm selbst groß geworden war und immer wieder wurde. Luther gehört zu den gar nicht so häufigen Gestalten in der Geschichte der Religion und des Christentums, die man als Ursprungsgestalten bezeichnen könnte, in denen das Religiöse nicht von dem lebt, was man von anderen übernommen und angeeignet hat, in denen die gedankliche Verarbeitung, die theologische Theorie nicht alles überdeckt, bei denen das Leben nicht neben der Religion herläuft, sondern bei denen die religiöse Erfahrung das Leben, Denken und Handeln trägt und bestimmt. Nietzsche hat schon recht: Falls mit der Renaissance das Sterben der Religion begann, dann bedeutet Luther einen Neuaufbruch der Religion, der diesem Sterben entschieden Einhalt gebot.

Worum ging es in dieser Religion? Es ging um den allwirksamen Gott, der nicht nur in der Schöpfung, sondern auch in der Erlösung der allein Schaffende sein will; und es geht um den Menschen, der ganz auf dieses schaffende Handeln Gottes angewiesen ist, der nichts zu seiner Befreiung tun kann, der aber befreit ist und befreit wird und in diesem Befreitwerden sein Heil erfährt. Befreit wovon? Befreit von sich selbst, von jener Zentriertheit auf sich selbst, die bald als stolzes Selbstbewußtsein, bald als angstvolle Sorge um sich selbst ihn beherrscht, welche sich vor sich selbst verbirgt und sich auch dem Nächsten gegenüber verschließt. Und befreit wozu? Eben zu jenem Vertrauen auf Gott, dem sich der Mensch ganz überläßt in guten und bösen Tagen, in Freud und Leid, im Leben und Sterben. Luther hat die Verslossenheit-in-sich-selbst als Unglauben und diesen als die eigentliche Sünde des Menschen verstanden. Der Glaube dagegen ist die Erschlossenheit für Gott, die in Gottes Sichselbst-Erschließen gründet; er wirkt Vergebung der Sünde und Befreiung von der Sünde. Luther wir nicht der Meinung, daß diese Befreiung ein für alle mal geschehe; aber er war gewiß, daß sie immer wieder geschieht, wenn der Mensch Gott die Ehre gibt und seine Gnade annimmt, und

daß Gottes Gnade dabei auch das bedeckt, was an sündiger Selbstzentriertheit in uns lebt. Dieses Annehmen seiner Gnade, nichts anderes, ist das, was Gott von uns will. Sie geschieht im Glauben, sie ist unsere Gerechtigkeit. Im Glauben geben wir Gott recht, daß wir Sünder sind und nur von seiner Gnade, seiner uns geschenkten Gerechtigkeit leben.

Von diesem Verständnis der Religion her wurde Luther nun kritisch gegen andere Auffassungen der Religion, die von Gottes Gnade nicht so groß dachten und die Verfallenheit des Menschen an die Sünde nicht so tief erfaßten. Natürlich wußte man auch anderswo um Gottes Gnade, aber der Mensch muß tun, was in seinen Kräften steht, damit ihm Gott diese Gnade gewähren kann. »Wer immer strebend sich bemüht, den können wir erlösen« so hat noch Goethe im Faust gedichtet. Und der Mensch kann etwas tun aus eigenen Kräften, er ist nicht ganz ohnmächtig gegenüber Gott, sein Wille ist nicht völlig gebunden, so daß er vor Gott bekennen müßte: Es ist all unser Tun umsonst, auch in dem besten Leben. Alle von Luther kritisierte Religion ist für ihn Werkreligion, d. h. Religion, in der der Mensch glaubt, Gott etwas darbringen zu müssen, damit Gott ihm dann die fromme oder moralische Leistung entsprechend oder auch überschwänglich belohne. Mit bohrendem Scharfsinn und unerbittlicher Konsequenz hat Luther diese Werkfrömmigkeit überall aufgespürt. Er nannte sie auch Gesetzesreligion, weil hier der Mensch Religion als Erfüllung bestimmter religiöser, kultischer, zeremonieller und moralischer Gesetze versteht und glaubt, auf Grund dieser Erfüllung oder doch mit Hilfe angestrebter Erfüllung Gott angenehm zu sein oder gar Gott zu Gegenleistungen zu verpflichten. Dieser Gesetzesreligion stellt Luther das Evangelium gegenüber als die Botschaft von der freien Gnade Gottes, die uns ohne unser Verdienst und Würdigkeit allein aus Gnade annimmt. Luther war dabei nicht nur der Meinung, daß wir das Gesetz nicht erfüllen können. Er hatte zwar selbst erfahren, daß das, was das Gesetz letztlich von uns fordert, rückhaltlose Gottes- und Nächstenliebe, von uns nicht geleistet werden kann. Und er hatte ebenso erfahren, daß die mannigfachen kultischen und zeremoniellen Gesetze, deren Beachtung die Kirche von ihren Priestern und von ihren Gläubigen forderte, immer tiefer in die Unfreiheit hineinführten und die Menschen in ein Netz von Vorschriften verstrickten. Aber nicht nur und in erster Linie die Unerfüllbarkeit des Gesetzes und die Last der Gesetze ist für Luther Ablehnung der Gesetzesreligion entscheidend. Gott *will* nicht mit uns den Weg des Gesetzes gehen. Auch wenn wir die Gebote erfüllen könnten, so will uns Gott nicht wegen unserer Gesetzeserfüllung, sondern allein aus Gnaden annehmen. *Er will* uns gerecht machen, nicht wir selbst. Wie Paulus so hat auch Luther gesehen, daß der Mensch, der auf Grund seiner Leistungen vor Gott gerecht sein will, sich vor Gott rühmt, so daß er Ansprüche

vor Gott und an Gott geltend macht, daß er ein gesetzesstolzer Pharisäer wird, auch gegenüber anderen Menschen, die nicht so fromm sind. Er hat zugleich gesehen und erfahren, wie aussichtslos der Weg des Gesetzes ist, sobald man nicht nur auf oberflächliche, äußerliche Gesetzeserfüllung, auf Legalität aus ist, sondern sich dem stellt, was das Gesetz eigentlich fordert, ein reines Herz, aufrichtige Gottes- und Nächstenliebe. Gottes Ehre läßt es nicht zu, daß wir uns mit unserer Frömmigkeit und Gutheit vor ihm geltend machen. Aber auch Gottes Liebe will nicht, daß wir auf dem Weg der Gesetzesfrömmigkeit scheitern.

Luther war, wie gesagt der Meinung, daß alle Religionen, die nicht das »allein aus Gnade« verkündigen, die irgendwie religiöse und sittliche Leistungen des Menschen mit in Anschlag bringen im Gottesverhältnis, Gesetzesreligionen sind. Er konnte sie darum auch in einem Atemzug nennen, den Katholizismus seiner Zeit, die Schwärmer, das Judentum, das antike Heidentum, den Mohammedanismus; sie alle sind Gesetzes- oder Werkreligionen für Luther. Andere Religionen waren nicht in Luthers Gesichtskreis; es kann aber kein Zweifel darüber sein, daß er sie mit demselben Maßstab gemessen hätte. Er war auch nicht der Meinung, daß man sich nur von der katholischen Werk- oder Gesetzesreligion lossagen und der reformatorischen Bewegung anschließen müsse, um aus der Gesetzesreligion in die Gnadenreligion hinüber zu wechseln. Er wußte nur zu gut, wie sehr es jeder Frömmigkeit im Blute steckt, sich heimlich oder offen vor Gott geltend zu machen, wie sehr in jeder Frömmigkeit jenes Gebet des Pharisäers lebendig ist: Gott ich danke dir, daß ich nicht bin wie jener Zöllner. Man hat darum gefragt, ob Luther nicht überhaupt jede Religion verneint habe um des Evangeliums willen, um der Gnade Gottes willen, welche das Verlorene sucht, welche die Sünder selig macht und nicht die Gerechten. Schon ein direkter Schüler und Mitarbeiter Luthers, Nikolaus Amsdorf, konnte die These aufstellen, daß die guten Werke schädlich seien zur Seligkeit, eine These, welche die lutherischen Bekenntnisschriften als Mißverständnis Luthers zurückgewiesen haben. Aber auch Erasmus, der Humanist, war sehr besorgt, daß Luthers radikale Gnadenlehre der Frömmigkeit und dem sittlichen Streben abträglich sei. Wenn später Kant die reine moralische Vernunftsreligion der kultischen Zeremonialreligion gegenüberstellte und Religion als Erkenntnis unserer Pflichten als göttlicher Gebote definierte (Religion innerhalb IV 1 230), dann setzte er zwar in der Kritik an der kultischen Zeremonialreligion eine Linie fort, die Luther begonnen hatte. Er stand aber im Gegensatz zu Luther, wenn er das Wesen der Religion in der Erfüllung sittlicher Pflichten sah. Das war jene Werkreligion, der Luther seine Gnadenreligion gegenübergestellt hat, so gewiß sich dann auch für ihn aus dem Geschenk der Gnade Gottes ein sittliches Handeln ergab. Es ist im Blick auf das,

was heute in Theologie und Kirche weithin proklamiert wird, nicht ganz unwichtig, diesen Gegensatz zu sehen. Die sittliche Vernunftreligion Kants hat heute zwar ganz bestimmte Ausprägungen erfahren in Richtung auf soziales und politisches Handeln. Das, was Kant besonders am Herzen lag, die Motivation des Handelns, was ihn übrigens eng mit Luther verband, wird dabei nicht sonderlich groß geschrieben, sondern der Effekt des Handelns für bestimmte gesellschaftliche Ziele. Daß das sittliche Handeln bei der Religion ganz im Vordergrund zu stehen habe, ja überhaupt die Religion ausmachen könne, das ist für Luther bestenfalls Werk- oder Gesetzesreligion, der er widersprach. Für Luther ist in der wahren Religion Gott der Handelnde, der durch sein Gnadenhandeln den Menschen allerdings hineinnimmt in seinen Dienst, sei es den Dienst der Verkündigung oder den Dienst der tätigen Liebe. Luther bejaht die soziale Aktivität, aber nicht, daß der Mensch darin seine Anerkennung und Bestätigung sucht.

Weil Luther die Werk- und Gesetzesfrömmigkeit so beurteilte, hat er sie dann auch namens des Evangeliums vom allein gnädigen Gott leidenschaftlich bekämpft. Er sah, für die damalige Zeit mit erheblicher Berechtigung, daß viele in der Kirche üblichen und gepflegten Frömmigkeitsäußerungen vom Leistungs- und Verdienstgedanken beherrscht waren. Man praktizierte sie, um vor Gott und auch vor den Menschen gut dazustehen, und hoffte auf den entsprechenden himmlischen Lohn. In diesen Lohngedanken steckt ein starker Eudämonismus, den Luther ebenfalls allenthalben im religiösen und moralischen Verhalten aufgespürt und bekämpft hat.

Luthers Kritik hat notwendig zu einem radikalen Abbau dieser Frömmigkeitsübungen geführt, des Fastens, des Almosengebens und Betens, mit dem man selbst ein Verdienst bei Gott zu erwerben dachte. Der Weg ins Kloster wurde verworfen, die Wallfahrten hörten auf, ebenso die frommen Stiftungen, auf denen weithin der Reichtum der Kirche beruhte; die Verehrung Mariens und die der Heiligen, die nicht nur für die Frömmigkeit, sondern auch für die mittelalterliche Kunst so viel bedeutet hatte, sank dahin, die Kirchen, bisher geheiligte Stätten, die das sanctissimum auf dem Altar umschlossen, wurden zu Predigtstätten, der Meßgottesdienst mit seiner geheimnisvollen Wiederholung des Kreuzesopfers wurde zum Predigtgottesdienst, der der Verkündigung des Evangeliums diente.

Was sich hier vollzog unter der reformatorischen Kritik, war ohne Zweifel eine ungeheure *Reduktion* der Frömmigkeitsübung. Schon die Zeit, die Mittel, die Personen, die man dafür verwandte, wurden radikal reduziert. Daß man in seinem weltlichen Beruf und Stand Gott genauso, ja besser dienen könne als im geistlichen Beruf, vollends als im Ordens-

stand, setzte sich durch im öffentlichen Bewußtsein. Die mittelalterliche Welt mit ihrer Einteilung in Priester und Laien, mit der hierarchisch gegliederten Kirche, mit ihrem Ideal des ehelosen, monastischen Lebens, war im Bereich der Reformation am Ende und auch außerhalb dieses Bereichs erschüttert.

Was sich hier vollzog, war jedoch zugleich auch eine ungeheure *Konzentration* und *Vertiefung*. Jedenfalls für Luther gilt das und für die, welche seine Botschaft recht verstanden. Konzentration und Vertiefung war es, als es nun hieß: Allein die Schrift und nicht mehr die Schrift und die mannigfaltigen Traditionen der Kirche. Konzentration und Vertiefung war es, als nun Christus allein an die Stelle Marias und der vielen Nothelfer trat, an die sich die katholische Frömmigkeit wandte. Konzentration und Vertiefung war es auch, wenn das Tun der Christen, das bisher so stark von Gott darzubringenden Leistungen und vom Bemühen um die eigene Seligkeit beansprucht war, nun ganz auf den Nächsten ausgerichtet wurde, daß es gelöst wurde von jenem menschlich-allzumenschlichem Glückseligkeitsverlangen, das sich mit guten und frommen Werken himmlischen Lohn verdienen will.

Luthers Konzentration auf Gott und Christus und auf den Menschen, der es mit Gott und Christus direkt zu tun hat, der nicht abgesichert und zugleich eingefangen und abgelenkt ist durch einen großen kirchlichen Apparat, hat auch zu einem vertieften Verständnis Gottes, Christi und des Menschen geführt. Daß es Gottes Gottheit entspricht, daß er auch im Heil der allein Handelnde ist, daß er hier nicht auf Zusammenarbeit mit dem Menschen angewiesen sein kann, haben wir gesehen. Die Erfahrung der grundlosen Liebe Gottes war bei Luther aber erwachsen aus der Erfahrung des unbedingt fordernden, zürnenden, richtenden Gottes. Diese Erfahrung war für Luther nicht nur eine einmal gemachte und vergangene. Gott ist für Luther beides, der unbedingt den Menschen fordernde und der ihn bedingungslos begnadende Gott. Dadurch kommt eine tiefe Spannung und Bewegtheit in den Gottesglauben und den Gottesgedanken, die noch dadurch vertieft werden, daß der allein wirksame Gott auch die ganze Welt und ihre Wirklichkeiten durchwaltet. In diesen Wirklichkeiten zeigt sich aber nicht nur ein freundlicher Gott, der uns mit Wohltaten beschenkt. Hier gibt es auch Übel, Leid, Untaten. Hier wird das Anlitz Gottes dunkel, so dunkel, daß Luther sagen kann: Wenn man sieht, wie es in der Welt zugeht, möchte man meinen, es gäbe keinen Gott oder Gott wäre der Teufel. Luther hat es gewagt, Gott als den Allwirksamen mit den Dunkelheiten dieser Welt zusammenzudenken, um diese Spannung dann doch im Glauben an den in Christus offenbaren und uns liebenden Gott zu überwinden. Die Herausarbeitung der Spannung zwischen dem verborgenen und dem offenbaren Gott ist

eine der bedeutendsten theologischen Leistungen Luthers. Er hat dieser Spannung durch die Verbindung mit dem Erwählungsgedanken noch eine besondere Zuspitzung gegeben.

Auch die Erkenntnis Christi erfährt bei Luther eine besondere Vertiefung. Christus ist der, in dem Gott sich zu uns herabläßt und gnädig ist. Aber diese Gnade ist nicht einfach offenkundig, sondern verborgen unter der Niedrigkeit und dem Kreuz. Das bedeutet für Christus, daß er von Gott ganz in das Leiden und Sterben hingegeben wird, daß er im Sterben die Gottverlassenheit erfährt und dennoch von Gott nicht läßt. So überwindet er die Gottesferne und schafft Versöhnung zwischen Gott und Mensch. Das bedeutet für den Christusglauben, daß er nicht nur den in Christi Kreuz verborgenen gnädigen Gott erkennt, sondern die Art Gottes, der durch den Gegensatz hindurch handelt; dem Angefochtenen ist Gott gnädig; den, der vor ihm zunichte wird, errettet er; den, der sich verworfen weiß, nimmt er an. Luthers Christologie hat verschiedene Aspekte. Es fehlen in ihr auch nicht scholastische Spekulationen über die Zweinaturenlehre und traditionelle Elemente wie die Lehre von der stellvertretenden Genugtuung, vom Strafleiden Christi, und von dem Kampf mit den Mächten, die aus der alten und der mittelalterlichen Kirche stammen. Er gab dem allen aber eine soteriologische Ausrichtung. Er will keine theologischen Theorien über die Person und das Werk Christi aufstellen, sondern Christus als *unseren* Heiland und Erlöser preisen. Darum malt er den Angefochtenen den am Kreuz angefochtenen, erniedrigten Christus vor Augen und warnt davor, unter Absehen von diesem Christus in die Geheimnisse der göttlichen Majestät eindringen zu wollen. Darum kann er Christus mit dem hier und jetzt geschehenden Wort Gottes, mit der Verkündigung des Evangeliums gleichsetzen, weil in diesem Evangelium Christus gegenwärtig wird und Gottes Gnade konkret zu uns kommt. Daß Christus der Christus für uns, für dich ist, ist das Grundmotiv seiner Christologie.

Und Luthers Menschenbild? Liegt seine Vertiefung nicht in einer ungeheueren Verdüsterung? Der Mensch als ganzer ein Sünder, nicht nur einer, der Sünde tut, kein freier Wille, wenn es um die Erlangung des Heils geht, verknechtet unter die Mächte des Gesetzes, der Sünde, des Todes, ja des Teufels, ganz auf die göttliche Gnade angewiesen. Selbst noch vom begnadeten Menschen gilt das *simul justus et peccator*, das gerecht und Sünder zugleich, auf daß sich niemand vor Gott seiner Frömmigkeit rühme und niemand autonom werde gegenüber dem Mittler Christus. Und doch, so dunkel dieses Menschenbild aussieht, ist es nicht letztlich doch das Bild des wahren Menschen? Hat nicht selbst Kant, der Philosoph menschlicher Autonomie, vom radikalen Bösen in der menschlichen Natur gesprochen, auch wenn er nur von der Einwohnung des

bösen Prinzips neben dem guten spricht (Religion innerhalb, 1. Stück)? Sprechen nicht moderne Existenzphilosophen auch vom wesenhaften Schuldigsein des Menschen, vom Sein zum Tode? Zielt nicht das, was sie von der Angst und Verzweiflung zu sagen wissen, in die Richtung, in der Luther Verzweiflung erfuhr, er nun freilich nicht nur an der Nichtigkeit des Daseins, sondern angesichts Gottes? Ist das gerecht und Sünder zugleich, in dem nach Luther der begnadete Sünder bleibend existiert, nicht auch Ausdruck des ständigen Kampfes, in dem gerade der sittlich wache Mensch mit dem Bösen steht? Ist es nicht auch eine große Solidaritätserklärung mit allen Menschen, weil so keiner im Blick auf sich selbst über die anderen Menschen sich erheben kann? Ist Luthers Menschenbild wirklich nur düster, wenn dann im Glauben an Gottes Gnade Friede, Freude, Zuversicht, Vertrauen, aber auch Geduld, Leidensbereitschaft, Hingabe, Opfermut dem Menschen geschenkt werden, wenn der Mensch lernt, auch im Unglück Gottes Willen zu bejahen? Hat Luther, der gegen Erasmus vom unfreien Willen in Bezug auf die Erlangung des Heils sprach, nicht auch von der Freiheit eines Christenmenschen gesprochen, von einer gottgeschenkten und gottgewirkten Autonomie, die sich nicht ängstlich im Netz der Gebote bewegt, sondern im Glauben an Gott sich neue Gebote zu geben vermag? Hat Luther nicht selbst diese Freiheit bewiesen, indem er mit dem Evangelium das Netz der religiösen und kirchlichen Gesetzlichkeit zerriß? Auch Luthers Verständnis des Menschen, aus eigener existentieller Erfahrung der menschlichen Ohnmacht und der Befreiung erwachsen, ist eine Vertiefung. Es ist auch heute noch nicht überholt, weder durch die subtilen Untersuchungen moderner Psychologie, welche in die Tiefe bohren und doch die letzte Tiefe nicht erreichen, weil sie den Menschen nicht als Menschen vor Gott zu sehen vermögen, noch durch den Eifer der Pädagogen, welche den besseren Menschen bilden wollen und dabei in Gefahr sind, ihm seine eigentliche Freiheit vorzuenthalten. Luthers Verständnis des Menschen, der unter dem Gericht und unter der Gnade Gottes steht, ging tiefer, als die schon damals mit einiger Psychologie und Pädagogie durchgebildeten religiös-moralistischen Systeme der Humanisten und der Scholastiker.

Ich habe mit einigen Strichen zu zeigen versucht, warum man Luthers radikale Reduktion der Religion zugleich als eine Konzentration und Vertiefung bezeichnen muß. Er konzentrierte alles auf Gott, auf den Menschen vor Gott und auf Christus, in dem der verborgene Gott sich als der Gott für uns offenbart. Er stellt die Spannung in Gott, den Widerspruch zwischen Gott und Mensch, den Kampf im Christenleben heraus und läßt all diese Spannungen in Christus gelöst werden, der selbst die Liebe Gottes ist. Aber auch diese wird recht eigentlich nur dem Glauben offenbar, der sie im Kreuz erkennt, indem er dem Worte glaubt.

Aber es muß nun doch gefragt werden, ob Luthers Konzentration nur Gewinn gewesen ist und ob sein Verständnis der Religion für uns heute noch die zentrale Bedeutung haben kann, die sie damals, freilich schon damals nicht unbestritten, hatte. Wer fragt heute noch so wie er nach dem gnädigen Gott? Ist Gott nicht in ganz anderer Weise fraglich geworden? Ist die Frage nach dem gnädigen Gott nicht letztlich eine individualistische, ja heilsegoistische Frage? Luther hat den Heilsegoismus zwar leidenschaftlich bekämpft. Wir müssen uns nach Gott richten, nicht er nach uns und unseren Wünschen. Was Gott tut ist recht, nicht was wir für recht halten. Luther kann vom Glaubenden demütigen Verzicht auf die Seligkeit fordern, wenn das Gottes Wille ist. Aber er hat die Frage: Wie stehst du vor Gott und wie steht Gott zu dir, doch entschieden der Frage vorgeordnet: Wie steht es mit dem Reich Gottes und seiner Verwirklichung, was ist vom Menschen hier gefordert, was kann er tun, wo sind seine Grenzen. Er hat Glauben und Werke einerseits sorgfältig geschieden in der Rechtfertigung, die allein im Glauben, nicht auf Grund von Gesetzeswerken geschieht; er hat andererseits einen Glauben, der nicht zur Tat, zum Werk der Liebe führt, als toten Glauben bezeichnet. Aber er hat doch vielleicht nicht genügend bedacht, daß die Tat nicht immer warten kann, bis der Glaube sie gebiert; daß die, denen die Tat helfen soll und muß, nicht immer warten können, und daß wir heute mehr denn je auch auf die Taten deren angewiesen sind, die nicht glauben. Setzt die Tat des barmherzigen Samariters den Rechtfertigungsglauben voraus?

Luther hat neben der von Gott dem Menschen geschenkten Gerechtigkeit eine bürgerliche Gerechtigkeit, eine *iustitia civilis* anerkannt und zugleich anerkannt, was durch sie alles Gute gewirkt wird. Ja noch mehr, er sah in den Berufen, Ständen, Ordnungen und Institutionen dieser Welt Organe, durch die Gott zwar nicht für das Heil, aber für das Wohl dieser Welt sorgt. Es ging ihm, wenn er diese Ordnungen mit Gott in Verbindung brachte, nicht darum, sie zu sanktionieren und gegen alle Veränderungen zu etablieren. Es ging ihm primär darum, zu zeigen, daß Gott auch hier bei seiner Schöpfung ist und den Menschen durch diese Ordnungen Gutes zukommen läßt. Er wollte allen im weltlichen Beruf ein gutes Gewissen geben, diesen Beruf zu üben. Dennoch ist bei Luther die Sorge, daß Werkgerechtigkeit sich in das Gottesverhältnis einschleichen könne, so groß, daß er nicht zu einer völlig unbefangenen Würdigung der *iustitia civilis* gelangt. Er kann die bürgerlichen Tugenden der Heiden loben, auch der Türken, die für die damalige abendländische Christenheit die große Gefahr waren. Aber dann erklärt er wieder die Tugenden der Heiden für glänzende Laster, von Ruhmsucht und Machtstreben erzeugt.

Letztlich geschieht das aber aus der Sorge heraus, daß der Mensch sich mit diesen Tugenden vor Gott geltend machen könnte.

Auch den Äußerungen der Frömmigkeit gegenüber ist eine gewisse Befangenheit bei Luther nicht zu verkennen. Gewiß, er hatte weithin recht, wenn er hinter der Frömmigkeitspraxis der damaligen Kirche Werkeri sah. Man ging ins Kloster, man ging auf Wallfahrten und kaufte Ablassbriefe, um leichter in den Himmel zu kommen. Aber kann Frömmigkeitsübung nur unter dem Verdienstgedanken gesehen werden? Mußte nicht auch die Reformation bestimmte Formen der Frömmigkeit ausbilden? Dabei ist es Luther hoch anzurechnen, daß er nur das an Frömmigkeitsformen beseitigte, was dem Evangelium widersprach. Er wollte nicht alles neu und ganz anders machen oder aus der Bibel heraus ableiten. Darum blieb der Gottesdienst in der Nähe des überkommenen Gottesdienstes. Das erleichtert heute das Gespräch mit den katholischen Brüdern. Darum blieben die Bilder in den lutherischen Kirchen meist erhalten, und damit große Kunstwerte. Darum konnte Luther, der tief in das Kult- und Zeremonialwesen der Kirche eingegriffen hat, grundsätzlich erklären, die Zeremonien sind frei. Das ermöglichte dann wieder eine große Mannigfaltigkeit von Gestalten der Frömmigkeit, von Gottesdienstformen, von Formen des kirchlichen Lebens. Auch daß Luther das sittliche Leben der Christen nicht unter das Gesetz beugte, sondern es der freien Entfaltung aus dem Glauben überantwortete, hat trotz der Bedenken, die wir vorhin gegen ein ausschließliches Ethos des Glaubens anmeldeten, der Weite und dem Reichtum des christlichen Lebens gedient, die sich von pietistischer Enge wohltuend abhebt.

Einige Punkte müssen allerdings genannt werden, in denen wir über Luther hinausgeführt worden sind. 1. Wir müssen heute das, was Luther als bürgerliche Gerechtigkeit bezeichnet hat, und das hinter ihr stehende humane Ethos höher einschätzen als Luther es getan hat. Zwar bleibt bestehen, was Luther immer wieder betont hat, daß der Mensch sich damit nicht geltend machen kann vor Gott. Aber es ziemt uns Christen nicht, all das, was als Dienst an den Mitmenschen und als Arbeit an der Verbesserung unserer Verhältnisse außerhalb des Glaubens geschieht, einer fragwürdigen oder unreinen Motivation zu verdächtigen. Luther hat dadurch, daß er das Handeln im weltlichen Beruf und Stand neben das im geistlichen Beruf stellte und ebenfalls als Gottesdienst verstand, Entscheidendes getan für die Anerkennung des humanen Ethos. Er lebte allerdings noch vor der Zeit, in der sich dieses Ethos ganz emanzipierte und säkularisierte. Wir dürfen uns auch durch diese Entwicklung nicht davon abhalten lassen, das humane Handeln als Gutes anzuerkennen, wenn es verantwortungsbewußt geschieht.

2. Wir werden uns zu einer höheren Bewertung anderer Religionen und Formen der Frömmigkeit verstehen müssen als Luther sie geübt hat. Luther hat anerkannt, daß es so etwas wie eine natürliche Religion gibt, d. h. daß es zum Menschsein des Menschen gehört, nicht nur um eine Existenz Gottes zu wissen, sondern daß der Mensch mit diesem Gott auch bestimmte Vorstellungen der Allmacht, der Gerechtigkeit und der Vergeltung verbindet. Aber *wer* dieser Gott eigentlich sei und *wie* er es mit uns meine, das wisse der Mensch nicht; im Gegenteil er verkenne diesen Gott, bilde sich Gottesbilder nach seinen Wünschen; vor allem aber glaube er, durch sein Verhalten auf Gott einwirken zu müssen, um von ihm etwas zu erreichen. Daß Luther alle nichtchristliche Religion einschließlich der katholischen und der schwärmerischen Ausprägung des Christentums als Gesetzes- oder Werkreligionen verstand und verworfen hat, haben wir gesehen. Für uns ist es einerseits angesichts eines weitverbreiteten Atheismus nicht mehr so selbstverständlich, daß Religion, einen Gott haben, zum Menschsein des Menschen gehört. Auch Luther hat übrigens davon gesprochen, daß dieser Gott »Mammon« heißen kann. Andererseits meinen wir, daß man die anderen Religionen nicht so einfach auf den Nenner der Gesetzes- oder Werkreligionen bringen kann, daß es hier Gotteserfahrungen und ihnen antwortende Frömmigkeitshaltungen gibt, die nicht einfach negativ beurteilt werden können. Je größer die Macht des Atheismus wird in der Welt, umso mehr werden sich die Religionen auch darauf besinnen müssen, was ihr gemeinsames Anliegen trotz aller Unterschiede ist. Das Wissen um ein Göttliches, ein Heiliges, um Unreinheit und Schuld, um Vergänglichkeit und Nichtigkeit, die mannigfachen Vorstellungen und Versuche, diese Verfallenheit des Lebens zu überwinden, die auch in anderen Religionen lebendigen Akte des Gebets, der Hingabe, des Vertrauens, der Liebe, der Demut und der Gottesfurcht, sind nicht etwas, über das man allzu rasch den Stab brechen kann; auch wenn man sich dann der Überlegenheit des eigenen Glauben dankbar vergewissert.

3. Mit dem eben über die Religionen Gesagten ist schon der dritte Punkt berührt. Wir sind heute in einer tiefgreifenden Neuordnung unseres Verhältnisses zum Katholizismus begriffen. Man hat mit Recht gesagt, daß Luthers Urteil über die Religionen geprägt ist von seinem Urteil über den Katholizismus.<sup>2</sup> Dieser war die Religionsform, die er selbst erfahren, durchlebt hatte, und von der er sich unter schweren inneren Kämpfen gelöst hatte. Er hatte sie erfahren als Gesetzesreligion, in der der Mensch mit seinen Werken, wenn auch mit Hilfe der Gnade, das

2 W. Holsten, Christentum und nichtchristliche Religion nach der Auffassung Luthers. 1932, S. 67.

Heil sich verdienen will, in der auch das Leben von einer Fülle gesetzlicher Vorschriften reglementiert ist. Mag Luther gegenüber dem damaligen Katholizismus auch weithin recht gehabt haben, so müssen wir nun anerkennen, daß im heutigen Katholizismus wenig mehr von Verdiensten die Rede ist. Ihre Bedeutung ist nicht viel größer als die, welche auch viele Protestanten ihrer Frömmigkeit im Gottesverhältnis zuschreiben. Auch im Katholizismus ist man heute bemüht, Gottes und Christi Gnade groß zu machen, die Heiligen, zum Teil auch Maria zurückzudrängen; die kasuistische Ethik abzubauen, das Wort dem Sakrament gleichzustellen, der Bibel den Vorrang zu geben vor aller Tradition. Groß ist freilich weiterhin die Bedeutung der Kirche und ihrer hierarchischen Verfassung. Aber auch uns bewegt ja heute die Frage, ob uns nicht etwas mehr Kirche und kirchliche Frömmigkeit nottäte, als uns nach 450 Jahren noch geblieben ist. Nicht daß wir denen zustimmen können, die meinen, es gäbe keine Unterschiede mehr zwischen evangelisch und katholisch, man müsse jetzt schon zur Wiedervereinigung der Kirchen schreiten. Aber Luthers Urteil über die katholische Kirche können wir so nicht mehr wiederholen.

4. Luthers andere großen Gegner waren die Schwärmer. Er hat den Kreis der mit diesem Wort bezeichneten Gegner sehr weit gefaßt. Die Schweizer Reformatoren Zwingli und Oekolampad, mit denen er über das Abendmahl stritt, rechnete er dazu; Karlstadt, mit dem er erstmals aneinandergeriet, als dieser in Wittenberg tumultuarisch die Gottesdienstordnung ändern und die Bilder aus der Kirche werfen wollte; Schwenkfeldt, den mystischen Separatisten; die Wiedertäufer und Thomas Müntzer. Scharf hat Luther sich mit den verschiedenen Schwärmern auseinandergesetzt und ihnen je nach ihrer Anschauung Werkgerechtigkeit und Gesetzlichkeit, Streben nach mystischer Unmittelbarkeit zu Gott, Entleerung des Sakraments, Verachtung des äußeren Worts und der Kirche, umstürzlerisches Denken in Kirche und Gesellschaft vorgeworfen.

Die Schwärmer sind heute wieder modern geworden, besonders einer unter ihnen, Thomas Müntzer, der im Bauernkrieg Anführer der aufständischen Bauern wurde und dabei umkam. Nun sind wir weit davon entfernt, in dem Streit über Luther und Müntzer Müntzer die Palme zu reichen, wie das sogenannte Theologen und Revolution heute gerne tun möchten. Es ist auch eine grobe Verzeichnung Luthers, wenn man ihn, der wie kein anderer die damalige Kirche und damit auch die Gesellschaft verändert hat, zu einem sterilen Konservativen machen möchte. Dennoch hören wir heute aufmerksamer auf die Stimme der Schwärmer, welche sich nicht mit der Botschaft von Sünde und Gnade zufrieden geben wollten, sondern der christlichen Botschaft Folgen geben wollten, nicht

nur im Heiligungsstreben, sondern auch im politischen und sozialen Leben, welche meinten, ein Stück Reich Gottes schon hier und jetzt oder doch in naher Zukunft verwirklichen zu können. Sie bilden einen Kontrapunkt, den wir nicht ganz missen möchten, auch wenn dieser Kontrapunkt nicht zum Zentralpunkt werden darf.

Fragen wir zum Schluß noch: Worin bleibt Luthers Verständnis von Religion weiterhin für uns vorbildlich. Einmal in dem, was man die Existentialisierung der Religion nennen könnte. In der Religion ist der Mensch, genauer bist du als Mensch persönlich betroffen, engagiert, da geht es nicht bloß um irgendein Wissen von Gott, von Christus, oder um eine geschäftige Praxis. Sondern es geht, wie ich schon eingangs sagte, primär um die Frage: Wie stehe ich zu Gott, wie steht Gott zu mir, wie kann ich vor ihm bestehen, was hat er mit mir im Sinn, was besagt das Auf und Ab meines Lebens angesichts seiner mein Leben tragenden, richtenden, begnadenden Wirklichkeit. Es geht nicht nur um Engagement, sondern um Betroffensein und Engagiertsein durch Gott.

Mit dieser existentiellen Gott-Mensch-Beziehung ist schon das zweite bei Luther so bedeutende angerührt: Man könnte es seinen Theozentrismus nennen. Es geht ihm um Gottes Ehre, um Gottes Macht, vor allem aber um Gottes Liebe. Durch alle drei, die nicht als abstrakte göttliche Eigenschaften, sondern als Beziehungen zum Menschen aufgefaßt sind, ist der Mensch unter das »allein aus Gnaden« gestellt, das ihm sein stolzes oder auch angstvolles Sich-darstellen-Wollen vor Gott nimmt, ihn aber um so fester in Gott gründet und befreit. Eine besondere Tiefe hat Luthers Gottesverständnis noch durch die Dialektik vom verborgenen und offenbaren Gott. Statt mit dem fatalen Schlagwort vom gestorbenen oder toten Gott hausieren zu gehen, täte die moderne Theologie besser daran, Luthers Anschauung vom verborgenen Gott zu studieren und auf dieser Linie weiterzudenken. Das dritte, was Luther auszeichnet, ist sein Christozentrismus. Er wird deshalb so bedeutsam, weil für Luther Christus da steht, wo es um Gott und die Begnadigung und Befreiung unserer Existenz geht. Darum kann er Christus auch mit dem Wort, mit dem verkündigten Evangelium in eins setzen, damit er unter uns präsent und wirksam werde. Auch Luthers Interesse am Abendmahl ist das an dem im Sakrament gegenwärtigen Christus. Schließlich sei noch die Freiheit genannt, die Luther aus dem Glauben gewann gegenüber allem »du sollst« oder »du darfst nicht«, dieser Glaube gab ihm nicht nur Halt in der Anfechtung, sondern auch Gewißheit gegenüber dem Skeptizismus und einem Relativismus, der sich treiben läßt.

Luther hat in der ausschließlichen Heilswirksamkeit Gottes und in der Erfahrung, daß nur im Glauben an sie der Mensch gewiß werden

kann, den Beweis für die Richtigkeit seiner Lehre gesehen. In der Tat: Wer bei Luther einmal gelernt hat, was für den Glauben das »allein aus Gnaden« bedeutet, der weiß auch um die letzte Überlegenheit der von daher geprägten Religion.

Prof. D. Hans Graß,  
355 Marburg, Erfurter Str. 11

## ABENDMAHL UND AMT

### Zum evangelisch-katholischen Dialog

Von Gerhard Müller

Man spricht davon, daß das ökumenische Klima zwischen Römisch-katholischer Kirche und Protestantismus rauher geworden sei. Es wird sicher nicht bestritten werden können, daß nicht alle Erwartungen in Erfüllung gegangen sind, die das Zweite Vatikanische Konzil in dieser Hinsicht erweckt hatte. Andererseits aber gibt es eine große Zahl von ökumenischen Arbeitskreisen in vielen Gemeinden, von denen Zusammenarbeit praktiziert wird. Es werden auch zahlreiche Gespräche von Theologen durchgeführt, wobei die Gesprächspartner der Protestanten nicht nur Katholiken, sondern auch Orthodoxe oder Anglikaner sind.

Über den evangelisch-katholischen Dialog gibt ein kürzlich erschienener Dokumentenband Auskunft<sup>1</sup>. Er ist Bischof Hans-Otto Wölber gewidmet, der als ein »Brückenbauer zwischen den Konfessionen« bezeichnet wird (S. 9). Die Synode der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands hatte im Oktober 1973 beschlossen, daß die wichtigsten Dokumente des protestantisch-katholischen Gesprächs zusammen mit Literaturhinweisen »über den interkonfessionellen Dialog und die neuere katholische Lutherforschung« publiziert werden sollten (S. 8). Dies ist geschehen. Der Band enthält neben den gewünschten, ausführlichen Literaturangaben den sogenannten »Malta-Bericht«, zwei Dokumente, die aus lutherisch-katholischen Gesprächen in den Vereinigten Staaten von Nordamerika erwachsen sind, drei Stellungnahmen von französischen katholischen, reformierten und lutherischen Theologen, eine Äußerung der Mitarbeiter des »Instituts für Ökumenische Forschung« in Straßburg und das Memorandum der Arbeitsgemeinschaft ökumenischer Universitätsinstitute über »Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter«, von dem schon in dieser Zeitschrift die Rede war<sup>2</sup>.

- 1 Um Amt und Herrenmahl. Dokumente zum evangelisch/römisch-katholischen Gespräch. Herausgegeben von Günther Gassmann, Marc Lienhard, Harding Meyer und Hans-Volker Hertrich (Ökumenische Dokumentation Bd. 1). Verlag Otto Lembeck und Verlag Josef Knecht Frankfurt/Main 1974. 174 S. Die Seitenangaben im Text beziehen sich auf diese Veröffentlichung.
- 2 Hans-Volker Hertrich, Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter. Zum Memorandum der Arbeitsgemeinschaft ökumenischer Universitätsinstitute, in: Luther. Zeitschrift der Luther-Gesellschaft 1973, S. 131-133.

Von besonderer Bedeutung ist das unter dem Namen »Malta-Bericht« bekanntgewordene Dokument, weil es auf offiziell Beauftragte der Römisch-katholischen Kirche und des Lutherischen Weltbundes zurückgeht<sup>3</sup>. Hier wurden besonders viele wichtige theologische Fragen behandelt. Sie reichen von »Evangelium und Überlieferung« über »Das Evangelium und die Welt« und »Evangelium und kirchliches Amt« bis zu »Evangelium und kirchliche Einheit«. Die kontroverstheologischen Fragen werden nicht polemisch angegangen. Vielmehr wird der Versuch gemacht, die Anliegen des Partners zu verstehen und ernst zu nehmen. Es zeigt sich damit der große Unterschied zur Lage im 16. Jahrhundert: Damals grenzte man sich ab, heute dagegen besteht die Möglichkeit, aufeinander zuzugehen. Während sich die katholischen Theologen dabei auf neuere Konzilsentscheidungen berufen können, müssen die lutherischen auf die Bekenntnisschriften der Reformationszeit zurückgreifen, was es ihnen schwer macht, »das gegenwärtige lutherische Glaubensverständnis verbindlich zu umschreiben« (S. 28). Dennoch zeigt sich, daß es weniger die Fragen nach Bibel oder Bibel und Tradition als diejenigen nach dem Amt in der Kirche und nach dem Vollzug des Abendmahls sind, die Schwierigkeiten bereiten<sup>4</sup>.

Genau um diese Probleme geht es auch in den beiden nordamerikanischen Dokumenten, die ebenfalls von offiziellen Gesprächspartnern der römischen bzw. der lutherischen Kirche erarbeitet wurden<sup>5</sup>. Man bemüht sich hier in einem intensiven Dialog um das Verständnis von Abendmahl und Amt. Wenn auch gesagt wird, daß die Lutheraner »mit mehr Zurückhaltung über die Eucharistie als Opfer« sprechen als die Katholiken (S. 59), so wird von ihnen doch zugestanden, daß das eucharistische Opfer als ein Sühnopfer bezeichnet werden könne, wenn damit Christi Sühnopfer am Kreuz gemeint sei. Gegen die Messe als Sühnopfer »für die Lebenden und die Verstorbenen« im Sinne des Konzils von Trient wird dagegen der alte protestantische Widerspruch aufrecht erhalten (S. 61 f.). Ähnliches gilt von der Transsubstantiation. Auch hier bemüht man sich um ein neues Verständnis und meint, wenn damit die Gegenwart Christi nachdrücklich bejaht oder das Handeln Gottes im Abendmahl bekräftigt werden solle, sei man nicht gegen diese Ausdrucksweise. Wolle man aber

3 Von deutschen lutherischen Theologen waren daran Hans Conzelmann, Wenzel Lohff und Georg Strecker (alle Universität Göttingen) beteiligt.

4 Zu diesem Dokument wurden einige besondere Stellungnahmen zu denjenigen Fragen vorgelegt, in denen einige Mitglieder sich nicht ganz dem offiziellen Text anschließen konnten.

5 Leider werden bei diesen Dokumenten die Namen der Beteiligten nicht genannt.

dadurch das Abendmahl rationalistisch erklären oder mit der Begrifflichkeit theologisch unhaltbare Aussagen machen, so werde dies abgelehnt. Es wird die Übereinstimmung erzielt, daß die »volle Realität der Gegenwart Christi« im Abendmahl geglaubt wird (S. 68).

