



N12<522422133 021



1 021

ubTÜBINGEN



Universität Tübingen

LUTHER

48.49

*Zeitschrift der
Luther-Gesellschaft
1977 Heft 1*

TR

UB TÜB

25. JAN 1977

Gd 843

2

L U T H E R

Zeitschrift der Luther-Gesellschaft

48. Jahrgang, Heft 1/1977

Herausgeber: Oberkirchenrat Dr. Karl Dienst, Darmstadt; Prof. Dr. Marc Lienhard, Straßburg; Prof. Dr. Bernhard Lohse, Hamburg; Prof. Dr. Gerhard Müller, Erlangen

unter Mitwirkung von Prof. Dr. Ragnar Bring, Lund; Prof. D. Walther von Loewenich, Erlangen; Prof. Dr. Erwin Mülhaupt, Karlsruhe; Prof. Dr. Lennart Pinomaa, Helsinki; Prof. D. Regin Prenter, Branderup J.

Schriftleitung: Pastor Hans-Volker Hertrich,
Hespenkamp 7, 3000 Hannover 21, Telefon: (05 11) 75 49 63

Anschrift der Geschäftsführung der Luther-Gesellschaft:
Bei der Martinskirche 8, 2000 Hamburg 74, Telefon (0 40) 6 51 81 44

Erscheinungsweise: 3 Hefte im Jahr. Preis des Einzelheftes 6,50 DM
Für Mitglieder der Luther-Gesellschaft ist der Preis von 3 Heften durch den Jahresbeitrag abgegolten.

Verlag: Vandenhoeck & Ruprecht, Postfach 77, 3400 Göttingen

ISSN 0340-6210 · Druck: Ph. C. W. Schmidt, 8530 Neustadt/Aisch

I N H A L T

- 1 Heinz Zahrnt
Rudolf Bultmann zum Gedächtnis
- 4 Walther von Loewenich
Martin Luther und Franz von Assisi
- 12 Marc Lienhard
Luther und die Menschenrechte
- 28 Christian Walther
Zukunft der Kirche – Kirche der Zukunft
- 38 Hans-Volker Hertrich
Von der Freiheit eines Christenmenschen
- 43 Buchbesprechungen

LUTHER

Zeitschrift der Luther-Gesellschaft

Herausgegeben von

Oberkirchenrat Dr. Karl Dienst, Prof. Dr. Marc Lienhard,
Prof. Dr. Bernhard Lohse und Prof. Dr. Gerhard Müller

unter Mitwirkung von

Prof. Dr. Ragnar Bring, Prof. D. Walther von Loewenich,
Prof. Dr. Erwin Mülhaupt, Prof. Lennart Pinomaa
und Prof. Dr. Regin Prenter

Schriftleiter: Pastor Hans-Volker Hertrich

48. Jahrgang 1977



VANDENHOECK & RUPRECHT IN GÖTTINGEN

LUTHER

Zehnter Band der Luther-Gesellschaft



Gd 843

INHALT

Aufsätze

| | |
|--|-----|
| Bernhard Götz, Reformation heute | 97 |
| Hans-Volker Hertrich, Von der Freiheit eines Christenmenschen | 38 |
| Hans-Volker Hertrich, Hanns Lilje | 49 |
| Volkmar Hertrich, Friedrich von Bodelschwingh | 81 |
| Jürgen Jeziorowski, Taizé und die Ökumene | 90 |
| Karl-Hermann Kandler, Reformation und Bauernkrieg | 100 |
| Friedrich-Wilhelm Kantzenbach, Dank an Rudolf Alexander Schröder | 125 |
| Marc Lienhard, Luther und die Menschenrechte | 12 |
| Walther von Loewenich, Martin Luther und Franz von Assisi | 4 |
| Walther von Loewenich, Luthers Erbe in der Konkordienformel | 53 |
| Erwin Mülhaupt, Der Begriff »Linker Flügel der Reformation« | 76 |
| Erwin Mülhaupt, Wissenswertes von der Weimarer Lutherausgabe | 118 |
| Jürgen Schlömann, Rechts stehen und links handeln | 135 |
| Christian Walther, Zukunft der Kirche — Kirche der Zukunft | 28 |
| Heinz Zahrnt, Rudolf Bultmann zum Gedächtnis | 1 |

Buchbesprechungen

| | |
|--|-----|
| Karl Dienst, Die lehrbare Religion (Bernhard Buschbeck) | 43 |
| Hans Chr. Piper, Predigtanalysen (Jürgen Schlömann) | 45 |
| Hans Kressel, Von der rechten Liturgie (Hans Düfel) | 94 |
| Hans Kressel, Vor dem Untergang? (Hans Düfel) | 95 |
| Josef Foschepoth, Reformation und Bauernkrieg (Jürgen Jeziorowski) | 144 |

RUDOLF BULTMANN ZUM GEDÄCHTNIS

Von Heinz Zahrnt

Kein anderer Theologe — nicht einmal die beiden anderen »Säulen« der protestantischen Theologie im 20. Jahrhundert: Karl Barth und Paul Tillich — hat die christlichen und nichtchristlichen Gemüter in Deutschland nach dem Kriege so sehr erregt wie Rudolf Bultmann. Den äußeren Anlaß zu dieser Erregung gab eine kleine, bereits im Krieg erschienene Schrift von kaum 50 Seiten mit dem Titel »Neues Testament und Mythologie«. In ihr hat Bultmann sein bekanntes Programm der »Entmythologisierung« des Neuen Testaments entworfen, und das hat seinen Namen alsbald in aller Leute Munde gebracht.

In seinem Entmythologisierungsaufsatz hat Bultmann jedoch nur mit äußerster Präzision und Klarheit zusammengefaßt und auf einen bestimmten Punkt zugespitzt, was die Thematik seiner ganzen Lebensarbeit bildete: das Glauben und Verstehen der christlichen Botschaft im Horizont des neuzeitlichen geschichtlichen Denkens. Mit dem Begriffspaar »Glauben und Verstehen« ist die theologische Absicht Bultmanns zutreffend gekennzeichnet. Er möchte das Wort der Bibel für den modernen Menschen so verständlich machen, daß er es heute noch als Anrede Gottes vernehmen kann.

Es ist bewundernswert, aber zugleich auch beinahe etwas beängstigend, wie Bultmann sein ganzes Leben hindurch so gut wie unverändert derselbe geblieben ist. Dem entspricht auch der äußere Ablauf seines Lebens: 1884 in Oldenburg geboren, ist er seit 1921 ununterbrochen bis zu seiner Emeritierung im Jahre 1951 Professor für Neues Testament in Marburg gewesen. Dies alles zusammen verleiht Bultmanns Werk eine imposante Einheitlichkeit, fast etwas Monolithisches. Nicht ganz zu Unrecht hat Karl Jaspers seinen Oldenburger Schulkameraden Rudolf Bultmann mit einem »unerschütterlichen Granitblock« verglichen. Am 30. Juli 1976 ist er im 92. Lebensjahr gestorben.

Bultmann steht an dem Schnittpunkt der beiden entscheidenden theologischen Entwicklungslinien