Dies hat erhebliche Konsequenzen für das Verständnis des Amtes. Zwar halten die katholischen Theologen an der Ordination durch Bischöfe, die in apostolischer Tradition stehen, fest, aber sie stellen doch historische und theologische Argumente zusammen, die ihnen »eine positive Neubewertung« des Amtes in der lutherischen Kirche ermöglichen (S. 90). Entgegen der Ablehnung des lutherischen Amtes durch das Konzil von Trient wird von katholischer Seite nun den Lutheranern zugestanden, daß sie »durch ihr treues Festhalten an Evangelium, altkirchlichem Bekenntnis und Sakrament eine Form lehrmäßiger Apostolizität bewahrt« haben (S. 94). Dementsprechend wird der Kirche empfohlen, das lutherische Amt und die Realpräsenz Christi im Abendmahl der Lutheraner anzuerkennen (S. 100).

Zu ähnlichen Ergebnissen kam ein aufgrund persönlicher Initiative zusammengetretener Kreis von französischen Theologen. »Die wirkliche, lebendige und wirkende Gegenwart Christi« im Abendmahl wurde auch von den reformierten Gesprächspartnern akzeptiert. Übereinstimmend wurde festgestellt: »Die Gegenwart Christi . . . in der Eucharistie« hängt »nicht vom Glauben jedes einzelnen ab« (S. 107). Von dieser Gruppe wird die Interkommunion empfohlen<sup>6</sup>, zu der sich die amerikanischen Theologen gar nicht und die Verfasser des Malta-Berichtes nicht einhellig geäußert hatten. Man trat auch für »eine Versöhnung der Ämter« ein, wobei die Protestanten der Wiedererlangung der apostolischen Sukzession aller Amtsträger und einer Aufwertung des bischöflichen Amtes zustimmen (S. 126 f.). Nichtordinierte Gläubige sollen nicht mehr predigen noch das Abendmahl verwalten (S. 127). Hier wird also eine starke Annäherung an katholische Forderungen vollzogen, während die andere Seite sich dafür ausspricht, die »Dauerhaftigkeit des in den Kirchen der Reformation entstandenen Amtes« anzuerkennen (S. 125).

Die Überlegungen zu einer lutherisch-katholischen Abendmahlsgemeinschaft, die bisher angestellt wurden, und die Ansätze zu deren Verwirklichung werden von den Mitarbeitern des Ökumenischen Instituts des Lutherischen Weltbundes in Straßburg erörtert. Sie sind der Meinung, daß die bisherigen Ergebnisse zwar noch keine gegenseitige offene Kom-

6 Vgl. dazu Hans-Volker Hertrich, Werden die Abendmahlsschranken fallen? Möglichkeiten und Grenzen einer »offenen Kommunion« zwischen Katholiken und Protestanten, in: Luther. Zeitschrift der Luther-Gesellschaft 1972, S. 38-41.

munion fordern, aber mehr als eine auf bestimmte Fälle begrenzte offene Abendmahlsgemeinschaft zulassen. Sie empfehlen »eucharistische Gastbereitschaft« und fordern die lutherischen Kirchen auf zu beschließen, daß Katholiken gelegentlich eingeladen werden, an lutherischen Abendmahlsfeiern teilzunehmen, und daß Lutheraner »die Freiheit haben«, sich gelegentlich an römisch-katholischen Kommunionen zu beteiligen (S. 145). Auf die Abendmahlsgemeinschaft geht auch das Memorandum deutscher ökumenischer Institute über das Amt ein. Man kommt hier zu dem Ergebnis, daß »einer gegenseitigen Anerkennung der Ämter theologisch nichts Entscheidendes mehr im Wege steht« und hält deswegen dort, »wo ein gemeinsamer Glaube an die Gegenwart Christi im Abendmahl vorhanden ist«, eine »gegenseitige Zulassung zum Abendmahl« für möglich (S. 160).

Mit Recht wird von H. Meyer in seiner Einführung betont, daß »ein auffallender Zusammenklang«, ja fast eine »Monotonie« in den Dokumenten festgestellt werden kann (S. 18). Natürlich werden verschiedene Akzente gesetzt, aber gemeinsam ist allen Gesprächspartnern, daß die normative Begründung der Kirche in der neutestamentlichen Botschaft gefunden und daß die Geschichtlichkeit der Kirche erkannt wird. Deswegen ist ein Hinhören auf die Argumente des Gesprächspartners und ein Absehen von emotionalen Polemiken ohne Selbstrechtfertigungen möglich. Die recht starke Annäherung konnte außerdem deswegen vollzogen werden, weil beim Abendmahl die Realpräsenz und beim Amt die Ordination betont wird. Hier wird sich noch herausstellen müssen, ob das gesamte Luthertum und vor allem ob der ganze Protestantismus zur Anerkennung dieser Aussagen bereit sind. In bezug auf die Gegenwart Christi im Abendmahl ist Luthers Intention sicher richtig wiedergegeben. Wenn die Gespräche weitergehen, wird es sich zeigen, ob auch über das Verständnis der Kirche eine ähnliche Übereinstimmung erzielt werden kann. Aber daß die allgemeine geistige Situation eine Annäherung der Christen bewirkt hat, ist unübersehbar. Daß daraus Konsequenzen gezogen wurden, ist bekannt. Die Antwort der Theologen darauf ist ermutigend. Das Echo offizieller katholischer Stellen war teilweise schwach oder auch ablehnend. Dennoch gehen die Gespräche weiter, bei denen die reformatorische Theologie weiterhin eingebracht werden sollte. Die neuere katholische Lutherforschung hat dies erheblich erleichtert.

Prof. Dr. Gerhard Müller,  
852 Erlangen, Sperlingstr. 59

REMIGIUS BÄUMER, Martin Luther und der Papst. Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung, Heft 30. 2. Aufl., Münster/Westf. 1971. 100 Seiten.

Luthers Stellung gegenüber dem Papsttum hat sowohl Bewunderung wegen der damit verbundenen Konsequenz als auch Abscheu wegen der Schärfe der Stellungnahmen hervorgerufen, die zur Bildung neuer protestantischer Kirchen führten. Neuerdings wird die Meinung vertreten, daß nicht so sehr Luthers Rechtfertigungslehre als vielmehr seine Einstellung gegenüber Papst und Kirche seine Exkommunikation durch Rom begründen. R. Bäumer stellt in seinem Büchlein, das bereits nach einem Jahr in 2. Auflage erschien, die Äußerungen Luthers über das Papsttum zusammen. Er greift dabei auf seine Arbeit »Der junge Luther und der Papst« zurück, die 1969 in der Zeitschrift »Catholica« erschien, und weitet diese bis zum Tod Luthers aus.

Dabei wird betont, daß sich bis zum Ablassstreit von 1517 keine entschiedene Ablehnung des Papsttums bei Luther finde. Dieses werde erst in den 95 Thesen über den Ablass angegriffen. So richtig dies ist, so muß doch gesehen werden, daß Luther auch vor 1517 die Mißstände in der Kirche seiner Zeit tadelte. Daß dabei das Papsttum zurücktritt, liegt daran, daß ihm nicht die Fehler und Mängel in Rom, sondern in Deutschland vor Augen stehen. Und die 95 Ablassthesen sind auch nur dann ein »Angriff« auf das Papsttum, wenn das »Evangelium« nicht in dem Sinne der

»Schatz« der Kirche ist, daß es die päpstliche Macht etwa in bezug auf Ablässe begrenzt. In der Zeit bis 1519 finden sich dann zustimmende wie auch kritische Äußerungen bei Luther nebeneinander. Hier hätte von Bäumer stärker herausgearbeitet werden können, daß Luther jetzt das Papsttum als menschliche Institution entdeckt. Dies dürfte die folgenschwerste Erkenntnis sein, weil sie nicht nur die positiven Aussagen relativiert, sondern auch Luthers spätere Angriffe auf den römischen Zentralismus begründet.

Die Zeit der »Polemik«, wie der Verfasser sie wiederholt nennt, beginnt mit der Einschätzung des Papsttums als einer antichristlichen Größe. Luther vertritt dies ab Ende 1518 privat, seit 1520 aber zunächst verschlüsselt und dann offen in seinen Schriften. Der Wittenberger ist der Meinung, daß sich der Antichrist gemäß biblischer Ankündigung dort eingenistet hat, wo man ihn am wenigsten vermutet: im Zentrum der Kirche. Er fühlt sich verpflichtet, im Namen des göttlichen Wortes dagegen aufzutreten, und hofft, daß Gott selber durch die Verkündigung des Evangeliums sich gegen den Antichrist durchsetzt. Aber auch in der Phase des härtesten Kampfes, im Frühjahr 1521, als Luther gerade exkommuniziert worden war, ist er bereit, »die päpstliche Gewalt als menschliche Ordnung hinzunehmen und anzuerkennen«. Dabei bleibt er bis zu seinem Tod: Wenn der Papst nichts gegen das Evangelium befiehlt, wenn er die Predigt der Rechtfertigung zuläßt, kann er als der Erste in der Christenheit angesehen werden.

R. Bäumer stellt diese beiden Ausagereihen nebeneinander. Er betont, daß die Polemik überwiegt. Das trifft zweifellos zu. Aber man müßte eigentlich viel mehr überrascht sein über die positiven Aspekte, die Luther über diejenige Institution vorbringt, die ihn exkommuniziert und die auf seine Ächtung gedungen hat. Auch hätte hier und da eine ausführlichere Darstellung gut getan. So wird von »Schmähungen« Papst Hadrians VI. durch Luther berichtet, der ihm nachsagt, er habe »in Brüssel zwei Morde begehen lassen«. Der Uneingeweihte wird dies tatsächlich für eine Schmä- hnung halten, während Luther sich in Wahrheit auf die Verbrennung der ersten beiden protestantischen Mär- tyrer bezieht. Dies fällt besonders auf, wenn man beobachtet, daß andererseits vom »Märtyrertod von Thomas Morus und John Fisher« in England gesprochen wird, die heute nur allgemein bedauert werden kön- nen. Bäumer wendet sich auch gegen Aussagen von Joseph Lortz und an- deren katholischen Theologen, die sich nach seiner Meinung nicht deut-

lich genug von den Überzeugungen des Wittenbergers distanziert haben.

Insgesamt wird man sagen können, daß sich Luthers Kampf in Wort und Bild gegen das Papsttum im grobiani- schen Stil seiner Zeit vollzog, den er so perfekt handhabte, daß er des- wegen immer wieder mit Recht kri- tisiert wurde. Besonders gegen Ende seines Lebens nahm die Schärfe der Polemik zu. Sie wurde von vielen seiner Zeitgenossen kritisiert. Aber sein Landesherr Johann Friedrich von Sachsen nahm ihn in Schutz: Luther nehme an, daß sich das Papst- tum nicht mehr bekehren werde. Des- wegen wolle er jedermann dessen »Greuel« erkennen lassen, damit man sich vor ihnen hüte und das Papst- tum vernichtet werde. Die geschicht- liche Entwicklung verlief aber anders: Nicht zuletzt durch die Reformation kam es zu einer geistlichen Erneue- rung von Papsttum und römisch- katholischer Kirche. Demgegenüber treten zeitbedingte polemische Äuße- rungen Luthers ein wenig zurück, die hier von R. Bäumer in aller Breite und Deutlichkeit zusammengestellt worden sind. Gerhard Müller

Ehrenfried Klotz Verlag

**V&R**  
**informiert**

Ellen Flesseman van Leer

## **Rechenschaft über den Glauben**

Fragen und Antworten für Gruppenarbeit und Selbststudium

165 Seiten, kart. DM 19,80

(Dienst am Nächsten, Band 3)

Dieses Buch will eine Brücke schlagen zwischen der christlichen Botschaft und dem fragenden, zweifelnden Menschen unserer Tage. Das Bemerkenswerte dabei ist, daß es die großen Themen der Überlieferung aufgreift und zugleich den Leser anleitet, sich selbständig damit auseinanderzusetzen. Er soll nicht unkritisch für — wahr — halten, sondern wird zum Fragen und Weiterdenken ermutigt. Angesprochen ist der kritische Christ, der sich mit seiner Tradition auseinandersetzen will, um sie zu verstehen.

Die Offenheit mit der die Verfasserin schwierige Fragen behandelt, auch wo sie keine Antwort darauf weiß, wirkt befreiend. Ihre exegetische und dogmatische Sachkenntnis, die sie unaufdringlich in knappen Exkursen unter Beweis stellt, weckt Vertrauen. Das Buch ist aus der kirchlichen Erwachsenenbildungsarbeit Hollands hervorgegangen und zielt auch bei uns in diesen Bereich. Eine bemerkenswert klare und durchsichtige Darstellung ohne Fachjargon und Fußnoten qualifizieren es dafür. Ebenso wie für Gesprächskreise und Gemeindegemeinschaften eignet es sich aber auch für den einzelnen Leser, der Glauben und Verstehen integrieren möchte. Der Theologe schließlich kann von Diktion und Methode des Buches für die Leitung von Gesprächskreisen und seinen kirchlichen und schulischen Unterricht viel lernen.

Die Verfasserin, promovierte Theologin, ist in der Laienarbeit des holländischen Protestantismus engagiert und in Deutschland durch ihre Beiträge zu den Göttinger Predigtmeditationen bekannt geworden. Die Übersetzerin, Ida Piper-Goldhoorn, ist holländische Theologin, die seit 16 Jahren als Pfarrfrau in Deutschland lebt.

**V&R**

**Vandenhoeck  
& Ruprecht**

## ZUM GEDÄCHTNIS AN JOSEPH LORTZ

geb. 13. 12. 1887, gest. 21. 2. 1975

Die Luther-Gesellschaft hat Anlaß, des Heimgangs eines katholischen Theologen in Dankbarkeit und Verehrung zu gedenken, dessen Lebenswerk in der ökumenischen Lutherforschung eine epochale Bedeutung erlangt hat. In der Zeit vor und nach dem Ersten Weltkrieg war das katholische Lutherbild in Deutschland durch die gelehrten, aber einseitig polemischen Darstellungen von Denifle und Grisar bestimmt. Eine Wende von der Polemik zum Dialog zeichnet sich zum erstenmal 1917 und verstärkt nach 1933 ab. Das größte Aufsehen in dieser Beziehung erregte aber mit Recht das Werk des katholischen Kirchenhistorikers Joseph Lortz »Die Reformation in Deutschland«, 2 Bände, 1. Aufl. 1939/40, 4. Aufl. 1962. Eine ausführliche Würdigung der Lutherforschung von J. Lortz habe ich in meinem Buch »Der moderne Katholizismus vor und nach dem Konzil« (Witten 1970, S. 317–325) gegeben, die ich hier nicht wiederholen kann. Lortz versteht Luther als einen religiösen Menschen und gewaltigen Theologen, der auch dem katholischen Christen viel zu sagen hat. Lortz bekennt sich zu Luthers Kreuzestheologie, die ihn besonders beeindruckt hat, er bewundert seine ungeteilte Hingabe an die Bibel, er spricht mit Hochachtung von Luther als dem großen Beter. Luther hat nach Lortz in sich einen Katholizismus (den spätmittelalterlichen occamistischer Prägung) niedergezogen, der nicht mehr katholisch (in allumfassendem Sinn) war. Gewiß übt Lortz auch Kritik an Luther, an seinem »Subjektivismus«, an seiner Einseitigkeit, an seiner Maßlosigkeit. Es läßt sich aber beobachten, daß die Urteile von Lortz über Luther im Laufe der Jahre zunehmend mehr das Positive an Luther betonen. Lortz gelangte zu der Überzeugung: Luther war katholischer, als wir es dachten. Als Lortz sein epochemachendes Werk schrieb, war er Professor für Kirchengeschichte in Münster. Als solcher verfaßte er eine Geschichte der Kirche, die mehr als 20 Auflagen erlebte. Sie ist von Auflage zu Auflage mehr ein Dokument einer wahrhaft ökumenischen Betrachtungsweise. 1950 übernahm Lortz die Leitung der Abteilung für Religionsgeschichte an dem »Institut für europäische Geschichte« in Mainz. Sie wurde eine Pflanzstätte ökumenischer Lutherforschung von internationalem Ausmaß. Das Institut ist übrigens Mitglied der Luther-Gesellschaft.

Bei der Tagung der Luther-Gesellschaft in Mainz 1964 hielt Lortz einen großangelegten Vortrag. Er war mit unserem verstorbenen Präsidenten Prof. Althaus eng verbunden. Auch ich darf es dankbar bekennen, in

Prof. Lortz einen väterlichen Freund gewonnen zu haben. Bei der Feier seines 85. Geburtstages war es mir vergönnt, im Namen der evangelischen Theologie und der Luther-Gesellschaft eine laudatio auf den Jubilar zu halten. Bei meinen mannigfachen Besuchen in der »Domus Universitatis« in Mainz vertiefte sich mein Eindruck, daß hier eine Stätte echter Lutherverehrung erwachsen war. Das »neue Klima« in den konfessionellen Beziehungen geht nicht zuletzt auf die Arbeit von Joseph Lortz zurück. Es gilt, dieses Erbe zu wahren und weiter auszubauen. Die Luther-Gesellschaft bleibt dem Heimgegangenen in tiefer Verehrung und großer Dankbarkeit verbunden.

Prof. Dr. Walther von Loewenich,  
852 Erlangen, Ebrardstr. 23

## GRUSS AN PROF. DR. ERWIN MÜLHAUPT

Die Luther-Gesellschaft grüßt Sie, hochverehrter, lieber Herr Mülhaupt zu Ihrem 70. Geburtstag am 25. Mai 1975 in herzlicher Verbundenheit, in großer Dankbarkeit und mit allen guten Wünschen. Seit über einem Jahrzehnt sind Sie als Zweiter Präsident in unserer Gesellschaft tätig. Sie haben diesen Dienst mit unermüdlicher Hingabe und einem unerhörten Elan getan. Ausgestattet mit einer profunden Lutherkenntnis haben Sie es in einzigartiger Weise verstanden, die Ergebnisse Ihrer Studien in ungezählten Vorträgen und Aufsätzen für weitere Kreise fruchtbar zu machen. Man könnte versucht sein zu sagen, Sie verkörpern in Ihrer Person das Programm der Luther-Gesellschaft. Sie haben kein Opfer an Zeit und Kraft gescheut, die Botschaft Luthers unserer Gegenwart nahe zu bringen. Es ging Ihnen dabei nicht um äußere Ehren, sondern allein um die Sache, für die Ihr Herz schlägt. Sie leben in Luther und darum wird Luther durch Sie lebendig. Sie brauchen den Vergleich mit anderen anerkannten Lutherforschern wahrhaftig nicht zu scheuen; Ihre wissenschaftlichen Publikationen beweisen das. Aber es verbindet Sie darüber hinaus mit Luther die Gabe, »den Leuten aufs Maul zu sehen«. Sie sprechen eine deutliche, klare Sprache. Sie lassen sich nicht durch Modeströmungen verwirren. Opportunismus ist Ihnen wesensfremd. Sie haben mit konzessionsloser Klarheit und manchmal auch mit überlegenem Humor richtiggestellt, was richtiggestellt werden muß. Ihre Studie »Falschmünzerei« ist das Beste, was in der Diskussion um Dieter Forte geschrieben wurde. In unserer Zeitschrift gehören Sie seit über 2 Jahrzehnten zu den fruchtbarsten und anregendsten Autoren. Sie können der Dankbarkeit der Leser gewiß sein. Im Kreise unseres Vorstandes haben Sie eine gewichtige Stimme. Sie gehören zu den Menschen, auf die man sich verlassen kann. Die Liebe zu Luther macht Sie nicht blind für das, was an »Luther überholt« ist (Luther, 1970). Sie vertreten kein repristinierendes, sondern ein weltoffenes Luthertum. Sie verschließen sich nicht den Ansätzen, die in der Reformation für eine geschichtlich notwendige Weiterentwicklung im modernen Protestantismus sichtbar werden. Aber Sie betonen zu Recht mit unüberhörbarer Klarheit, daß Kirche und Welt nur zu ihrem Schaden an dem bleibenden Erbe Luthers vorübergehen können. Wenn manch einer schwankend oder müde zu werden droht, kann er von Ihnen lernen, was es heißt, der anvertrauten Aufgabe »unverzagt und ohne Grauen« die Treue zu halten. Gott hat Ihnen bis auf diesen Tag eine bewundernswerte Frische des Leibes und des Geistes verliehen; möge sie Ihnen noch lange beschieden sein. Wir brauchen Sie nicht zu bitten, daß Sie dem Anliegen der Luther-Gesell-

schaft weiterhin verbunden bleiben; wir sind dessen gewiß, daß Sie uns helfen, solange es in Ihren Kräften steht. Wir danken bewegten Herzens dem Geber aller guten Gabe und Ihnen, lieber verehrter Freund, daß Sie der Unsrige sind.

Im Namen der Luther-Gesellschaft

Walther v. Loewenich  
Erster Präsident

## ALBERT SCHWEITZER

### Eine gottesdienliche Rede \*

Von Walther von Loewenich

Am 14. Januar 1875 ist Albert Schweitzer in Kaysersberg im Elsaß als Sohn des Pfarrers Ludwig Schweitzer geboren. Dieses Mannes und seines Werkes soll im heutigen Gottesdienst gedacht werden. Aber darf in einem Gottesdienst die Erinnerung an einen Menschen und an ein Menschenwerk im Mittelpunkt stehen? Anfang, Mitte und Ziel eines christlichen Gottesdienstes kann nur die Anbetung und Verherrlichung des Gottes sein, der uns in Jesus Christus sein Vaterherz zugewandt hat. Christliche Verkündigung ist Zeugnis von dem Christusgeschehen. Aber in seiner Barmherzigkeit gefällt es Gott, menschliches Zeugnis in den Dienst dieses Christusgeschehens zu stellen. Das Christusgeschehen ist nicht eingengt auf ein einmaliges historisches Faktum; es verwirklicht sich fort und fort in Wort und Werk seiner Zeugen. Ein Zeuge Jesu in Wort und Werk war Albert Schweitzer, der Mann, dessen in dieser Stunde gedacht werden soll. Es soll der Verkündigung dienen, wenn wir uns heute mit Leben und Gestalt dieses Mannes befassen, wenn das auch in der Form einer sozusagen indirekten Verkündigung, auf der Grenze zwischen Vortrag und Predigt, geschieht. Der Predigt gebührt die freie Rede; die indirekte Verkündigung, in der Mitte zwischen Vortrag und Predigt, legt uns die Form gebundenen Wortes nahe. Das Zeugnis Albert Schweitzers stellen wir unter zwei Worte Jesu, wie sie uns Matth. 16,25 und Luk. 12,49 überliefert sind. So spricht Jesus: »Wer sein Leben erhalten will, der wird's verlieren; wer aber sein Leben verliert um meinetwillen, der wird's finden«. »Ich bin gekommen, daß ich ein Feuer anzünde auf Erden; was wollte ich lieber, denn es brennete schon!«

Am 26. März 1913 trat Albert Schweitzer zusammen mit seiner Frau Helene, einer Tochter des Straßburger Historikers Harry Breslau, die Reise nach Lambarene in Äquatorialafrika an, um dort als Urwalddoktor den Eingeborenen zu dienen. Wie war es dazu gekommen? Bereits 1896 hatte der Student während der Pfingstferien im elterlichen Pfarrhaus in Günsbach einen entscheidenden Entschluß gefaßt. Hören wir ihn selbst darüber! »Noch bevor ich aufstand, in ruhigem Überlegen, während

\* Gehalten am 12. Januar 1975 in der Kreuzkirche zu München im Zusammenhang mit der 100. Wiederkehr des Geburtstages Albert Schweitzers.

draußen die Vögel sangen, wurde ich mit mir selbst dahin eins, daß ich mich bis zu meinem dreißigsten Lebensjahr für berechtigt halten wollte, der Wissenschaft und der Kunst zu leben, um mich von da an einem unmittelbaren menschlichen Dienen zu weihen. Gar viel hatte mich beschäftigt, welche Bedeutung dem Worte Jesu, »wer sein Leben behalten will, der wird es verlieren, und wer sein Leben verliert um meinet- und des Evangeliums willen, der wird es behalten« für mich zukomme. Jetzt war sie gefunden. Zu dem äußeren Glück besaß ich nun das innerliche.« Er hatte zunächst an eine Fürsorge für verwahrloste Kinder, für Vagabunden und entlassene Gefangene gedacht. In diesen Plänen sah sich Schweitzer gehemmt durch die Schwerfälligkeit der europäischen Bürokratie. Da fand er an einem Herbstmorgen des Jahres 1904 auf seinem Schreibtisch im Thomasstift ein Heft der Pariser Evangelischen Missionsgesellschaft mit einem Artikel, der einen Hilferuf um Mitarbeit im französischen Kongogebiet enthielt. »Als ich mit dem Lesen fertig war, nahm ich ruhig meine Arbeit vor. Das Suchen hatte ein Ende.« Erbeten war in erster Linie ärztliche Hilfe. Schweitzer machte sich diese Bitte zu eigen. Die Religion der Liebe, der bisher sein wissenschaftliches Bemühen gegolten hatte, sollte nun in die Tat umgesetzt werden. Zudem wußte Schweitzer sehr wohl, daß seiner Anstellung als Missionar theologische Bedenken entgegengesetzt wurden. Darum wollte er als Arzt dienen. Als er am 13. Oktober 1905 seinen Entschluß bekannt gab, stieß er auf Unverständnis und heftigen Widerstand bei Lehrern, Freunden und Verwandten. Man hielt ihn für leicht verrückt. Ähnlich war es seinem Meister ergangen (Markus 3,21). Er ließ sich dadurch nicht beirren. Er wollte sein »Leben« aufgeben um Jesu willen. Er gab in der Tat ein ungewöhnlich erfolgreiches, vielversprechendes Leben auf. Nach einer glücklichen Kindheit und Schulzeit hatte er in Straßburg das Studium der Theologie begonnen und 1898 sein Examen abgelegt. 1899 erfolgte seine Promotion zum Dr. phil. mit einer Arbeit über die Religionsphilosophie Kants, die von einer bemerkenswerten Selbständigkeit seines Denkens zeugte. Sein Doktorvater ermunterte ihn zur Habilitation in der Philosophischen Fakultät. Schweitzer wollte aber theologisch weiterarbeiten. Er übernahm ein Predigtamt in Straßburg und erwarb am 21. Juli 1900 den Licentiaten der Theologie durch Studien über das Abendmahlsproblem. Seine theologische Habilitationsschrift behandelte das Messianitäts- und Leidensgeheimnis Jesu. Am 1. März 1902 hielt er seine Antrittsvorlesung als Privatdozent. 1906 erschien die erste Auflage seines epochemachenden Werkes über die Geschichte der Leben-Jesu-Forschung mit dem Titel »Von Reimarus zu Wrede«. Es war mehr als eine gelehrte Untersuchung; es stellte die Jesus-Forschung vor eine völlig neue

Situation. Es zwingt noch heute zu wissenschaftlicher Auseinandersetzung. Das modern-liberale Jesus-Bild war zum Einsturz gebracht. 1911 — Schweitzer war damals bereits gleichzeitig Student der Medizin — erschien seine Geschichte der Paulinischen Forschung von der Reformation bis zur Gegenwart, eine Vorarbeit zu dem umfassenden eigenständigen Werk über »Die Mystik des Apostels Paulus« von 1930.

Aber dieser junge, höchst produktive und originelle Gelehrte war inzwischen zugleich zu einem anerkannten Orgelvirtuosen herangewachsen. Seine frühen Orgelstudien im Elsaß setzte er seit 1893 bei dem berühmten Orgelmeister Widor in Paris fort. Er interessierte sich für die Technik des Orgelbaus. Es wurde ihm klar, daß die perfektionierte moderne Orgel des ausgehenden 19. Jahrhunderts dem Klangideal der großen barocken Orgelmusik nicht entspricht. Schweitzer wurde zu einem anerkannten Führer in der neuen Orgelbewegung. Er sprach auf Kongressen. Die Hörer strömten zu seinen Konzerten, die ihn später durch ganz Europa führten. 1906 veröffentlichte er seine Studien über den Orgelbau. Seine besondere Liebe galt Johann Sebastian Bach. Seine Bachstudien faßte er zusammen in dem monumentalen Werk über Joh. Seb. Bach, das zuerst 1905 in Frankreich, später auch in Deutschland erschien. Schweitzer geht auch hier, wie in seiner neutestamentlichen Forschung, völlig neue Wege. Seine Bachinterpretation fußt auf einer minutiösen Kenntnis und auf einer immer wieder erprobten Wiedergabe der Werke. Sie ist mindestens ebenso epochemachend geworden wie sein Beitrag zur Leben-Jesu-Forschung. Seit Schweitzer hört und spielt man Bach anders als vorher. Schweitzer wurde auch Mitarbeiter an der großen kritischen Ausgabe von Bachs Orgelwerken.

Und dieser junge Forscher, Theologe, Philosoph, Musiker und Orgelsachverständiger betreibt gleichzeitig von 1905—1912 das Studium der Medizin in Straßburg und der Tropenmedizin in Paris und schreibt eine medizinische Dissertation über »Die psychiatrische Beurteilung Jesu«. Er versenkt sich in die Methoden naturwissenschaftlichen Denkens und empfindet das dankbar als Erweiterung seines Gesichtskreises.

Er verschlägt einem den Atem, wenn man sich den Reichtum dieses genialen Lebens vergegenwärtigt. Es verschlägt einem noch mehr den Atem, wenn man vernimmt, daß dieser einzigartige Mann bereit ist, das alles preiszugeben um des schlichten Dienstes willen an den armen, gequälten Menschen eines unwirtlichen Landes in der Wildnis »zwischen Wasser und Urwald«.

Nach sorgfältiger planmäßiger Vorbereitung — 70 Kisten mußten verpackt werden — ging Albert Schweitzer an Bord. Von 1913—17 dauerte sein erster Aufenthalt in Lambarene. Über die Schwierigkeiten, mit de-

nen er zu kämpfen hatte, kann man nachlesen in seinem Buch »Zwischen Wasser und Urwald« und in den »Mitteilungen aus Lambarene«. Das feucht-heiße Klima ermüdet ungeheuer. Die nötigen Räume für die Behandlung der Kranken mußten erst errichtet werden. Auf mehr als 300 km im Umkreis war Schweitzer der einzige Arzt. Mitarbeiter unter den Schwarzen zu finden, war mühselig. Mißtrauen mußte überwunden werden. Der Kampf gegen die furchtbaren Krankheiten erforderte Mut, Erfindungsgabe und Ausdauer. 1914 begann der Krieg. Als deutscher Staatsangehöriger wurde Schweitzer interniert. Er konnte zunächst in Lambarene bleiben und die Arbeit unter erschwerten Umständen weiterführen. 1917 wurde er in ein Lager nach Frankreich gebracht, 1918 konnte er ins Elsaß zurückkehren. Seine geschwächte Gesundheit erforderte eine zweimalige Operation. Die Hilfe kam aus Schweden. Der evangelische Erzbischof Nathan Söderblom, der Vater der ökumenischen Bewegung, lud ihn ein zu Vorlesungen an der Universität Upsala. Mit Vorträgen und Orgelkonzerten in ganz Schweden brachte er die Mittel zu der Rückkehr nach Lambarene auf, zu seinem zweiten dortigen Aufenthalt von 1924–27. Zum zweitenmal verzichtete er auf eine glanzvolle Wirksamkeit in Europa, wo er unterdessen berühmt geworden war. Ein schweres Opfer war es, daß er seine Frau zurücklassen mußte; ihre angegriffene Gesundheit war den Strapazen des mörderischen Klimas nicht gewachsen. In Lambarene fand er nur noch Ruinen vor. Ein neues Spital mußte erbaut werden. Als Baumeister legte Schweitzer bei allen Arbeiten selbst mit Hand an. Er wußte, wieviel für die Schwarzen auf sein Vorbild ankam. Bis spät in die Nacht hinein saß er dann an seinem Schreibtisch über wissenschaftlicher Arbeit oder übte an seinem mit Orgelpedal versehenen Tropenklavier. Im Kampf gegen die furchtbare Müdigkeit ließ er nicht nach. Im Juli 1927 kehrte er nach Europa zurück. Vorträge und Konzerte führten ihn nach Deutschland, Holland, Schweden, Dänemark und in die Tschechoslowakei. 1928 erhielt er den Goethepreis der Stadt Frankfurt. Alle finanziellen Erträge wurden wiederum für das Werk in Lambarene zurückgelegt. 13 Male im ganzen ist Schweitzer zwischen Afrika und Europa hin und her gereist. Den Aufenthalt im Frühjahr 1939 brach er plötzlich ab, weil er den Ausbruch des Zweiten Weltkrieges voraussah. 1949 war er in den USA, 1959 weilte Schweitzer zum letzten Mal in Europa. 1965 konnte er seinen 90. Geburtstag in Lambarene feiern. An der Stätte seines Wirkens unter den Eingeborenen starb er am 4. September 1965.

Hätte dieser geniale Mensch seine Kraft nicht besser in Europa eingesetzt, das ja auch von geistiger und leiblicher Not bis in den Grund erschüttert war? So haben manche gefragt. Warum ging dieser Geistes-

heros zu den Primitiven? Wir kennen die Begründung, die Schweitzer selbst gegeben hat. Er hatte den Ruf Jesu vernommen. Alle anderen Erklärungen sind abwegig. Es war keine Flucht, sondern ein Aufbruch. Er hat seinen Weg nicht zur allgemeinen Regel erhoben; ein jeder muß wissen, wozu er bestimmt ist. Er selbst konnte keinen anderen Weg gehen. Er hat sein Leben preisgegeben — und hat es gewonnen. Die Verheißung Jesu ist im Leben Albert Schweitzers Wirklichkeit geworden. Der Verlust des Lebens wurde nicht nur für ihn selbst, sondern für eine ganze Welt zum Gewinn. Sein Zeugendienst fand Beachtung. Man denkt an das Wort aus der Bergpredigt: »Es kann die Stadt, die auf einem Berge liegt, nicht verborgen sein.« (Matth. 5, 14). Es gab nicht viele, zu denen die Menschen aufschauen konnten. Hier war einer. Und hinter ihm tauchte ein anderer auf, die Gestalt seines Meisters. Das Wort vom Verlieren und Gewinnen des Lebens findet Erfüllung. Die europäische Wirksamkeit dessen, der auf sie verzichtet hatte, wächst von Jahr zu Jahr. Auch die äußeren Ehrungen häufen sich. Sie konnten den Kern seines Wesens nicht verändern. Er hatte Europa verlassen; er hat Europa gewonnen. Er hat das Leben gewonnen.

Es ist an der Zeit, daß wir des Begriffes gedenken, der durch Schweitzer zu einem Programm geworden ist: Ehrfurcht vor dem Leben. Über diesem Begriff ist sein großes Werk »Kultur und Ethik« errichtet, dessen beiden ersten Bände 1923 erschienen. Im Sommer 1899 war Schweitzer im Hause des berühmten Archäologen Curtius in einem geistig angeregten Gespräch mit Hermann Grimm und anderen Koryphäen des damaligen Berlins. Plötzlich sagte einer: »Ach was! Wir sind ja doch alle nur Epigonen!« »Dieses Wort schlug wie ein Blitz in mir ein«, äußerte Schweitzer im Rückblick. In jahrelangem Nachdenken gelangte er zu der Erkenntnis: Unsere kulturelle Lähmung, die in der Katastrophe des ersten Weltkrieges einen explosiven Ausdruck fand, rührt daher, daß wir keine begründete Ethik haben. Aber worauf sollen wir sie gründen? Schweitzer durchforschte die Geschichte der Philosophie und die Weltanschauung der großen indischen und chinesischen Denker. Er reflektierte über das Verhältnis zwischen dem Christentum und den Weltreligionen. Alle diese Studien wurden auch veröffentlicht. Es wurde ihm klar, daß sich unsere Ethik, d. h. unsere Lebensanschauung nicht aus unserer Anschauung von der Welt, in der wir nie zu einem Abschluß gelangen, ableiten läßt. Aber worauf soll sich Ethik gründen? Es war ein verzweifeltes Ringen, das seine Nächte in der Einsamkeit des Urwaldes erfüllte. Die entscheidende Erkenntnis kam mit der Macht und Plötzlichkeit einer Inspiration über ihn. Schweitzer befand sich auf einer Fahrt auf dem Ogowestrom. »Am Abend des dritten Tages, als wir bei Sonnenunter-

gang gerade durch eine Herde Nilpferde hindurchfahren, stand urplötzlich, von mir nicht geahnt und nicht gesucht, das Wort Ehrfurcht vor dem Leben vor mir. Das eiserne Tor hatte nachgegeben; der Pfad im Dickicht war sichtbar geworden. Nun war ich zu der Idee vorgedrungen, in der Welt- und Lebensbejahung und Etik miteinander enthalten sind! Nun wußte ich, daß die Weltanschauung ethischer Welt- und Lebensbejahung samt ihren Kulturidealen im Denken begründet ist.« Wir sind nicht darauf angewiesen, unsere Lebensanschauung aus einer Anschauung von der Welt abzuleiten. Die Natur ist »wunderbar schöpferische und zugleich sinnlos zerstörende Kraft. Ratlos stehen wir ihr gegenüber. Sinnvolles in Sinnlosem, Sinnvolles in Sinnvollem: dies ist das Wesen des Universums« (Kultur und Ethik, S. 293). »Schmerzvolles Rätsel bleibt es für mich, mit Ehrfurcht vor dem Leben in einer Welt zu leben, in der Schöpferwille zugleich als Zerstörungswille und Zerstörungswille zugleich als Schöpferwille waltet« (S. 334). »Wir haben uns zu dem großen Verzicht zu entschließen, die bisher vorausgesetzte Einheit von Weltanschauung und Lebensanschauung aufzugeben« (Selbstdarstellung, S. 38). »Ein Schiffbrüchiger ist der Wille zum Leben, der über die Welt wissend werden will; ein kühner Seefahrer der Wille zum Leben, der über sich selbst wissend wird« (K. u. E. S. 301). Und so lautet nun das Wissen über mich selbst: »Ich bin Leben, das leben will inmitten von Leben, das leben will« (Selbstdarst. S. 38). Daraus folgt: »Gut ist: Leben erhalten, Leben fördern, entwicklungsfähiges Leben auf seinen höchsten Wert bringen. Böse ist: Leben vernichten, Leben beeinträchtigen, entwicklungsfähiges Leben hemmen« (ib). In unser ethisches Verhalten ist auch unser Verhältnis zur Kreatur einzubeziehen. Schweitzer weiß, daß wir immer wieder gezwungen sind, Leben zu vernichten, um Leben zu erhalten. Aber über das Unvermeidliche darf ich nicht hinausgehen. Schweitzer verurteilt die Gedankenlosigkeit, in der wir uns mit ethischen Konflikten abfinden. »Das gute Gewissen ist eine Erfindung des Teufels« (K. u. E. S. 340). Die Mißhandlung der Tiere und alle unnötige Grausamkeit bei Versuchen ist eine Schande für die Menschheit und wirkt zurück auf unser Verhalten gegenüber den Menschen. Daß der Wille zum Leben den Menschen zwingt, anders zu sein als die Welt, ist ein Paradox, das auch die Theologie stehen lassen muß. In einem Gleichnis spricht das Schweitzer aus: »Es gibt einen Ozean. Kaltes Wasser, unbewegt. In dem Ozean aber ist der Golfstrom, heißes Wasser, das vom Äquator zum Pole fließt. Fragen Sie alle Gelehrten, wie es physikalisch vorstellbar ist, daß zwischen den Wassern des Ozeans, wie zwischen zwei Ufern, ein Strom heißen Wassers fließt, bewegt in dem Unbewegten, heiß in dem Kalten. Sie können es nicht erklären. So ist der

Gott der Liebe in dem Gott der Weltkräfte, eins mit ihm, und doch so ganz anders als er. Von diesem Strome lassen wir uns ergreifen und dahintragen.« (»Das Christentum u. die Weltreligionen«). In der Ehrfurcht vor dem Leben, in dem Verzicht auf ein in sich abgeschlossenes System der Weltanschauung und in dem Willen zu rastloser Tätigkeit und Hilfsbereitschaft wußte sich Schweitzer mit Goethe verbunden, zu dessen Gedächtnis er mehrere Reden gehalten hat. 1951 nahm Schweitzer den Friedenspreis des deutschen Buchhandels, 1954 den Friedensnobelpreis in Oslo entgegen. 1958 hielt er im Osloer Rundfunk drei Vorträge über »Friede oder Atomkrieg«, die in 9 Sprachen übersetzt wurden. Die Sorge um die immer breitere Kluft zwischen wissenschaftlich-technischem Fortschritt und verkümmelter Ethik machte ihm schwer zu schaffen. Darum weigerte er sich nicht, zu den Fragen der Weltpolitik das Wort zu ergreifen. Er war aber ungehalten, wenn sein Name für parteipolitische Propaganda mißbraucht wurde. Die Weltpolitik war für ihn ein ethisches, ein rein menschliches Problem. Der Aufruf zu der »Brüderschaft der vom Schmerz Gezeichneten« von 1920 gibt davon ein ergreifendes Zeugnis. In den letzten Jahren erfuhren seine Person und sein Werk mancherlei Kritik. Er verzichtete auf eine Selbstverteidigung. Die Welt hatte sich seit 1913 überall und besonders auch in Afrika gewaltig verändert. Schweitzer hielt es für richtig, seinen Anfängen treu zu bleiben.

Schweitzer war kein Pietist. Er liebte ein freies Christentum fern von aller dogmatischen Enge. Er hielt es für unnötig, den christlichen Glauben in ängstlicher Apologetik gegen andere Weltreligionen abzusichern. An dem Rationalismus der Aufklärung schätzte er den Mut zum Denken und den Willen zur Tat. Seine »Selbstdarstellung« gab er in der philosophischen, nicht in der theologischen Reihe der Selbstdarstellungen im Felix-Meiner-Verlag. Aber der selbständige Denker verstand sich doch im Tiefsten als ein Jünger Jesu. Das Ergebnis seiner wissenschaftlichen Bemühung um den historischen Jesus war freilich schockierend. Der historische Jesus ist für Schweitzer nicht der freundliche Lehrer einer aufgeklärten Frömmigkeit, sondern der apokalyptische Prophet des unmittelbar bevorstehenden übernatürlichen Gottesreiches. Um es herbeizuzwingen ist er freiwillig in den Tod gegangen. Schweitzer scheut sich nicht zu erklären, daß Jesus darin einem Irrtum unterlegen ist. Der historische Jesus erfährt bei Schweitzer eine Verfremdung, mit der sich weder seine liberalen noch seine orthodoxen Gegner abfinden können. Eine ausführliche kritische Auseinandersetzung mit dem Jesusbild Schweitzers ist hier nicht möglich. Manches erscheint als zu konstruiert und die Unterscheidung, was in der evangelischen Überlieferung als Lehre des historischen Jesus oder als Niederschlag der Gemeindefrömmigkeit zu gelten

hat, ist nicht differenziert genug. Anzuerkennen ist jedenfalls der Mut zu historischer Wahrhaftigkeit, die auch vor befremdlichen Ergebnissen nicht zurückschreckt, und zugleich die innere Freiheit, mit der die Nachfolge Jesu nicht an das historische Faktum als solches gebunden wird. Entscheidend sind für uns nicht die Vorstellungen des historischen Jesus; vielmehr gilt: »Das wahre Verstehen Jesu ist das Verstehen von Wille zu Wille. Das wahre Verhältnis zu ihm ist das des Ergriffenseins von ihm. Alle christliche Frömmigkeit ist nur soviel wert, als in ihr Hingabe unseres Willens an den seinen statthat.« Und dazu ist nun ein Doppeltes festzustellen. 1. Jesus hat in seine für uns vergangene spätjüdisch-apokalyptische Vorstellung vom unmittelbar bevorstehenden Reich Gottes seine Ethik der unbedingten Liebe eingebaut. Schweitzer verweist dafür unter anderem auf die gewaltige Rede vom Gericht nach den Werken in Matth. 25. »Was ihr getan habt einem unter diesen meinen geringsten Brüdern, das habt ihr mir getan« (v. 40). »Was ihr nicht getan habt einem unter diesen Geringsten, das habt ihr mir auch nicht getan« (v. 45). 2. Die damalige Reichs-Gottes-Vorstellung war ein Irrtum. Aber wir müssen ihre Dynamik aufnehmen. »Ich bin gekommen, daß ich ein Feuer anzünde auf Erden; was wollte ich lieber, denn es brennete schon«. Von diesem Feuer müssen wir uns ergreifen lassen. »Nicht mehr wie die, die der Predigt Jesu lauschen durften, erwarten wir, daß das Reich Gottes sich in übernatürlichen Ereignissen verwirklichen werde. Wir halten dafür, daß es allein durch die Kraft des Geistes Jesu in unseren Herzen und in der Welt entsteht. Das einzige aber, worauf es ankommt, ist, daß wir von der Idee des Reiches Gottes so beherrscht sind, wie es Jesus von den Seinen verlangt . . . Die spätjüdisch-messianische Weltanschauung ist der Krater, aus dem die Flamme der ewigen Religion der Liebe hervorbricht.«

Man hat Albert Schweitzer ein »Genie der Menschlichkeit« genannt (Churchill). Ist Jesus für ihn auch nicht mehr als ein Genie der Menschlichkeit? Wenn ja, dann stünde das jedenfalls nicht im Gegensatz zu einem Bekenntnis zur recht verstandenen Göttlichkeit Jesu. Aber man sollte mit solchen Etikettierungen vorsichtig sein. Schweitzer war erfüllt von dem Geheimnis der Persönlichkeit Jesu, auch wenn er es nicht mit den traditionellen Formeln der kirchlichen Dogmatik umschreibt. Hören wir ihn selbst mit den letzten Sätzen aus seinem großen Werk über die Geschichte der Leben-Jesu-Forschung: »Die Namen, mit denen man Jesus im spätjüdischen Vorstellungsmaterial als Messias, Menschensohn und Gottessohn bezeichnet, sind für uns zu historischen Gleichnissen geworden. Wenn er selbst diese Titel auf sich bezog, so war dies ein zeitlich bedingter Ausdruck dafür, daß er sich als einen Gebieter und

Herrscher erfaßte. Wir finden keine Bezeichnung, die sein Wesen für uns ausdrückte.

Als ein Unbekannter und Namenloser kommt er zu uns, wie er am Gestade des Sees an jene Männer, die nicht wußten, wer er war, herantrat. Er sagt dasselbe Wort: Du aber folge mir nach! und stellt uns vor die Aufgaben, die er in unserer Zeit lösen muß. Er gebietet. Und denjenigen, welche ihm gehorchen, Weisen und Unweisen, wird er sich offenbaren in dem, was sie in seiner Gemeinschaft an Frieden, Wirken, Kämpfen und Leiden erleben dürfen, und als ein unaussprechliches Geheimnis werden sie erfahren, wer er ist ...«.

Prof. D. Walther von Loewenich,  
852 Erlangen, Ebrardstr. 23

## » NIEMAND SOLL SEIN EIGENER RICHTER SEIN «

Eine Bemerkung zu Luthers Haltung im Bauernkrieg

Von Gottfried Maron

In der ersten großen Bauernkriegsschrift Luthers, der »Ermahnung zum Frieden auf die 12 Artikel der Bauernschaft in Schwaben« findet sich ein Gedanke, dessen Bedeutung für Luther — weit über die damaligen Ereignisse hinaus — bisher noch nicht zureichend erkannt und gewürdigt worden ist.<sup>1</sup>

Gemeint ist der Satz, daß niemand sein eigener Richter und Rächer sein könne und dürfe.

Bei genauerem Zusehen ergibt es sich, daß dieser Satz für Luther zentrale Bedeutung hat. Er ist kein Neben-Satz, sondern ein Grund-Satz und Axiom, aus dem weitreichende ethische und sozialetische Konsequenzen abzuleiten sind.

Es ergibt sich zudem, daß der gleiche fundamentale Gedanke durch zwei Jahrzehnte hindurch unverändert zu finden ist, 1522 ebenso wie 1542, für den noch »jungen« Luther also ebensolche Bedeutung hat wie für den Luther der letzten Jahre.

Das alles ist Grund genug, dem genannten Motiv etwas weiter nachzugehen. Allerdings läßt schon die Beschränkung des Raumes die folgenden Ausführungen nicht mehr sein als eine erste Anmerkung, einen vorläufigen Hinweis auf ein noch längst nicht ausgeschöpftes Thema.<sup>2</sup>

### I.

Eine erste Ausformulierung unseres Grundsatzes findet sich, soweit ich sehe, in der Schrift, die Luther Ende 1521 auf der Wartburg verfaßt hat »*Eine treue Vermahnung zu allen Christen, sich zu hüten vor Aufruhr und Empörung*« (erschieden am Anfang 1522; Cl 2, 299–310).<sup>3</sup> Aufruhr ist für Luther eine Sache ohne Vernunft, sie trifft gemeinhin mehr die Unschuldigen als die Schuldigen »darumb ist auch keyn auffruhr

- 1 Eine gewisse Ausnahme macht H. Dörries mit seinem Beitrag »Luther nach dem Bauernkrieg« (Wort und Stunde III, 1970, 36–58, bes. 53 ff. zur Wurzener Fehde). Wir kommen unten darauf zurück.
- 2 Vor allem die womögliche Herkunft dieses »naturrechtlichen« Gedankens und die rechtsgeschichtlichen Zusammenhänge würden noch interessieren.
- 3 Soweit in der Ausgabe enthalten, zitiere ich Luther nach der Bonner Ausgabe v. Clemen (Cl).

recht / wie rechte sach er ymer haben mag« (303, 26). In diesem Zusammenhang formuliert Luther dann die Paradoxie, die er 1525 so schrecklich wahr machen sollte: er wolle es allezeit mit dem Teil halten, der Aufruhr erleidet, wie unrecht seine Sache auch immer sei und dem Teil entgegen sein, der den Aufruhr macht, wie recht seine Sache auch immer sei. Denn Aufruhr könne nicht ohne unschuldiges Blut und Schaden abgehen (303 f.).

Es folgt dann in einer sehr komprimierten Ausführung Luthers Hauptargument gegen jeden Aufruhr: er ist von Gott verboten, der gesprochen hat: die Rache ist mein, ich will vergelten. »Item niemant kan seyn eygen richter seyn. Nu ist auffruhr nicht anders / denn selbs richten vn rechnen / das kan Gott nicht leyden«. Aufruhr ist also etwas Widergöttliches, eine Sache, mit der Gott nicht sein kann (304, 3–10)<sup>4</sup>

Eine Vorform zu diesem Gedanken findet sich schon 1520 in dem großen *Sermon vom Wucher* (bei Cl 3, 21 ff). Wir sind zwar dem, der uns Unrecht tut, schuldig (!), mit Worten sein Unrecht vorzuhalten (22, 7), das Selbstrachenehmen auch vor Gericht (!) ist aber für Christen verboten. Dazu hat Gott das weltliche Schwert eingesetzt, die Bösen zu bestrafen und die Bedrückten zu retten. »Aber das sollt also geschehen / das niemant selbst Kleger were« (24, 25 ff). Niemand soll also in eigener Sache klagen. Das Recht soll vielmehr durch das brüderliche Zeugnis der Nächsten wiederhergestellt werden.

Es ist erstaunlich zu sehen, wie wenig Luther hier vom Einzelnen und seinem Recht her denkt. Voraussetzung seiner Auffassung ist vielmehr das Eintreten der »anderen« für den vom Unrecht Betroffenen, im Zusammenhang dieser Schrift: das Funktionieren der christlichen Gemeinde.

Das gleiche Grundprinzip kehrt auch in Luthers *Obrigkeitsschrift* von 1523 wieder (Cl 2, 360–394). Das Wort »Die Rache ist mein, spricht der Herr, ich will vergelten« ist auch hier der Ausgangspunkt (360, 12; 364, 12). Als Henker, Büttel, Richter, Herr oder Fürst stehe ich nicht in eigenem, sondern in fremdem Dienst, es geht nicht darum, sich selbst zu rächen oder Böses mit Bösem zu vergelten, sondern um Schutz und Frieden des Nächsten (370, 9). Ein Christ rächt sich nicht selbst, schützt sich auch nicht vor Gericht »Aber für andere mag un sol er rache / recht / schutz und hülffe suchen« (374, 9). Wer sich selbst rächt und vor Gericht

4 Vgl. dazu die Ausführungen in Luthers Brief an Kurfürst Friedrich den Weisen v. 5. März 1522: »Denn die Gewalt soll niemand brechen noch widerstehen denn allein der, der sie eingesetzt hat, sonst ists Empörung und wider Gott«. (Cl 6, 105, 29).

um Gut und Ehre streitet ist trotz des christlichen Namens ein Heide (374, 20). »Schwert soll keyn Christen für sich und seyne sache füren noch anruffen / sondern fur eynen andern mag und soll ers füren und anruffen / damit der boßheyt gesteuert und frumkeyt geschützt werde« (375, 16).

Das heißt: das Prinzip, niemand darf sein eigener Richter sein, gilt für alle, auch für die Richter selbst und für die Obrigkeit, der die Gewalt von Gott verliehen ist.

## II.

Der Gedanke taucht wieder auf in Luthers Schrift »*Ermahnung zum Frieden auf die zwölf Artikel der Bauernschaft in Schwaben*« vom Ende April 1525 (Cl. 3, 47–68). In dieser ersten und grundlegenden Äußerung Luthers im Bauernkrieg findet sich das Motiv breit ausgeführt. Angesprochen sind dabei die Bauern, ihr Kampf um das Recht gibt Luther den weiten Rahmen, in den nun seine Gedanken gestellt werden. Wer das Schwert nimmt, wird durch das Schwert umkommen, dieses Wort bedeutet nichts anderes als daß »niemand soll mit eygenem frevel / sich der gewallt unterwinden« (53, 13). Die Bauern nehmen aber das Schwert selbst und widerstreben damit Gottes Ordnung (53, 18). Auch eine böse und ungerechte Obrigkeit entschuldigt Rotterei und Aufruhr nicht, denn Bosheit zu strafen gebührt nicht jedermann (53, 28). »So gibts auch das natürliche und aller welt recht / das niemands solle noch müge seyn eygen richter seyn / noch sich selbs rechnen«. Das göttliche Recht stimmt damit überein, wenn es sagt: Die Rache ist mein, ich will vergelten, spricht der Herr. Die Bauern aber schicken sich an, sich selbst zu Richtern zu machen, sich selbst zu rächen und kein Unrecht zu leiden. »Das ist nicht alleyn wider christlich recht und Evangelion sondern auch wider natürlich recht und alle billikeyt« (53 f).

Luther hat also drei Rechtsebenen vor Augen. Das göttliche Recht überläßt Gott die Rache (55, 34), das natürliche Recht verhindert das Chaos, daß jeder über den andern Richter wird (54 f). Darüber erhebt sich das »christliche Recht«, das in Kreuz und Leiden besteht (56, 33), »denn Christen die streyten nicht fur sich selbs mit dem schwerd / noch mit büchsen / sondern mit dem creutz und leyden« (59, 17). Deshalb bestreitet ihnen Luther vor allem den »christlichen Namen«, weil sie ihre Sache selbst verteidigen wollen (58, 35). In letzter Zuspitzung seines Gedankens kann Luther den Bauern sagen: weil ihr nicht duldet, sondern mit eigener Macht euch selber helft, macht ihr euch selbst zu eurem Gott und Heiland, deshalb kann Gott nicht euer Gott und Heiland sein! (61, 4). Das heißt: Die Haltung dessen, der in eigener Sache Richter sein will

(wie es das natürliche Recht formuliert), die Haltung dessen, der nicht auf die göttliche Rache warten kann, sondern selbst »mit der Faust« eingreift und damit die Rache Gottes hindert (wie es nach göttlichem Recht formuliert werden kann vgl. 58, 4) — diese Haltung bedeutet auf der christlichen Ebene nicht weniger und nicht mehr als die Haltung der Selbstrechtfertigung des sündigen Menschen, die Haltung eines Menschen, der letztlich weder Gott noch Heiland braucht und sich eben auf diese Weise selber zu seinem Gott und Heiland macht. Im Hintergrund dieses Gedankens steht also offensichtlich — wenn auch nur ganz leise angedeutet — Luthers Auffassung von der Rechtfertigung des Sünders vor Gott. Nur weil das so ist, daß Aufruhr und Rechtfertigung etwas miteinander zu tun haben, kann Luther zu den Bauern 1525 so reden wie er es tut, nämlich in der letzten Dimension des christlichen Glaubens.

Angesichts der breiten Ausführungen an die Adresse der Bauern wird häufig übersehen, daß Luther im letzten Teil seiner Schrift (66 ff) die *beiden* streitenden Gruppen durchaus auf einer Ebene sieht, ja geradezu den Gedanken von zwei gleichen Parteien ausspricht. Er findet, daß »auff beyden seyten nichts christlich ist« (66, 7), »weyl yhr beydes teyls unrecht sey / und dazu euch selbs noch rechen und schützen wöllet« (66, 15). Er sieht sowohl die Obrigkeit als auch die Bauernschaft gleichsam pervertiert: die Herren erscheinen ihm als Tyrannen, die Bauern als Rotten (66, 18.32), »kurtz umb / beyde tyrannen und rotten ist Gott feynd / darumb hetzt er sie aneynander« (67, 6). Wenn es zum Kampf kommt, ergreifen beide Teile das Schwert in eigener Sache: die Herren um ihre Tyrannei, ihre Verfolgung des Evangeliums und die unrechte Beschwerde der Armen zu bestätigen und zu befestigen (67, 17), die Bauern um ihre Rotterei und den Mißbrauch des christlichen Namens zu verteidigen (67, 22). Weil deshalb kein Teil mit gutem Gewissen streitet, sondern beide Teile nur zur Erhaltung des Unrechts fechten, darum ist der mit Leib und Seele ewiglich verloren, der in diesem Streit erschlagen wird — auf welcher Seite auch immer! (67, 14). Luther wiederholt sogleich noch einmal, daß es beiden Parteien gilt: »Wilche da sterben / sind auch ewiglich verdampt. Da habt yhr alle beyde teyl ewer gewis urteyl von Gott / das weys ich für war« (68, 24).

### III.

Wie sind angesichts dieser ziemlich klaren Stellungnahme Luthers die fürchterlichen Sätze zu verstehen, die er nur wenige Tage später zu Papier brachte? In der Schrift von Anfang Mai 1525 »*Wider die räuberischen und mörderischen Rotten der Bauern*« (Cl. 3, 69–74) heißt es bekanntlich u. a.: welcher Bauer erschlagen wird, ist mit Leib und Seele verloren

und ewig des Teufels [72, 35]. Da aber die Obrigkeit in diesem Kampf ein gutes Gewissen und die gerechte Sache hat, kann es geschehen, daß, wer auf Seiten der Obrigkeit erschlagen wird, ein rechter Märtyrer vor Gott ist, falls er mit rechtem Gewissen gekämpft hat (73, 11; noch stärker 74, 5!).

Wie erklärt sich also die völlig veränderte Haltung Luthers, die z. T. schon seinen Zeitgenossen als »Unbeständigkeit« erschien? (vgl. Cl. 3, 69) Nun, zunächst muß festgestellt werden, daß Luther diese zweite Bauernkriegsschrift als Anhang zur ersten drucken ließ.<sup>5</sup> Sie kann deshalb offensichtlich nicht als totale Aufhebung und Widerruf der ersten verstanden werden, sondern eher als eine Art notwendiger und schrecklicher Ergänzung »aus einer gänzlich veränderten Situation heraus«.<sup>6</sup> Was aber ist unter der »veränderten Situation« zu verstehen? Zwischen beiden Schriften liegt Luthers Reise ins Thüringer Aufstandsgebiet mit starken persönlichen Eindrücken von den Ereignissen.<sup>7</sup> Kann Luther noch Anfang Mai in der Vorrede zum wiederabgedruckten Weingartener Vertrag schreiben: Gott »wird nicht ansehen, ob wyr bauern odder herrn seyn« (WA 18, 336, 19)<sup>7a</sup>, so zerbrach ihm in eben diesen Tagen durch die eigene Anschauung in Thüringen die frühere Auffassung, als ob im Streit zwei Parteien eigensüchtig gegeneinander stehen. Jedenfalls in seiner Heimat findet er eine verzagende Obrigkeit<sup>8</sup>: ein auf dem Sterbebett liegender resignierender Kurfürst,<sup>9</sup> ein Graf, der vor den Bauern kapituliert,<sup>10</sup> ein

5 Auf diese wichtige Tatsache hat zuerst K. Aland nachdrücklich aufmerksam gemacht (ThLZ 74, 1949, 299–303). Die Überschrift lautete ursprünglich: »Auch wider die räuberischen und mörderischen Rotten der anderen Bauern«!

6 So der Herausgeber der Schrift: WA 18, 189.

7 »Mitten unter ihnen bin ich gewesen und durch sie gezogen mit Gefahr Leibes und Lebens« (WA 19, 278, 24).

7a In der Vermahnung Luthers zum Weingartener Vertrag klingen freilich die scharfen Töne der zweiten Bauernkriegsschrift schon an, Luther spricht von dem greulichen Toben der Bauern, »beyds widder göttlich und menschlich recht furgenommen« (WA 18, 336, 13), und zwar eben weil sie sich selbst rächen und das Schwert nehmen! (ebd. 342, 33).  
Johanns Haltung.

8 Darauf hat schon P. Althaus hingewiesen (Luthers Haltung im Bauernkrieg, SD 1952, 32 ff. 38).

9 Vgl. das Schreiben Friedrichs des Weisen bei Franz, Quellen z. Gesch. d. Bauernkrieges, 1963, Nr. 167. Freilich will auch die »Weisheit« dieses Briefes nicht übersehen werden! Vgl. auch WA TR 2, 2505 b über Herzog Johannes Haltung.

10 Vgl. die Artikel d. Grafen Botho v. Stolberg b. Franz, Quellen Nr. 173.

anderer, der mit aller Überredungskunst zum Handeln gebracht werden muß<sup>11</sup> — um nur Beispiele zu nennen. Auf der anderen Seite stehen die zur Selbstjustiz greifenden Bauern, die sich Gewalt anmaßen und gebrauchen und sie noch obendrein unter Müntzers Einfluß »schwärmerisch« motivieren.<sup>12</sup> Für Luther haben sich also *beide* Seiten verändert. Die zweite Schrift ist eindeutig aus Thüringer Blickwinkel geschrieben, Adressat ist im Grunde zuerst einmal die zögernde eigene Obrigkeit Luthers. In einer Tischrede aus den dreißiger Jahren gibt Luther dieses Motiv ganz klar an, er habe schließlich die Fürsten deshalb zum Widerstand aufgerufen, »da sie der Meinung waren, man dürfe keinen Widerstand leisten.«<sup>13</sup>

Fragt man nach unserem Prinzip »Niemand soll sein eigener Richter sein«, so ist das Bild eindeutig: die Bauern *nehmen* sich das Schwert und werfen sich zu Richtern in eigener Sache auf. Die an sich auch ebenso eigensüchtige Obrigkeit dagegen fehlt in diesem Falle nicht durch ein Zuviel, sondern durch ein Zuwenig! Sie ist nicht einmal in eigener Sache tätig, geschweige denn — wozu ihr das Schwert *gegeben* ist! — qua Amt für das Gesamtwohl. Die Obrigkeit, die Gewalt nur für den Nächsten und nicht für sich gebrauchen darf, verzichtet auf jede Gewalt und versagt damit in ihrem Amt kläglich<sup>14</sup> — die Bauern dagegen reißen die Gewalt widerrechtlich an sich, um ihre eigene Sache damit durchzusetzen. Angesichts dieser doppelten Verkehrung tritt für Luther gleichsam der allgemeine Ausnahmezustand und ein allgemeines Notrecht in Kraft, wie es sonst nur bei einem ausbrechenden Brand gegeben ist: über einen öffentlichen Aufrührer ist ein jeder Mensch zugleich »Oberrichter und Scharfrichter« (Cl. 3, 70, 23). Wir können hinzufügen: er führt das Schwert in diesem Falle nicht in eigener Sache, so wenig die Feuerwehr für gewöhnlich in eigener Sache tätig wird. Er steht vielmehr im Dienst des Nächsten, indem er den allgemeinen Frieden<sup>15</sup> und die Ordnung

11 Vgl. den Brief Luthers an Rühel vom 4. Mai 1525 betr. den Grafen Albrecht v. Mansfeld (Cl 6, 128 ff). Der ganze Brief ist als Parallele zu unserer Schrift sehr aufschlußreich.

12 »Daß sie aber nicht Münzerisch sollten sein, das gläube ihnen ihr eigener Gott und sonst niemand« (ebd. 130, 30).

13 WA TR 5, 657 (Nr. 6429 Lauterbachs Sammlung B): »Tandem Principem ad resistendum monuit, quia fuerunt in ea opinione non esse resistendum«.

14 Dazu vgl. die Unterscheidung Luthers zwischen Person und Amt (Dörries III, 41).

15 Die Aufrührer dagegen achten Frieden und Sicherheit gering, »welchs doch mit keinem Gelde mag bezahlet werden« (WA 18, 540, 18 in Luthers Be-

wieder herstellen hilft. Trotz der z. T. erschreckenden Wendungen seiner zweiten Bauernkriegsschrift ist Luther auch hier seinem früheren Ansatz durchaus treu geblieben. Man hat mit Recht darauf hingewiesen, daß sich in diesem Flugblatt kein Gedanke findet, den Luther nicht schon in ruhigeren Zeiten ausgesprochen hätte.<sup>16</sup>

Freilich waltet über Luthers Äußerungen im Bauernkrieg ein besonderes Verhängnis. Ihnen allen war nicht nur die Wirkung versagt, sie hatten vielmehr eher eine von Luther nicht beabsichtigte Auswirkung. Sämtliche schriftlichen Äußerungen Luthers standen unter der Tragik des »zu spät«, sie wurden jeweils erst dann der Öffentlichkeit bekannt, als sich die Situation, für die sie bestimmt waren, gründlich verändert hatte. Luthers »Ermahnung zum Frieden« wurde bekannt, als keine Mäßigung in seinem Sinne mehr denkbar war, sein empfehlender Abdruck des Weingartener Vertrages wurde bekannt, als kein Vertrag zwischen den Streitenden mehr erreichbar war; seine Schrift wider die stürmenden Bauern mit der heftigen Mahnung zur Niederwerfung des Aufstandes erschien — und zwar zumeist separat nachgedruckt! — zur Zeit des Siegesrausches der Herren; auch sein unwilliger Sendbrief von dem harten Büchlein wider die Bauern vom Ende Juli 1525, in dem er scharfe Worte gegen die blutrünstigen Sieger findet, kam ein letztes Mal zu spät — die Fürsten und Herren waren längst zu grausamen Rächern geworden, die das ihnen gegebene Schwert in eigener Sache mißbrauchten. Luther ist gewiß: Sie werden ihren Teil wohl finden, denn der oberste Richter, der die mutwilligen Bauern durch sie straft, hat sie nicht vergessen, sie werden ihm auch nicht entlaufen! (Cl. 3, 85, 5).

#### IV.

In den Jahren nach dem Bauernkrieg taucht unser Prinzip wieder auf, in der Schrift »Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können« von 1526 noch ganz im Sinne der eben behandelten Schriften Luthers (vgl. Cl. 3, 328 f.), später dann mit immer stärkerem Bezug auf die Obrigkeit. »Niemand sol sein eigen richter sein« heißt es in einem Brief Luthers an Kurfürst Johann vom 6. März 1530. Diesmal geht es um

merkungen zu den Erfurter Artikeln vom Mai 1525). Über den Frieden bei Luther einige erste Andeutungen bei Mühlhaupt, in dieser Zeitschrift 1971, Heft 1. Das Thema ist damit noch längst nicht ausgeschöpft! Vor allem müßte der Zusammenhang mit der »Landfriedens«-Bewegung des 15. Jhs. untersucht werden.

<sup>16</sup> Althaus 40.

fürstlichen Widerstand gegen den Kaiser (WA Br 5, 259, 48).<sup>17</sup> Bei Melanchthon findet sich um die gleiche Zeit die lateinische Formulierung »nemo debet esse iudex in propria causa« (ebd. Anm. 10). H. Dörries hat nun in seinem oben genannten Beitrag<sup>18</sup> auf ein Ereignis und ein Dokument verwiesen, bei dem die erstaunliche Parallellität zum Bauernkrieg sofort ins Auge fällt. Es handelt sich dabei um die sog. »Wurzener Fehde« vom April 1542 zwischen den beiden sächsischen Häusern, also zwischen Kurfürst Johann Friedrich und seinem Vetter Herzog Moritz von Sachsen, und um Luthers Stellungnahme zu diesem fürstlichen Streit. Uns ist nämlich der Entwurf eines Flugblattes erhalten geblieben, das Luther den beiden streitenden Parteien ins Feldlager senden wollte. Es war sogar schon halb gesetzt, als die Fehde um das Amt Wurzen doch noch gütlich beigelegt werden konnte und die Aktion Luthers dadurch überflüssig wurde. Die grundsätzliche Bedeutung von Luthers Ausführungen wird dadurch nicht geringer. Luther beginnt sein Flugblatt (abgedruckt WA Br 10, 32–36, Zeilen werden durchgehend gezählt) mit dem nachdrücklichen Hinweis auf die Bedeutung des Friedens und auf die Verpflichtung, Friede und Recht zu wahren. Das Vorhaben der Fürsten ist also Unrecht. »Denn auch die Rechte sagen: Niemand sol sein selbs richter sein, viel weniger sein selbs Recher. Und: wer wider schlegt, ist unrecht, ausgenommen die einige elende Notwere.<sup>19</sup> So hat warlich Gott auch die Rache hart verboten Ro 12: ›Die Rache ist Mein, ich wil vergelten‹. Wer nu Gott das gericht und Rache nemen wil, den wird sein urteil trefen Ro 12« (33, 48). Selbst wenn jemand meinen Vater oder Bruder erschläge, so bin ich doch nicht über den Mörder Richter oder Rächer. Denn was bedarf man dann noch der Rechte oder der Obrigkeit, ja was bedarf man Gottes, wenn ein jeder selbst Richter, Rächer und Gott sein will gegen und über Seinesgleichen oder den Nächsten? (33, 54). Es begegnet also der gleiche Gedanke wieder wie in der Ermahnung zum Frieden 1525: wer sich das Richteramt in eigener Sache anmaßt, greift damit Gott in sein eigenstes Recht ein, er setzt damit gleichsam Gott ab und usurpiert seine Rolle für sich! Kommt es in diesem Falle zum Krieg zwischen den beiden Fürsten, so ist es kein Krieg, sondern Aufruhr! (34, 89) Und wie zwanzig Jahre zuvor beteuert

17 Zur Frage d. Widerstandsrechtes bei Luther vgl. E. Wolf RGG<sup>3</sup> VI, 1685 ff. Wohl zuletzt: H. Dörries in Wort und Stunde III, 195–270 (dort auch die wichtigste Literatur).

18 Vgl. Anm. 1.

19 d. h. ausgenommen den einzigen Fall, daß sich einer in dem elenden Fall der Notwehr befindet.

Luther: in diesem Falle trete er auf die Seite, die Recht und Frieden anbietet, leidet und begehrt — es sei der Kurfürst, sein eigener Landesherr, oder Herzog Moritz! Denn wenn auch die andre Seite das höchste Recht hätte, so verdammt sie sich doch selbst damit, daß sie Gott in seine Gewalt greift, selbst Richter und Rächer sein will. Dadurch wird die angegriffene Seite zur Notwehr gedrungen, sie erhält durch den Angriff das Recht, wird in ihrem Tun »unschuldig« gemacht, während der Angreifer sich selbst aus dem Recht ins Unrecht stürzt! (35, 125—135).

H. Dörries schreibt dazu: »Alle Beachtung verdient es, daß Luther neben Herzog Moritz von Sachsen auch seinen eigenen Landesherrn in solcher Weise anredete. Hier kann Luthers Rat nicht mehr dahin gedeutet werden, er flüchte sich vor der Volksbewegung zu den Häuptionen des Bestehenden, oder auch, er predige nur den Untertanen christliche Ergebung . . . Mit der gleichen Unerschrockenheit wie den Massen stellt er sich den Fürsten in den Weg, und mit derselben Bestimmtheit hält er die Angegriffenen an, sich zur Wehr zu setzen. Wieder ist, sobald ein Teil zur Waffe gegriffen hat, um sein vermeintliches oder wirkliches Recht durchzusetzen, mit keinem Wort mehr davon die Rede, wie die Rechtslage ist und wer an der Spannung Schuld trägt. In diesem Augenblick geht es nurmehr um das Unrecht der gewaltsamen Selbsthilfe . . . Wenn an die Fürsten die nämlichen Forderungen ergehen wie dort an die Bauern und dieselben Drohungen den treffen, der zur Gewalt greift, beidemale in höchster Vollmacht, so wird vollends sichtbar, daß es damals wie jetzt um Grundsätze ging, die nicht von der Gelegenheit abhingen«. Dieser »einfache Grundgedanke« lautet für Dörries: »gewaltsame Selbsthilfe ist Aufruhr und als solcher nicht nur eine Verletzung menschlichen, sondern auch göttlichen Rechts«. <sup>20</sup>

## V.

1. Man kann Luthers Haltung 1525 unter mancherlei Gesichtspunkten betrachten. So hat z. B. Martin Greschat unlängst <sup>21</sup> überzeugend nachgewiesen, daß Luthers damalige Äußerungen eine stark apokalyptische Färbung tragen. In der Ermahnung zum Frieden beispielsweise sei es Luther »nur sekundär um die Rechte und Vorteile von Fürsten und Bauern, primär aber um ihre sehr konkrete Stellung vor dem nahen, richterlichen Gott« gegangen. Dieser theologische Gesichtspunkt (eben die christliche Apokalyptik) sei hier »zum schlechthin entscheidenden«

20 Dörries, Wort und Stunde III, 55 f.

21 M. Greschat, Luthers Haltung im Bauernkrieg (ARG 56, 1965, 31—47. Zitat S. 37).

geworden. Luthers Haltung ist aber vielschichtiger. Wir hatten demgegenüber auf Luthers Satz verwiesen, daß niemand sein eigener Richter sein dürfe. Dieser Satz umschließt ein *Rechtsprinzip*, und eben dieses Rechtsprinzip ist Luthers letztes Kriterium in der Frage des »Aufruhrs«.

Rechtsgeschichtlich steht Luther damit am Ende des Fehdezeitalters, das er auf seine Weise mit überwinden hilft. Die Schrecken dieser Selbstjustiz des ausgehenden Mittelalters, die nicht nur auf den Adel beschränkt war, klingen bei ihm noch nach; manche Äußerungen von ihm kann man durchaus verstehen im Sinne einer Wahrung des stets gefährdeten »Landfriedens«, der 1495 vergeblich als ein »ewiger« verkündet worden war und der auch in Worms 1521 noch den Reichstag beschäftigte <sup>21a</sup>. Nach den Rittern (1523) fingen nun auch die Bauern an, sich selbst Recht zu verschaffen! Zwar erklärten sie anfangs, »das ein gemeiner Lantfrid gehalten werd und niemantz dem andern wider Recht tu« <sup>21b</sup>, doch sah sie Luther schon in seiner Vermahnung zum Weingartner Vertrag als öffentliche Straßenräuber an, »die den landfriede ... verstören« (WA 18, 343, 1; vgl. schon CI 3, 64, 19). Das Recht steht für ihn über den einzelnen Ständen. Sogar die sächsischen Fürsten werden 1542 von Luther auf das beiden gemeinsame Hofgericht verwiesen! Geschichtlich geht der Weg hin zu einem übergeordneten Gericht, vor dem sich neben den Bauern und Städtern auch der Adel zu verantworten hat. Das Reichskammergericht von 1495 war ein erster Ansatz dazu, deutlicher werden diese Linien in den habsburgischen Ländern <sup>22</sup>. Das unbestreitbare Faktum, daß die feindlichen Parteien während des Bauernkrieges unter sich keine wirkliche Einigung zu erzielen vermochten, hat diese Entwicklung noch beschleunigt. Auch hier war freilich zunächst der Territorialherr der Gewinner, denn das Reich vermochte den Frieden nicht zu garantieren.

So viel Luther an den Juristen auszusetzen hatte, so hoch hat er immer das Recht geschätzt! Von diesem Prinzip her spricht er 1521/22 über den Aufruhr ganz allgemein, nach diesem Prinzip beurteilt Luther ebenso den bäuerlichen Aufruhr 1525 wie fürstliche Aufruhrpläne 1542. 1525 hat Luther übrigens Anlaß genug, vom »Recht« zu sprechen, denn der Kampf der Bauern war seit langem ein Kampf um das Recht: um das »alte Recht«, um das »göttliche Recht«, nunmehr um das »christliche

21a Deutsche Reichstagsakten, Jüngere Reihe II, 1896, 315 ff.

21b Franz, Quellen 193. Vgl. 192, 196, 236.

22 Vgl. G. Grüll, Der Bauer im Lande ob d. Enns am Ausgang d. 16. Jhs. Abgaben u. Leistungen im Lichte d. Beschwerden u. Verträge 1597–1598, 1969.

Recht«. Gegen solche Parolen setzt Luther 1525 seine Auffassung vom Recht. Die früheren Ansätze sind jetzt ausgestaltet, das Prinzip hat nunmehr drei Ebenen, in dem Axiom des Nicht-selbst-Richter-sein-Könnens erreichen die drei möglichen Rechtsebenen ihre Kongruenz: Die grundlegende Ebene des göttlichen Rechts, zusammengefaßt in dem Wort »Mein ist die Rache, spricht der Herr, Ich will vergelten« (zitiert nach Röm. 12!); das natürliche Recht, das durch den Grund-Satz »niemand kann Richter in eigener Sache sein« Ordnung und Frieden stützt und dem allgemeinen Chaos wehrt; darüber erhebt sich — damit grundsätzlich in Übereinstimmung — das »christliche Recht«, das Luther am Vorbild Christi und an der Bergpredigt abliest und das lautet: nicht richten, sondern erdulden. Daß man sich nicht selber richten, urteilen und freisprechen kann, ist für Luther eine Art Grundgesetz der Welt. Wo es durchbrochen wird (im Aufruhr), ist jeder »zum Obergericht und Scharfrichter« berufen, weil die Grundlage der Welt in ihrem Bestand bedroht ist. Bemerkenswert ist vor allem, daß Luther hier von Naturrecht spricht, ja daß er seine zentrale Aussage in Gestalt eines naturrechtlichen Satzes macht. Luther hatte kein »System« des Naturrechts,<sup>23</sup> umso bedeutsamer ist es, daß der gleiche fundamentale Gedanke durch Jahrzehnte hindurch unverändert bei ihm zu finden ist. Dabei ist auffallend, daß dem Gewicht nach noch vor Dekalog und goldene Regel, also vor eine materielle Fassung des Naturrechts das »formale« Prinzip rückt, niemand könne in eigener Sache Richter sein.

Bedenkt man die innere Übereinstimmung, die Luther in den drei Rechtsebenen findet, so gilt von unserem Grundsatz ähnliches, was Rudolf Hermann<sup>24</sup> im Blick auf die Billigkeit und Nachsicht (Epieikie) von der Sündenvergebung bei Luther gesagt hat: Gott habe sie »in die Grundlage der zeitlichen und räumlichen Welt gleichsam mit hineingemauert. Der Gott, der Jesus Christus in die Welt senden wird, verleugnet sich auch nicht als ihr Schöpfer«.

2. Soweit ich sehe, ist bisher in der Literatur noch nicht darauf hingewiesen worden, in welchem engem Verhältnis Luthers ablehnende Haltung im Bauernkrieg zu seiner Vorstellung von der *Rechtfertigung* steht.

23 Zum Naturrecht bei Luther vgl. E. Wolf, *Peregrinatio I*, 1954, 193. Die Arbeiten von Joh. Heckel, bes. *Naturrecht und christliche Verantwortung im öffentlichen Leben nach der Lehre Martin Luthers* (Das blinde, undeutliche Wort »Kirche«, 1964, 243–265). Zur bekannten »terminologischen Sorglosigkeit des Reformators« in dieser Sache vgl. Heckel, *Lex Charitatis*, 1973<sup>2</sup>, 75 f. (1. Aufl. 57).

24 R. Hermann, *Ges. Studien z. Theol. Luthers u. d. Reformation* 1960, 374.

Obwohl der Begriff bei Luther in diesem Zusammenhang fehlt, ist doch dauernd von der Sache die Rede. Hier ist m. E. die tiefste Schicht von Luthers Denken zu finden, denn Rechtfertigung und Recht<sup>25</sup> hängen aufs engste zusammen. In unserem Zusammenhang heißt das: die Grundhaltung des Menschen in der Welt ist zugleich die richtige Grundhaltung Gott gegenüber (und umgekehrt). »Derselbe Rechtsbegriff, den die Rechtfertigungslehre voraussetzt, um den es in dem Heilswerk Christi geht, bestimmt auch das Verhältnis des Christen zum Recht dieser Welt.«<sup>26</sup> Der »naturrechtliche« Satz, daß niemand sein eigener Richter sein kann und darf, ist also zugleich einer der Grundsätze der Rechtfertigungslehre; beide Male geht es um Gottes Gottheit, die ich usurpiere, wenn ich mich selbst zum Richter aufwerfe. Allerdings in dem Sinne, in dem Luther diesen Satz von den Wittenberger Unruhen über den Bauernkrieg bis hin zur Würzener Fehde auch meint: niemand kann und darf sich in eigener Sache *freisprechen!* Daß sich demgegenüber die Anerkennung des göttlichen Gerichts gerade im *Selbstgericht* vollziehen kann,<sup>27</sup> gehört zu den frühesten Aussagen des Theologen Luther: »Iustus enim in principio est accusator sui.«<sup>28</sup> Spreche ich mich dagegen selbst frei, bin ich insofern verloren, als ich durch Vorwegnahme des Urteils Gottes gnädiges Gericht unmöglich mache, denn ich mache mich selbst zu meinem Gott und Heiland! (vgl. Cl 3, 61, 6) Gewaltsame Selbsthilfe ist also nicht deshalb Aufruhr, weil sie gegen Luthers »Patriarchalismus« verstößt,<sup>29</sup> sondern Aufruhr und Rechtfertigung hängen insofern zusammen als Aufruhr identisch ist mit Selbstrechtfertigung! Und wohl zutiefst deshalb ist Luther an dieser Stelle so empfindlich.

3. Der Satz vom Nicht-Richten in eigener Sache ist oder enthält schließlich auch ein nicht uninteressantes *Sozialprinzip*. Luther selbst zeichnet dabei die Grundlinien. Seine Grundsätze sind im Kern weit entfernt von allem Individualismus und Subjektivismus, wie man ihn »wurzelhaft« immer wieder bei ihm gefunden haben will. Letzten Endes geht Luther »von dem corpus der Menschheit aus, innerhalb dessen der Ein-

25 Bekanntlich hat K. Barth 1938 dieses äußerst komplexe systematische Problem als erster angerührt. Vgl. s. Aufsatz in »Eine Schweizer Stimme 1938-45« 1945, 13-57 - Dazu E. Wolf, Rechtfertigung und Recht in: Kirche und Recht, Göttingen, 950, 5-26.

26 J. Heckel, Das blinde, undeutliche Wort »Kirche«, 1964, 251.

27 Vgl. W. Elert, Morphologie d. Luthertums I 1931, 70.

28 WA I, 427, 36. 3,29,16 vgl. 5, 102,8. An die Stelle des mystischen Verzichts tritt hier das Gericht!

29 s. Althaus 23.

zelne die Stellung eines *membrum corporis* hat«. Seinen Rechtsbegriff »wird man deshalb im Gegensatz zu dem individualistischen Rechtsbegriff des Rationalismus als gliedhaft bezeichnen dürfen.«<sup>30</sup> Das gilt nun auch von den sozialetischen Anschauungen, die wir aus unserem Satze erheben können. Das Verbot des Selbstrichtens bedeutet ja zunächst einmal: wir brauchen Helfer. Nach den drei Rechtsebenen betrachtet heißt das, wir brauchen 1. Gott, dem wir die Rache überlassen sollen und gegen den wir mit all unserem Tun nichts ausrichten; 2. wir brauchen den Nächsten, der für uns einstehen muß als Zeuge, bzw. der uns das Recht verschaffen muß als Obrigkeit; 3. wir brauchen Christus, unseren Heiland, der für uns eintritt beim Vater. Dieses Angewiesensein auf Helfer bedeutet übrigens nicht, daß wir selber gar nichts tun können, bedeutet keinen Quietismus. In der Treuen Vermahnung von 1522 beantwortet Luther ausdrücklich die Frage »Was sollen wir denn tun?« (nämlich wenn uns Aufruhr verboten ist) (Cl 2, 305, 27). Luther zählt auf: Wir sollen unsere Sünden erkennen und Buße tun; wir sollen demütiglich bitten wider das päpstliche Regiment; wir sollen mit Worten, mit Reden und mit Schreiben die Wahrheit ans Licht bringen. Das alles nennt Luther den »geistlichen Aufruhr« (306, 35), einen »seligen Aufruhr« (307, 17), der dem »leiblichen Aufruhr« genau entgegengesetzt ist. Der ursprünglichen Idee nach ist also jeder aktiv und passiv auf den anderen hin ausgerichtet: die Obrigkeit mit dem Schwert zum Schutz der Unschuldigen und zur Strafe der Übeltäter; die übrigen mit dem Zeugnis des Wortes zur Hilfe der Unschuldigen und zur Überführung der Bösewichtier — alle selbst vom Unrecht Betroffenen sind angewiesen auf das brüderliche Zeugnis der anderen, der Nachbarn, und auf die Hilfe der Obrigkeit. »Omnes status huc tendunt, ut aliis serviant« sagt Luther in einer Predigt am 8. 6. 1524 (WA 15, 625, 7).

In diesen korporativen Anschauungen ist Luther noch ganz mittelalterlich und man kann mit Recht sagen: »Luthers Lehre hat in den ethischen Systemen der Neuzeit keine Weiterentwicklung erfahren ... Das geistige Leben des Abendlandes ist eben einen anderen Weg gegangen.«<sup>31</sup>

## VI.

Und doch wird man sogleich hinzufügen müssen: an dieser »Weiterentwicklung« hat es auch Luther selbst fehlen lassen. Hier ist m. E. der Punkt, an dem der Luther von 1525 sich unsere Frage gefallen lassen

30 J. Heckel, *Lex charitatis* 1973<sup>2</sup>, 108 f. (1. Aufl. 77 f.).

31 G. Pfeiffer, *Totaler Staat — und Luther?* 1951, 49.

muß, ob er dem von ihm aufgestellten, überzeugenden Prinzip selbst gerecht geworden ist. Vergleicht man die früheren Ansätze von 1520 und 1522 mit dem, was er den Bauern 1525 sagt, so ist ein gewisser Schwundungsprozeß nicht zu übersehen. Den Herren ihr Unrecht mit Wort und Schrift vorzuhalten, wird den Bauern im Grund genommen nicht mehr konzidiert. Sie werden auf »Dulden und Gott anrufen«, »Geduld und Gebet gegen Gott« beschränkt (Cl 3, 61, 4.14).

Dabei heißt es doch im Sermon vom Wucher 1520 ausdrücklich: wir sind es dem, der uns Unrecht tut, *schuldig*, ihm sein Unrecht vorzuhalten (Cl 3, 22,9) — ein Gedanke übrigens, den Luther auch nach dem Bauernkrieg (1529) noch eindrücklich ausgesprochen hat. Man soll Mund und Hand unterscheiden, heißt es da in einer Wochenpredigt über Joh. 18, d. h. mit Worten das Unrecht nicht billigen, aber stille halten und sich nicht selbst rächen. Selbst dem Richter soll man sagen: Richter, du tust mir Unrecht! »Billigen sollen wir das Unrecht nicht, Aber leiden sollen wir es«, doch dabei sind wir es »schuldig, das Recht zu bekennen und das Unrecht zu strafen« (WA 28, 283 ff. Zitate: 285 und 286, 17; vgl. auch ebd. 360, 25 ff.!).

Vor allem aber fehlt zu Beginn des Bauernkrieges das, was Luther 1520 in dem Großen Sermon vom Wucher so eindrucksvoll schildert: Das Recht kommt so zustande, daß niemand selbst Kläger wäre, sondern die andern in brüderlicher Treue und Sorgfältigkeit, d. h. stellvertretend, ansagten der Obrigkeit, nämlich der einen Unschuld und der anderen Unrecht, daß also die Gewalt mit Fug und rechter Ordnung, durch des anderen Bezeugung, zur Strafe griffe (Cl 3, 24, 29). Die Bauern aber finden keinen machtvollen Helfer, keinen Zeugen ihres Rechts. Luther selbst verwehrt ihnen mit Nachdruck (und mit Recht) den Aufruhr, doch tritt er nicht mit gleichem Nachdruck als Anwalt für sie ein, der Verfasser der 12 Artikel aber ist für ihn »kein frommer, redlicher Mann«! (3, 61, 18) Wohl gemerkt: Luther war kein »Fürstenknecht«. Er hat sich niemals gescheut, den Fürsten und Herren die Wahrheit zu sagen — auch 1525 nicht. Was er dagegen nicht getan hat ist, mit dem Gewicht seiner Persönlichkeit für die *berechtigten* Anliegen der Bauern einzutreten. Das brauchte gar nicht so zu geschehen, daß er alles auf ihre Karte setzte und »seine« Reformation den Bauern auslieferte. Es ging ja nicht so sehr darum, den Herren den Kopf zu waschen (das konnte Luther sehr gut), als vielmehr ein Wort für die Sache der »Erniedrigten und Beleidigten« zu finden (Luther hat das damals nicht vermocht). So bleibt bei der Betrachtung von Luthers Haltung ein unauflösbarer Rest bestehen, den man nicht aufgliedern oder rational erfassen kann.

Aber Luther war an diesem Punkte einseitig, wie viele große Männer einseitig sind (was auch oftmals ihre Größe ausmacht). Es ist überhaupt merkwürdig zu sehen, wie blind Luther war für die soziale und gesellschaftliche Komponente der Bauernaufstände. Wie in der Treuen Vermahnung von Anfang 1522 »Aufruhr« nur als geistliches Phänomen in Beziehung auf die Papstkirche gesehen wird, so kann Luther auch nach dem Bauernkrieg, in seiner kleinen Schrift von 1526 »Ein Ratschlag, wie in der christlichen Gemeinde eine beständige Ordnung solle vorgenommen werden oder: Bedenken, wie jetziger Zeit Aufruhr zu stillen wäre« (WA 19, 440–446) alles auf den Mißbrauch der Messe und überhaupt die Verderbnis des ganzen geistlichen Standes zurückzuführen. Hier sei Abhilfe geboten, wenn man in Zukunft Aufruhr vermeiden wolle! Ein erstaunliches Dokument, das zeigt, wie wenig Gespür Luther für die tiefe gesellschaftliche Zerrissenheit seiner Zeit hatte – wie sehr die Reinigung der Kirche Jesu Christi sein alleiniges Thema war! Deshalb meinte er auch guten Gewissens nur als Prediger und Seelsorger reden zu dürfen. Das ist die grandiose Beschränktheit des Reformators auf seine eigene Sache; sie ist der Hauptgrund dafür, daß von der Kirche der Reformation zunächst dasselbe zu sagen ist wie von der Kirche des späten Mittelalters: »Diesen Widerstreit der Stände zu beseitigen, die Mißstände der Zeit zu mildern, diese Gegensätze auszusöhnen, dem Reichen seinen Hochmut, dem Armen seine Bitterkeit zu verweisen, wäre Beruf und Aufgabe der Kirche und der Geistlichkeit gewesen. Aber es geschah nichts von Bedeutung und Wirkung.«<sup>32</sup> Aber es heißt doch wohl von der Geschichte zu viel auf einmal zu verlangen, wenn man in Luther zugleich den Reformator der Kirche *und* der Gesellschaft haben will. Zwar waren bei Luther direkte Ansätze auch für das Letztere zu finden, wie wir gesehen haben; in der Stunde der Gefahr konzentrierte sich Luther aber instinktiv und »mit genialer Einseitigkeit« auf den Schutz seines eigentlichen Werkes: das Licht des Evangeliums durch den Sturm der Zeit zu retten. In seiner Umgebung mußte er es in der Tat durch Müntzers Einfluß gefährdet sehen.<sup>33</sup> Es ist deshalb wohl kein Zufall, daß wir eine andere, ausgewogenere Haltung während der Bauernunruhen nicht bei der »ersten Generation« der Reformation finden<sup>34</sup>

32 W. Vogt, Die Vorgeschichte des Bauernkrieges, SVRG 20, 1887,46.

33 Vgl. oben Anm. 11; dazu m. Aufsatz »Thomas Müntzer als Theologe des Gerichts« (ZKG 83, 1972, 195–225).

34 Melancthon stellte sich damals völlig auf die Seite Luthers, ja er urteilte in mancher Hinsicht noch herber. Vgl. die Schrift Wider die Artikel der Bauernschaft v. 1525 in der Studienausgabe seiner Schriften I, 1951, 190–214. Vgl. auch G. Kisch, Melancthons Rechts- und Soziallehre, 1968.

und nicht in der ideologisch aufgeladenen Atmosphäre Thüringens, sondern bei Schülern Luthers im süddeutschen Raum, bei Joh. Brenz und Urbanus Rhegius. Sie taten das, was wir bei Luther vermissen.

»Was sie den Bauern als Anspruch und Forderung versagen mußten, legten sie als christliche Selbstverständlichkeit den Herren aufs Gewissen, die sich in ihrem Regieren in keiner Weise von dem Grundsatz des christlichen Zusammenlebens, der Liebe, dispensieren könnten.«<sup>35</sup>

Imponierend ist bei Luther die überraschend geschlossene und umfassende Sicht, denn in dem genannten Grundsatz »Niemand kann bzw. darf sein eigener Richter sein« fallen das Natürliche (bzw. Rechtliche), das Soziale und das Religiöse zusammen. Wenn wir dennoch an Luthers praktische Haltung meinten Kritik üben zu müssen, so sollten wir bei alledem doch nicht vergessen, was Jakob Burckhardt — einer der großen Kritiker Luthers! — einmal gesagt hat: »Wer sind wir eigentlich, daß wir von Luther verlangen könnten, (er) hätte *unsere* Programme erfüllen sollen?!«<sup>36 37</sup>

Prof. Dr. Gottfried Maron,  
1 Berlin 38, Matterhornstr. 62

35 H. Kirchner, Luthers Stellung zum Bauernkrieg in: Reformation heute 1967, 218—247. Zitat 242.

36 Bei H. Bornkamm, Luther im Spiegel der dt. Geistesgeschichte, 1955, 191.

37 Es ist gelegentlich hilfreich, den viel strapazierten Begriff der »Zweireichellehre« bei Luther bewußt beiseite zu lassen. Man erkennt dann schnell, daß Luthers Denken sehr viel weniger statisch ist als es der Begriff immer wieder suggeriert; daß Luthers Denken obendrein sehr viel weniger »dualistisch« polarisiert ist, als es oftmals den Anschein haben mag. Die »zwei Reiche« bei Luther sind jedenfalls nicht vorschnell mit Augustins »duae civitates« zu verwechseln (civitas diaboli!).

Bei Luther geht es zwar um die ständige »Unterscheidung« der beiden Bereiche (zu diesem Begriff das Beste bei G. Ebeling, Luther, 1964, bes. 125 ff), eine Zerreißen ist dabei jedoch ebenso gefährlich wie eine Vermischung. Das in diesem Aufsatz Ausgeführte ist denn auch dazu angetan, die *Gemeinsamkeit* des Handelns in den beiden Reichen zu unterstreichen. Daß dabei ohne Zweifel die Gotteslehre Fundament und Klammer bilden, läßt die geläufige Alternative Zweireichellehre — Königsherrschaft Christi allerdings in bedenklichem Licht erscheinen.

# DAS RINGEN UM DIE GOTTHEIT GOTTES BEI LUTHER UND MÜNTZER

unter Berücksichtigung des Begriffs der »Furcht Gottes«.

Ein Beitrag zu der Frage der Abhängigkeit Müntzers vom »jungen Luther«

Von Wolfgang Rochler

Die theologische Abhängigkeit Müntzers von Luther ist in der jüngeren Forschung immer wieder unterstrichen und im einzelnen herausgearbeitet worden.<sup>1</sup> Müntzer hat bis zum Frühjahr 1521 als »Martinianer« gegen Luthers altgläubige und erasmisch beeinflusste Widersacher gestritten und sich im gleichen Jahr bei Prag als »Jünger Martins« bekannt.<sup>2</sup> Selbst in der ausgeprägten Gestalt der Theologie Müntzers ist »die ursprüngliche Abhängigkeit von Luthers früher religiöser Position unschwer zu erkennen«.<sup>3</sup> Dieser Tatsache steht nun bekanntlich die andere gegenüber, daß Müntzer in seinen beiden Lehrschreiben von 1523 »Von dem gerechten Glauben« und »Protestation ... von dem rechten Christenglauben und der Taufe« die offene Auseinandersetzung mit Luther begonnen hat.<sup>4</sup> Im Juli 1524, nachdem Müntzer die »Fürstenpredigt« auf dem Allstedter Schloß gehalten hatte, schrieb Luther seinen »Brief an die Fürsten zu Sachsen von dem aufrüherischen Geist«, in dem die Fürsten aufgefordert werden, einzuschreiten und dem »Aufruhr zuzuvorkommen«.<sup>5</sup> Dieser Sachverhalt ist in Anbetracht der zu beobachtenden theologischen Ab-

- 1 Vgl. etwa Walter Elliger: Thomas Müntzer. Berlin-Friedenau: Wichern-Verlag 1960. 62 S.; ders.: Zum Thema Luther und Thomas Müntzer. Luther-Jahrbuch 34 (1967), 90–116; ders.: Thomas Müntzer. Theologische Literaturzeitung 90 (1965), 7–18; Hayo Gerdes: Der Weg des Glaubens bei Müntzer und Luther. Luther 26 (1955), 152–165.
- 2 Siehe Günter Mühlpfordt: Der frühe Luther als Autorität der Radikalen. Zum Luther-Erbe des »linken Flügels«. In: Weltwirkung der Reformation. Internationales Symposium anlässlich der 450-Jahr-Feier der Reformation in Wittenberg vom 24. bis 26. Oktober 1967. Referate und Diskussionen. Hrsg. von Max Steinmetz und Gerhard Brendler. Bd. 1. Berlin: VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften 1969, 207.
- 3 Walter Elliger: Zum Thema Luther und Thomas Müntzer. Luther-Jahrbuch 34 (1967), 101.
- 4 Vgl. Erwin Iserloh: Die »Schwärmer« Karlstadt und Müntzer. In: Handbuch der Kirchengeschichte. Hrsg. von Hubert Jedin. Bd. 4: Reformation. Katholische Reform und Gegenreformation. Freiburg, Basel, Wien: Herder 1967, 133.
- 5 WA 15, 210–221.

hängigkeit Müntzers von Luther nicht leicht zu erklären. Gordon Rupp z. B. hat angesichts verschiedener Parallelen in den theologischen Anschauungen von einem beiderseitigen Mißverständnis gesprochen.<sup>6</sup> Andere Forscher unterstrichen dagegen nachdrücklich, daß der »frühe Luther« die »Autorität der Radikalen«<sup>7</sup> gewesen sei, während in der vollausgebildeten reformatorischen Theologie die Differenzen dann deutlich zutage getreten wären. Diese Darstellungen können aber nicht völlig befriedigen, da sie einerseits die Eigenständigkeit von Müntzers Denken nur ungenügend beachten<sup>8</sup> und andererseits Müntzer in zu große Abhängigkeit vom jungen Luther bringen, ohne nach der geistigen Vorbereitung ihrer Differenzen in der frühreformatorischen Theologie zu fragen. Tragweite und Wesen ihrer gegenseitigen Kritik können aber erst in ihrer ganzen Tiefe erfaßt werden, wenn der frühe Ansatzpunkt der Auseinandersetzung zwischen Müntzer und Luther erkannt worden ist. Es erweist sich sowohl in theologischer als auch in historischer Hinsicht als sinnvoll, unter Berücksichtigung der frühreformatorischen Theologie Luthers den Grundgedanken zu untersuchen, an dem sich später die Kritik an Müntzer entzündet hat. Diese Betrachtungsweise setzt voraus, daß die Spezifik der Theologie des jungen Luther genau erkannt wird. Ich sehe sie in der Auseinandersetzung und der sich anbahnenden endgültigen Überwindung des monastischen Ideals. Von daher wird verständlich, wieso sich Müntzer auf Luther berufen konnte, und außerdem erklärt sich Luthers scharfe Absage an Müntzer gleichsam auf dem Hintergrund einer eigenen Existenz Erfahrung. Eine Untersuchung des Verhältnisses beider Theologen unter diesen Gesichtspunkten wird zeigen, daß die reformatorische Entdeckung Luthers keinen grundlegenden Einschnitt darstellt. Alle wesentlichen Anschauungen, die dann in der Auseinander-

6 Gordon Rupp: Programme notes on the theme »Müntzer and Luther«. In: Vierhundertfünfzig Jahre lutherische Reformation. 1517–1967. Festschrift für Franz Lau zum 60. Geburtstag. Hrsg. von Helmar Junghans, Ingetraut Ludolphy, Kurt Meier. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt 1967, 306.

7 Vgl. den in Anm. 2 genannten Aufsatz.

8 Zu Recht hat Bernhard Lohse auf die Originalität des müntzerschen Denkens hingewiesen. Siehe ders.: Auf dem Wege zu einem neuen Müntzer-Bild. Luther 41 (1970), 120–132. Vgl. neuerdings auch Shinzo Tanaka: Eine Seite der geistigen Entwicklung Thomas Müntzers in seiner »lutherischen« Zeit. LuJ 40 (1973), 76–88. Tanaka will anhand der Thesen des Jüterboger Minoritenpaters Bernhard Dappen nachweisen, daß Thomas Müntzer, der Anfang 1519 in Jüterbog mit Franz Günther gegen die Minoriten kämpfte, »schon damals besonders in den religiösen Gedanken einen erkennbaren Abstand« von Günther und damit dessen Lehrer Luther zeigte, obwohl er sich selbst noch als Lutheraner fühlte. Siehe a. a. O., 76.

setzung mit Müntzer bedeutsam geworden sind, lassen sich bereits beim jungen Luther feststellen. Man kann lediglich sagen, daß sie in der Polemik gegen Müntzer in ihrer ganzen Tragweite noch einmal erkannt und durchreflektiert worden sind. Letzten Endes entscheidet sich eine Darstellung des Verhältnisses von Luther zu Müntzer an der Beurteilung und inhaltlichen Bestimmung der reformatorischen Entdeckung Luthers. Wer dazu neigt, seine Theologie bis 1518 als Demutstheologie zu charakterisieren, wird leicht eine Übereinstimmung Müntzers mit dem frühreformatorischen Luther konstatieren können und dann den Ausbau der Gegensätze vor allem nach dem Turmerlebnis feststellen. Demgegenüber muß aber betont werden, daß eine Kontinuität in der theologischen Entwicklung des Reformators zu beobachten ist, die man von der ersten Psalmenvorlesung über die Auslegung der sieben Bußpsalmen und der Schrift »Wider die himmlischen Propheten« bis hin zu der Auslegung der Stufenpsalmen verfolgen kann. Diese Entwicklung kreist sachlich und begrifflich um die Anschauung der Furcht Gottes, die für Luther und Müntzer gleichermaßen zentral gewesen ist, und zwar als Ausdruck des Ringens um die Gottheit Gottes.

Bevor ich dieses Problem im einzelnen bei Luther und Müntzer zu behandeln versuche, muß nach dem apologetischen bzw. polemischen Ausgangspunkt gefragt werden. In seiner Auslegung der Stufenpsalmen von 1532/33 hat Luther Papsttum, Islam, Mönchtum, die Schweizer und Schwärmer als praesumptio, Götzendienst, Widerspruch zur echten Furcht Gottes zusammengefaßt.<sup>9</sup> Der in ihrer Lehre zum Ausdruck kommenden menschlichen Hybris stellt er einen theoretisch bestimmten, allein auf Gottes Gnade vertrauenden Glauben gegenüber. Das Wesen dieses Glaubens bestimmt Luther an anderer Stelle folgendermaßen: »Glauben heißt, Gott als Gott anerkennen. Gott seine Gottheit zusprechen, ist das einzige, was der Mensch Gott ›geben‹ kann.«<sup>10</sup> Dieses Glaubensverständnis, das auf die Wahrung der Gottheit Gottes hinzielt, muß als eine bekenntnishaft verarbeitete Erfahrung verstanden werden, die Luther hier präzisiert im Rückblick auf seine eigene Entwicklung.

Es ist nun auffällig, daß sich auch Müntzers Kritik an der Tradition im wesentlichen auf den Verdienstgedanken konzentrierte. Nach seiner Auffassung lebt aber das meritorische Denken des spätmittelalterlichen Katholizismus im lutherischen »Buchstabenglauben« weiter, der dem-

9 WA 40 III, 359, 9 f. Zur Interpretation dieser Stelle vgl. Paul Althaus: Die Theologie Martin Luthers. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1962, 113–116.

10 WA 40 I, 360, 2 ff. Vgl. Gerhard Ebeling: Luther II. Theologie. In: Religion in Geschichte und Gegenwart. 8Bd. 4. Tübingen: Mohr 1960, 515.

nach ebenfalls die »Furcht Gottes« verachtet habe.<sup>11</sup> Letzten Endes sind für Müntzer die papistischen Lehren durch Luther keineswegs überwunden, sondern in modifizierter Gestalt aufrechterhalten worden. Wenn man überhaupt von einem Mißverständnis in den Beziehungen zwischen Luther und Müntzer reden kann, dann an dieser Stelle. Trotzdem sollte diese Interpretation lieber vermieden werden, weil sie verkennt, daß die eigentlichen theologischen Gegensätze Luthers und Müntzers in einer verschiedenen Überwindung des katholischen Verdienstgedankens begründet sind und hier ihren klarsten Ausdruck gefunden haben. Unter Beachtung dieses wesentlichen Gesichtspunktes muß daher eine Untersuchung des Verhältnisses beider Theologen Luthers Überwindung des mönchischen Ideals mit seinem impliziten Vollkommenheitsstreben zum Ausgangspunkt der Betrachtung machen.

Luther befaßt sich in den »Dictata super Psalterium« im Unterschied zu den Randbemerkungen zu Augustin und dem Lombarden recht ausführlich mit Fragen des Mönchtums. Wie Bernhard Lohse präzise herausgearbeitet hat, ist Luthers Auseinandersetzung mit dem Mönchsideal zur Zeit der ersten Psalmenvorlesung »durchdrungen . . . von seiner im Umbruch begriffenen Theologie, insbesondere von seinen Anschauungen über das Wort, über Gericht und Evangelium und nicht zuletzt auch von seiner teilweise schon neuen Sakramentsauffassung«.<sup>12</sup> Charakteristisch ist dabei ein »Miteinander von Traditionellem und Eigenem«. Die zu beobachtende Umformung des traditionellen monastischen Ideals läßt sich im Hinblick auf unser Thema deutlich im Scholion zu Ps. 101, 7 feststellen.<sup>13</sup> Luther spricht hier im Zusammenhang mit den drei mönchischen Tugenden der Armut, Demut und Keuschheit von dem *ordo perfectus*, weil es Aufgabe der »Anfangenden« ist, die Welt zu fliehen und die Gemeinschaft mit den Bösen zu meiden. Auf der dritten Stufe gilt es, in der »vollkommenen Furcht Gottes« immer wachsam und im Guten beständig zu sein. Damit ist für Luther im Hinblick auf den mystischen Schriftsinn des Psalmverses das Wesentliche gesagt. Er fährt fort mit der Erklärung des literalen Sinnes und nennt in diesem Zusammenhang als Bedingung für diejenigen, die fromm leben wollen, das Unrein- und Abgesondertwerden in der Welt. Der moralische Sinn, der auf den unmittelbaren praktischen Bezug des Textes hinzielt, besteht schließlich darin,

11 Vgl. Elliger: a. a. O., 106.

12 Bernhard Lohse: *Mönchtum und Reformation. Luthers Auseinandersetzung mit dem Mönchsideal des Mittelalters*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1963, 227. = *Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte*

daß die in der Welt Einsamen gemäß dem alten Menschen Sobeschaffene vor Gott und seinen Engeln sind.

Diese Ausführungen, die Luther in Übereinstimmung mit seinem vierfachen Schriftverständnis macht, zeigen deutlich, daß sein Interesse nicht der Beschreibung eines stufenmäßig aufgegliederten Heilsweges gilt. Dementsprechend wird der Status der *perfecti* kein eigenständiger Gegenstand der Betrachtung. Auffällig ist vielmehr Luthers Zurückhaltung an diesem Punkt. Im Rahmen seiner tropologischen Auslegungsmethode sind seine Bemerkungen auf die Erklärung des moralischen Schriftsinnes konzentriert, nach dem, wie Luther ausführt, der gesamte Psalm 101 als erstes das Bekenntnis des eigenen Elends in der Sünde zum Ausdruck bringt bzw. fordert, das dann zur Barmherzigkeit Gottes führt. Nach dieser »Ordnung« sollen alle Gläubigen in der Furcht Gottes leben und ihm damit die Ehre geben. Damit ist eigentlich das mönchische Vollkommenheitsideal aufgegeben worden, was etwa auch im Scholion zu Ps. 68, 11 deutlich zu beobachten ist.<sup>14</sup> Luther verweist hier auf den armen Christus und stellt ihn in scharfer Form den Pharisäern, die im äußeren Prunk befangen sind, gegenüber. Mit Hilfe seiner Auslegungsmethode aktualisiert er diesen Gedanken in der Weise, daß auch heute noch alle Glieder des Leibes Christi von der Welt verspottet werden, weil sie sich ihrer Äußerlichkeit nicht anpassen.

Trotz der Überwindung des traditionellen mönchischen Vollkommenheitsideals sind die monastischen Tugenden der Demut, Armut und Keuschheit von Luther im Sinne seiner Demutstheologie weiter beibehalten worden. Sie richten sich nach Luthers Auffassung gegen die drei Laster der Welt, gegen den Hochmut, die Begierde des Fleisches und der Sinnesorgane.<sup>15</sup> Die mönchischen Tugenden haben insofern eine entscheidende Bedeutung, als sie zur Abtötung des alten Menschen führen und zu seinem Sündenbekenntnis wesentlich dazugehören. Damit erscheint trotz der unübersehbaren Überwindung zentraler Grundgedanken des monastischen Ideals der Weg der Furcht Gottes noch im Rahmen des Mönchtums. Er ist allerdings keineswegs mit der *via monastica* gleichgesetzt oder auf sie beschränkt worden.<sup>16</sup> Es läßt sich vielleicht eher von einer Popularisierung des mönchischen Ideals im Rahmen der lutherischen Demutstheologie sprechen, die sich aus der Anwendung des tropo-

13 WA 4, 155, 35 ff.

14 WA 3, 427, 26 ff.

15 WA 4, 155, 20 ff.

16 Aufschlußreich ist, daß Luther im Scholion zu Ps. 101, 8 vor der Eigengerechtigkeit und dem Selbstruhm der Mönche warnen kann. Vgl. Lohse: a. a. O., 230.

logischen bzw. moralischen Schriftsinns auf alle Gläubigen am Leibe Christi ergeben hat.

Auch in der Zeit von 1517 bis 1519 finden sich bei Luther noch bestimmte Grundelemente des Mönchtums.<sup>17</sup> Ihre Popularisierung ist aber gegenüber der ersten Psalmenvorlesung und dem Kolleg über den Römerbrief noch deutlicher zu beobachten. In der Auslegung der sieben Bußpsalmen von 1517<sup>18</sup> entwickelt Luther im scheinbaren Widerspruch dazu das Ideal der Heiligen umfassend weiter. Der Widerspruch ist deshalb ein scheinbarer, weil in den Bußpsalmen gerade die Heiligkeit im Sündenbekenntnis und der rechten Furcht Gottes gesehen wird.

In Demut und Furcht müssen die Heiligen zur Selbsterkenntnis kommen. Sie sind willig im Leiden und fürchten sich vor dem Gericht, aber sie wissen, daß Gott seine Güte unter dem Zorn und der Strafe verborgen hat. Diese bußfertigen Heiligen werden in der Welt verspottet und verachtet, weil sie Worte und Leben des gerechten Menschen nicht erträgt. Luther entwickelt diese Gedanken nicht, um die Verdorbenheit der Welt nachzuweisen, sondern er will die falschen Heiligen bloßstellen und ihr verwerfliches Tun offen an den Tag legen. Er unterstreicht, daß sie im Müßiggang das Leiden unter dem Kreuz ablehnen und darauf sinnen, wie sie die Gerechten vernichten können. Sie haben nicht die Furcht Gottes, weil sie sich ihrer Werke rühmen. Aus diesem Grunde werden sie dem Gericht nicht entgehen, während den wahrhaft Gerechten Barmherzigkeit widerfahren wird. Im Vertrauen auf die gerechte Barmherzigkeit Gottes setzen sich deshalb die Heiligen nicht zur Wehr, sondern bitten Gott um die Vernichtung ihrer Feinde, damit sie nicht recht behalten.

Es ist auffällig, wie Luthers Bild des Heiligen ganz von dem Gedanken des Sündenbekenntnisses im Geist der Furcht Gottes durchdrungen ist. In anthropologischer Hinsicht liegt das Schwergewicht auf dem Sterben des alten Menschen, zu dem, wie Luther ausdrücklich unterstreicht, die Kasteiung des Leibes gehört. Erst nach der Abtötung des alten Menschen wird der Gläubige mit Christus auferstehen. Der Ausgangspunkt dieser von Gott gesetzten »Ordnung« ist das Sündenbekenntnis, das allein zur Gnade führt. Nur durch die Einhaltung dieser Ordnung, die ihrem Wesen nach eine Gnadenordnung ist, bleibt die Gottheit Gottes gewahrt. In der Schrift »Wider die himmlischen Propheten, von den Bildern und Sakrament« von 1525 ist der Ordnungsbegriff zum Zentrum der Polemik

17 Siehe Lohse: ebd., 325–330.

18 Sie sind bequem zugänglich in Martin Luther: Von der Freiheit eines Christenmenschen. Fünf Schriften aus den Anfängen der Reformation. München, Hamburg: Siebenstern Taschenbuch Verlag 1964, 10–97.

Luthers gegen die Schwärmer geworden. Luther wirft ihnen die Umkehrung der göttlichen Ordnung vor, die er in ihrem Spiritualismus begründet sieht, der zur Negierung der äußeren Ordnung im Zeichen des Sakraments und im mündlichen Wort geführt hat. Das Wesen dieser Haltung hat er folgendermaßen umschrieben: »das, was Gott vom innerlichen Glauben und Geist verordnet, da machen sie ein menschlich Werk draus. Umgekehrt, was Gott vom äußerlichen Wort und Zeichen und Werken verordnet, da machen sie einen innerlichen Geist draus, und setzen die Tötung des Fleisches voran, zuerst vor den Glauben, ja vor das Wort...«<sup>19</sup> Auffällig ist Luthers Polemik gegen die Leidenstheologie der Schwärmer, die deshalb so scharf und bestimmt ist, weil er in ihr egoistisches Heilstreben und Werkfrömmigkeit entdeckt. Entscheidend ist für Luther die Einhaltung der rechten Ordnung, weil sie das wesentlichste Kriterium der Furcht Gottes darstellt. Diese Ordnung wird von Luther folgendermaßen beschrieben: »Zuerst, vor allen Werken und Dingen, höret man das Wort Gottes, mit dem der Geist der Welt über die Sünden die Augen auf tut, Joh. 16, 8 f. Wenn die Sünde erkannt ist, höret man von der Gnade Christi. In demselben Wort kommt der Geist und gibt den Glauben, wo und welchem er will. Danach beginnen die Tötung und das Kreuz und die Werke der Liebe.«<sup>20</sup>

Damit ist gegenüber der Auslegung der sieben Bußpsalmen sachlich nichts wesentlich Neues gesagt. Bezeichnend ist lediglich, daß der Ordnungsgedanke dominant geworden ist, und daß Luther seine Anschauungen nicht mehr auf dem Hintergrund des Heiligenideals entfaltet. Daraus kann kaum geschlußfolgert werden, daß er in der Auseinandersetzung mit den Schwärmern dieses Ideal mit der aus ihm hervorgegangenen Vorstellung, die Sünde könne nur in dem ständigen Kampf der mortificatio überwunden werden, völlig aufgegeben hätte. Kennzeichnend war vielmehr die seit der ersten Psalmenvorlesung zu beobachtende Neuinterpretation und differenzierte Weiterverwendung mönchischer Anschauungen. Diese Neuinterpretation hat Luther nicht aufgegeben, und die in der Auslegung der Stufenpsalmen festzustellende Zusammenschau von Mönchtum und Schwärmertum spielt aus diesem Grunde wohl kaum darauf an, sondern erscheint im Kontext des Gedankens der Furcht Gottes als spätere Reflexion über die Erfahrungen und Anfechtungen, die Luther als Mönch gehabt hat. Ein abschließender kurzer Überblick

19 Siehe Luther deutsch. Die Werke Martin Luthers in neuer Auswahl für die Gegenwart. Hrsg. von Kurt Aland. Bd. 4: Martin Luther: Der Kampf um die reine Lehre. 2. erw. und neubearb. Aufl. Stuttgart: Klotz; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1964, 150.

20 Ebd., 151.

über seine Auslegung des 130. Psalmes im Rahmen der Auslegung der Stufenpsalmen kann das verdeutlichen.

Der Vers 4 dieses Psalms bot Luther die exegetische Grundlage für seine Ausführungen. Er lautet: »Doch bei dir ist Vergebung der Sünden, so daß man in Ehrfurcht dir diene.« Nach Luthers Auffassung enthält dieser Vers die Summe der christlichen Lehre.<sup>21</sup> In der weiteren Auslegung wird nachdrücklich auf die Vergebung hingewiesen, mit der Gott alles in seiner Barmherzigkeit umfaßt. Zwischen Gott und dem Menschen besteht keine Gesetzesordnung, und Luther wendet sich ausdrücklich gegen die verwerflichen Gesetzesdisputationen, die er gleichermaßen bei den Papisten, den Juden, Schwärmern und im Islam beobachtet. Vor allem bei den Barfüßermönchen herrsche ein unglaublicher Götzendienst, der sich nach Luthers Auffassung in ihrem Streben nach der Gerechtigkeit durch Gesetzeswerke manifestiert, was den schärfsten Angriff auf die Gottheit Gottes darstellt. Gott zu fürchten und gleichzeitig durch das Gesetz gerecht werden zu wollen, sind ebenso unvereinbare Gegensätze wie Feuer und Wasser. Die wahre Verehrung Gottes im Geist der Furcht schließt radikal aus, die Rechtfertigung im Menschen begründet zu sehen, weil das in der gleichen Weise Götzendienst ist, wie sich selbst als eigenen Gott und Schöpfer auszugeben.<sup>22</sup> Gottes Gottheit erweist sich am Sünder vielmehr darin, daß Rechtfertigung und Schöpfung ausschließlich sein Werk ist.<sup>23</sup> Wer sich dagegen selbst rechtfertigen will in den Gesetzeswerken, lobt letztlich das Mönchtum (*laudat monachatum*). Er verliert Gott wie Luther selbst, als er Mönch war und sein Vertrauen auf die eigene Gerechtigkeit setzte.<sup>24</sup> Dieser verwerflichen Haltung stellt der Reformator die Gewißheit der Vergebung durch den allein handelnden Gott gegenüber, die zur wahren Furcht und Gottesverehrung führt.

An der Stelle wird noch einmal evident, welche ausschlaggebende Bedeutung für Luther die Auseinandersetzung mit dem Mönchtum gehabt hat. Seine Polemik gegen die Schwärmer wird nur dann in ihrer ganzen Tragweite verständlich, wenn man beachtet, daß sie nach Luthers Auffassung den von ihm in hartem Ringen überwundenen Weg der mönchischen Vollkommenheit und Selbstbehauptung gegangen sind. Als Kristallisationspunkt der Differenzen erwies sich dabei der Gedanke der Furcht Gottes als Ausdruck des Ringens um Gottes Gottheit. Dieser Gedanke ist auch Müntzers zentrales Thema, aber gerade im Zentrum

21 Die Auslegung dieses Verses WA 40 III, 348–360.

22 Vgl. WA 39 I, 48, 28.

23 Siehe WA 18, 754, 1 ff.

24 WA 40 III, 358, 21 f.: »Hunc Deum amisi ego, cum essem Monachus et ambularem in fiducia iusticiae meae.«

seines theologischen Anliegens und seiner Entfaltung liegen die tiefsten Gegensätze zu Luther begründet. Eine Untersuchung des Begriffs der Furcht Gottes bei Müntzer kann das verdeutlichen. Ich stütze mich hier im Wesentlichen auf seine Schrift »Ausgedrückte Entblößung des falschen Glaubens...«<sup>25</sup> von 1524 und versuche, ihre Grundanschauungen herauszuarbeiten, um damit die Voraussetzungen für einen abschließenden Vergleich zwischen Müntzer und Luther zu schaffen.

In dieser Schrift unterstreicht Müntzer immer wieder die Verdorbenheit der Welt, die er auf das verwerfliche Tun der Pharisäer und Fürsten zurückführt. Auch die Gläubigen sind nach seiner Auffassung verdorben und müssen wegen ihres üppigen Lebens und ihrer Fleischeslust hart gestraft werden. Sie scheuen die Ankunft des rechten Glaubens im Leiden und widersetzen sich damit ihrer Bestimmung, durch die Inkarnation göttlich zu werden. In ihrer Verstockung orientieren sie sich nur am äußeren Schriftwort, und da sie die »Langeweile« nicht »gekostet« haben, können sie den Willen Gottes nicht erkennen und kommen so nicht zur Gewißheit des Glaubens. Müntzer entfaltet diese Gedanken im Kontext der alttestamentlichen Opfertheologie weiter, wobei Numeri 19 eine zentrale Bedeutung hat. Unter Rückgriff auf dieses Kapitel will er klar machen, daß analog zu der siebenfachen Besprengung der Stiftshütte mit Opferblut der Heilsprozeß der Läuterung durch die Besprengung mit der Furcht Gottes eingeleitet wird. In diesem Prozeß muß sich nun das Bekenntnis zu dem gerechten und strafenden Gott existenzialisieren. Der Geist als der »Lehrmeister« der Furcht Gottes treibt und leitet die Gläubigen auf ihrem Heilsweg. Auf seiner höchsten Stufe werden sie zu Feinden der Sünde und streben gleichzeitig nach Gerechtigkeit. Die Bereitschaft zu diesem Heilsweg im Leiden ist die notwendige Konsequenz der Glaubensgewißheit, die sich nach außen hin in einem neuen Lebenswandel manifestieren muß, der sich von der Äußerlichkeit der Welt scharf unterscheidet.

Im Unterschied dazu haben die Geistlichen und Schriftgelehrten den rechten Glauben »gestohlen«. Sie wollen bewußt nicht zur Gewißheit

- 25 Abgedruckt in Thomas Müntzer: Schriften und Briefe. Kritische Gesamtausgabe. Unter Mitarbeit von Paul Kirn hrsg. von Günther Franz. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1968, 265–319. = Quellen und Forschungen zur Reformationgeschichte 33. Bedeutsam ist, daß in dieser Schrift, die im Wesentlichen um den Gedanken der Furcht Gottes kreist, »erstmal die Konzeption des Kampfes gegen die Fürsten in den Vordergrund« tritt. Siehe Manfred Bensing: Thomas Müntzer und der Thüringer Aufstand 1525. Berlin: VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften 1966, 57. = Leipziger Übersetzungen und Abhandlungen zum Mittelalter B/3.

des Glaubens gelangen, sondern sind vielmehr bestrebt, sich in ihrer Sündhaftigkeit zu rechtfertigen, wodurch letzten Endes die »Heimsuchung« Gottes verleugnet worden ist. Auf diese Weise kann die Gerechtigkeit Gottes nicht offenbar werden, und deshalb müssen diejenigen, die nicht bereit sind zu dem Weg der Läuterung, ja diesen in der Welt unmöglich machen, indem sie die Gläubigen verführen, vernichtet werden. Die hier zu beobachtende gerichtstheologische Zuspitzung findet für Müntzer wiederum ihre Textgrundlage in der alttestamentlichen Opfertheologie von Num. 19. Vor allem der Vers 20 war für ihn von Bedeutung, in dem es heißt: »Wer aber, obwohl unrein geworden, sich nicht entsündigen läßt, soll aus der Gemeinde ausgerottet werden . . .« In dieser Intention bemerkt Müntzer, daß Gott die »großen hansen« verachtet, was bis zum heutigen Tags sein Werk ist. Gott sieht auf die »Kleinen«, die Armgeistigen, als deren Urbilder Maria, Elisabeth und Zacharias genannt werden. Wer wie sie seinen falschen »gerechten« Glauben zerstört, »erhebt« Gott und macht ihn »groß«, was inmitten der Verdorbenheit der Welt nur noch die Auserwählten tun. Vom Gedanken der Auserwählten her wendet sich Müntzer immer schärfer gegen die Geistlichen und Mönche,<sup>26</sup> die sich anmaßen, ohne eigene Leidenserfahrung die Gläubigen zu belehren. Gott will aber in seiner Gerechtigkeit erkannt werden, was allen im lebendigen Wort durch Offenbarungen möglich ist. Gerade das aber bestreiten die Pharisäer, denn sie begnügen sich mit dem äußeren Schriftwort. Damit haben sie in einer Zeit, wo der Weizen vom Unkraut abgesondert werden muß, die Welt verführt. Den wahren Glauben haben nur noch die Auserwählten, die Gott fürchten und somit seine Gerechtigkeit vor der Welt bezeugen sowie im Gericht über die Ungläubigen durchsetzen. Diese Gedanken sind nicht grundsätzlich neu, denn schon nach dem »Prager Manifest« von 1521 muß die Furcht Gottes zur Vernichtung der Gottlosen führen.<sup>27</sup> Von dieser Schrift führt eine deutliche Linie über die »Ausgedrückte Entblößung . . .« bis hin zur »Fürstenpredigt«.<sup>28</sup> In ihr wird verstärkt zum Ausdruck gebracht, daß die Ungläubigen die Erkenntnis des gerechten und strafenden Gottes verhindern. Dem muß nun mit der Furcht Gottes entgegengetreten werden. In diesem Zusammenhang ruft Müntzer wiederum zur Vernichtung der Gottlosen auf, weil nach seiner Auffassung nur so die göttliche Gerechtigkeit in der Welt durchgesetzt werden kann. Man kann zusammenfassend sagen, daß die Frage der Gottheit Gottes

26 Vgl. schon die kürzere deutsche Fassung des »Prager Manifests« von 1521 in Thomas Müntzer: Schriften und Briefe . . . , 491, 7–11; 494, 10 f.

27 Vgl. die erweiterte deutsche Fassung a. a. O., 504, 17–22.

28 In: a. a. O., 241–263.

von Müntzer im Kontext des Begriffs der Furcht Gottes unter zwei Aspekten entwickelt worden ist, nämlich der Erkenntnis der göttlichen Gerechtigkeit, die notwendig zur Unterscheidung zwischen Gläubigen und Gottlosen führt, und ihrer Verwirklichung im Vorgang der Ausrottung der Ungläubigen durch die Auserwählten. Müntzers Theologie gipfelt deshalb folgerichtig im Gerichtsgedanken.<sup>29</sup>

Nach diesen Ausführungen ist es möglich, das Wesen der fundamentalen theologischen Differenzen zwischen Müntzer und Luther abschließend zu bestimmen. Entscheidend ist die Beobachtung, daß ihr Ausgangspunkt bereits in der ersten Psalmenvorlesung deutlich zu beobachten ist. Ich versuchte darzulegen, wie sich Luther in kontinuierlicher exegetischer Arbeit seit dieser Vorlesung mit dem Gedanken der Furcht Gottes auf dem Hintergrund des mönchischen Ideals auseinandergesetzt hat. Als kennzeichnend erwies sich dabei die Weiterentwicklung der Heiligenvorstellung im Kontext einer Popularisierung mönchischer Traditionselemente. Deshalb besteht von Anfang an ein kritischer Einwand gegen das Vollkommenheitsideal, so daß die Heiligen in Luthers Theologie nicht mit den Auserwählten bei Müntzer gleichgesetzt werden können. Charakteristisch für Luthers Entwicklung ist, daß er im Ausbau seiner Theologie mönchische Grundgedanken weiter verwendete, aber das monastische Vollkommenheitsideal mit dem impliziten Streben nach Selbstrechtfertigung bereits überwunden hatte. Diese Beobachtung hat für die Darstellung der Beziehungen Müntzers zu Luther entscheidende Bedeutung. Die spannungsvolle und komplizierte Entwicklung von Luthers Stellung zum Mönchtum, die erst etwa 1521 mit der scharfen Kritik an den Mönchsgelübden zum Abschluß gekommen ist,<sup>30</sup> erklärt im Wesentlichen, wieso sich Müntzer an Luther anlehnen konnte und die Gegensätze nicht sofort erkannt wurden. Ausschlaggebend für die schwerwiegenden Differenzen zwischen beiden Theologen war die Tatsache, daß Luther den mönchischen Weg bis zur letzten Konsequenz gegangen ist und darin scheiterte.<sup>31</sup> Die Vorstellung des gerechten und strafenden Gottes hat ihn in die schwersten Anfechtungen geführt, und er überwand sie mit der Erfahrung des gnädigen Gottes. Müntzers Gottesbegriff

29 Vgl. dazu neuerdings Gottfried Maron: Thomas Müntzer als Theologe des Gerichts. Das »Urteil« – ein Schlüsselbegriff seines Denkens. *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 83 (1972), 195–225.

30 Vgl. Lohse: a. a. O., 356–370.

31 Hier zeigt sich ein grundsätzlicher Unterschied zu Müntzer. Auch unter Beachtung dieses Gesichtspunktes verliert Hermann Goebkes These, daß Müntzer Mönch gewesen sei, an Wahrscheinlichkeit. Siehe dazu Siegfried Bräuer: Zu Müntzers Geburtsjahr. *Luther-Jahrbuch* 36 (1969), 80–83.

ist dagegen von dem Gedanken der Gerechtigkeit durchdrungen, die in der Welt offenbar und durchgesetzt werden muß. Der gegenseitig erhobene Vorwurf, vom Geist der Furcht Gottes abgefallen zu sein, wird von hier aus verständlich, ohne daß von einem Mißverständnis gesprochen werden müßte. Die Gegensätze zeigten sich vielmehr schon deutlich in der ersten Psalmenvorlesung und der Auslegung der sieben Bußpsalmen, von der Müntzer wahrscheinlich am meisten beeinflußt worden ist. Der Reformator lehnt in ihr eindeutig die alttestamentliche Opfertheologie ab. Die Besprengung mit dem Opferblut ist für ihn eine bloße Äußerlichkeit. Luther verwendet diese Vorstellung in dem Sinne, daß er von einer Besprengung mit der Gnade spricht, auf die es allein ankommt. Mit diesen Bemerkungen ist inhaltlich die spätere Polemik gegen Müntzer in kaum zu überbietender Deutlichkeit vorweggenommen. Diesen Sachverhalt hat Walter Elliger treffend umschrieben: »Der Sturm und Drang in der Frühzeit der reformatorischen Bewegung hat wie anderswo, so auch hier tiefere Differenzen zunächst noch verdeckt, die jedoch irgendwann hervorbrechen mußten, und zwar desto heftiger, je weniger man sich um einen Ausgleich bemühte.«<sup>32</sup>

Pfarrer Dr. Wolfgang Rochler,  
X - 7022 Leipzig, Wilhelm-Florin-Str. 4

32 Elliger: a. a. O., 102.

Ein Dankeswort an Ragnar Bring zum 80. Geburtstag

Von Gottfried Hornig

Ragnar Bring, der weit über die Grenzen seines Heimatlandes hinaus bekanntgewordene Lunder Systematiker und Lutherforscher, feiert am 10. Juli 1975 seinen achtzigsten Geburtstag. Wenn die folgenden Zeilen zunächst das persönliche Dankeswort eines Schülers und Freundes sind, der sich dem Jubilar seit seiner Studienzeit und späteren Tätigkeit als Dozent in Lund eng verbunden weiß, so sollen sie darüber hinaus aber auch ein bescheidenes Zeichen des Dankes sein, den die lutherische Theologie in Deutschland Ragnar Bring schuldet. Sowohl auf den Gebieten der Lutherforschung und der Systematik als auch auf den Gebieten der Exegese und Religionsphilosophie nimmt die schwedische Theologie einen hervorragenden Platz in dem internationalen wissenschaftlichen Dialog ein. Daß der enge Kontakt und rege Austausch zwischen der schwedischen und deutschen Theologie über viele Jahrzehnte hinweg bis auf unsere Gegenwart erhalten blieb, verdanken wir nicht zuletzt der Förderung und dem ständigen Bemühen von Ragnar Bring.

Nach dem Studium der Theologie und Philosophie an den Universitäten von Uppsala und Lund wandte sich Bring, angeregt von dem vertieften Lutherverständnis, zu dem die evangelische Theologie nach dem Ersten Weltkrieg gelangt war, der Lutherforschung zu. Er habilitierte sich mit einer für die skandinavische Lutherforschung sehr bedeutsam gewordenen, aber leider nicht ins Deutsche übersetzten Untersuchung über den Sinn und die Reichweite des dualistischen Motivs in Luthers Theologie (*Dualismen hos Luther*, Lund 1929). Der Ausgangspunkt dieser Untersuchung lag in den Fragestellungen der von A. Nygren und G. Aulén initiierten Motivforschung, welche die Agape Gottes als das christliche Grundmotiv und als das bestimmende Charakteristikum des christlichen Gottesbildes herausgestellt hatte. Bring hat nachgewiesen, daß Luther in seiner Deutung des Versöhnungswerkes Christi mit einem Kampf zwischen Gott und den widergöttlichen Verderbensmächten rechnet, wobei zu den letzteren neben der Macht des Bösen und der Sünde auch das Gesetz als Ausdruck des göttlichen Zorns über die Sünde gehört. Dieser Dualismus ist aufs engste mit der Kreuzestheologie und der Erneuerung des Agapemotivs verbunden. Denn von Gottes Agape muß gesagt werden, daß sie sich stets als ein das Böse bekämpfendes und be-

zwingendes Handeln kundtut. Brings Werk über den Dualismus in Luthers Theologie, das die skandinavische Lutherforschung nachhaltig beeinflusst hat, hat dem Verf. zunächst die Dozentur in Lund und bald darauf eine Professur für systematische Theologie in Åbo (Finnland) als Nachfolger von Torsten Bohlin eingetragen. Im Jahre 1934 übernahm Bring als Nachfolger von G. Aulén, der zum Bischof gewählt worden war, die Professur für Dogmatik an der Theologischen Fakultät in Lund, die er dann nahezu drei Jahrzehnte bis zu seiner Emeritierung im Jahre 1963 innegehabt hat.

Die enge Verbindung von strenger Systematik, methodischer Reflexion und eingehender Beschäftigung mit Luthers Theologie bildet von Beginn der akademischen Tätigkeit an das Kennzeichen der Bringschen Arbeitsweise. Im Jahre 1933 erschien von ihm nicht nur eine bedeutende Monographie, welche die Frage nach der wissenschaftlichen Aufgabe der systematischen Theologie zu beantworten suchte, sondern auch eine neue Untersuchung zu Luthers Theologie. Letztere ist unter dem Titel »Das Verhältnis von Glauben und Werken in der lutherischen Theologie« 1955 übersetzt und damit auch der deutschen Theologie und Lutherforschung zugänglich geworden. Diese Untersuchung bietet nicht nur eine sorgfältige Analyse von Luthers Glaubensbegriff und seinem Gesetzesverständnis, sondern wirft auch die Frage auf, ob das nachreformatorische Luthertum mit seinem Rückfall in scholastisches Denken, seiner Konzeption der Rechtfertigungslehre und seinem Gesetzesverständnis nicht in verhängnisvoller Weise von Luthers Grundgedanken abgewichen ist. Für Luther ist das Gesetz stets das anklagende Gesetz, so daß der Glaube von dem anklagenden und tötenden Gesetz zum heilschaffenden Evangelium flieht. Bring hat mit seiner Untersuchung sowie der 1943 publizierten Studie »Gesetz und Evangelium und der dritte Gebrauch des Gesetzes in der lutherischen Theologie« Fragestellungen und Probleme zur Behandlung aufgenommen, welche die deutsche Theologie und internationale Lutherforschung (besonders W. Elert, G. Ebeling, P. Althaus u. W. Joest) dann in den Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg intensiv beschäftigt haben. Der unmittelbare Anlaß dazu war die Problematisierung der Verhältnisbestimmung von »Gesetz und Evangelium«, die durch K. Barths Umkehrung dieser Reihenfolge und seinen Versuch, das Gesetz aus dem Evangelium abzuleiten, ausgelöst worden war.

Bring ist mit seinen Untersuchungen immer wieder in das Zentrum der Theologie Luthers vorgestoßen, wobei er sich jedoch in seinen Analysen und Interpretationen bewußt von voreiligen Modernisierungen freigehalten hat. Bedeutsam sind auch seine gründliche Studie »Der Glaube und das Recht nach Luther«, die in der Elert Gedenkschrift 1955

veröffentlicht worden ist, sowie der Aufsatz »Luthers Lehre von Gesetz und Evangelium als Beitrag der lutherischen Theologie für die Ökumene« im Luther-Jahrbuch 1957. Die Lutherforschung hat er stets als eine dringliche Aufgabe empfunden, weil sie uns nicht nur eine genauere historische Kenntnis vermittelt und ein besseres Verständnis der reformatorischen Motive und Grundgedanken ermöglicht, sondern weil sie gleichzeitig auch das Fundament für eine gegenwärtig wirksame Theologie bildet. Wenn die Schwedische Kirche seit den Tagen Nathan Söderbloms einen engen Konfessionalismus entschieden ablehnt und sich gegenüber den ökumenischen Bestrebungen aufgeschlossen zeigt, so sucht sie doch an den Grunderkenntnissen der lutherischen Reformation festzuhalten. Die Überzeugung, daß Luthers Verständnis von Gesetz und Evangelium eine aktuelle Bedeutung für die gegenwärtige Theologie, die kirchlichen Entscheidungen und den ökumenischen Dialog besitzt, hat Bring unbeirrbar auch in den Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg vertreten, als das Luthertum manchen Angriffen und Anfeindungen ausgesetzt war. Nur dort, wo die Unterscheidung und Zuordnung von Gesetz und Evangelium in rechter Weise getroffen wird, ist das Evangelium als Zuspruch der Sündenvergebung und Glaubensgerechtigkeit verstanden. Von dieser Erkenntnis her hat Bring 1973 auch eine Reihe kritischer Anfragen an die Thesen des Leuenberger Konkordienentwurfs gerichtet.

Angeregt von der Lutherforschung ergab sich das wissenschaftliche Interesse an der Bibeltheologie, insbesondere an der paulinischen Theologie. Nach reformatorischem Verständnis sollen die geltenden kirchlichen Bekenntnisse und Lehren stets an der Heiligen Schrift gemessen werden. Aus der Stellung der Heiligen Schrift als der obersten Norm ist es zu erklären, daß seit der Reformation die evangelische Theologie nicht nur an den biblischen Texten orientiert, sondern auch als systematische Theologie weithin zeitbezogene Schriftauslegung gewesen ist. Für jede lutherische Theologie ist die Frage nach dem Schriftverständnis und dem Kriterium der Schriftgemäßheit von besonderer Dringlichkeit. Bring suchte daher genauer zu bestimmen, worin die Eigenart des lutherischen Schriftverständnisses besteht und welche Folgerungen aus demselben für die theologische Arbeit und die kirchlichen Aufgaben zu ziehen sind. Dem Aufsatz »Luthersk bibelsyn« (1947) folgte die Studie »Die paulinische Begründung der lutherischen Theologie« (1955) und schließlich ein Kommentar zum Galaterbrief, der zunächst in schwedischer Sprache (1958), dann aber auch in englischer (1961) und deutscher Übersetzung (1968) erschienen ist. Eine sorgfältige Analyse der Übereinstimmungen und Differenzen, die zwischen Paulus und Luther in bezug auf die Recht-

fertigungslehre und hinsichtlich des Verständnisses von Gesetz und Evangelium bestehen, hat Bring in seinen folgenden Werken »Das göttliche Wort« (1964) und »Christus und das Gesetz« (1969) gegeben.

Gegenüber den systematischen Konzeptionen, die während der vergangenen Jahre und Jahrzehnte im Brennpunkt der theologischen Auseinandersetzung in Deutschland standen, läßt sich bei Bring eine vorsichtige Distanzierung feststellen. Sie gilt nicht nur dem Barthianismus, sondern auch R. Bultmanns Entmythologisierungsprogramm und W. Pannenberg's metaphysischer Geschichtstheologie. Doch der Umstand, daß Bring in seiner wissenschaftlichen Arbeit die polemische Schärfe meidet, hat ihn nicht daran gehindert, in wichtigen theologischen und kirchlichen Streitfragen klare Entscheidungen zu fällen. Als während der 50er Jahre der Streit um die Zulassung der Frauen zum geistlichen Amt die Schwedische Kirche erschütterte und auch die Universitätstheologie in zwei Lager teilte, standen Bring und die große Mehrzahl der Lunder Theologen gegen eine von Exegeten unterstützte hochkirchliche und biblizistische Richtung, welche in der geplanten Ordination von Frauen einen Verstoß gegen Schrift und Bekenntnis erblickte. Bring erkannte, daß die biblizistische Argumentation mit einem lutherischen Schriftverständnis unvereinbar ist und hat durch sein Votum dazu beigetragen, daß die Schwedische Kirche auf der Synode des Jahres 1958 den Frauen den Zugang zum geistlichen Amt öffnete. So wichtig es ist, durch eine historische Exegese festzustellen, nach welcher Ordnung die urchristlichen Gemeinden gelebt haben, so dürfen die damaligen Auffassungen und Verhältnisse doch nicht einfach übernommen und für das heutige Kirchenleben verbindlich gemacht werden. Es wäre, wie Bring mit Recht hervorhebt, ein Mißverständnis des Evangeliums und ein Rückfall in eine unlutherische Gesetzlichkeit, wenn man das Gebot des Schleiertragens oder die patriarchalische Unterordnung der Frau unter den Mann als ewigültiges göttliches Gesetz ausgeben wollte (vgl. Christus und das Gesetz, Leiden 1969, S. 199 f.).

Zu den bedeutenden wissenschaftlichen Leistungen der neueren schwedischen Theologie gehört die Ausbildung der Motivforschung und deren Anwendung auf das Gebiet der Dogmatik und Ethik sowie der Dogmen- und Theologiegeschichte. Bring hat sich dem Programm der von A. Nygren und G. Aulén begründeten Motivforschung angeschlossen, dieses Programm aber zugleich in eigenständiger Weise reflektiert und weiterentwickelt. Mittels der Motivforschung kann eine sachgemäße Antwort auf die Frage nach dem Wesen oder der Eigenart des Christentums gegeben werden. Doch ist ihr Anwendungsbereich keineswegs auf das Christentum beschränkt. Zwar stellt sich aus praktischen Gründen in

erster Linie die Aufgabe, das Grundmotiv der christlichen Religion zu bestimmen, aber in methodischer Hinsicht könnte als Untersuchungsobjekt der Motivforschung ebensogut der Neuplatonismus, der Buddhismus oder irgendeine andere Religion gewählt werden. Daher hat Bring schon 1937 in seinem Buch »Teologi och religion« die These vertreten, daß die systematische Theologie »prinzipiell Religionsforschung« sei (S. 174). Bei der Interpretation dieser These wird man allerdings zu beachten haben, daß die schwedische Theologie keineswegs dem Sprachgebrauch und der Abwertung des Religionsbegriffs durch die dialektische Theologie gefolgt war (»Religion ist Unglaube«), sondern daran festhielt, daß Religion auch Offenbarungsempfang und echte Gottesbeziehung beinhaltet. Daher konnte man anstelle der Begriffe »christlicher Glaube« oder »Christentum« auch ganz unbefangen von »christlicher Religion« sprechen. Auch erhielten in Schweden die Disziplinen der Religionsgeschichte und der Religionsphilosophie eigene Lehrstühle im Rahmen der Theologischen Fakultäten und wurden schon frühzeitig in die theologische Ausbildung integriert.

Das Programm der Motivforschung, das sowohl in seiner Anwendung auf biblische Texte als auch bei der Deutung der Dogmengeschichte neue Erkenntnisse vermitteln konnte, hat internationale Beachtung und Anerkennung gefunden, aber auch manche Fragen und Einwände hervorgerufen. Bring hat den Grundgedanken der Lunder Motivforschung festgehalten und den streng wissenschaftlichen Charakter dieser Forschungsmethode hervorgehoben, die als solche von glaubensmäßigen Voraussetzungen unabhängig ist. Wenn im Bereich der Theologie eine Motivforschung zur Anwendung gelangt, welche die Eigenart von religiösen Motiven und ihre fortdauernde Wirkung in der Geschichte einer Religion oder Konfession zu bestimmen sucht, so darf solche Motivforschung zur wissenschaftlichen Geschichtsforschung gerechnet werden. »Ideen und Motive sind, das muß wieder betont werden, nicht weniger vorhanden als Ereignisse. Sie können mit geschichtlichen Methoden in Texten konstatiert werden« (Christus und das Gesetz, Leiden 1969, S. 167).

Es war nicht unsere Absicht, hier schon eine Gesamtwürdigung der Leistungen zu versuchen, die Ragnar Bring durch seine wissenschaftliche Arbeit, seine akademische Lehrtätigkeit und seinen Einsatz in kirchlichen Gremien für Theologie und Kirche, für das schwedische und internationale Luthertum erbracht hat. Dazu ist der rechte Zeitpunkt noch nicht gekommen. Hier konnten aus Raumgründen nur einige wenige Aspekte und Grundanliegen seines wissenschaftlichen Lebenswerkes kurz berührt werden. Wir hoffen und wünschen, daß Gesundheit und Schaffenskraft es dem Jubilar gestatten mögen, sein Werk fortzusetzen. Doch schon jetzt

läßt sich sagen, daß die zahlreichen Aufsätze und Monographien Brings einen bedeutenden Beitrag zur Lutherforschung, Systematik, Motivforschung und Bibeltheologie darstellen.

Professor Dr. Gottfried Hornig,  
463 Bochum, Auf dem Aspei 36

## ABENDMAHL FÜR DIE KLEINEN?

Rückblick auf den Fernsehfilm »Fest ohne Kinder« am 15. Februar

Von Hans-Volker Hertrich

Die Kirche Martin Luthers hat, trotz aller Versicherungen des Gegenteils, ein merkwürdig gebrochenes Verhältnis zum Altarsakrament. Das hängt nicht allein damit zusammen, daß sie von ihrem historischen Anlaß her, durchaus gegen den Willen des Reformators, als »Kirche des Wortes« in die Geschichte eingegangen ist. Die Gründe für die chronische Unterentwicklung lutherischer Abendmahlsfrömmigkeit liegen tiefer. Nicht zuletzt das Erbe der Aufklärung, das sich bis in unsere Generation hinein in einem betonten Intellektualismus auswirkt, hat uns den Zugang sichtlich erschwert.

Die über Jahrhunderte gültige Regel, wonach der »würdige« Empfang von Christi Leib und Blut Verständnis und Aufnahmefähigkeit für dieses Geschehen zur Voraussetzung habe, bedarf heute der grundlegenden Revision. Der Betrachter der Fernsehsendung von Jürgen Jeziorowski: »Fest ohne Kinder«, ausgestrahlt im Dritten Programm des Norddeutschen Rundfunks am 15. Februar 1975, sah plötzlich wesentliche Kriterien seiner bisherigen Auffassung in Frage gestellt. Wo immer die Bilder entstanden: im dänischen Vejle oder in der Großstadtgemeinde zu Hannover, im abgelegenen niedersächsischen Heidedorf oder am Stadtrand von Hamburg — die Abendmahlsgemeinde hatte sich entscheidend verjüngt. Aber weder wirkte die natürliche Lebhaftigkeit der Kinder abstoßend, noch fand man die Substanz des Sakraments bedroht. Im Gegenteil: in den aufgezeichneten Gottesdiensten wurde die Frage nach Gemeinschaft und Vergebung so zentral im Sinne Luthers gestellt und direkt beantwortet, wie man es sich für manche herkömmliche Abendmahlsfeier nur wünschen möchte. Der Film bestätigte überdies, was für die christliche Jugendunterweisung längst erwiesen ist: daß Kinder oft unmittelbar verstehen, was Erwachsene unnötig komplizieren.

Gewiß hat »Fest ohne Kinder« einen ungewohnten Eindruck vermittelt, der manchen vielleicht schockierte. Aber die Suche nach neuen Attributen zum Gottesdienst mußte früher oder später das Altarsakrament in die Überlegungen einbeziehen. Jeziorowski hat freilich mehr gewollt als die Eintönigkeit lutherischer Abendmahlspraxis durch einige modische Farbtupfer aufzuhellen. Was tut die evangelische Kirche eigentlich für ihre getauften Kinder? Mit dieser Frage wollte der Autor in Erinnerung

rufen, daß die zugesagte Taufgnade eine soziale Dimension hat, die es nicht gestattet, Religionsunmündige von wesentlichen Lebensäußerungen des christlichen Glaubens auszuschließen.

Darüberhinaus hat der Fernsehbeitrag etwas aufgedeckt, was lange verschüttet war: »Wort« in der Verkündigung der Kirche ist mehr als Predigt im Sinne eines verbalen Vorgangs, mehr auch als theoretische Lehrmeinung. So hat auch Luther, haben auch die Reformatoren »Wort« nicht verstanden. »Wort« im Sinne der Bibel meint das volle Leben: Freude und Trauer, Glück und Enttäuschung, Denken und Fühlen, Liebe und Hoffnung, Arbeit und Freizeit, Geburt und Tod eingeschlossen. Und das heißt: am Tisch des Herrn darf gefeiert, gegessen und getrunken werden, auch von den Kleinen.

Eine eindrucksvolle Einblendung vermittelte zwischendurch Einblick in die Praxis der orthodoxen Kirche, die sich im Unterschied zu manchen Auswüchsen im Luthertum nie auf die »verbale« Domäne beschränkt hat. In der Tat: von der Unbefangenheit, mit der hier die bunte Palette von Lebensäußerungen der Welt und des Menschen in das sakramentale Geschehen einbezogen und mit dem Erlösungswerk Christi konfrontiert wird, ist manches zu lernen.

Der Hamburger Bischof Hans-Otto Wölber sprach im abschließenden Interview sinngemäß den Wunsch aus, evangelische Abendmahlserziehung möge von einem betont lehrmäßigen Intellektualismus ebenso Abstand nehmen wie von der Altersstufenpsychologie. Beide Faktoren hängen eng miteinander zusammen; sie sind gleichsam zwei Seiten einer Medaille. Die Forderung muß lauten: denke zunächst einmal nicht so sehr über das Abendmahl nach, sondern praktiziere es. Denn worum es geht, wenn du an Christi Tod und Auferstehung real Anteil bekommst, das läßt sich nicht theoretisch »beibringen«, sondern letztlich nur am Tisch des Herrn selbst erfahren. Sollte sich also das Verständnis des Sakraments, auch beim Kind, nicht gerade im Empfang von Brot und Wein ereignen?

Pastor Hans-Volker Hertrich, 3 Hannover 21, Hespenskamp 7

## BUCHBESPRECHUNG

Das Papsttum in der Diskussion, hrsg. von Georg DENZLER. Verlag Friedrich Pustet Regensburg 1974. 150 S.

Der Primat des Papstes, wie im 1. Vaticanum dogmatisiert wurde, stellt noch heute eines der größten Hindernisse auf dem Weg zu ökumenischer Verständigung und kirchlicher Einigung dar. Das interkonfessionelle Gespräch kann daran nicht vorübergehen. Zugleich aber ist heute über die Bedeutung des Papsttums auch in der katholischen Theologie eine lebhafte Diskussion entstanden, die vor allem durch Hans Küng in die breiteste Öffentlichkeit gelangt ist. Evangelische und katholische Gelehrte finden sich in dem vorliegenden Buch zusammen, um ihren Beitrag zur Geschichte und Würdigung des Papsttums zu geben. Paul HOFFMANN (kath.) geht in gewissenhafter Exegese der Frage nach dem Petrus-Primat im Matthäusevangelium nach. Für Matthäus hat Petrus einen historischen, aber keinen grundsätzlichen Vorrang vor den anderen Aposteln. Eine hierarchische Herrschaftsstruktur entspricht nicht dem Gemeindeideal des Evangelisten. Der päpstliche Primat läßt sich exegetisch (!) nicht auf Matth. 16 zurückführen. Carl ANDRESEN (ev.) zeigt, daß in der Kirche der ersten 3 Jahrhunderte die kirchliche Vollmacht auf der Gesamtheit der Bischöfe ruhte. Erst im 4. Jahrhundert versuchte der Bischof von Rom die absolute Vorrangigkeit durch eine Rechtssammlung, das »Corpus Romanum«, zu legitimieren, die freilich mit den ge-

schichtlichen Tatsachen teilweise sehr willkürlich umsprang. Sie fand darum auch nicht ohne weiteres Anerkennung und erfuhr noch auf dem Konzil von Chalcedon 451 eine Abfuhr. Georg DENZLER (kath.) schildert das Ringen zwischen Konziliarismus und Papsttum in der Zeit der Reformkonzile des 15. Jahrhunderts. Das Konzil von Konstanz (1414–18) vertrat die »konziliare« Idee: Das Konzil darf ausnahmsweise eine Kontrollfunktion über das Papsttum ausüben. Das Konzil von Basel (1431–39) bekennt sich zum »konziliaristischen« Gedanken: Das Konzil steht grundsätzlich über dem Papst. Dieser Konziliarismus wurde vom Papst verurteilt. Das Vaticanum I bedeutet den Sieg des »Papalismus«. Das Vaticanum II bemüht sich um einen Ausgleich zwischen päpstlichem Absolutismus und bischöflicher Kollegialität. Um diesem Versuch zu vollem Erfolg zu verhelfen, wäre ein Vaticanum III nötig. Michael SEYBOLD (kath.) möchte das Unfehlbarkeitsdogma von 1870 in einem gesamtkirchlichen Sinn entschärfen. Die päpstliche Unfehlbarkeit soll eine Befragung der Gesamtkirche nicht ausschließen. Im Vaticanum I hat man sich einseitig nur auf einen Punkt in der Lehre von der Kirche konzentriert, eben auf den päpstlichen Primat. Diese Einseitigkeit hat das Vaticanum II korrigiert. Der primäre Sitz der Unfehlbarkeit ist die ganze Kirche als Gemeinschaft der Gläubenden. Das Dogma von der päpstlichen Unfehlbarkeit ist im Vaticanum II nicht verkürzt, aber relativiert. Das päpstliche Lehramt ist auf den Glaubenssinn der Kirche ange-

wiesen. Wesentlich schärfere Töne schlägt der Beitrag von Erika WEINZIERL (kath.) »Zwischen Modernismus und Absolutismus« an. Pius X. (1903 – 1914) verurteilte den Modernismus; aber auch Pius XII. erneuerte den päpstlichen Absolutismus. Paul VI. schlug von Anfang an einen zwispältigen Kurs ein und entfernte sich dadurch wieder von seinem Vorgänger Johannes XXIII., dessen kurzes, aber bedeutungsschweres Pontifikat trotzdem als ein Hoffnungszeichen gelten darf. Zu der Hoffnung auf ökumenische Verständigung, die sich durch Rückschläge nicht enttäuschen lassen sollte, bekennt sich Ulrich VALESKE (ev.). Er verweist u. a. auf evangelische Stimmen, die den Papst als Sprecher der ganzen Christenheit anerkennen könnten, allerdings unter der Voraussetzung, daß eine geistliche und biblische Erneuerung des Papstamtes sichtbar würde. Man wird demgegenüber freilich das Bedenken nicht los werden, ob sich das Papsttum von der Belastung durch eine jahrhundertelange Vergangenheit wirklich frei machen kann.

Luther hat in dieser Beziehung sehr skeptisch geurteilt. Der Beitrag von Gerhard MÜLLER (ev.) über »Martin Luther und das Papsttum« dürfte für unsere Leser von besonderem Wert sein. In historischer Gründlichkeit und Objektivität wird hier die Entwicklung in Luthers Stellung zum Papsttum aufgezeigt. Während seiner Romreise 1510 sah sich Luther zu keiner Kritik am Papsttum und am Ablasswesen veranlaßt. In der ersten großen Psalmenvorlesung (1513–15) zeigt Luther zwar Trauer über den ungeistlichen Zustand der Christenheit, aber er übt keine Kritik am

Papsttum, obwohl eine solche damals weit verbreitet war. Etwas deutlicher wird die Kritik an den römischen Zuständen in der Römerbriefvorlesung (1515/16). Nach den 95 Thesen hat der Papst keine Macht über das Fegfeuer; die Vollmacht der Sündenvergebung teilt er mit allen Priestern. In dem Verhör vor Cajetan 1518 betont Luther mit Entschiedenheit: Der Papst steht nicht über der Bibel. Seit 1519 vertritt Luther die Auffassung: Das Papsttum ist nicht göttlichen Rechts. Der päpstliche Primat, der erst vor 400 Jahren proklamiert wurde, ist nie von der ganzen Kirche anerkannt worden. Einen Ehrenvorrang will Luther dem Bischof von Rom zugestehen. Eine gründliche Auseinandersetzung mit den päpstlichen Primatsansprüchen vollzog Luther in seiner Schrift »Wider den hochberühmten Romanisten von Leipzig« (Alvelde) von 1520. Das Papsttum ist nicht von Gott eingesetzt. Die Kirche hat nur ein Haupt, nämlich Christus, dessen Reich nicht von dieser Welt ist. Weder Matth. 16 noch Joh. 21, 15 f. liefern eine Begründung des Papsttums. Das Papsttum ist eine geschichtliche Erscheinung. Wenn Gott es zugelassen hat, dann geschah das offenbar in einem »zornigen Rat«, ähnlich der Zulassung des »Türken«. In einem Brief vom 18. 12. 1518 an seinen Freund Wenzeslaus Linck trägt Luther bereits die Vermutung vor, der Papst sei der für die Endzeit vorausgesagte Antichrist. Die Bannandrohungsbulle von 1520 bezeichnet er dann in aller Öffentlichkeit als Bulle des Antichrist. Freilich war Luther auch später noch bereit, den Papst anzuerkennen, wenn er nur die Lehre von der Rechtfertigung zulassen wollte

(Gal.-Kommentar von 1530). In den Schmalkaldischen Artikeln von 1537 wäre Luther geneigt, dem Papst eine rein geschichtliche Vormachtstellung einzuräumen; aber er ist davon überzeugt, daß das Papsttum sich damit nicht zufrieden gibt. So lautet sein Gesamturteil doch: Der Papst ist der Apostel des Teufels. Das hat Luther noch einmal in seiner grimmigen Schrift »Wider das Papsttum zu Rom, vom Teufel gestiftet« 1545 in aller Breite ausgeführt. Der Anlaß war eine Kritik von Paul III. an Karl V., der den Protestanten aus politischen Gründen ein Stück entgegen gekommen war. Auch das weltliche Recht des Papstes wird nun von Luther bestritten. Einen Primat des Dienstes könnte er akzeptieren; aber das Papsttum verwirklicht das Gegenteil eines solchen. Noch weniger kommt natürlich für Luther eine lehrmäßige Unfehlbarkeit des Papstes in Betracht.

Den furchtbaren Grobianismus Luthers in dieser Schrift wird niemand beschönigen wollen; er wird aber in etwas verständlicher, wenn man bedenkt, daß er nur eine Antwort auf den nicht minder kräftigen Grobianismus seiner Gegner darstellt, der eben damals einen absonderlichen Ausdruck in einer Schmähchrift über den angeblichen Tod Luthers gefunden hatte. Die Kluft zwischen Wittenberg und Rom war nicht mehr zu überbrücken, ja sie hat sich noch vertieft. Als positiver Aspekt bleibt aber doch festzustellen, daß die reformatorische Kritik nicht unerheblich zu einer inneren Erneuerung des Katholizismus beigetragen hat. Das ist nicht zuletzt in unserer Gegenwart sichtbar geworden. Ein Dokument dafür ist auch das vorliegende Buch. In ihm ist an die Stelle der Polemik der Dialog getreten.

Walther v. Loewenich

# ZUM PROBLEM DES USUS POLITICUS DES GESETZES

Von Kurt Meier

Bei der Frage nach dem Problem des *usus politicus legis*<sup>1</sup> handelt es sich um ein Spezialproblem der Zuordnung von Gesetz und Evangelium. Die rechte Unterscheidung beider Größen war für Luthers theologisches Denken grundlegend<sup>2</sup>. Die Verhältnisbestimmung von Gesetz und Evangelium kann hier nur soweit berührt werden, wie es die Frage nach dem *usus politicus*, also die Frage nach der Weltsicht des Glaubens im lutherischen Sinne, erfordert. Es ist deutlich, daß die Zuordnung von Gesetz und Evangelium, sei sie im Sinne Luthers diskursiv-gegensätzlich oder in der calvinistischen Traditionslinie konkursiv oder gar – in neocalvinistischer Manier – mit der Tendenz auf weitgehende Konformität, ja Identität konzipiert, jeweils verschiedene Möglichkeiten bietet, welthaftes Sein und

- 1 Zur Usus-Legis-Lehre vgl. die eindringende analytische Untersuchung von Gerhard Ebeling: Zur Lehre vom *triplex usus legis*. ThLZ, 75, 1950, Sp. 235–246. – Dietrich Bonhoeffer: Ethik. Hrsg. v. Eberhard Bethge. 3. Aufl. München 1956, S. 237–249: Die Lehre vom *primus usus legis* nach den lutherischen Bekenntnisschriften. – Unter zeitgeschichtlichem Aspekt interessant Martin Doerne: Die Kirche und der *usus politicus legis*. AELKZ 66, 1933, Sp. III4 f.; III8–III2; III62–III67. – Friedrich Gogarten: Politische Ethik. Versuch einer Grundlegung. Jena 1932. – Vgl. zur gegenwärtigen Problemlage der Zuordnung von *justitia civilis* und *justitia fidei* den aspektreichen Aufsatz von Wilhelm Dantine: Das Gesetz Gottes und die Gesetze der Menschen. Lutherische Monatshefte 5, 1966, S. 73–80.
- 2 Vgl. Luthers große Vorlesung über den Galaterbrief 1531 (WA 40 I, 44 ff.), die der rechten Unterscheidung von Gesetz und Evangelium dient (Gesetz und Evangelium gelten als »*dua verba*«). Ferner die Praefatio zur 1. Antinomendisputation 1537 (WA 39 I, 360 ff.). Vgl. auch WA 18, 680, 28–30: »*Obsecro autem te, quid ille in re theologica vel sacris literis effeciat, qui nondum eo pervenit, ut quid Lex, quid Evangelion sit, norit, aut si norit, contemnat tamen observare?*« (De servo arbitrio, 1525). – Auch bereits Adventspostille 1521 (WA 7, 502, 34): »*Pene universa scriptura totiusque Theologiae cognitio pendet in recta cognitione legis et Evangelii.*« Luthers reformatorischer Durchbruch wird von ihm selbst mit dieser Erkenntnis in Verbindung gebracht: »*Zuvor mangelt mir nichts, denn das ich kein discrimen inter legem et euangelium machet, hielt es alles vor eines et dicebam Christum a Mose non differre nisi tempore et perfectione. Aber do ich das discrimen fand, quod alius esset lex, aliud euangelium, da riß ich her durch.*« (WA TR V, 5518). – Die Unterscheidung von Gesetz und

und politisches Handeln in einen theologischen Verständnis- und Deutungshorizont zu bringen.

Wie die Lehre Luthers von den beiden Reichen eine biblisch orientierte theologische Lehre sein will, so kann auch das Gesetz als der Wille Gottes und damit sein *usus primus* (*seu politicus seu civilis*), also die geschichtstragende und kulturbewahrende, auf Ordnung und Sicherheit zielende und den äußeren Frieden verbürgende Funktion des Gesetzes nicht autonom, sondern nur theonom verstanden werden. Luthers Konzeption von Gesetz und Evangelium bietet zwar ein entsakralisiertes, keineswegs aber ein enttheologisiertes Weltverständnis.<sup>3</sup> Der Gottesbezug des Reiches zur Linken, des weltlichen Regimentes Gottes also, und damit des Gesetzes auch in seinem *usus politicus* wird bei aller entschiedenen Ablehnung der Sakralisierung und Klerikalisierung voll gewahrt. Daß das »Gesetz in seinem ersten *usus* . . . gerade dieser Welt als einer Welt Gottes« gilt, steht für Luther außer Diskussion.<sup>4</sup> Die dem Reich Gottes zur Linken im Sinne des *usus politicus* zugeordneten Wirklichkeitsbezüge sind nicht als

Evangelium gewann im 19. Jahrhundert gewiß besondere interkonfessionelle Bedeutung als Unterscheidungsmerkmal zwischen Reformierten und Lutheranern (so Gerhard Heintze: *Luthers Predigt von Gesetz und Evangelium. Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus*. 10. Reihe, Bd. XI, München 1958. Doch dürfte die Relevanz der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium für die Beurteilung von rechter und falscher Lehre bereits bei Luther selbst nicht zu übersehen sein. Die grundsätzliche hermeneutische Bedeutung der Unterscheidung beider Größen für Luthers Schriftauslegung ist unbestritten. — Die instruktive Studie von Wolfgang Berge: *Gesetz und Evangelium in der neueren Theologie. Interpretation einer theologischen Kontroverse*. Berlin o. J. (1958) sieht von der Behandlung des *usus civilis seu politicus* ab, da »in der Theologie unumstritten« (S. 11).

- 3 Vgl. Gerhard Gloege: *Politia divina. Die Überwindung des mittelalterlichen Sozialdenkens durch Luthers Lehre von der Obrigkeit*. Theologische Traktate, Bd. 2, Göttingen 1967, S. 69–101.
- 4 Ragnar Bring: *Luthers Lehre von Gesetz und Evangelium als der Beitrag der lutherischen Theologie für die Ökumene*. LJB 34, 1957, S. 1–39, Zitat: S. 32. — Wilhelm Dantine, a. a. O., S. 73 f., betont die »Geschichtlichkeit des Gesetzes«, das »als göttlicher Wille nie abgetrennt und isoliert von den Menschen« auftritt, und sieht in der Vorliebe für den »*usus tertius*«, also der Gültigkeit des Gesetzes, die Ursache einer »folgenschweren Vernachlässigung des »*usus primus legis*«, die zu einem »Verzicht auf eine Theologie der *justitia civilis*« geführt habe. Dantine will aber andererseits gerade durch Hinweis auf die »verborgenen Wahrheitsmomente«, die hinter dem dritten Gebrauch des Gesetzes stecken, einer falschen Autonomie der »*justitia civilis*« und damit des *usus politicus* wehren.

von Gott emanzipierte Gesetze zu verstehen. Luther bekämpft zwar jede theokratische Gesellschaftskonzeption (von seiner Ablehnung christokratischer Gesellschaftsmodelle schwärmerischer Observanz ganz zu schweigen), wendet sich aber auch gegen jede nur rationale Herleitung des Staates. Ein Staatsverständnis, das insofern den christlichen Zugang vermissen ließe, als ihm der Hintergrund theologischen Wirklichkeitsverständnisses fehlt, ist für Luther inakzeptabel. Das heißt nicht, daß die Exponenten und Vollzugsträger geschichtlich-staatlichen Handelns zur Ausrichtung ihres Amtes davon überzeugt sein müßten, daß Gott in den Gesetzmäßigkeiten der Geschichts- und Völkerwelt am Werke sei. Wird doch der eigentliche eschatologische Sinn des Weltregiments und die Zielrichtung des *usus politicus legis*, die schöpferische- und welterhaltende Funktion des Gesetzes zum Zwecke der Ausrichtung der Heilsbotschaft, eben durch die Verkündigung des Wortes Gottes erst ans Licht gerückt. Abgesehen von der offenbarungsbedingten Gesetzespredigt, die nicht alle erreicht, ist dieser *usus politicus* für die Menschen schlechthin »zwar immer wirksam, aber nicht als Gesetz Gottes einsichtig«: »Die Quelle, aus der die Menschen ihre Gesetz- und Rechtsbestimmungen schöpfen, sind die Vernunft und die Geschichte, die Gesichtspunkte der Zweckmäßigkeit.«<sup>5</sup>

Kennzeichnend für Luther ist auch sein durchaus weitgespanntes Gesetzesverständnis, das vom Berufsgedanken und den damit gegebenen komplexen und variablen Verantwortungsbezügen, in denen die Menschen stehen, bestimmt ist. Dabei geschieht die äußere Normierung bei allen Menschen auf die gleiche Weise: »Die von Gott befohlenen Werke des Glaubens haben . . . mit den Werken aller anderen Menschen formal das gemein, daß jeder nach seinem Stand und Beruf das Seine auszuführen hat.« Das Gesetz in seinem *usus civilis* (*seu politicus*) bindet Glaubende und Nichtglaubende zusammen, im Tun des im Sinne der *justitia civilis* verstandenen gemeinsamen Guten. Hier gewinnt der Gedanke der *lex naturae*, deren Forderungen sich dem Menschen in den jeweiligen Situationen durch Konfrontation mit den Aufgaben seines Berufs und Standes stellen, seine grundlegende Bedeutung.<sup>7</sup> Gegenüber der allen Menschen

5 Walther Künneth: Politik zwischen Dämon und Gott. Eine christliche Ethik des Politischen. Berlin 1954, S. 98 f.

6 Lauri Haikola: *Usus legis*. Upsala-Wiesbaden 1958, S. 98 f.

7 Martin Schloemann: Natürliches und gepredigtes Gesetz bei Luther. Eine Studie zur Frage nach der Einheit der Gesetzesauffassung Luthers mit besonderer Berücksichtigung seiner Auseinandersetzung mit den Antinomern. Berlin 1961. Hier Kap. II A: Das natürliche Gesetz und seine Erfahrbarkeit, bes. S. 78.

prinzipiell vertrauten *lex naturae*, also einem schöpfungsmäßig gegebenen, wenn auch gebrochenen Humanitätsbewußtsein, erscheint selbst der Dekalog (neben seiner zeitgeschichtlich zeremonial-kultischen und politisch-judikatorischen Rechtsbedeutung für Israel als »der Juden Sachsenspiegel«) lediglich als verdeutlichende Rekapitulation der ursprünglichen und bleibend allgemeinverbindlichen *lex naturae*.<sup>8</sup>

In Luthers Gesetzesbegriff ist andererseits die Bezogenheit von *usus politicus* und *usus theologicus* gewahrt: »Der *usus civilis* schlägt . . . in den *usus theologicus* um, wo das Gesetz das Gewissen des Menschen so trifft, daß er sich vor Gott schuldig bekennen muß.«<sup>9</sup> Demgegenüber gelingt es nur dem Evangelium, das Gewissen von der anklagenden Macht des Gesetzes freizuhalten und damit das Gesetz nicht mehr als *lex accusans*, sondern in seiner bewahrenden Macht als gute Schöpfung Gottes zu sehen. So vermag der Gerechtfertigte im Glauben an das Evangelium die Werke der Liebe als Erfüllung der weltlichen Aufgaben und Ordnungen zu verstehen und zu vollziehen. Die Übernahme des Berufsgedankens und seine konkrete Ausgestaltung seit 1522 befähigte Luther — wie ein Vergleich der beiden Galaterbriefvorlesungen von 1519 und 1531 zeigt —, die aus der Rechtfertigung resultierenden Werke der Nächstenliebe im Gefüge des sozialen Daseins innerhalb der Ordnungen des Lebens realisiert zu sehen. Die Erfüllung der Aufgaben und Ordnungen in ihrer Vielfalt und der damit gegebenen Variabilität der jeweiligen Verantwortung stellen somit Konkretionen des Liebesgebotes dar. Der von Gott an den Nächsten in den vielfältigen Beziehungen und Verpflichtungen seines natürlichen Lebens gewiesene Mensch versteht diese Verantwortungsbezüge als Ordnungen des Schöpfers. Schöpferglaube ist damit die Welt mit einbeziehende Gestalt des Rechtfertigungsglaubens und die Ausbildung des *usus legis civilis* in den zwanziger Jahren bei Luther ist »nichts anderes als die Entfaltung des von der Auflage der Heilsnotwendigkeit befreiten Gesetzes . . . in das Reich der Welt.«<sup>10</sup>

Daß der Christ in seinem durch das Evangelium ihm geschenkten neuen Existenzverständnis der Weisung eines normierenden Gesetzes oder Gebotes bedürfe (im Sinne eines *usus tertius seu didacticus*), war ein Gedanke, der sich schon bei Melanchthon findet und nach den Auseinandersetzungen der zweiten antinomistischen Streitigkeiten schließlich auch in

8 Vgl. Georg Merz: Gesetz Gottes und Volksnomos bei Martin Luther. LJB 16, 1 934, S. 51–82.

9 Karin Bornkamm: Luthers Auslegungen des Galaterbriefs von 1519 und 1531. Ein Vergleich. Arbeiten zur Kirchengeschichte. Berlin 1963, S. 349 f.

10 Ebenda, S. 359.

die Konkordienformel Eingang gefunden hat. Luther selbst kennt nur einen duplex usus des Gesetzes. Der Gebrauch eines tertius usus am Ende der 2. Antinomerdisputation von 1538 ist als Interpolation aus Melancthons mittleren Loci theologici aufgedeckt.<sup>11</sup> Die Anwendung dieses der lutherischen Orthodoxie entstammenden Begriffes auf Luthers Gesetzes-theologie wird von der neueren Lutherforschung »so gut wie einmütig abgelehnt«.<sup>12</sup> Es ist aber auch bei aller Modifizierung, die Luthers Lehre im Altprotestantismus erfuhr, selbst für das orthodoxe Luthertum nie kennzeichnend gewesen, dem Gesetz in seinem dritten Gebrauch »einen speziell christlichen Inhalt zu geben, dessen Forderungen höher stehen als die des ›zivilen‹ Gebrauchs des Gesetzes«.<sup>13</sup> Dazu neigte vielmehr der Calvinismus, für den der tertius usus (normativus) zum eigentlich wesentlichen und vorherrschenden usus praecipuus wurde, von woher sich auch seine theokratischen und christokratischen Tendenzen für das staatliche und politische Handeln bis hin zu dem für ihn charakteristischen Wächter-

- 11 Werner Elert: Eine theologische Fälschung zur Lehre vom tertius usus. ZS f. Religions- u. Geistesgeschichte 1, 1948, S. 168 ff. – Vgl. auch Elert: Gesetz und Evangelium. In: Elert: Zwischen Gnade und Ungnade, München 1948, S. 133–169, bes. 162 f., Anm. 4. – Genauerer textkritischer Befund bei Gerhard Ebeling, a. a. O., Sp. 235, Anm. 2. – Für die weitere Entwicklung des 3. Gebrauchs des Gesetzes im 16. Jahrhundert vgl. Haikola, a. a. O., passim.
- 12 Karin Bornkamm, a. a. O., S. 302. – Wilfried Joest (Gesetz und Freiheit. Das Problem des tertius usus legis bei Luther und die neutestamentliche Parainese. 2. Aufl. Göttingen 1956, S. 132) schlägt für den dritten Gebrauch des Gesetzes den Begriff »usus practicus evangelii« vor, wobei aber (nach K. Bornkamm, a. a. O., S. 305) die Gefahr besteht, daß Gesetz und Evangelium »doch nicht scharf genug auseinandergehalten« werden. Axel Gyllenkrok (Rechtfertigung und Heiligung in der frühen evangelischen Theologie Luthers, Upsala 1952) konzidiert den Begriff hinsichtlich der Paränese des Gerechtfertigten, obwohl auch er die orthodoxe tertius-usus-Lehre für Luther ablehnen muß. – Vgl. auch Hayo Gerdes: Luthers Streit mit den Schwärmern um das rechte Verständnis des Gesetzes Mose. Göttingen 1955, S. 105 ff., wonach Luthers »Lehre vom doppelten usus des einen Gesetzes erst durch den Schwärmerkampf klare Gestalt angenommen hat, obgleich sie schon vorher latent vorhanden war«. Vgl. auch Schloemann, a. a. O., S. 22 ff., wo die Entwicklungsphasen anhand der Interpretation Luthers von 1. Tim. 1, 8 (»Wir wissen aber, daß das Gesetz gut ist, so es jemand recht braucht . . .«) seit der Galatervorlesung 1516/17 (WA 57 II, 72, 1–4) über Zwischenstationen wie WA 17 II 121 ff. (Predigt v. 18. 3. 1525) und WA 26, 13, 17 ff. (Vorlesung über 1. Timotheusbrief von 1528) bis WA 40 I, 476 ff.; 530 ff.; 620 (Große Galatervorlesung von 1531) behandelt werden.
- 13 Haikola, a. a. O., S. 98, Anm. 44.

amt der Kirche verstehen.<sup>13a</sup> Es würde der Einheit des Gesetzesbegriffs, dessen Inhalt bei Luther und im alten Luthertum in allen Gebrauchsweisen derselbe ist, wie auch dem Gesetz Gottes in seinen lebendigen und vielfältigen Erscheinungsformen, in denen es dem Menschen begegnet, bei Luther zutiefst widersprechen, »hier speziell christliche Moralregeln in der Bedeutung eines usus tertius (normativus) für die Gläubigen einzuführen, der sie von den gewöhnlichen Menschen isolieren und zu einer speziellen Moralgruppe machen würde.«<sup>14</sup> Dem weiteren theologiegeschichtlichen Durchblick in der Gesetzesfrage erschließt sich folgender Sachverhalt: Die bei Luther vorhandene realdialektische Divergenz von Gesetz und Evangelium, die sich in den Bekenntnisschriften der lutherischen Reformation als Unterscheidung von Gesetz und Evangelium findet, trat schon in der altprotestantischen Orthodoxie des 17. Jahrhunderts spürbar zurück zugunsten einer Vorordnung des Offenbarungsbegriffs, wie sie für den Calvinismus kennzeichnend ist.<sup>15</sup> Insofern hat die calvinistische Vorordnung des Offenbarungsbegriffs die nachlutherische Theologie und die des Aufklärungszeitalters stark beeinflusst. Im Calvinismus ist die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium weitgehend nivelliert, weil hier der Glaube ebenso wie der Gesetzesgehorsam gleichermaßen Gehorsamsakte des Menschen sind. Die Verwischung des Gegensatzes von Gesetz und Evangelium versteht sich auch als Folge der absoluten Prädestination, die das lutherische Interesse am Evangelium als absoluten Trostgrund verlieren läßt und seinen Gnadencharakter lediglich als deutlichere Manifestation des Gesetzes als des Willens Gottes versteht. Die heilsgeschichtliche Theologie (bundestheologische Entwürfe) haben ebenso wie der Pietismus das Verhältnis von Gesetz und Evangelium mehr im Nacheinander der Bundesschlüsse Gottes mit den Menschen und in der heilsgeschichtlichen Abfolge der beiden Testamente gesehen. Der für die Aufklärungstheologie gängigen Gegenüberstellung von Vernunft und Offenbarung, wobei erstere zunehmend die kritische und schließlich dominierende Größe wurde, hatte übrigens schon die Ortho-

13a Während bei Luther die Obrigkeit wesentlich auf »eine ›Bewahrungsaufgabe‹ gegen die zerstörenden Kräfte bis zum Ende der Zeiten« begrenzt ist, »so weltgestaltend diese ganz gewiß verstanden werden kann«, kommt der Staatsmacht bei Calvin eine »Förderungsaufgabe im avancement du Royaume de Dieu« zu (Richard Nürnberger: *Exousia, Macht und Recht im modernen Staat*. In: *Macht und Recht. Beiträge zur lutherischen Staatslehre der Gegenwart*. Hrsg. v. Max Dombois und Erwin Wilkens. Berlin 1956, S. 76–88.

14 Haikola, a. a. O., S. 98.

15 Vgl. zum Folgenden: Werner Elert: *Gesetz und Evangelium*. A. a. O., München 1948.

doxie lutherischer Prägung Vorarbeit geleistet. Hier ist an die protestantische Aufnahme des scholastischen Natur-und-Gnade-Prinzips durch die Korrelationsgrößen Vernunft und Offenbarung bei Melanchthon zu denken, die auch den Aufbau der theologischen Systeme strukturell bestimmten und selbst für die Zuordnung der Fakultäten bedeutsam waren.

Die realdialektische Divergenz von Gesetz und Evangelium verlor in der Aufklärung vollends an Bedeutung. Gesetz und Evangelium dienten in der rationalistischen Theologie dem gleichen Zweck: der »moralischen Aufbesserung« des Menschen. Die neue Problemstellung war die in den verschiedenen Phasen der Aufklärungstheologie unterschiedlich beantwortete Frage nach dem Verhältnis von Vernunft und Offenbarung. Dabei nahm der Vernunftbegriff, der auch das Anliegen des Gesetzes im vorwiegend naturrechtlichen Verständnis enthielt, verschiedene inhaltliche Füllungen an bis hin zur Identifizierung der Offenbarung mit der Vernunft, letztere dann im Sinne der religionssetzenden Vernunft, sozusagen als Quellort der Offenbarung verstanden. Die ordnungswahrende, äußere Gerechtigkeit fordernde und durchsetzende Funktion des Gesetzes, wie sie in den Bekenntnisschriften als *primus usus legis* (*usus politicus seu civilis*) gekennzeichnet wurde, bleibt natürlich auch beim Zurücktreten der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium in der nachreformatorischen Theologie der Sache nach erhalten.

Wo die Realdivergenz von Gesetz und Evangelium im Sinne Luthers in ihrer zentralen hermeneutischen Bedeutung zugunsten des Offenbarungsbegriffs an Bedeutung verlor, wurde die politische Verantwortung des Christen nun eben auf dem Hintergrund des jetzt dominierenden Offenbarungsbegriffs im Sinne biblischer Weisung verstanden und von daher abgeleitet. In der Aufklärung gewann der Staat und damit die christliche Staatsverantwortung durch die zunehmende Dominanz des Vernunftbegriffs (zunächst als Korrelationsgröße zur biblischen Offenbarung) besondere Bedeutung und erfreute sich infolge der ausgesprochenen kulturellen Aufgeschlossenheit des Aufklärungschristentums betonter Wertschätzung. Dabei ist zu beachten, daß das zunehmend auch theologisch emanzipierte Naturrechtsdenken der Aufklärung im 18. Jahrhundert in fortschreitendem Maße auch Schranken und Verantwortlichkeit des Herrschers betonte und – im absolutistischen Zeitalter besonders wichtig – theoretisch in die Richtung einer Rechtsgleichheit der Menschen vorstieß.<sup>17</sup>

16 Vgl. Ernst Troeltsch: Vernunft und Offenbarung bei Johann Gerhard und Melanchthon. Göttingen 1891.

17 Ulrich Scheuner: Begriff und Entwicklung des Rechtsstaats. In: Macht und Recht. A. a. O., S. 76–88.

Was das Problem Gesetz und Evangelium betrifft, so fällt auch bei Kant »Luthers Unterscheidung des fordernden und des erlösenden Gotteswillens ... dahin«<sup>18</sup> und es wird das fordernde moralische Gesetz zur Triebfeder des Guten im Sinne der Moralität. Doch bleibt das Anliegen des usus politicus des Gesetzes im Sinne bloß legalistischen Handelns der Sache nach auch bei Kant erhalten. In der von Hegel bestimmten oder von ihm abhängigen Theologie ist im Christentum die »Form« des Gesetzes zwar abgeschafft, Wesen und Inhalt des Gesetzes im Geistbegriff synthetisch in dem Sinne aufgehoben, daß es als normative Größe bewahrt bleibt. So wird man sagen können: die hohe Wertschätzung des Staates in der hegelschen Philosophie, andererseits auch der Optimismus der liberalen Strömungen, die im Kulturstaat die Verwirklichung progressiver Ideale erblickten<sup>19</sup>, haben gleichermaßen dazu geführt, daß im 19. Jahrhundert die zum Bereich des usus politicus des Gesetzes gehörenden Implikationen theologischen Denkens ihre Bedeutung behielten und verstärkt gewannen, obgleich der Gedanke der lutherischen Realdivergenz von Gesetz und Evangelium hierbei keine Rolle spielte und erst seit der Mitte des Jahrhunderts bei einigen Theologen wie Adolf v. Harleß, Theodosius Harnack und dem amerikanischen Missouri-Lutheraner C. Ferdinand W. Walther, teilweise im Zusammenhang mit einer neuen Lutherinterpretation, wieder vereinzelt sichtbar wurde<sup>20</sup>.

Das dialektische Gegensatzpaar Gesetz und Evangelium hatte bei der bewußtseinstheologischen Christentumskonzeption Schleiermachers und in der von ihm abhängigen Theologie keine Rolle gespielt. Auch bei Schleiermachers Antipoden Kierkegaard erwies sich der Glaubensbegriff des Wagnisses gegen die Divergenz von Gesetz und Evangelium indifferent. Und in der Theologie Albrecht Ritschls, deren soziologischer

18 Emanuel Hirsch: Luthers Rechtfertigungslehre bei Kant. Lutherstudien, Bd. 2, Gütersloh 1954, S. 104–121, Zitat: S. 109.

19 Scheuner, a. a. O., S. 78; vgl. auch S. 82, wo darauf hingewiesen wird, daß in Deutschland die Auffassung des Staates als societas, als »vertragliche Einung«, in der aufklärerischen Staatslehre bis hin zur Rechtslehre Kants schließlich unter dem Einfluß der idealistischen Philosophie zugunsten patriarchaler und organisistischer Leitbilder aufgegeben wurde, was zur »Vorstellung der rechtlichen Unbeschränktheit und sogar Unbeschränkbarkeit der Staatsgewalt« führte, die der Positivismus dann systematisch-begrifflich ausgeformt habe. Es gehöre zu den Schicksalen der kontinentalen Staatstheorie des 19. Jahrhunderts, »daß ihr – in verschiedener Weise – die Idee einer Begrenzung der Staatsgewalt verlorenging«.

20 Vgl. Robert C. Schultz: Gesetz und Evangelium. Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Luthertums. Bd. IV, Berlin 1958.

Hintergrund in dem sich nun durchsetzenden bürgerlich-positivistischen Staats- und Wirklichkeitsverständnis zu sehen ist, demgegenüber der Christ in der Rechtfertigung und Versöhnung die Kraft sittlich-religiöser Selbstbehauptung über die Natur gewinnt und im Beruf zur Förderung des sittlich verstandenen Reiches Gottes sich bewährt, spielt die Realdivergenz von Gesetz und Evangelium ebenfalls keine Rolle, wenn man von der Variation des Themas Glaube und Sittlichkeit einmal absieht, in dem sich die dialektische Zuordnung beider Größen bei Ritschl spiegeln. Für das Gesetz als »lex semper accusans« hatte die am Begriff des Liebeswillens Gottes orientierte, Gedanken des Zornes Gottes eliminierende Theologie Ritschls und seiner Schule wenig übrig.

Die Realdivergenz von Gesetz und Evangelium bei Luther war vor dem ersten Weltkrieg zwar von Ernst Troeltsch klar erfaßt; das Gesetz bedeutete danach »die Totalität der im Dekalog bestätigten Ordnungen, d. h. die sich in den faktischen äußeren Verhältnissen aussprechende idealnaturrechtliche Forderung — im Gegenüber zu dem Evangelium für die Seelen, denen eine reine Liebesgesinnung geschenkt wird.«<sup>21</sup> Doch kam es auf diesem Hintergrund zu Verzeichnungen Luthers im Sinne einer doppelten Moral und zur Spaltung von Christ- und Weltperson, zur Etablierung eines bloß privat bedeutsamen reinen Gesinnungschristentums, eine Position, von der auch Troeltsch selbst kritisch Abstand zu nehmen versuchte. In Abwehr dieser von Troeltsch bestimmten Lutherdeutung, die sich auch im Christentumsverständnis des späten Friedrich Naumann und der von ihm bestimmten Kreise sozialpolitisch auswirkte, versuchte Karl Holl die christliche Sittlichkeit in ein die natürlichen Sittlichkeitsforderungen überbietendes Ergänzungsverhältnis zu bringen.<sup>22</sup> Im Rahmen einer von Holl ausgehenden Wiederbelebung des Interesses für Luther und der damit im Zusammenhang stehenden Lutherforschung (kurzweg »Lutherrenaissance« genannt) hat man auch die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium als grundlegendes hermeneutisches Prinzip in Luthers Theologie wieder bewußtzumachen und zu aktualisieren versucht. Dies geschah in dem Bestreben, die Vergesetzlichung des Evangeliums als Normgröße zu überwinden und das Evangelium wieder als reine Gnadenzusage Gottes und transzendente Sinngebung für den Menschen zu verstehen, der in den als Gesetz verstandenen Daseinsbezügen sein existentielles Ungenügen gegen die transzendente Forderung des Gesetzes Gottes erfährt. Doch war und blieb dabei zunächst einmal eine für die Theologie des 20. Jahrhunderts charakteristische Problemverschiebung

21 Schloemann, a. a. O., S. 35.

22 Ebenda, S. 33 f.

sichtbar. Hatte bei Luther die Heilsfrage im Mittelpunkt gestanden, so dominierte jetzt zunehmend die Frage der Weltverantwortung des Glaubens. Man war darum stärker an dem Wort Gottes als Ganzem in seinem Verhältnis zur Welt interessiert.<sup>23</sup> Gesetz und Evangelium wurden dabei zusammengenommen und das Gesetz vielfach nur noch als geoffenbartes und gepredigtes Gesetz gesehen. Die Ansicht trat dabei zurück, daß das Gesetz dem Menschen auch in der Weltwirklichkeit begegnet, als solches dort im Sinne des *usus politicus* seine chaosverhütende Funktion, aber auch (wie im Wort) seine anklagende und gewissensbedrängende Wirkung im Sinne des *usus theologicus* vollziehen kann, während demgegenüber das Evangelium als Gnadenzusage existenzbefreiend und sinngebend wirkt. Vor allem war es die frühe dialektische Theologie, die zunächst an der Divergenz von Gesetz und Evangelium uninteressiert war, vielmehr ihre theologische Aufgabe darin erblickte, die in der Theologie vornehmlich seit Schleiermacher (im Grunde genommen seit der Aufklärung) verlorengegangene Distanz zwischen Gott und den Menschen wiederherzustellen, und zwar im Sinne des ontologisch verstandenen Gegensatzes zwischen Schöpfer und Geschöpf und des noetischen Gegensatzes zwischen göttlicher Offenbarung und menschlichem Vernehmen. Der Unterschied von Gesetz und Evangelium blieb dabei unerheblich, denn hier wie dort stehen sich menschliches Hören und göttliches Reden gegenüber. Während aus dem Kreis der Dialektischen Theologie zwar Gogarten sich um den lutherischen Aufweis einer Realdivergenz von Gesetz und Evangelium bemühte, hielten andere Wortführer der Dialektischen Theologie, vor allem Karl Barth selbst, an der Vorordnung des Offenbarungsbegriffs fest und erblickten in ihm das alleinige Kriterium zur Beurteilung und Verwerfung der damals angebotenen disparaten Volksnomoslehren. Was als Einbruch anthropozentrischen Denkens galt, wurde unter dem Begriff »natürliche Offenbarung« rubriziert und verworfen. Lutheraner wie Elert, Gogarten, in gewissem Sinne auch Althaus, haben demgegenüber in theologisch unterschiedlicher Weise die Realdivergenz erneut herauszuarbeiten versucht und neben der judikatorischen Funktion des Gesetzes als »*lex semper accusans*« auch seine Bedeutung als Ordnungsgröße im weltlichen Bereich, also im Sinne des *usus politicus*, wieder verstärkt ins Blickfeld gerückt.<sup>24</sup> Sie veranschaulichten das Gesetzesproblem in diesem Sinne an

23 Ernst Kinder: Gottes Gebote und Gottes Gnade im Wort vom Kreuz. Kirchl.-Theol. Hefte VII, München 1949, S. 12 ff., 21 ff.; vgl. auch Schloemann, a. a. O., S. 7 f.

24 Vgl. etwa Friedrich Gogarten: Einheit von Evangelium und Volkstum? Hamburg 1933, 2. Aufl. 1934; ders.: Ist Volksgesetz Gottesgesetz? Hamburg 1934;

irrationalen und autoritativen Denkstrukturen der ausgehenden zwanziger und beginnenden dreißiger Jahre, wobei eine Aktualisierung des theologischen Begriffs der »Ordnungen«, sei es nun der Schöpfungs-, Schöpfer- oder Erhaltungsordnungen, eine dominierende Rolle spielte. Der *usus politicus legis* gewann also einen besonderen Stellenwert im theologischen Denken. Althaus sprach sogar von einem »*usus symbolicus*« der Schöpfungsordnungen für die Erlösungsordnung und bezog den Begriff »*gratia historica*« (Geschichtsgnade) auf das Geschehen der als »nationaler Aufbruch« verstandenen nationalistischen Trends, der in das »Dritte Reich« mündete. Die aktuelle Aufarbeitung des Gesetzesbegriffs im Blick auf den »*Volksnomos*« und den Autoritätsgedanken im Sinne autoritärer Staatlichkeit, wirkt befremdlich, signalisiert indes das Verhaftetsein der politischen Mentalität an die damalige zeitgeschichtliche Situation. So haben die mit Händen zu greifenden gedanklichen Anleihen aus dem Reservoir einer damals aufbrechenden politischen Romantik mit dem deutschen Nachkriegsnationalismus, wie er im Dritten Reich politisch Gestalt gewann, auch die Frage nach dem Gesetz im Sinne des *usus politicus* (mitsamt der Lehre Luthers von den beiden Reichen) suspekt erscheinen lassen. Daß die Besinnung auf die Frage des Gesetzes zeitgeschichtlich mit dem Aufbruch neukonservativ-irrationaler Staatsgesinnung und autoritären Staatsdenkens zusammenfiel, hat an der konkreten Ausformung des theologischen Staatsgedankens und der weltlichen Ordnungsstruktur des Gesetzes erheblichen Anteil gehabt. Staatsaffinitäre Denkmodelle einer politischen Ethik verfielen dem Verdikt; rückwirkend wurde gelegentlich Luthers Lehre vom Gesetz als Bestärkung der Deutschen in ihrem »angestammten Heidentum« verteufelt.<sup>25</sup> Die zeitgenössische Verifizierung von Denkmodellen ließ oft genug in kurzschlüssiger Weise die Denkmodelle selbst suspekt und unbrauchbar erscheinen, ohne

auch: Wider die Ächtung der Autorität. Jena 1932. — Werner Elert: Morphologie des Luthertums. Bd. 2, München 1932, S. 53 ff.; Bekenntnis, Blut und Boden. Leipzig 1934; Die Herrschaft Christi und die Herrschaft von Menschen. Leipzig 1936; Der Christ und der völkische Wehrwille. Leipzig 1937; Der christliche Glaube. Grundlinien lutherischer Dogmatik. 1. Aufl. Berlin 1940.

Paul Althaus: Theologie der Ordnungen. Gütersloh 1934; 2. erw. Aufl. 1935; Kirche und Staat nach lutherischer Lehre. Leipzig 1935; weitere Literatur bei Gunnar Hillerdal: Gehorsam gegen Gott und Menschen. Luthers Lehre von der Obrigkeit und die moderne evangelische Staatsethik. Göttingen 1955.

25 Karl Barth: Eine Schweizer Stimme 1938–1945. Zollikon-Zürich 1945, S. 113, 122, 328.

die Frage nach ihrer falschen zeitgeschichtlichen Ausformung und Anwendung überhaupt ernsthaft zu stellen.

Daneben entsprach es einem schon seit Erich Schaeders »Theozentrischer Theologie« vor dem ersten Weltkrieg sich abzeichnenden Neuansatz, der dann in der Dialektischen Theologie nach dem ersten Weltkrieg eine gewisse Breitenwirkung gewann, daß die zunehmende Betonung der Herrenmajestät Gottes gegenüber der lutherischen soteriologisch-christologischen Engführung ausgespielt wurde. Schaefer hat damals in Auseinandersetzung mit Ludwig Ihmels am Missionsbegriff deutlich zu machen versucht, daß Mission im tiefsten Sinne nicht Seelenrettung, sondern Aufriehung des Königtums Christi in der Welt sei, welches allerdings die Rettung einschloesse. Das Reich Christi dürfe nicht wie im Luthertum soteriologisch eingeengt, sondern müsse als Durchsetzung eines Herrschaftsanspruchs verstanden werden. Herrschaft Christi wurde hier weniger als *Dominium* (als soteriologische Kategorie), sondern als *Imperium* (als quasi-politische Kategorie), also als Verfügung des einen Herrn über das ganze Leben und alle Bereiche der Wirklichkeit gesehen, dem der Gedanke des Gehorsams korrespondiert.<sup>26</sup>

In neukalvinistischer Tradition und in bewußtem Gegensatz zu lutherischen Leitbildern an diesem Punkte hat Karl Barth die weitgehende Identität von Evangelium und Gesetz unter dem Aspekt von Inhalt und Form der göttlichen Gnadenverheißung betont<sup>27</sup> und in »Rechtfertigung und Recht« (1938) wie in »Christengemeinde und Bürgergemeinde« (1946) das Christusgeschehen als analogiehafte Norm für Staat, Recht und Politik, überhaupt für das gesellschaftliche Sein gewertet und biblisch-christokratische Orientierungsmaßstäbe abgeleitet. Daneben kommt noch der ebenfalls in konsequenter Fortführung des neukalvinistischen Denkansatzes vollzogenen christologischen Begründung von Volk und Staat, wie sie Alfred de Quervain<sup>28</sup> vorgenommen hat, und der christologischen Begründung des Rechts durch Jacques Ellul maßgebende Bedeutung zu.<sup>29</sup>

26 Erich Schaefer: *Theozentrische Theologie*. Bd. 1 u. 2. Leipzig 1909 und 1914; Bd. 1, 3. Aufl. 1925, Bd. 2, 2. Aufl. 1928. Vgl. auch Werner Elert: *Regnum Christi*. In: *Zwischen Gnade und Ungnade*. A. a. O., S. 72–91, bes. S. 73 ff.

27 Karl Barth: *Evangelium und Gesetz*. München 1935, *ThEx H. 32*; *Rechtfertigung und Recht*. Zollikon-Zürich 1938. *Theol. Studien H. 1*; *Christengemeinde und Bürgergemeinde*. Zollikon-Zürich 1946. *Theol. Studien H. 20*.

28 Alfred de Quervain: *Ethik*. Bd. 2, 1: *Kirche, Volk, Staat*. Zollikon-Zürich 1945; vgl. damit de Quervain: *Die Frage der Kirche und ihr Dienst an Volk und Staat*. Bern und Leipzig 1934.

29 Jacques Ellul: *Die theologische Begründung des Rechtes*. München 1948.

Auf die in der christologischen Staatsbegründung Barths herangezogenen Thesen von Engelmächten, die hinter dem Staat stehen und durch Christus entmächtigt und in seinen Dienst gezwungen sind, die sich jedoch auch seinem Dienst entziehen können und damit »dämonisiert« werden, soll hier nicht weiter eingegangen werden<sup>30</sup>. Diese christologischen Ableitungs- und Normierungsversuche der politischen Wirklichkeit sind lutherischem Denken fremd, weil im genuin lutherischen Bereich die welthaften Strukturen dem Gesetzeshandeln Gottes zugeordnet werden und die Herrschaft Christi als eine verborgene auf die in der Rechtfertigung vollzogene befreite Existenz des Glaubenden bezogen bleibt. Indes wird nicht übersehen werden können, daß die programmatisch verstandene Herausstellung der christologisch verstandenen Theozentrität Schöpfungsfragen in den Hintergrund treten ließ, zumal die noetische Fragestellung Priorität gewann und da bei Karl Barth durch die Verordnung der Christologie und ihrer Dominanz im theologischen System die Schöpfung der vom Erwählungsgedanken her verstandenen Erlösung unter- und eingeordnet ist.

Demgegenüber ist besonders innerhalb der schwedischen Theologie und Lutherforschung im Zusammenhang mit der Bedeutung des Gesetzes auch auf die Tatsache hingewiesen worden, daß die theologische Relevanz des *usus politicus* durchaus auch davon abhängt, welchen Stellenwert der 1. Glaubensartikel enthält. Denn: »Der erste Glaubensartikel und der erste Gebrauch des Gesetzes gehören zusammen«<sup>31</sup>. Die Welt, in der das Gesetz Gottes eine äußere Gerechtigkeit fordert und faktisch erzwingt, ist eine Welt Gottes. Während indes Luther den 1. Gebrauch des Gesetzes noch etwas einseitig mit dem Handeln der Obrigkeit verknüpfte, gilt es, auch die ganze Breite der Lebensbereiche, in denen das Handeln der Menschen sich notwendigerweise vollzieht, mit zu berücksichtigen. Denn eine *justitia civilis* wird keineswegs nur von der Staatsmacht erzwungen, sondern ergibt sich im soziologischen Wirkungsfeld des menschlichen Lebens: Erziehungsfaktoren, Sozialgefälle, gesellschaftliche Verhaltensnormen spielen eine erhebliche Rolle. Die Wirkungsmacht von Ideologien gehört ebenso zum *usus politicus*, da die Ideologie vielfach konstitutiv zur gesellschaftlichen Machtstruktur gehört<sup>32</sup>. Dabei ist im Sinne des

30 Kritisches Referat über die exegetischen, insbesondere auch angeologischen Deutungsversuche des Staatlichen bei Hillerdal, a. a. O., S. 211 ff.

31 Gustaf Wingren: Schöpfung und Gesetz. Göttingen 1960, S. 161. Vgl. die Darlegungen über den ersten Gebrauch des Gesetzes (S. 149–174).

32 Auf diesen bei Wingren betonten Sachverhalt verweist auch Wilhelm Dantine, a. a. O., S. 77: »Andererseits müssen wir aber auch unformulierte, aber

usus politicus nicht die Frage der Herkunft, des Selbstverständnisses, des Begründungszusammenhangs und der Intentionalität einer Ideologie von theologischem Belang, sondern einfach die Frage nach ihrer Wirkung und »ordnenden Kraft« zur Aufrechterhaltung einer welthaften Gerechtigkeit<sup>33</sup>.

Es kann also — ganz konkret und praktisch gesprochen — bei der Frage, ob eine vom Marxismus-Leninismus bestimmte Gesellschaftsstruktur christlich rezipierbar sei, gar nicht um den ideologischen Begründungszusammenhang oder die weltanschauliche Intentionalität (z.B. Atheismusfrage etc.) gehen, sondern lediglich um die Funktionalität, also um die Auswirkung etwa im Dienste der sozialen Gerechtigkeit. Der »christliche Zugang« zum Sozialismus bedeutet so verstanden keine subjektive Uminterpretation oder eine Rezipierung von partiellen ideologischen Inhalten des Marxismus, schon gar nicht die Behauptung einer »atheistischen Theologie«, die als solche ohnehin eine »*contradictio in adjecto*« sein dürfte, sondern er bedeutet zunächst einmal die Anerkennung des vom Marxismus bestimmten Gesellschaftssystems im Blick auf seine Konsequenzen einer *justitia civilis*.

»Christlicher Zugang« zum Sozialismus bedeutet aber auch, daß der im Glauben an das Evangelium zum Dienst am Nächsten befreite Christ von diesem seinen Motivationshintergrund her in den gesellschaftlichen Ordnungszusammenhängen verantwortlich wirkt und sie als gottgegebenen Bewährungsraum christlicher Existenz versteht. Hier bildet der Gedanke des Berufs, schon bei Luther in einem weiteren Sinn verstanden, als es der Begriff zunächst nahezu legen scheint, die verbindende Klammer<sup>34</sup>. Es geht nicht um eine religiöse Normierung der gesellschaftlichen Wirklichkeit von einem vergesetzlichten Evangeliumsverständnis her, sondern um folgerichtige Ausweitung des usus politicus und des lutherischen Berufsgedankens auf die gesamtgesellschaftlichen Verantwortungsbezüge, in denen der Christ steht und in die ihn das Gesetz, das ihn an den Nächsten

wirkungskräftige Gesetze mit in unserem Blickfeld haben, wie die allgemeine Sitte, gesellschaftliche Konventionen und Tabus, die oft strenger im Bewußtsein leben als unmittelbare Rechtsfragen. Es handelt sich um einen sehr weiten Bereich, der vom Strafrecht bis zum Diktat der »Mode« reicht.«

33 Wingren, a. a. O., S. 165.

34 Vgl. zum Gesamtzusammenhang auch Gustaf Wingren: *Luthers Lehre vom Beruf*. München 1952. — Die Notwendigkeit einer differenzierenden Ausweitung des usus politicus betont auch Wingren: *Schöpfung und Gesetz*. A. a. O., S. 154, Anm. 7.

weist, hineintreibt. Er weiß sich dabei zu verantwortlichem Handeln im Dienste des Nächsten von der Befreiungsmacht des Evangeliums, die er im Glauben erfährt, befreit und ermächtigt<sup>35</sup>.

Prof. Dr. Kurt Meier,  
DDR - 7022 Leipzig, Wilhelm-Florin-Str. 4.

- 35 Vorschlag für Zuordnung von *justitia civilis* und *justitia fidei* bei Wilhelm Dantine: Thesen zur systematischen Durchforstung des »Irrgartens der Zwei-Reiche-Lehre«. ZEE 17, 1973, S. 26–29: »Die Befreiungsmacht des Evangeliums besitzt gemäß ihrem Wesen keinen direkten Befehlsstand im geschichtlichen Gelände der ›*justitia civilis*‹, wohl aber wirkt sie als Motivationshintergrund auf die materiale Ausrichtung der in formale Freiheit versetzten menschlichen Gesamtverantwortung ein.« (S. 28).

# THOMAS MÜNTZER — EINE GESTALT DER BEWUSSTSEINSGESCHICHTE

Von Karl Dienst

## I. Zur Problemformulierung: Historie und Bewußtsein

1. Theologische und profane Auslegung des Reformationsgeschehens  
Die Beschäftigung mit dem Zeitalter der Reformation ist vornehmlich das Arbeitsfeld der Theologen und Kirchenhistoriker. Beide sind von ihren Problemstellungen her besonders geneigt, jeden materialistischen Forschungsansatz von vornherein zu verwerfen; sie lehnen es ab, Fragen an das Zeitalter der Reformation unter dem Gesichtspunkt zu richten, daß geschichtliche Wirklichkeit als durchgängig gesellschaftlich bedingt angesehen werden kann.

Auf der anderen Seite betont eine marxistisch-leninistische Geschichtswissenschaft, daß die Reformation eine im Interesse des Bürgertums liegende und von seinem Klasseninteresse bestimmte politisch-soziale Bewegung gewesen sei.

Ich gehe von der Voraussetzung aus, daß die innere Entwicklung Luthers und seiner Theologie, seine reformatorische Erkenntnis und sein Gewissensentscheid im Ringen um einen gnädigen Gott genuin religiöse Vorgänge sind. Die Reformation im engeren Sinne ist das ureigene Werk Luthers, das es nicht zuläßt, seine persönliche Leistung als Ausdruck und ihn als Exponenten einer vom Bürgertum ausgehenden oder aus seinen sozioökonomischen Interessen motivierten politisch-sozialen Bewegung zu erklären. Ich gestehe aber ausdrücklich zu, daß die Reformation in weiterem Sinne, d. h. die historischen Umsetzungen jenes ursprünglichen Ringens der Persönlichkeit Luthers und die Ursachen, Bedingungen sowie Formen des großen Wirksamwerdens ihrer Gedanken in der Geschichte, nicht zu verstehen ist, wenn sie nur als religiöse Bewegung gedeutet wird.

Von hier aus liegt es nahe, nach Fragestellungen zu suchen, die über ein unfruchtbares Nebeneinander von theologisch-kirchengeschichtlicher und historisch-materialistischer Reformationsbetrachtung ein Stück hinausgehen.

## 2. Zur Ausarbeitung integrativer Forschungsansätze

Ich gehe von der Erkenntnis aus, daß marxistische Reformationsgeschichtsinterpretationen — bei aller gegenläufigen Tendenz — auch von theologisch-kirchengeschichtlichen Auslegungen des Reformationsgeschehens abhängig

sind. Dabei spielt der Vorgang der »Metaphorisierung« der Reformation eine wichtige Rolle. Damit ist gemeint: Luther, Müntzer und die Reformation überhaupt werden zu Metaphern, d. h. zu Sprach- und Denkfiguren, in denen sich die vorausgesetzte eigene Lehre ausspricht. Es geht hier nicht einfach um »Geschichte«, sondern um »Bewußtsein«, um Formeln einer menschlich-gesellschaftlichen Selbstdeutung, um ein Orientierungsmodell für die Beantwortung einer Frage, die sich mit rein theoretischen und begrifflichen Mitteln noch nie beantworten ließ: um die Frage nach der Stellung des Menschen in der Welt. Luther und Müntzer werden hier zu Diagrammen, an denen abzulesen sein soll, was es mit Mensch und Gesellschaft auf sich hat. Es geht hier nicht um »Wissenschaft«, sondern letztlich um »Glauben«. Die marxistische Luther- und Müntzer-Interpretation ist imgrunde nicht Wissenschaft, sondern die Formulierung eines atheistisch-materialistischen Heilsglaubens, der in eine politisch-soziologische Sprache eingekleidet ist.

Diese »Metaphorisierung« der Reformation ist aber in wesentlichen Teilen auch das Ergebnis einer theologischen Luther- und Reformationsinterpretation vorwiegend des 18. und 19. Jahrhunderts, die die theologischen Faktoren zurücktreten ließ und die von den Klassikern des Marxismus übernommen wurde.

### 3. Zu den Voraussetzungen einer metaphorischen Interpretation

Die miteinander im Streit liegenden Reformationsgeschichtsschreibungen übersehen nur zu oft die Tatsache, daß die Sprache uns jeweils »vor-denkt«, daß Bildwahl und Bildervorrat das Verstehen leiten und »kanalisieren«.

Diese Erkenntnis bedeutet eine Kritik an dem methodischen Programm des Descartes: Descartes hatte bekanntlich in seiner neuen Begründung der Philosophie die These aufgestellt, daß fast alle Kontroversen in der Philosophie (und nicht nur dort!) entfallen würden, wenn sich die Philosophen über die Bedeutung der von ihnen verwendeten Wörter einigen könnten. Descartes war der Meinung, daß man die gesamte Wirklichkeit in definitive Begriffe auffangen könne. Gemeint war damit die volle »Logisierung« der Sprache, die alles »Vorläufige« aufhebt durch dessen Überführung in strenge Begrifflichkeit. Alle Formen und Elemente übertragener Rede (Metaphern) seien von hier aus nur vorläufig und logisch überholbar. Moderne Wissenschaftstheorien haben Descartes fortgesetzt. Auch die marxistische Wissenschaftstheorie vertritt ähnliche Tendenzen. Hier hebt die volle »Politisierung« bzw. »Soziologisierung« der Sprache ebenfalls alles »Vorläufige« auf durch dessen Überführung in das »richtige gesellschaftliche Bewußtsein«, das von der politökonomischen Terminologie zu-

reichend und definitiv erfaßt werden könne. Alles, was nicht in eine solche als »wissenschaftlich« ausgegebene Definition einzugehen vermag, muß als ein nur vorläufiges, überholbares Element bedeutungslos werden. Im Blick auf die Reformationsgeschichte formuliert: Wesen und Charakter der Reformation werden durch ihre Reduktion auf einen revolutionären politisch-sozialen Prozeß definitiv erklärt; ihre Ursachen lassen sich letztlich auf sozio-ökonomische Veränderungen und ihre Wirkung auf das gesellschaftliche Bewußtsein zurückführen.

#### 4. Absolute Metaphern

Dem Ideal voller »Verständlichung« gegenüber hat z. B. Hans Blumenberg den Nachweis des Vorhandenseins von »absoluten Metaphern« erbracht. Darunter versteht er jene Grundbestände der philosophischen Sprache, die sich gerade nicht vollends in exakte Begrifflichkeit auflösen lassen, sondern die in anderen Bedeutungszusammenhängen immer wieder neue Bedeutungen gewinnen. Bei allen Ausdeutungen bleiben bestimmte Reste erhalten, ein bestimmtes Aussagepotential, das bei allen Aussagen im Hintergrund mitschwingt und das äußerst wirkungsvoll ist. Auch in der wissenschaftlichen Sprache schwingen so stets verdeckte vorwissenschaftliche Voraussetzungen mit, die das Verstehen wesentlich kanalisieren. Vor allem spielen solche absoluten Metaphern dort eine Rolle, wo es um unbeweisbare »Letztbegründungen« geht.

## II. Zur marxistischen Reformationsinterpretation: Die »frühbürgerliche Revolution« als normativer Interpretationsrahmen

### I. Die Klassiker des Marxismus

Die These der marxistisch-leninistischen Geschichtswissenschaft, daß es sich bei Reformation und Bauernkrieg von 1525 um Entwicklungsstufen eines einheitlichen, wesensmäßig zusammenhängenden revolutionären Vorganges, um eine frühe, nicht ausgereifte Form der bürgerlichen Revolution in Deutschland gehandelt habe, geht in ihren konzeptionellen Grundlagen auf die Klassiker des Marxismus zurück. Insbesondere Friedrich Engels ist aus politischen Gründen am Bauernkrieg von 1525 interessiert; dabei leitet ihn nicht historischer Erkenntnisanspruch, sondern politischer Veränderungswille: Nach dem Scheitern der »Revolution« von 1848/49 wollte er ein Erlahmen des »revolutionären Willens« durch Anknüpfen an die »revolutionäre Vergangenheit« verhindern.

Wichtig ist nun, daß Engels' Bild vom Bauernkrieg von der Darstellung dieses Ereignisses durch Wilhelm Zimmermann (1841–1843) abhängig ist,

über den die liberale, stark von der Aufklärung beeinflusste Vorstellung des frühen 19. Jahrhunderts von der Reformation in das Geschichtsbild des Historischen Materialismus übernommen worden ist. Diesem Bild von »Reformation« ging es nicht einfach um Historie, sondern um Bewußtsein. Das Interesse von Engels an der Übernahme der Interpretation von Zimmermann ist politisch-propagandistischer Natur.

## 2. Die Nachfolger

Genau wie Engels sind auch seine Nachfolger nicht in erster Linie an der Geschichte, sondern an deren Metaphorisierung interessiert. Grundlage dieses Metaphorisierungsprozesses ist die Erfassung des Zeitalters von Reformation und Bauernkrieg unter sozioökonomischen Gesichtspunkten. Hier ist man der Auffassung, daß die soziale und wirtschaftliche Situation die großen oppositionellen Gruppierungen bedingte und deren religiös-politische Ideen erkläre. Dementsprechend wird die Reformation nicht als geistig-religiöse Auseinandersetzung und Erneuerungsbewegung, sondern als eine sozioökonomisch bedingte Massenbewegung gedeutet. Damit ist der Interpretationsrahmen für Reformation und Bauernkrieg definitiv abgesteckt, d. h. »lehramtlich« festgelegt. Interessant ist, daß sich diese Grundthese von der Reformation als bürgerlicher Revolution unabhängig von den jeweiligen historischen Begründungsversuchen gehalten, mithin metaphorischen Charakter hat.

## III. Thomas Müntzer als Beispiel marxistischer Reformationsbetrachtung

### 1. Berührungspunkte zwischen theologischer und marxistischer Müntzer-Deutung

Während Müntzer als Person in der Kirchengeschichtsforschung — gemessen an Luther und anderen Gestalten der Reformation — nur wenig Beachtung gefunden hat, beansprucht seine Konfliktsituation mit Luther größeres Interesse. Es hat den Anschein, als seien Thomas Müntzer und der Bauernaufstand von 1525 Martin Luther und der Reformation zum Verhängnis geworden: Luthers Ruf habe durch seine bekannte Haltung bei diesem Ereignis ernsthaft und auf die Dauer Einbuße erlitten. Thesenartig formuliert: Seit den Wirren von 1525 soll Luther nicht mehr »der Mann des Volkes« gewesen sein. Mit dem Bauernaufstand habe die deutsche Reformation aufgehört, eine »spontane Volksbewegung« zu sein, sie wurde dann als obrigkeitlich reglementierte, von fürstlichen Nützlichkeits erwägungen geleitete Kirchenumgestaltung weitergeführt. Von mehreren Kir-

chengeschichtlern wird behauptet: In ihren Anfängen war die Reformation ein elementares, spontanes, von den Obrigkeiten losgelöstes Volksereignis. Seit dem Bauernkrieg machte sich ein tiefgreifender Wandel bemerkbar: Es begann die Zeit des obrigkeitlich gelenkten Staatskirchentums, das nicht mehr Gemeindeangelegenheit war, sondern Ausfluß des obrigkeitlichen Herrschaftsinteresses und der fürstlichen Habgier.

Dieses »Oben-Unten-Schema« im Blick auf die Durchführung der Reformation kann zunächst historisch-feststellend sein. Es ist aber in der Regel auch mit Werturteilen verbunden, wobei aufgrund protestantisch-liberaler Schemata dem »Unten« ein höherer Rang zukommt.

Im Blick auf dieses Wertschema zeigen sich nun Berührungspunkte zwischen einer bestimmten theologischen und der marxistischen Müntzer-Interpretation. Im Bereich marxistischer Reformationsbetrachtung wird Luther als Vorkämpfer der bürgerlich-demokratischen Kräfte, seine Tat als Beitrag zur Befreiung der politisch durch die gesellschaftlichen Mächte des Feudalismus geknebelten und durch den Glaubenszwang der katholischen Kirche unterdrückten Menschen gefeiert. Wichtig ist aber, daß sich diese Äußerungen auf den j u n g e n Luther beziehen. Der ältere Luther dagegen wird – wegen seiner Stellung zum Bauernkrieg – abgelehnt.

Demgegenüber wird die Reformation Thomas Müntzers als »spontane Volksbewegung« hingestellt. Thomas Müntzer gilt als Führer der »Volksreformation« mit dem Ziel, durch den gemeinsamen revolutionären Kampf der Plebejer und Bauern die Ausbeutung zu beseitigen. »Mit der Niederlage der revolutionären Bauern war nicht nur eine bestimmte Richtung innerhalb des reformatorischen Lagers besiegt, sondern war der gesamten Reformation als einer großen, nationalen, sozialen und religiösen Reinigungsbewegung das Rückgrat gebrochen . . . Der große deutsche Bauernkrieg bedeutet nicht in dem Sinne einen Wendepunkt in der Geschichte der Reformation, daß von Stund an niemand mehr Lutheraner wurde, sondern in dem, daß sie sich zur Fürstenreformation verengte . . . Das Luthertum wurde – seit dem Bauernkrieg – zu einer Stütze des deutschen partikularistischen Absolutismus, zu einer Religion des beschränkten Untertanenverstandes« (Alfred Meusel).

Die leicht erkennbaren Parallelen zwischen theologischer und marxistischer Reformationsinterpretation beruhen auf einer vergleichbaren Metaphernbenutzung.

## 2. Zur Metaphorisierung von Thomas Müntzer

Bei Thomas Müntzer läßt sich nämlich ein ähnlicher Metaphorisierungsvorgang feststellen wie bei Martin Luther: Luther und Müntzer sind zu

Metaphern geworden, in denen sich ein Stück Bewußtseinsgeschichte artikuliert. Und diese Metaphorisierung ist in wesentlichen Teilen auch das Ergebnis einer bestimmten theologischen Luther- und Müntzer-Interpretation und nicht erst das Werk marxistischer Reformationserklärung.

Dieser Vorgang dürfte bereits mit Luther selbst begonnen haben. Am 21. oder 22. Mai 1525, also vor Müntzers Hinrichtung, ließ Luther bei Josef Klug in Wittenberg unter dem Titel »Eine schreckliche Geschichte und ein Gericht Gottes über Thomas Müntzer« vier ihm am 14. Mai von seinen Mansfelder Freunden übersandte Briefe Müntzers erscheinen. Als Kriterium für die Beurteilung der Prophetie Müntzers dient Luther 5. Mose 18, 22: »Es ist nu am Tage, daß dieser Mordgeist unter Gottes Namen durch den Teufel geredet und gefahren hat«. Hätte Gott durch ihn geredet, wäre ihm ein solches Schicksal nicht beschieden gewesen.

Der historische Müntzer wird hier unter theologischen, genauer: unter apokalyptischen Kategorien begriffen: Er ist ein Musterbeispiel für ein biblisch angegebenes Kennzeichen falscher Prophetie.

Bei aller Kritik an Luthers Haltung im Bauernkrieg sollte dieser apokalyptische Horizont nicht übersehen werden. Luthers Äußerungen über Müntzer (und die Bauern) enthalten wesentliche Elemente eines christlichen Apokalyptikers, dem es nicht einfach um immanente politisch-soziale Probleme, sondern um die Demaskierung eines sich politisch-sozial-religiös gebenden, aus apokalyptischer Sicht aber als dämonisch-satanisch zu beurteilenden Sachverhalts geht. Müntzer hat sich für Luther zum Werkzeug des Satans machen lassen: diesem gilt der eigentliche Kampf. Eine apokalyptisch-prophetische Geschichtsschau bestimmt Luthers konkretes Urteil wesentlich. Gerade hier ist aber der Abstand Luthers zu Müntzer nicht groß!

Die »offizielle« Darstellung der Geschichte Müntzers durch Herzog Georg von Sachsen finden wir in zwei Zeitungen, die Anfang Juni 1525 bei Wolfgang Stöckl in Dresden gedruckt wurden. Die eine enthält Müntzers Bekenntnis vom 16. Mai und seinen Sendbrief an die Mühlhäuser vom 17. Mai 1525, die andere den Bericht über die Schlacht bei Frankenhausen. Das ganze ist aus fürstlicher Perspektive verfaßt: Der Verstocktheit der Bauern steht die Milde der Fürsten gegenüber. Müntzer ist der wahrhaft Schuldige. Aber er habe seine Schuld eingesehen, nach katholischem Ritus gebeichtet und das Abendmahl unter einer Gestalt empfangen. Hinter solchen Äußerungen steht die Vorstellung, daß Müntzer Inspirator und Führer des dortigen Bauernaufstandes gewesen sei, was aber der Historie widerspricht. Es wäre gefehlt, in Müntzer den eigentlichen Führer des Thüringer Bauernaufstandes zu sehen. Diese These wurde bereits von dem marxistischen Forscher Manfred Bensing abgeschwächt.

Noch zwei weitere Veröffentlichungen haben die öffentliche und wissenschaftliche Meinung über Müntzer lange beherrscht. Zunächst: »Ein nützlicher Dialogus oder geschreibbüchlein zwischen einem Müntzerischen Schwermer vnd Euangelischen frumen Bawern« (Wittenberg 1525). Es handelt sich um eine Tendenzschrift, die die Dresdner Zeitungen überbieten und der dortigen Mitteilung den Anstoß nehmen will, daß Müntzer nach katholischem Ritus gebeichtet und kommuniziert habe. Daß Müntzer überhaupt ein so gutes Ende genommen habe, sei in Wirklichkeit das Verdienst des evangelischen Landgrafen von Hessen gewesen, der seelsorgerlich auf ihn eingewirkt habe. Sodann spielt die »Historie Thome Müntzers« (1525 in Hagenau gedruckt) eine Rolle. Diese Schrift ist größtenteils Deklamation, die Rede Müntzers in ihr dürfte frei erfunden sein.

Aus solchen »Quellen« schöpften in der Folgezeit weithin die Müntzerdarstellungen, bis hin zu Veit Ludwig von Seckendorff. Erst mit Gottfried Arnold bahnt sich ein Wandel an: »Der Geist Gottes ist auch diesem Manne nicht gänzlich entstanden, sondern hat auch bei ihm angeklopft und ihn anfänglich zu guten Bewegungen angetrieben. Allein die Natur hat schließlich in ihm über die Gnade die Oberhand behalten, so daß ihn Satans List, nachdem er einmal von Gottes sanfter Führung abgegangen, zu verführen vermochte«. Arnolds Darstellung versucht in Ansätzen, die Interpretation Müntzers aus apokalyptischen Kategorien in historische überzuleiten, ein Verfahren, das sich in der Folgezeit auch bei Cyprian, Löscher und Walch bemerkbar macht.

Einen wichtigen Einschnitt stellt das Werk »Leben, Schriften und Lehren Thomä Müntzers« des Wöhrder Pfarrers G. Th. Strobel dar (Nürnberg und Altdorf 1795). Hier finden wir einen wichtigen Beleg für die Heroisierung Müntzers im Sinne eines politischen und sozialen Revolutionärs nach dem Vorbild der Französischen Revolution. Ist Luther die »konservative«, so Müntzer die »fortschrittlich-revolutionäre« Persönlichkeit. Hier schließt sich dann direkt Wilhelm Zimmermanns Bauernkriegs-Interpretation an, die das Geschichtsbild des Historischen Materialismus nachhaltig beeinflußt hat.

Musterbeispiel für eine solche dogmatische Müntzerinterpretation ist Ernst Bloch, der Kautsky in der Suche nach den Vorläufern des Sozialismus in den Schatten stellt. Bloch sieht in seinen Tagen Müntzer »in Bild und Absicht strahlend wiedererscheinen, Liebknecht mannigfach verwandt, als unerbittlicher Organisator deutlich genug, um selbst Lenin, Napoleon des Kollektivismus und seinem Geschlecht nicht fernzustehen . . . Den russischen, den innersten Menschen hat er in sich vorausgenommen«. Weiter heißt es bei Bloch: »Im bolschewistischen Vollzug des Marxismus kehrt also der alte gottkämpferische, der taboritisch-kommunistische Typus des

radikalen Täuferiums – der Typ, dem auch der Rebell in Christo Müntzer zugehört – erkennbar wieder«.

### 3. Zum historischen Müntzer

a) Stellen wir an wenigen Beispielen der dogmatisch-metaphorisierenden Darstellungsweise die Historie gegenüber. Blochs Metaphorik läßt sich auch durch folgendes Zitat charakterisieren: »Es war trübe um ihn (= Müntzer) von vorn an. Fast verlassen wuchs der junge düstere Mensch auf. Den Vater verlor er früh. Er soll – ein Opfer gräflicher Willkür – am Galgen geendet haben, die Mutter wurde übel behandelt . . . So erfuhr schon der Knabe alle Bitternisse der Schande und des Unrechts. Er wurde still, schloß sich in sich selber. Nichts nahm er von anderen an, doch war er bereit genug, mit ihnen zu leiden, die Not der Armen, des breiten Volkes zu fühlen, das zusammenbrach, verlumpt, ausgesogen«. Bereits der Stil verrät die das Ganze der Darstellung bestimmende Metaphorik. Geschichte hier manipulierbar.

Es ist ein Verdienst Boehmers, diese Müntzer-Darstellung Zug um Zug ins Reich der Fabel und der Propaganda verwiesen zu haben. Müntzers Vater z. B. dürfte eines natürlichen Todes gestorben sein. Weder väter- noch mütterlicherseits war Müntzer ein Proletarier im geschilderten Sinn. Auch war er alles andere als ein »Sozialanwalt« oder »Sozialrevolutionär«, wie Bloch ihn beschreibt. Man kann Müntzer kaum ärger mißverstehen, als wenn man ihn als Liebknecht des 16. Jahrhunderts bezeichnet oder als einen Geistesverwandten Lenins schildert. Daß Müntzer der »Führer der Volksreformation« gewesen sein soll, gründet sich u. a. auf die Überbewertung seiner »Führerrolle« im Bauernkrieg.

Was Müntzers »Volksreformation« anbelangt, so darf man nicht Müntzers Pläne von modernen Vorstellungen her interpretieren. So darf z. B. die Rolle des Volkes in Müntzers »Revolution« nicht falsch eingeschätzt werden. Das arme Volk ist keineswegs nach Müntzers Meinung etwa durch seine Armut schon auserwählt. Es wird nicht wegen, sondern allenfalls trotz seines »Klasseninteresses« zum Träger eines endgeschichtlichen Auftrags. Die herrschende Sozialordnung muß nach Müntzer verändert werden, weil sie den einfachen Menschen weder die Zeit noch die Möglichkeit gibt, zum Glauben zu kommen. Für Müntzer stand nicht eine soziale Aktion oder Reform im Mittelpunkt.

Was den wesentlichen Unterschied zwischen Müntzer und Luther anbelangt, so ist dieser in erster Linie ein theologischer. Luther konnte sich Müntzers Verständnis von Geist, Glaube, Erwählung und Gesetz nicht anschließen, ohne seiner reformatorischen Entdeckung untreu zu werden.

Der wichtigste Unterschied zwischen Luther und Müntzer besteht in der verschiedenen 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 eine 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 eine geistig und rechtlich begründete »Revolution«, die sich des Schwertes mit demselben göttlichen Recht bedient wie Luthers Obrigkeit. Darum gewann der Gegensatz zwischen Luther und Müntzer in politischer Hinsicht ständig an Gewicht.

b) Was Müntzers Theologie anbelangt, so verstellt man sich dafür den Blick, wenn man sie stets nur im Zusammenhang der sozialen Unruhen zu erfassen versucht. Müntzers Anteil an dem Heraufführen des Bauernaufstandes war sogar geringer als der Luthers. Die Bauern beriefen sich ja vor allem auf den Wittenberger Reformator und witterten in der »Freiheit eines Christenmenschen« auch ihre Freiheit. Müntzer stieß erst später zu ihnen. Müntzers Theologie ist in einer mystisch-spiritualistischen Tradition begründet. Dieser mystisch-theologischen Tradition entstammen die »revolutionären« Elemente in Müntzers Theologie und nicht einfach aus sozioökonomischen Verhältnissen. Im Gegenteil: Der historische Müntzer widerlegt ein wichtiges Theorem marxistischer Religionskritik: Müntzer ist ein Beispiel dafür, daß soziales Engagement, das aus dem Bereich der Innerlichkeit erwächst, nicht eine Bestätigung der bestehenden Herrschaftsverhältnisse sein muß, sondern sich vor der Aufgabe sieht, ungerechtfertigte Herrschafts- und Ungerechtigkeitsstrukturen zu verändern.

Neben den mystischen Elementen in Müntzers Denken stehen die eschatologisch-apokalyptischen: Müntzer hat Mystik und Apokalyptik miteinander verbunden. Die Sprache der Mystik vertieft seine eschatologischen Vorstellungen, und die Sprache der Apokalyptik gibt seiner Beschreibung des mystischen Heilsprozesses einen bedrängenden Ernst.

Wir sehen: Thomas Müntzer kann nur gegen den historischen Müntzer zum Begründer der »frühbürgerlichen Revolution« stilisiert werden. Müntzer gehört in erster Linie in den Bereich der Kirchen- bzw. Christentumsgeschichte. Erst der umgedeutete, metaphorisierte Müntzer eignet sich für eine Eingliederung in ein bestimmtes sozioökonomisches System.

Der schon früh einsetzende Vorgang der Metaphorisierung Müntzers ist aber bis heute bewußtseinsbildend geworden, bei seinen Gegnern und bei seinen Anhängern, aber kaum der historische Müntzer.

#### 4. Zu nichtmarxistischen Müntzer-Metaphorierungen

Auch in nichtmarxistischen Interpretationen läßt sich die Metaphorisierung Müntzers leicht nachweisen, wenn auch hier infolge Fehlens eines einheitlichen normativen politisch-weltanschaulichen Bezugsrahmens eine größere Vielfalt herrscht. Wie auf der einen Seite marxistische Metaphorisierungen z. B. von theologischen und bürgerlichen Metaphorisierungen abhängig sind, so läßt sich auch der umgekehrte Vorgang nachweisen.

a) Eine antithetische Anknüpfung an Müntzer finden wir z. B. bei dem Zeitgenossen von Friedrich Engels, Heinrich Leo (1856). Er führt die »revolutionäre Agitation« Müntzers auf einen »Mangel des Charakters« zurück. Das Ziel ist deutlich: Von konservativer Warte aus soll mit Müntzer das »Revolutionäre« der Mitte des 19. Jahrhunderts getroffen werden. Bei der Müntzer-Interpretation von Thomas Nipperdey spielt z. B. seine Gegenstellung zur Neuen Linken eine Rolle, ebenso seine Kritik am Klerikalismus der »Theologie der Revolution«, die im Namen des Evangeliums neue Herrschaftsansprüche stellt.

b) Der Versuch, einen im revolutionären Sinne verstandenen Müntzer für die Theologie zu reklamieren, findet sich bei Klaus Ebert, der Müntzers Neuordnung des Gottesdienstes mit linken Kategorien als »Neubestimmung der Gemeinde und Kirche« interpretiert, in der sich die »realen gesellschaftlichen Interessen des Bürgertums nach Partizipation« auf dem politischen Sektor »widerspiegeln« sollen. Müntzer ist hier das Modell für das Thema: »Theologie und politisches Handeln«. Erinnert sei auch an Dieter Fortes »Martin Luther & Thomas Müntzer oder die Einführung der Buchhaltung« (1971), der undifferenziert auf die Tradition marxistischer Geschichtsschreibung zurückgreift.

c) Das Modell einer »ökumenischen« Müntzer-Rezeption sieht in Müntzer eine Metapher für »embryonale Elemente« einer »Theologie der Revolution« im Sinne der Ökumenischen Bewegung: »Die Vorherrschaft des mystisch-anthropologischen Wirklichkeitsverständnisses ... erlaubt es nicht, Müntzer zum Begründer der »frühbürgerlichen Revolution« in Deutschland auszurufen; sie erlaubt es ebensowenig, mit dem Hinweis auf seine Theologie vor jeder Theologie der Revolution zu warnen. Müntzer hat eine Theologie der Revolution konzipiert, die embryonale Elemente der marxistischen Gesellschafts- und Revolutionstheorie einerseits und eine Theologie der Revolution andererseits enthält, wie sie heute in der ökumenischen Bewegung entwickelt wird ... Aber Müntzers Theologie hätte die theologischen und sozialen Probleme dieser Zeit nicht bewältigen können. Sie kann auch nicht einer Zeit helfen, die unter anderen weltanschaulichen, sozialen und politischen Bedingungen einer

revolutionären Weltsituation begegnen muß. Und doch ist ihr Beispiel lehrreich. Sie hält eine Kontroverse zusammen, die heute in zwei antagonistische Lager auseinandergetreten ist: Die Veränderung erbarmungsloser Herrschaftsverhältnisse durch einen Wandel der Struktur oder eine Verwandlung des Menschen voranzutreiben« (H.-J. Goertz).

### Schl u ß b e m e r k u n g

Wir waren von dem Versuch ausgegangen, einen alternativen, übergreifenden Ansatz zu finden, der z. B. das Neben- bzw. Gegeneinander von theologisch-kirchengeschichtlicher und historisch-materialistischer Reformationsgeschichte ein Stück weiterführen könnte. Als Beispiel diene der Versuch, die Gestalt Müntzers und ihre Auslegung im Forschungszusammenhang einer Metaphorologie zu untersuchen. Ob dieser Ansatz weiterführen kann und welche Konsequenzen aus ihm zu ziehen sind, müssen weitere Forschungen zeigen.

Oberkirchenrat Dr. Karl Dienst,  
61 Darmstadt-Eberstadt, Pfungstädter Str. 78

## WELCHE SCHRIFTEN LUTHERS HAT MÜNTZER GEKANNT?

Von Erwin Mülhaupt

Die Beantwortung der im Thema dieses Aufsatzes formulierten Frage spielt für die Beurteilung des Verhältnisses Müntzers zu Luther keine geringe Rolle. Sie ist geeignet, uns aus dem Bereich der Vermutungen und Phantasien über eine wie auch immer näher bestimmte Abhängigkeit Müntzers von Luther und namentlich über eine in theologische Tiefen reichende Berührung Müntzers mit Luther auf den Boden der nachweisbaren Tatsachen zurückzuholen.

Schon die erste Bemerkung, die in diesem Zusammenhang zu machen ist, ist ernüchternd: *es gibt vor dem 27. März 1522 keine einzige Erwähnung irgendeiner Schrift Luthers bei Müntzer!* Die Bücherlisten von 1519 und 1520, die M 554–560 (M = Thomas Müntzer, Schriften und Briefe, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. von Günther Franz, Gütersloh 1968) stehen, kommen als Gegenargumente nicht in Betracht, da sie nicht von Müntzers Hand stammen und höchstwahrscheinlich Besorgungsaufträge anderer oder unadressierte Zusammenstellungen von Buchhändlern sind. Die Fehlanzeige für die Zeit bis zum 27. März 1522 ist deswegen beachtlich, weil es in den ältesten beiden Müntzerbriefen vom 1. und 3. Januar 1520 (M 352–354) nicht an Literaturangaben und in Müntzers erstem Brief an Luther vom 13. 7. 1520 nicht an ergebnen und verehrenden Floskeln Müntzers gegenüber Luther fehlt. Müntzer hat sich, wie die beiden ersten Briefe zeigen, kirchengeschichtliche Schriften von Hegesipp und Euseb verschafft und erbittet weitere, nämlich die Akten des Konstanzer und Baseler Konzils, er liest Augustin und Hieronymus; ein Werk »Übereinstimmungen zwischen dem kanonischen Recht und der Bibel« hat er angesehen, schickt es aber dem Leipziger Buchführer zurück. Von Lutherschriften aber ist weit und breit keine Rede.

Im Gegenteil! Denn die einzige Schrift, die in dem Brief vom 3. Januar 1520 erwähnt ist und sich auf die damals aktuelle Auseinandersetzung mit Luther bezieht (M 354, 3) und von der Müntzer um 20 Groschen (= fast 1 Gulden) gleich 2 Exemplare erworben hatte, ist die Schrift des Luthergegners Hieronymus Emser »A venatione Luteriana Aegocerotis assertio« d. h. — frei und sinngemäß übersetzt —: Gegenwehr des Bocks (Emser führte einen Bock in seinem Wappen) gegen die Jagd, die Luther auf ihn macht. Es handelt sich bei dieser Schrift um eine der verschiedenen Streitschriften, die anlässlich der Leipziger Disputation 1519 und

dabei besonders wegen Luthers Äußerungen über die Böhmen erschienen. Hieronymus Emser (1477–1527) war als Sekretär und Kaplan des sächsischen Herzogs Georg selbst in Leipzig dabei gewesen und stand von Anfang an auf Ecks Seite. Müntzer kannte ihn möglicherweise schon von seinen Studienzeiten in Leipzig her (1506–1512), denn Emser hielt sich seit seiner Berufung an den Dresdener Hof 1504 wohl ebenso oft in Leipzig wie in Dresden auf. Ob Müntzer sympathisierendes oder polemisches Interesse an Emsers Schrift nimmt, sagt er uns nicht.

Der erste Brief Müntzers an Luther vom 13. 7. 1520, den er, wie er selbst sagt, nicht aus eigener Initiative, sondern auf Anregung des Zwickauer Rats schrieb, spart zwar nicht mit ehrerbietigen Worten gegenüber Luther, bezeichnet sogar durch die Unterschrift »Thomas Müntzer, den du durch das Evangelium gezeugt hast« Luther als seinen geistlichen Vater, verrät aber im übrigen nicht das Mindeste weder von Müntzers eigenen Gedanken noch von Luthers Gedanken oder Schriften. Ob diese Vaterschaftserklärung ernst zu nehmen oder als Selbsttäuschung oder gar Täuschung Müntzers anzusehen ist, muß aus dem übrigen Schrifttum und Verhalten Müntzers beurteilt werden. Der Brief vom 13. 7. 1520 selbst jedenfalls enthält keine Beweise für diese Vaterschaft!

Wenn ich nun im Folgenden die 17 Äußerungen und Schriften Luthers aufzähle, die im Schrifttum Thomas Müntzers vorkommen, so weise ich von vornherein darauf hin, daß außer den drei Psalmenübersetzungen Luthers, die Müntzer ohne Nennung des Namens Luthers in sein »Deutsch Kirchenamt« 1523 aufnahm, sämtliche Äußerungen und Schriften Luthers nur kritisch von Müntzer erwähnt werden. Ferner ist beachtlich, daß die weit überwiegende Mehrzahl der erwähnten Lutherana, nämlich 12, sich erst 1524 in der »Hochverursachten Schutzrede und Antwort wider das geistlose sanftlebende Fleisch zu Wittenberg«, also in Müntzers letztem literarischem Produkt, findet. Ich zähle nun die 17 Lutherana in chronologischer Folge ihrer Erwähnung bei Müntzer mit kurzen Erläuterungen auf, jeweils unter Angabe der Quelle in der Franz'schen Müntzerausgabe 1968 [M].

1. M 381,9 schreibt Müntzer in seinem Brief an Melanchthon vom 27. März 1522: »solche Werke (nämlich Werke der Verworfenen) finde ich bei euch, indem ihr untereinander über den »Missbrauch der Messe« (de abroganda missa) streitet«. Müntzer zitiert hier also die Schrift, die Luther erst unter dem lateinischen Titel »De abroganda missa« und danach in deutscher Übersetzung unter dem Titel »Vom Missbrauch der Messe« 1521 veröffentlichte, um noch einmal ausführlich seine Gründe für die Anstößigkeit der Messe darzulegen und dadurch möglichst jeder-

mann ein gutes Gewissen zu einer Neuordnung des Gottesdienstes zu geben. Die Schrift enthält dabei alle drei Stücke, die Müntzer in diesem Brief an den Wittenbergern kritisiert, erstens die ausführliche polemische Darstellung, die Müntzer als unnötige »Streiterei« (contentiones) empfindet, zweitens die nach Müntzer falsche Rücksichtnahme auf die Schwachen, denn sie ist geschrieben »zu Trost und Stärkung der Schwachen, die solchen Sturm . . . nicht tragen können« (W 8, 483, 10), drittens die Leugnung des Fegfeuers, denn es heißt in ihr: »es ist viel sicherer, daß man gar nichts vom Fegfeuer hält, denn daß man St. Gregor hierin glaubt« (W 8, 532, 7). Es ist nicht nötig, hinter der Kritik, die Müntzer in diesem Brief an Luther übt, die Lektüre noch anderer Schriften Luthers, z. B. der berühmten Invokavitpredigten, zu vermuten, jedenfalls nennt Müntzer keine andern.

2. 3. 4. Müntzer hat in seiner ersten liturgischen Schrift »Deutsch Kirchenamt« 1523 unter anderem 33 biblische Psalmen in Übersetzung als Lesungen dargeboten. 30 dieser Psalmen hat er selbst übersetzt, aber drei, nämlich Ps. 51, 110 und 68, hat er in Luthers Übersetzung mitgeteilt (M 83, 93, 138). Die Übersetzung von Ps. 51 stammt aus Luthers »Bußpsalmen« von 1517 (W 1, 184), die von Psalm 110 aus Luthers Auslegung des 109. Psalms« 1518 (W 1, 690) und die von Ps. 68 aus Luthers »Deutsch Auslegung des 67. Psalms von Ostertag Himmelfahrt und Pfingsten« 1521 (W 8, 4 ff). Daß Müntzer diese Stücke ohne Nennung des Namens Luthers aufnahm, darf man natürlich nicht von heutigen urheberrechtlichen Vorstellungen her kritisieren, das 16. Jahrhundert dachte und handelte hierin großzügiger, Müntzer hebt auch bei seinen eigenen Übersetzungen seine Urheberchaft nicht hervor. *Diese kritiklose Aufnahme von drei Lutherpsalmen in sein »Deutsch Kirchenamt« 1523 ist die einzige, allerdings wortlose, Anerkennung von Schriften Luthers in Müntzers ganzem Schrifttum.*

5. In Müntzers »Ausgedruckter Entblößung des falschen Glaubens der ungetreuen Welt« 1524 findet sich M 290, 7 eine Stelle, die sich mit großer Wahrscheinlichkeit, wenn auch nicht mit absoluter Sicherheit auf eine Predigt- bzw. Briefäußerung Luthers, vielleicht auf beide, bezieht und leicht zu Müntzers Kenntnis gekommen sein kann. Die Stelle in M 290, 7 lautet:

»Unsre frommen Leute, die Schriftgelehrten, . . . sind neutrales d. h. gute Erzheuchler, die den Zuberbaum auf beiden Schultern tragen können. Sie sprechen aus dem Bart, die vielgläubwüridigen: es kann niemand wissen, wer auserwählt oder verdammt sei. Ach ja, sie haben einen so starken Glauben, der so mächtig gewiß ist,

daß er ganz und gar keinen Verstand hat außer den, die Gottlosen zu verteidigen«.

Es kann nun wohl sein, daß sich Müntzer hier richtig entweder auf eine Predigt Luthers in Zwickau am 30. 4. 1522 oder auf einen Brief Luthers an einen Freund Karlstadts aus etwa derselben Zeit oder auf beides bezieht. Die Predigtstelle lautet nach W 10 III, 108, 12:

»Von den Auserwählten sollt ihr wissen: niemand weiß, ob er des Hasses oder der Liebe wert ist. Aber du hast zweierlei vor dir: seinen verborgenen Entschluß und seine Gebote. Nun hat er dir geboten, daß du liebtest und glaubtest. Dieses tue und laß indes die Gnadenwahl dahinten!«

Die Briefstelle lautet nach W Br 2, 550, 13:

»Mein Meinung ist: wir sollen auf Gottes Gnade vertrauen, aber ungewiß sein über unser und anderer Leute künftiges Beharren oder die Prädestination, wie geschrieben steht: wer da steht, sehe zu, daß er nicht falle (1. Kor. 10, 12). Trotzdem waren die Apostel ohne Zweifel ihres Heils gewiß. Und doch, wie oft klagte David und fürchtet, daß er nicht vom Angesicht Gottes möge verworfen werden«.

Müntzer berührt hier einen in der Tat bezeichnenden Unterschied zwischen sich und Luther. Luther ist Glaubenstheologe, der dem Wort Gottes vertraut, Müntzer ist Geisttheologe und grundsätzlich unabhängig vom Wort. Luther weiß trotzdem, auch aufgrund des Wortes, vom verborgenen Gott, Müntzer fühlt sich durch Offenbarung »von Gott belehrt . . . und vergottet, ja ganz und gar in ihn verwandelt« (M 281, 26), so daß ihm an Gott nichts mehr verborgen ist. Luther vertritt daher Glaubensgewißheit, aber nicht Erwählungs- oder Prädestinationsgewißheit, für Müntzer ist zwischen beidem kein Unterschied. Bei Luther ist die Unterscheidung zwischen Gläubigen und Gottlosen jetzt noch nicht eindeutig, bei Müntzer ist dieser Unterschied ganz klar und Luthers Zurückhaltung daher »Heuchelei«.

Müntzer konnte von diesen mündlichen oder brieflichen Äußerungen Luthers sehr wohl erfahren haben. Denn, was die erstere betrifft, so hatte er, wie aus Wapplers Darstellung (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte Nr. 182, Gütersloh 1966 S. 90 f) hervorgeht, in seiner einstigen Gemeinde Zwickau damals, als Luther zwischen 28. April und 2. Mai 1522 unter großem Zulauf in Zwickau vier Predigten hielt, noch manche Freunde, die ihn über Luthers Äußerungen unterrichten konnten. Was die briefliche Äußerung Luthers angeht, so stand Müntzer

mit Karlstadt seit Jahren und auch damals 1524 noch im Briefwechsel und könnte daher sehr wohl auch von jenem Brief Luthers an einen Karlstadtfreund erfahren haben.

Im übrigen ist die von Müntzer inkriminierte Auffassung Luthers — keine Erwählungsgewißheit, aber Heilsgewißheit — schon immer, jedenfalls schon in den Operationes in Psalmos von 1519 (W 5, 170 ff, 520 ff 622 ff) Luthers Meinung gewesen. Jedoch zu der Annahme, daß Müntzer die Operationes in psalmos 1519 gelesen und an unsrer Stelle sie gemeint hätte, sehe ich keinen Anlaß.

6. Die einzige Schrift Luthers, auf die Müntzer mehr oder weniger ausführlich reagiert hat, ist Luthers »Brief an die Fürsten zu Sachsen vom aufrührerischen Geist« 1524 (W 15, 211–220). Müntzers Antwort ist die »Hochverursachte Schutzrede wider das geistlose sanftlebende Fleisch zu Wittenberg« 1524 (M 322–342). Sie ist auch die einzige Schrift Müntzers, in der eine Reihe anderer Druckschriften Luthers erwähnt werden, wie das Folgende zeigen wird. Man geht wahrscheinlich nicht fehl, wenn man behauptet, daß überhaupt erst Luthers »Brief an die Fürsten zu Sachsen . . .« Müntzer dazu veranlaßt hat, seine sonst mehr allgemeinen und pauschalen Vorwürfe in der Richtung Wittenberg nunmehr durch einige konkrete Belege zu untermauern.

7. So zitiert Müntzer hier M 329, 13 aus »Luthers Buch von Kaufhandlung, daß die Fürsten getrost unter die Diebe und Räuber streichen sollen«. Gemeint ist damit Luthers Schrift »Von Kaufhandlung und Wucher« 1524 (W 15, 293–313). Luther handelt darin von den Sünden der Kaufleute, deren unrechtes Gut ihnen freilich auch manchmal von räuberischen Strauchrittern wieder abgejagt werde, denn so, sagt Luther, »stäupt Gott einen Buben mit dem andern«. Und in diesem Zusammenhang steht der Satz: »nicht daß ich damit die Straßenräuber oder Strauchdiebe entschuldigen oder ihnen Erlaubnis zu ihrer Räuberei geben will; es ist der Landesfürsten Schuld, die ihre Straßen rein halten sollten« (15, 311, 30). An diesen Satz hängt Müntzer seinen unangebrachten Vorwurf an, Luther sei nur für die Bestrafung von bösen Kaufleuten und räuberischen Dieben, lasse aber die Fürsten ungeschoren. Als ob Luther nicht an vielen Stellen seiner Schriften, angefangen bei »Von weltlicher Obrigkeit . . .« 1523, den Fürsten seiner Zeit ebenso deutlich ihre Sünden vorgehalten hätte! Allerdings, die doktrinäre Einseitigkeit Müntzers, daß nur die Fürsten allein »die Grundsuppe des Wuchers« und die »Ursache des Aufruhrs« seien, hat er nie vertreten.

8. M 333, 2 ff kommt Müntzer auf seine liturgischen Schriften und ihre tatsächlich große Anziehungskraft für die ganze Umgebung von Allstedt zu sprechen und fährt dann, zu Luther gewendet, triumphierend fort:

»Sollte er auch zerbrechen, so konnte er es in Wittenberg nicht tun, man siehts in seiner deutschen Messe wohl, wie heilig er darauf war«.

Müntzer bezieht sich hier natürlich nicht auf Luthers Schrift »Deutsche Messe«, die ja erst 1526 erschien, sondern auf die der Neuordnung des Gottesdienstes oder der Messe gewidmeten Schriften Luthers von 1523 »Von Ordnung des Gottesdienstes in der Gemeinde« (W 12, 35–37) und »Formula missae« (W 12, 205–220). Beide Schriften Luthers zeigen allerdings sein lebhaftes Interesse an einer Neuordnung des Gottesdienstes. Bei der Ein- und Durchführung seiner liturgischen Vorschläge aber brach Luther in Wittenberg nichts übers Knie, sondern ließ neben der Einübung des Neuen auch die bisherige Messe noch bis 1525 bestehen. Müntzer legt diese Behutsamkeit Luthers dahin aus: »er konnte es nicht tun«; dafür daß man gerade bei liturgischen Reformen behutsam und geduldig vorgehen muß, fehlt ihm das Verständnis.

9. M 333, 17 führt Müntzer den 10. Psalm an und charakterisiert ihn dahin, er sei gerichtet gegen Leute, die sich an die Stelle des Papstes setzen und den Fürsten heucheln. Darnach fährt er, zu Luther gewendet, fort mit den Worten:

»Er hat diesen Psalm gar hübsch nicht allein vom Papst, sondern auch über sich selber verdeutscht und will St. Peter und Paul zu Bütteln machen, um seine Diebeshenker damit zu verteidigen«.

Müntzer bezieht sich hier auf Luthers kleine polemische Schrift »Bulla cene Domini d. i. die Bulle vom Abendfressen des allerheiligsten Herrn, des Papstes, verdeutscht« 1522 (W 8, 709–720), der eine Übersetzung und Auslegung des 10. Psalms angehängt ist. Luther legt den Psalm als Beschreibung der päpstlichen Tyrannei aus, Müntzer aber meint, man könne ihn genau so gegen Luthers Tyrannei auslegen. Ja, er versteigt sich zu dem seltsamen Vorwurf, Luther wolle »St. Peter und Paul zu Bütteln machen, um seine Diebeshenker (d. h. seine Fürsten) zu verteidigen«. Er macht also Luther den Vorwurf, Luther wolle die Päpste zu Knechten und dafür die Fürsten zu Herren machen, also das bisherige schlechte kirchenstaatliche System in ein ebenso schlechtes oder noch schlechteres staatskirchliches System verwandeln.

10. In M 336, 1 ff erwähnt Müntzer Luthers kleine Schrift »Wider die Verkehrer und Fälscher kaiserlichen Mandats« 1523 (W 12, 62–67), in der Luther zur abschließenden Resolution des ersten Nürnberger Reichstags vom 6. Januar 1523 Stellung nimmt. Diese Resolution erklärte die Durchführung des Wormser Edikts für unmöglich, gab die Predigt des Evangeliums »nach Auslegung der von der christlichen Kirche angenom-

menen und approbierten Lehrer« frei, gebot, daß man bis zum nächsten Konzil »nichts Neues drucken noch verkaufen solle, was nicht durch obrigkeitliche Sachverständige besichtigt sei« und befahl schließlich doch die geistliche Bestrafung der verheirateten Priester und Mönche. Trotz des letzten »zu harten« (W 12, 65, 32) Punkts hat Luther diese Resolution dankbar begrüßt und erträglich gefunden, weil man, wie er schon in seinem »Sermon vom Bann« 1520 erklärt hatte, auch ungerechten Bann ertragen muß. Müntzer aber schreibt im Hinblick auf diesen letzten Punkt ohne Berücksichtigung des Gesamttenors der Schrift Luthers:

»Wie fein hast du die armen Pfaffen in der Erklärung kaiserlichen Mandats auf die Fleischbank geopfert, da du sprichst, es werde über sie gehen« (= sie, nämlich die verheirateten Priester und Mönche, werden etwas zu leiden haben).

Daß Luther mit seiner Stellungnahme, daß man die geistliche Strafe oder den Bann ertragen müsse, den verheirateten Priestern und Mönchen nicht mehr zumutete, als er selbst seit seiner Exkommunikation zu tragen hatte, läßt Müntzer unberücksichtigt.

11. Aus Müntzers Worten in M 336, 5 ff geht hervor, daß er von Luthers bekanntem erstem Lied »Ein neues Lied wir heben an« 1523 Kenntnis hatte. Denn er schreibt im Anschluß an den unter 10. beschriebenen Vorwurf:

»So würdest du dann immer neue Märtyrer gemacht haben und hättest ein Liedlein oder zwei von ihnen gesungen, dann wärest du allererst ein bestätigter Seligmacher geworden«.

Müntzers Meinung ist also: erst opfert Luther »die armen Pfaffen auf die Fleischbank« und darnach macht er zynischerweise Märtyrerlieder über sie wie z. B. »Ein neues Lied wir heben an« von den beiden Brüsseler Augustinern.

12. M 336, 12 schreibt Müntzer:

»Christus gibt den Preis seinem Vater Joh. 8 und sagt: wenn ich meine Ehre suche, so ist sie nichts. Aber du willst von denen zu Orlamünde einen großen Titel«.

Hier bezieht sich Müntzer nicht eigentlich auf eine Schrift Luthers, sondern auf den Bericht über die mündliche Auseinandersetzung Luthers mit Karlstadt und Karlstadtanhängern in Jena und Orlamünde am 22., 23. und 24. August 1524, den der Jenaer Karlstadtanhänger Martin Reinhard wenige Wochen darnach herausgegeben hatte und der »den Verlauf des Streits im ganzen richtig wiedergibt« (W 15, 227). Der Bericht, der in W 15, 334–347 abgedruckt ist, trägt den umständlichen Titel:

»Was sich Doktor Andreas Bodenstein von Karlstadt mit Doktor Martino Luthr beredet zu Jena und wie sie sich widereinander zu schreiben entschlossen haben. Item: die Handlung Doktor Martini Luthers mit dem Rat und Gemeinde der Stadt Orlamünd am Bartholomäustag daselbst geschehen«.

Müntzer zitiert hier richtig die Wendung Luthers bei dem Orlamünder Gespräch W 15, 345, 11:

»Ihr habt mir einen Feindesbrief geschrieben, ihr gebt mir meinen Titel nicht, den mir doch etliche Fürsten und Herrn, obwohl sie meine Feinde sind, geben und nicht verweigern«.

Wie Müntzers anschließende Sätze zeigen, ist diese Wendung Luthers »ihr gebt mir meinen Titel nicht« nicht einfache Professoreneinbildung Luthers, sondern von Luther im Trotz gemeint gegenüber der Karlstadt und Müntzer gemeinsamen sektiererisch-grundsätzlichen Ablehnung aller Würden und Ehrbezeugungen. Karlstadt wollte ja schon seit Anfang 1523 nicht mehr Doktor, sondern nur noch »Nachbar Andres« heißen, und Müntzer wirft wenige Zeilen später Luther vor, er nenne die Fürsten durchlauchtig«, obwohl solcher »Titel nicht ihrer, sondern Christi ist«, auch »hochgeboren« dürfe er sie nicht nennen, dies beweise vielmehr, daß Luther »ein Erzheide« sei!

13. Wie Luthers Äußerung zum Abschied des ersten Nürnberger Reichstags so zitiert Müntzer auch Luthers Stellungnahme zum Abschied des zweiten Nürnberger Reichstags vom 18. April 1524, nämlich die Schrift »Zwei kaiserliche uneinige und widerwärtige Gebote den Luther betreffend« (W 15, 254–278). Er tut dies M 337, 3 mit den Worten:

»du sagest in deiner Glosse über das neulichste kaiserliche Mandat: die Fürsten werden vom Stuhl gestoßen«.

Müntzer bezieht sich auf einen Satz Luthers gleich am Anfang der genannten Schrift, in dem Luther zu den Fürsten gewandt schreibt (W 15, 255, 28):

»Ein Stück seines (d. h. Gottes) Reims heißt: er hat die Gewaltigen vom Stuhl gestoßen (Luk. 1, 52). Das gilt euch, liebe Herren, jetzt auch, wenn ihr nicht aufmerkt«.

Müntzer zitiert also hier auch einmal eine fürstenkritische Stelle aus Luther, aber, wie Müntzers folgender Text zeigt, nur, um solche Fürstenkritik Luthers als belanglos und nicht ernst gemeint hinzustellen. Denn, so fährt Müntzer fort, Luther mache die Fürsten dann doch wieder völlig zufrieden, indem er ihnen »Klöster und Kirchen schenke«. Das Klischee

»Luther, der Fürstenknecht« steht eben für Müntzer fest, deswegen interpretiert er Lutherstellen, die dem zu widersprechen scheinen, hinweg.

14. M 339, 11 ff bezieht sich Müntzer, freilich ohne Nennung der betreffenden Lutherschrift, höchstwahrscheinlich auf die 1519 nach der Leipziger Disputation erschienenen »Resolutiones Lutherianae super propositionibus suis Lipsiae disputatis« (W 2, 391–435). Müntzer schreibt M 399, 11:

»Du machst dich gröblich zu einem Erzteufel, indem du aus dem Jesaiastext ohn allen Verstand Gott zur Ursache des Bösen machst«.

Der hier gemeinte Jesaiastext kann schwerlich ein anderer sein als Jes. 45, 7: Ich bin der Herr und keiner mehr, der ich das Licht mache und schaffe die Finsternis, der ich Frieden gebe und schaffe das Übel«. Auf diese Jesaiasstelle kommt Luther in der genannten Schrift mit folgenden Worten – ich übersetze die Stelle – zu sprechen (W 2, 404, 32 ff):

»Ist nicht allgemein bekannt, daß dann und wann widersprüchliche Stellen von der Kirche verdammt worden sind wie z. B. die: Gott macht das Böse (malum), Gott macht das Böse nicht. Ich weiß allerdings nicht, ob es die [rechte] Kirche war, die solches verdammt. Denn die Kirche hat keine Gewalt, einen ausdrücklichen Satz der heiligen Schrift zu verdammen, der wortwörtlich in ihrem Text steht. Denn dies »Gott macht das Böse« steht ausdrücklich in Jes. 45 und Amos 3 sowie an vielen andern Stellen. Es hilft auch nichts, wenn man sagt, diese Sätze seien verdammt, weil die Ketzer sie falsch verstehen. Die Worte der Schrift dürfen nicht um des falschen Verständnisses willen, das irgendjemand von ihnen hat, verdammt werden«.

Müntzers Kritik erweckt zwar den falschen Eindruck, als ob Luther an dieser Stelle das Thema »Gott als Ursache des Bösen« ausdrücklich und ausführlich behandelt hätte, während es Luther tatsächlich nur darum geht, daß »die Kirche keine Gewalt hat, einen ausdrücklichen Satz der heiligen Schrift zu verdammen, der wortwörtlich in ihrem Text steht«. Aber davon abgesehen zitiert Müntzer richtig, bzw. gibt Luther richtig wieder.

Aber, wie dem auch sei, Müntzer hat offenbar keine lutherfreundlichen, sondern nur lutherfeindliche Erinnerungen an die Leipziger Disputation. Dazu stimmt auch, was er M 340, 11–14 von der Leipziger Disputation erzählt, nämlich:

»Dir war so wohl zu Leipzig, fuhrst du doch mit Nägelkränzlein zum Tor hinaus und trankst guten Wein bei Melchior Lothar«.

Was hieran lutherfeindliche Fabel und was historische Wirklichkeit ist, dazu vergleiche man Hch. Böhmer: »Der junge Luther« 1925 S. 258, wo Böhmer von Luthers Gegnern schreibt:

»Recht sehr mißfiel ihnen auch, daß Luther, wir wissen nicht, ob an diesem oder einem der folgenden Tage, ein Nelkensträußlein mitgebracht hatte, an dem er, während sein Gegner zu donnern anhub, behaglich roch. Aus diesem Strauß machten sie im Lauf der nächsten Wochen einen ganzen Nelkenstrauß, dann ließen sie ihn diesen Kranz öffentlich durch die Stadt tragen, schließlich aber fabelten sie, er habe den Kranz wirklich und wahrhaftig auf dem Kopf gehabt, als er wieder zum Tor hinausgefahren sei«.

Müntzer macht sich, wie sein Text zeigt, von den mehreren Versionen dieser Geschichte die letzte und äußerste zu eigen!

15. M 340, 29—341, 1 schreibt Müntzer von Luther:

»Er fürchtet sich im Büchlein vom Aufruhr vor der Prophezeiung seines Greuels«.

Dies ist, wie oft, eine kurz hingeworfene Bemerkung Müntzers und will wohl sagen, Luther fürchte sich vor dem Eintreffen früherer Prophezeiungen, von denen er selber sage, daß sie zum Teil auch ihn betreffen. Das »Büchlein vom Aufruhr«, das Müntzer hier anführt, kann schwerlich etwas anderes sein als Luthers »Treue Vermahnung zu allen Christen, sich zu hüten vor Aufruhr und Empörung« 1522 [W 8, 676—687]. Die Stelle darin, auf die sich Müntzer allenfalls beziehen kann, ist W 8, 683, 26:

»Der Teufel hat sich lange Zeit vor diesen Jahren gefürchtet und den Braten von fern gerochen, hat auch viele Prophezeiungen dagegen ausgehen lassen, deren etliche auf mich deuten . . . Jetzt wollte er gerne, daß ein leiblicher Aufruhr würde, damit dieser geistliche Aufruhr zuschanden und verhindert würde«.

Die Lutherstelle hat allerdings den Nachteil in sich, daß sie selbst auch nicht viel klarer ist als Müntzers Kritik. An der eigentlichen Intention von Luthers Büchlein, daß sich nämlich die Christen vor »leiblichem Aufruhr« hüten und stattdessen den »geistlichen Aufruhr« zu Herzen nehmen sollten, den Gott selbst macht, geht Müntzer vorbei.

16. Einige Zeilen weiter kommt Müntzer auf seinen bekannten prophetischen Anspruch oder das prophetische Amt, das eigentlich jedermann üben müsse, zu sprechen und fährt dann, zu Luther gewendet, fort mit den Worten M 341, 7:

»Wie willst du die Leute beurteilen, da du dich im Mönchskalb des Amts entäüßerst?«

Auch hier ist es nur ein einzelner Satz, den Müntzer aus einem propagandistischen Flugblatt Luthers und Melanchthons herauszieht, das den Titel hat: »Deutung der zwei greulichen Figuren Papstesels zu Rom und Mönchskalbs zu Meißen« 1523 (W 11, 369—385). Aber immerhin, der Satz Luthers, den Müntzer meint — »ich bin kein Prophet« W 11, 380, 4 — ist tatsächlich ein Beleg dafür, daß Luther auch damals noch prophetischen Anspruch ablehnt oder sich, wie Müntzer dies ausdrückt, des prophetischen »Amts entäüßert«.

17. In einem Brief an seinen Freund Christoph Meinhard in Eisleben zitiert schließlich Müntzer noch einmal Luthers »Brief an die Fürsten zu Sachsen vom aufrührerischen Geist«, indem er M 449, 20 schreibt:

»Ich hab öffentlich vor viel hundert Menschen gepredigt, und sie sprechen, ich krieche zum Winkel«.

Dies bezieht sich zweifellos auf W 15, 213, 24, wo Luther schreibt:

Es wäre eine feine Frucht des Geistes, an der man ihn prüfen könnte, wenn er nicht zu Winkel kröche und das Licht scheute, sondern öffentlich vor den Feinden und Widersachern stehen, bekennen und Antwort geben müßte«.

Das mit Luthers Vorwurf Gemeinte und Berechtigte überhörte Müntzer dabei freilich geflissentlich, daß er nämlich tatsächlich in den meisten Fällen sich der Auseinandersetzung mit seinen »Feinden und Widersachern« entzog und nur im Kreis seiner Anhänger und in diesem Sinn »im Winkel« groß auftrat. Denn Rud. Hermann hat nicht so ganz Unrecht, wenn er in seiner »Thüringischen Kirchengeschichte« II, 1947 S. 14 von Müntzer schreibt:

»Er gehört zu den Naturen, die . . . sich über sich hinaus bis ins Heroische steigern, wenn sie am Schreibtisch sitzen oder vor einer Menge stehen, aber, wenn es hart auf hart geht, in der Stunde der Gefahr, sind sie schwach und weichmütig. Das zeigte sich bei Müntzer auf allen Stationen seines Lebens in fast erschütternder Weise«.

Wenn man die hier mitgeteilte Liste der mit nachweisbarer Sicherheit von Müntzer gelesenen oder wenigstens angesehenen und benützten Schriften Luthers überblickt, so sind es samt und sonders, von den »Resolutiones Luterianae super propositionibus suis Lipsiae disputatis« 1519 und »De abroganda missa« 1521 abgesehen, nur kleinere Schriften zu

Tagesfragen. Trotzdem sind auch diese im allgemeinen immer noch beträchtlich inhaltsreicher, als es nach dem meist sehr willkürlich eklektischen Gebrauch erscheint, den Müntzer von ihnen macht. *Vor allem aber, es findet sich in dieser Liste keine einzige der grundlegenden reformatorischen Hauptschriften Luthers.* Weder der »Sermon von den guten Werken« noch »An den christlichen Adel« noch »De captivitate babilonica« noch »Von der Freiheit eines Christenmenschen«, sämtlich 1520, noch Luthers »Magnificat« 1521 noch die Advents- und Weihnachtspostille 1522 noch »Von weltlicher Obrigkeit« 1523 haben irgendein Echo im ganzen Schrifttum Müntzers hervorgerufen, nicht einmal ein polemisches, geschweige ein positives.

Wenigstens ein polemisches Echo hätte man z. B. auf Luthers Schrift an den Adel erwarten können; aber den Satz Müntzers, daß Luther dem deutschen Adel »das Maul wohl bestrichen und Honig gegeben habe, denn er wähnt nicht anders, als daß Luther mit seinem Predigen ihm böhmische Geschenke, Klöster und Stifter, geben werde« (M 341, 17), wird man kaum als Beweis dafür anführen können, daß Müntzers Luthers Schrift an den Adel gelesen habe. Ein polemisches Echo hätte auch Luthers »Magnificat« 1521 auslösen können; denn es behandelte ja doch dasselbe Kapitel 1 des Lukasevangeliums, das auch der Auslegungsgegenstand von Müntzers Schrift »Ausgedruckte Entblößung« ist, vor allem auch den Vers aus dem Lobgesang Marias Luk. 1, 51 f: Gott übet Gewalt mit seinem Arm und zerstreuet, die hoffärtig sind in ihres Herzens Sinn, er stößt die Gewaltigen vom Stuhl und erhebt die Niedrigen. Müntzer versteht diese Verse ja bekanntlich als Aufforderung zum Sturz der Tyrannen, während Luther sie als Aufforderung zur Zuversicht auf Gottes Regiment auslegt. Aber in der ganzen »Ausgedruckten Entblößung« findet sich nicht der geringste Bezug auf Luthers »Magnificat«. — Dasselbe gilt endlich für diejenige Schrift Luthers, mit der man am meisten eine ausführliche Auseinandersetzung Müntzers hätte erwarten können, nämlich von »Von weltlicher Obrigkeit« 1523. Denn die Beschreibung der von Müntzer bekämpften Ansicht über die Rolle der Obrigkeit, die er in der »Schloßpredigt« gibt (M 257, 29), zeigt daß er von Luthers Obrigkeitsschrift keine Notiz nimmt. Denn Müntzers Beschreibung lautet:

»sie haben euch genarrt, daß ein jeder zu den Heiligen schwor, die Fürsten seien in ihrem Amt heidnische Leute, die nichts andres als bürgerliche Einigkeit erhalten sollen«.

Auf Luther trifft dies alles nicht zu, denn erstens war Luthers Ansicht keineswegs eine allgemein anerkannte, sodaß für sie »jeder zu den Hei-

lichen schwor«, zweitens schrieb Luther seine Schrift nicht für »heidnische Leute«, sondern für solche Herren, die Christen bleiben wollten, und drittens lautete die Aufgabe der Obrigkeit bei Luther nicht in erster Linie dahin, daß sie »bürgerliche Einigkeit« schaffen solle, sondern daß sie »äußerlich Frieden schaffe und bösen Werken wehre«.

Kurzum, wenn man das vorhandene Schrifttum Müntzers auf Spuren Luthers durchsieht, kann man m. E. nur sagen: *dieser Mann Thomas Müntzer ist von Anfang an konsequent an Luther vorbei seinen eigenen Weg gegangen und hat nur, aufgescheucht durch Luthers »Brief an die Fürsten zu Sachsen vom aufrührerischen Geist«, einen flüchtigen Blick in einige kleine Schriften Luthers geworfen, um in denselben dicta probantia für seine Polemik gegen Luther zu finden.*

Wenn ich dies Ergebnis ins Verhältnis zur neueren Müntzer-Forschung setzen sollte, würde ich sagen: ich habe von der Kenntnis Luthers und Müntzers her nichts gegen die These von Hans Jürgen Goertz (»Innere und äußere Ordnung in der Theologie Th. Müntzers« 1967) und des Russen Smirin einzuwenden. Das heißt: auch meiner Ansicht nach sind die Quellen für Müntzers Sprache und Gedanken hauptsächlich in der Taulerschen Mystik, so Goertz, und in den hussitisch-taboritischen Traditionen zu suchen, so Smirin, aber am wenigsten bei Luther.

Prof. Dr. Erwin Mülhaupt,  
75 Karlsruhe 41, Dürrbachstr. 26

## MEHR THEOLOGE ALS REVOLUTIONÄR

Bemerkungen zu Walter Elligers Müntzer-Biographie

Von Hans-Volker Hertrich

Thomas Müntzer, dessen Todestag sich 1975 zum 450. Male jährt, ist der Öffentlichkeit bis vor kurzem ziemlich unbekannt geblieben. Seine Person wie auch sein Leben lagen, selbst für die Forschung, weithin im Dunkel. Zumal in der Bundesrepublik wußte man über ihn kaum mehr, als daß er eben ein Zeitgenosse Luthers war, zunächst sein Anhänger, später sein grimmiger Gegner, daß er sozialrevolutionäre Ideen vertrat, mit der Bewegung der Wiedertäufer in Verbindung stand, sich als Führer im Bauernkrieg einen Namen machte, schließlich nach seiner Niederlage in Gefangenschaft geriet und hingerichtet wurde. Während meines Theologiestudiums in den fünfziger Jahren habe ich zweimal ein Kolleg über spezielle Reformationsgeschichte gehört: zuerst bei Kurt-Dietrich Schmidt in Hamburg, später noch einmal bei Ernst Wolf in Göttingen. Beide Lehrer sind nicht mehr am Leben. Beide waren und sind in der Fachwissenschaft hoch anerkannt. Wer ihnen begegnet ist, weiß, daß sie um eine umfassende Darstellung ihres Gegenstandes bemüht waren. Ich habe meine Kollegnachschrift jetzt wieder zur Hand genommen und kann nur feststellen, daß Thomas Müntzer in beiden Vorlesungen eine höchst untergeordnete Rolle gespielt und allenfalls als Randfigur der Reformation eine mehr beiläufige Erwähnung gefunden hat.

Freilich: in der Deutschen Demokratischen Republik wird er seit jeher anders eingestuft. In der dortigen offiziellen Geschichtsschreibung, die ja zugleich ein Element der Selbstdarstellung dieses Staates ist, hat Müntzer eine erhebliche Bedeutung. Das hängt sicherlich auch damit zusammen, daß sich sein kurzes Leben von der Geburt in Stolberg/Harz um 1490 bis zu seiner Enthauptung in Mühlhausen/Thüringen 1525 vorwiegend in Gebieten der heutigen DDR vollzogen hat, so daß er auch als Lokalheiliger in Anspruch genommen wird. Vor allem aber hat Friedrich Engels 1850 in einer genialen, wenngleich nicht wissenschaftlich exakten Untersuchung zum Bauernkrieg ein Bild Müntzers entworfen, das den Reformator und Revolutionär der Ahnenreihe des gegenwärtigen Sozialismus notwendig einfügen und ihm eine gesicherte Position im weltanschaulichen Personenregister des Ostblocks fast zwangsläufig zubilligen mußte. Wer ist Thomas Müntzer in der Sicht von Engels? Er ist Vorreiter einer frühbürgerlichen Erhebung und damit ein geistiger Vater des proletari-

schen Aufstands; bei näherem Hinsehen freilich mehr utopischer Visionär eines Vulgärkommunismus. An diesem Urteil hat schon der unverdächtige marxistische Philosoph Ernst Bloch Kritik geübt mit dem bestimmt nicht gegenstandslosen Hinweis, daß Müntzer eben nicht nur »materialistisch« zu vereinnahmen sei und daß insbesondere seinen Predigten unverkennbar religiöses, ja messianisches Pathos anhafte. Dieses Element aber wird in der modernen marxistischen Geschichtsschreibung verkannt, genauer: totgeschwiegen. Wer, wie Walter Elliger, wahrheitsgemäß auch diese Saite zum Klingen bringt, muß ein Fremdkörper in der Müntzer-Interpretation bleiben. Elliger war vor seiner akademischen Lehrtätigkeit in Tübingen Ordinarius an der Universität Leipzig.

Daß Müntzer der allein gerechte Revolutionär und ideale Demokrat, Luther dagegen der obrigkeitshörige Fürstenuntertan und Gehorsamsapostel gewesen sei – diese simple Behauptung der sozialistischen Linken, durch Dieter Forte in oberflächlicher und darum gefährlich einseitiger Weise repräsentiert, hat eben zum Ausdruck gebracht, wie bedenklich es ist, die Deutung des Phänomens Müntzer einfach den speziellen Sozialhistorikern zu überlassen, die sich von ihrem Ansatz her vorrangig auf die ökonomischen Bedingtheiten konzentrieren, welche aus Müntzers prophetischer Schau allenfalls ableitbar sind. Es war deshalb zu begrüßen, daß vor allem der verdienstvolle Historiker Günther Franz durch die konsequente Auswertung der vorhandenen Predigten und Briefe Müntzers den theologischen Akzent bereits herausgearbeitet und insofern eine Korrektur an dem pragmatisch orientierten Müntzer-Bild angebracht hatte (vgl. dazu B. Lohse: Auf dem Wege zu einem neuen Müntzer-Bild, in: »Luther« 1970/3; Ders.: Thomas Müntzer in marxistischer Sicht, in: »Luther« 1972/2; Ders.: Luther und Müntzer, in »Luther« 1974/1).

Elliger nun berücksichtigt in einer umfassenden Gesamtschau beides, den Theologen Müntzer ebenso wie den Sozialrevolutionär. Überrascht stellt man fest, daß die theologische »Schlagseite« dabei überwiegt. Da gewinnen scheinbar entlegene Vorgänge aktuelle Bedeutung, so, wenn Müntzer den sächsischen Landesherren die »Fürstenpredigt« hält, nicht, um ihre Funktion anzutasten, sondern um sie zur Sinneswandlung zu veranlassen und zur Solidarisierung mit dem Anliegen der Bürger und Bauern aufzufordern. Auch das soziale Engagement Müntzers wird von Elliger aus der Enge einseitig ökonomischer Betrachtung befreit und aus seinem theologisch-biblischen Kontext heraus gewürdigt: nicht der materielle Schaden, den der »gemeine Mann« durch Überlastung mit Fronarbeit leidet – das eigentliche Übel liegt darin, daß auf diese Weise das »heilsnotwendige Gebet« verkümmert, weil keine Zeit und Gelegenheit dafür vorhanden ist.

Auch die spärlichen biographischen Daten gewinnen konkrete, anschauliche Züge: Müntzer, der Student in Leipzig und sein Anschluß an die Reformation; das Predigtamt in Zwickau, das er auf Empfehlung Luthers bekam; das noch immer geheimnisumwitterte Bemühen um eine Verbindung zu den Söhnen der alten Hussiten in Böhmen; das Pfarramt in Allstedt; die kurze Tätigkeit in Mühlhausen, wo der Prediger Heinrich Pfeiffer im gleichen Geist wie Müntzer wirkte; der Anschluß an die Knappen der Bergwerke von Mansfeld wie an die Bauern des Eichsfeldes, schließlich der verheerende Untergang der Bauern bei Frankenhäusen, die Gefangennahme und Hinrichtung Müntzers als unausweichliche Folge.

Untersucht man Elligers in jahrzehntelanger Auseinandersetzung mit dem Stoff gewonnenen Ergebnisse, so erscheint Thomas Müntzer in einem neuen, von ideologischen Klischees befreiten Licht. Ich zitiere das vielleicht wichtigste Resultat des über achthundert Seiten starken Buches: »Um Revolution ist es Müntzer gerade nicht gegangen, vielmehr um die rechte geistgewirkte Erkenntnis des wahren Wesens der durch Gottes Vorherbestimmung gegründeten Kirche Jesu von Nazareth, sodann um die Erfüllung seines göttlichen Auftrags, die vom rechten Glauben erfüllten Erwählten zur tätigen Erneuerung dieser apostolischen Kirche aufzurufen, bevor Gott selbst in allernächster Zeit seinem Willen gegenüber den Widerspenstigen und Säumigen Geltung verschaffen will.« Hier sind die wesentlichen Gedanken Müntzers wie in einem Brennspiegel zusammengefaßt: die Aufforderung zur Buße, neutestamentlich verstanden als Sinneswandel und Umkehr zu Gott; der Appell zur Veränderung des inwendigen Menschen und der Ruf nach einem neuen Bewußtsein, ohne das die Verwirklichung des Reiches Gottes sowohl innerweltlich als Schaffung gerechter Zustände wie auch überirdisch als Verheißung einer jenseitigen, den Menschen erlösenden Zukunft undenkbar ist — eines Reiches, das den »Erwählten« gemäß biblischer Aussage nach dem Gericht über die »Gottlosen« in Aussicht gestellt ist. Bemerkenswert, daß Müntzer dieses Ereignis unmittelbar bevorstehen sieht, eine Beurteilung des Zeitgeschehens, die ihn in die Nähe der urchristlichen Parusieerwartung rückt.

Es fällt schwer, angesichts der hier hervortretenden teils intellektualistischen, teils asketisch-kämpferischen Mentalität Müntzers eine Affinität zu Geist und Programm heutiger kommunistischer Ideologie, am wenigsten des sozialistischen Ostblocks, zu entdecken. Thomas Müntzer als Ahnherr marxistischer Revolutionstheorie — das ist nach Elliger ein großer Trugschluß. Bei der Lektüre der Biographie gewinnt man eher den Eindruck einer singulären Erscheinung, eines Theologen, der als Deuter unserer Zeit wie als Prophet unserer Zukunft nur sehr bedingt in An-

spruch genommen werden kann. Die Gründe werden erkennbar, wenn man das Ergebnis der vorliegenden Untersuchung in folgenden Punkten zusammenfaßt:

1. Thomas Müntzer war nicht der Revolutionär, als der er berühmt und berüchtigt wurde. Er war immer zuerst Theologe und Priester. Für Elliger besteht kein Zweifel, daß Müntzer sein Predigtamt gewissenhaft wahrgenommen hat. Schon die Zwickauer Gemeinde sah sich in ihren Erwartungen an den jungen Prädikanten nicht getäuscht. Sein ernsthaftes Bemühen um die liturgische Erneuerung in Allstedt bestätigt diesen Eindruck. Sein schroffes Wesen, seine Erregbarkeit und persönliche Unnahbarkeit haben ihm freilich überall auch Feinde geschaffen und dazu geführt, daß er nirgends auf die Dauer Wurzel schlug. Man muß allerdings davor warnen, ihn deshalb weniger ernstzunehmen.

2. Bei aller begründeten Kritik darf die religiöse Motivation, die Müntzer bestimmte, nicht außer Sicht geraten; darauf hat schon Bloch hingewiesen. Worum ging es Müntzer? Es ging ihm um die Durchsetzung des Willens Gottes, wie er in den Zehn Geboten Gestalt gewinnt; dieses Ziel zu erreichen, war Müntzer manches Mittel recht, ist er auch vor bedenklichen Konsequenzen nicht zurückgeschreckt. Wie immer es damit steht: der religiöse Ansatz bleibt beachtenswert.

3. Was ist der Wille Gottes? Er zielt auf die Vernichtung der »Gottlosen«. Auf diesen Gedanken schrumpft die Eschatologie Müntzers letztlich zusammen: Reich Gottes ist der Sieg der »Erwählten« im Gericht über die »Gottlosen«. Unleugbar werden hier die Grenzen zwischen der Schaffung gerechter Zustände auf Erden und einem künftigen Reich der Erlösung fließend. Gleichwohl möchte ich den heutigen »Linken« sehen, der dieser Position zu folgen vermag. Völlig fehlt bei Müntzer der moderne Hang zur Verweltlichung der Kirche, ebenso das Bestreben, sich mit Menschen anderer Herkunft, Nichtchristen und Atheisten, für die Veränderung der Welt zusammenzuschließen. Im Vergleich dazu haftet Müntzers Wirken etwas Sektiererisches, Ghettohaftes an, wofür nicht zuletzt die verschiedenen »Bünde« stehen, die auf sein Betreiben zustandekamen. Der Kosmopolitismus der Gegenwart ist ihm fremd; peinlich achtet er darauf, bei der Wahl seiner Mitstreiter nur seinesgleichen zu berücksichtigen.

4. So ist auch der Konflikt Luther – Müntzer nicht weltanschaulich-politischer, sondern theologischer Natur. Beide haben die Bedeutung des Heiligen Geistes für das Glaubensleben des Christen neu und kräftig herausgestellt. Für Luther bleibt das Wirken des Geistes an die Verkündigung des Wortes Gottes gebunden; das Wort ist hier konstitutiv und damit zugleich Kontrollinstanz, während Müntzer die Unmittelbarkeit des

Geistes betont; das Wort begründet nicht, es bestätigt nur seine Erscheinung. Elliger macht überzeugend klar, wie dieser verabsolutierte Spiritualismus notwendig in einer neuen Gesetzlichkeit endet: bei Müntzer in jenen systemverändernden Umtrieben, die Luthers scharfen Widerspruch hervorriefen.

5. In Elligers Wiedergabe der Auseinandersetzung Luther – Müntzer kann man gut erkennen, wie jemand mit sehr respektablen Prinzipien, nämlich für den Frieden einzutreten und eine kreative Phantasie zur gewaltfreien Konfliktlösung zu entwickeln, angesichts einer komplizierten Wirklichkeit ins Schleudern gerät. Zweifellos wollte Luther den Frieden erhalten. Aber nachdem er über Müntzer erschrocken war, hat er in einer Weise für Gewalt gegen ihn und seine Anhänger plädiert, daß es einen heute noch schaudert. Man kann an Luther irrewerden, wenn man seine jedes Maß überschreitenden Ausfälle liest. Das sage ich nicht, um ihm etwas am Zeuge zu flicken, sondern um zu zeigen, wie jemand mit den besten Grundsätzen in den Paradoxien der Realität sich zwischen Gewalt und Gewalt entscheiden muß. Nur: angesichts der Maßlosigkeit seiner Haltung sollten alle Versuche, Luther in dieser Sache verteidigen zu wollen, verstummen. Seine Reaktion läßt sich aus der Situation heraus allenfalls erklären; entschuldigen kann man sie nicht.

6. Elligers Darstellung wird von Kapitel zu Kapitel dichter und hinterläßt einen lastenden, schweren Eindruck. Die Lektüre zwingt schließlich zum Umdenken, zu einer Revision des Müntzer-Bildes. Ist das Verhältnis Luther – Rom, Evangelisch – Katholisch heute soweit entkrampft, daß eine sachliche Erörterung, vielfach auch eine Verständigung über die meisten historischen Kontroverspunkte stattfindet – warum sollte dasselbe nicht auch im Blick auf Luther und Müntzer möglich sein? Ihre schicksalhafte Begegnung wirkt fort bis in unsere Tage, wenn auch die Alternative zwischen Glaubenschristentum hier und Tatchristentum dort im Gegensatz Luther – Müntzer nicht einfach ihr paradigmatisches Vorbild hat. Es bleibt die Aufgabe, den Konflikt weiter aufzuarbeiten. Darf man dann stehenbleiben bei der Frage, was Luther und Müntzer trennt, oder ist es verheißungsvoller, herauszufinden, was sie verbindet? Walter Elliger hat beides getan. Dies macht sein Werk zu einem Dokument von bleibendem Gewicht.

Walter Elliger: Thomas Müntzer. Verlag Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1975. 839 S. 98,- DM.

Pastor Hans-Volker Hertrich,  
3 Hannover 21, Hespenskamp 7

## BUCHBESPRECHUNGEN

HERMANN DIEM: Ja oder Nein. 50 Jahre Theologie in Kirche und Staat. Kreuz-Verlag Stuttgart/Berlin 1974. 288 S. 29,50 DM.

Was an den Lebenserinnerungen Hermann Diems, der am 8. Februar 1975 im Alter von 76 Jahren verstarb, zuerst fasziniert, ist die treffende Beobachtungsgabe des Autors. Er charakterisiert Menschen in ihrer Güte und Grenze, in ihrer Not und Unzulänglichkeit, mit Humor und Liebe, nicht in distanzierter Überlegenheit, sondern mit aufrichtiger Anteilnahme. In ihm begegnet das Schwäbisch-Grüblerische in seiner lebenswerten Gestalt. Im Unterschied zu seinen streitbaren Freunden aus der Sozietät, Ernst Bizer und Paul Schempp, die sich gleich ihm um die Ausbreitung des Gedankengutes Karl Barths besondere Verdienste erworben haben, ist Diem niemals spektakulär in Erscheinung getreten, ungeachtet seines bewegten Lebens, das alles andere als ein ruhiges Pfarrerdasein war. Dem entspricht die anziehend geschriebene Darstellung, die in zehn Kapiteln ein Stück Theologie und Kirchengeschichte unseres Jahrhunderts entrollt, beginnend mit der Zeit nach dem Ersten Weltkrieg, über den Kampf der Bekennenden Kirche gegen die Gleichschaltungsversuche des NS-Regimes, das erzwungene Soldatsein ab 1939, den Wiederaufbau nach 1945, das Pfarramt in Ebersbach (Württemberg) bis zur Hochschullehrerzeit und dem Rektorat an der Universität Tübingen.

Diem hat auch eine umfangreiche literarische Tätigkeit entfaltet. Neben sein grundlegendes Werk »Theologie als Wissenschaft« treten Untersuchungen aus der dogmatischen und prak-

tischen Theologie, in denen er mit souveräner Sachkunde auch entlegene Gebiete zu behandeln und auf ihre aktuelle Bedeutung zu prüfen verstand. Zuletzt war er den Fragen des Kirchenrechts besonders zugewandt. Überdies ist er ein Kierkegaard-Forscher von Rang. Geschult am Denken Luthers, hält seine theologische Position etwa die Mitte zwischen Barth und Bultmann.

Von hieraus ergibt sich die Zielsetzung des Buches. »Ja oder Nein« will zur Entscheidung aufrufen. Es ist die Anfrage an Theologie und Kirche, inwieweit sie in Gefahr stehen, sich durch sachfremde und nicht evangeliumsgemäße Motive und Absichten von ihrer eigentlichen Aufgabe ablenken zu lassen. Diem erläutert dies unter anderem an der vorschnellen Kompromißbereitschaft führender Kirchenmänner während des Dritten Reiches. Gegen solche Mentalität entwickelte er mit Gleichgesinnten eine scharfe Opposition, die sich gegen den vermeintlich selbstsicher dahinlebenden württembergischen Konformismus richtete, nicht zuletzt gegen Bischof Wurm und die Kirchenleitung. Erfreulich, daß das Buch auch an diesen Stellen frei bleibt vom üblichen Gerichtsgeist. Hans-Volker Hertrich

MILAN MACHOVEC: Jesus für Atheisten. Mit einem Geleitwort von Helmut Gollwitzer. Kreuz-Verlag Stuttgart/Berlin. 300 S., 14,80 DM.

Das Buch hat neben dem Geleitwort sechs Hauptkapitel und einen Anhang »Das Leben und Denken Jesu als Gegenstand der Forschung« (S. 271), sowie ein umfangreiches Bibelstellenregister.

Wer es mit dem Dialog Christentum – Marxismus ehrlich meint, für den wird das Buch eine Hilfe sein. Eine Hilfe nicht nur in sachlicher und fachlicher Hinsicht, sondern auch zur Bewältigung persönlicher Probleme und zum Abbau alter, ein- und oft festgefahrener Vorurteile. Der aufmerksame Leser merkt, daß hier ein Marxist den Versuch unternimmt, den Christen und ihrer Lehre zwar fachlich-kritisch, jedoch ehrlich und sachlich angemessen entgegenzutreten. Machovec legt keine Kampfschrift vor, sondern ist an den Fragen des christlichen Glaubens (nicht der institutionalisierten Kirche!) stark engagiert. Er zeichnet sich aus als exzellenter Kenner theologischer Sachverhalte und biblischer Fakten. Sein Buch ist von einer erstaunlichen Freimütigkeit, deren negative Folgen seitens des KP-Regimes in der ČSSR nicht ausgeblieben sind. Dem Leser fällt die Freude auf, mit welcher Machovec die Bibel gelesen hat, und aus der heraus er nun in den Dialog mit den Christen eintritt. Diese Freude macht das ganze Buch zu einem glaubwürdigen Zeugnis.

Es ist für Machovec das Hauptanliegen seines Buches, die Gestalt Jesu von Nazareth nicht mehr als trennend zwischen Christen und Marxisten hinstellen. Im Aufruf Jesu zum positiven Handeln liegt das Verbindende zwischen Christen und Marxisten. Der gravierende Unterschied zwischen christlichen Glauben und marxistischer Ideologie ist für Machovec nicht Jesus und seine Lehre, sondern der Gottesglaube. Gott existiert für ihn lediglich im Glauben Jesu und seiner Gemeinde, also zeitbedingt und für heutige Denkverhältnisse überholt.

Nicht überholt dagegen ist das Ver-

bindende zwischen Marxisten und Christen, das durch Jesus von Nazareth begründete positive Handeln. Dabei ist für Machovec die Bibelstelle Mt. 18, 21–22 (Wie oft muß ich vergeben? – sieben mal sieben mal) repräsentativ (S. 258).

»In diesem Sinne ist es heute wirklich nicht die Frage, ob sich jemand zu Jesus bekennt oder nicht, besonders in der traditionell kirchlich-religiösen Art, sondern ob er jenes Prinzip (sic!) des ›barmherzigen Samariters‹ erfüllt, das Jesus hervorhob (Lukas 10, 29–37)« (S. 258).

Dieses Prinzip des positiven Handelns sieht M. in erster Linie politisch. So kann er behaupten: »Es gibt doch keinen Streit darüber, daß die Genese von Jesu Denken, seine Person und sein Tod nicht anders erklärt werden kann als im Kontext der damaligen Geschichte seines geknechteten Volkes« (S. 261).

Auf dieser politisch-ethischen Folie sieht M. den Mann aus Nazareth in der Reihe der großen und reinen Persönlichkeiten und Geister der Weltgeschichte.

»Doch es ist eine historische Tatsache, daß das Werk und der Geist reiner Persönlichkeiten niemals ganz liquidiert werden können, auch wenn sich darum Feinde und hauptsächlich auch Anhänger und Verehrer noch so bemühen. Der Traum derer, die der absoluten Übermacht der Despotie und des Bösen widerstanden und der Passivität und verzweifelten Resignation nicht verfielen, der Traum von einer gerechteren und menschlicheren Gesellschaft geht nicht unter« (S. 267).

Im marxistischen Atheismus geht es um die totale Diesseitigkeit ohne

jegliche Einwirkung eines Gottes von außerhalb. Diese Einstellung gibt es auch außerhalb des Marxismus (Stoa, Existenzphilosophie). Echt marxistisch ist die Auffassung, daß der Mensch selbst Gestalter seiner Geschichte ist und endlich zum bewußten Handeln aufgerufen werden muß. Dieses Bewußtmachen zum Handeln des Menschen für den Menschen gibt es laut Machovec gleichwohl bei Jesus wie bei Marx. So sind Christen und Marxisten wenn auch nicht Glaubens-, so doch Handlungsgenossen. Mit äußerster Schärfe verurteilt der Prager Philosoph die Unmenschlichkeit der Ideologen und Theoretiker beider Lager (Kap. I).

Mit letzteren geht M. hart ins Gericht. Die gefährlichen Kriterien von Theorie und Ideologie sind für ihn willkürlicher Machtgebrauch, Gewalt, leichtsinniges Blutvergießen. Es wird bei aller Parteinahme für die Sache Jesu, des Sohnes Gottes und auferstandenen Herrn, nicht zu leugnen sein, daß die genannten unheilvollen Kriterien in der Geschichte der christlichen Kirche ebenso ihren Platz einnehmen wie in der Geschichte des »Archipel GULAG«.

So kann M. von Karl Marx behaupten: »... aber seine Auffassung von Gewalt hatte nichts gemein mit leichtsinnigem Blutvergießen, mit dem willkürlichen Gebrauch der Macht, wann immer es einem Mächtigen gefällt, mit dem Prinzip der langfristigen Suspendierung der Menschenrechte, wie nicht selten später interpretiert wurde. Eben deswegen, weil auch in der marxistischen Bewegung dieses Prinzip der Gewalt zu leichtsinnig gebraucht, ja mißbraucht wurde, so daß Tausende von ehrlichen Menschen gelitten haben, begannen auch Tausende von

Marxisten zu fragen, ob es nicht legitimere, tiefere Interpretationen der Gewalt und ihrer Grenzen geben könnte als die bisher oft benützten« (S. 23). Aus diesem Zitat läßt sich unschwer interpretieren, daß es dem Verfasser darum geht, bei den Gesprächspartnern ihren »Beichtspiegel« vorzuhalten.

Den Sinn der Sache Jesu sieht Machovec in der konkreten Verwirklichung der Menschlichkeit des Menschen. Entscheidend ist hier für ihn das Gleichnis vom barmherzigen Samariter Luk. 10, 29–37. »In diesem Sinn ist es heute wirklich nicht die Frage, ob sich jemand zu Jesus bekennt oder nicht, besonders in der traditionell kirchlich-religiösen Art, sondern ob er jenes Prinzip des barmherzigen Samariters erfüllt, das Jesus hervorhob« (S. 258). Für Machovec ist Jesus ein Prophet – freilich der größte Prophet aller Zeiten –, aber nicht der Sohn Gottes, da der Gottesglaube für den Marxisten ein Überbleibsel aus vergangener Zeit und ein Druckmittel des kapitalistischen Imperialismus ist.

Das Buch ist von der ersten bis zur letzten Seite spannend und jedem zu empfehlen, der es mit seinem christlichen Glauben ernst meint. Es ist ein faires Diskussionsangebot und zugleich eine Möglichkeit zur Festigung oder auch Revidierung des eigenen Standpunktes. Die menschlichen Verhältnisse, die Machovec im Namen des Marxismus und im Namen Jesu von Nazareth fordert, wären eine Grundlage zum friedlichen Dialog und zum gemeinsamen Handeln. Leider jedoch bewahrheitet sich im Blick auf das Schicksal des Prager Professors das berühmte Wort von Bertolt Brecht: »Doch die Verhältnisse die sind nicht so.«

Jürgen Schlömann

---

Hans Joachim Iwand

## Nachgelassene Werke

Herausgegeben von Helmut Gollwitzer, Walter Kreck, Karl Gerhard Steck und Ernst Wolf

### Band V: Luthers Theologie

Herausgegeben von Johann Haar. Mit einer Einführung von Karl Gerhard Steck. 320 Seiten. Leinen DM 28.—.

Der Band geht auf Vorlesungen zurück, die der Herausgeber nach Typskripten und Nachschriften zusammengefaßt hat.

Iwand trieb Lutherforschung als engagierter Dogmatiker und Ethiker. Gründliches Quellenstudium verband sich mit leidenschaftlichem Kämpfergeist. Im Christologiekapitel, es umfaßt allein 120 Seiten, liegt der Schlüssel zum Verständnis der Iwandschen Lutherinterpretation. Er wehrt das Verständnis von Lehre als Ausdruck eines Erlebnisses ab. Mit dem Kantischen Gegensatz von Sollen und Sein arbeiten die von Iwand abgelehnten Dogmatiker und Lutherdeuter. Iwand betont dagegen den Zusammenhang von Christus und den Seinen, so daß es kein Existenzverständnis für die Christologie Luthers gibt, das vom Dasein des Menschen in die Welt ausgehen könnte. Pointiert kann er sagen: „Die Kirche bestimmt das Existenzverständnis, nicht die isolierte Existenz des Menschen“. Die traditionelle Fragestellung „Gesetz und Evangelium“ und die Anthropologie hat Iwand konsequent in die Christologie hineingenommen. Hier wird seine eigenständige Schülerschaft gegenüber Barth greifbar. Iwands Darstellung vom Kirchen- und Weltverständnis Luthers weckt viele Fragen, angefangen bei der von ihm verwandten Terminologie. Er bedient sich unbefangen der Begriffe „unsichtbare und sichtbare Kirche“ und der „Lehre von den beiden Reichen“, wobei er unter diesem Stichwort faktisch nur das Staat-Kirche-Problem behandelt. Iwand hat Luther nicht einfach nachsprechen wollen, er wollte „Intentionen erfassen und sie scheiden von den faktischen Entwicklungen, die aus diesen Formeln hervorgegangen sind“. Unter den vorliegenden Lutherbüchern ist das Iwandsche eines der am wenigsten mit akademischem Zierrat prunkenden. Gerade deshalb lohnt sich die Lektüre. Wer mehr als System und Geschlossenheit ein ringendes, engagiertes Bemühen schätzt, greife zu.

Nachrichten der Evang.-Luth. Kirche in Bayern

---

**Chr. Kaiser Verlag München**

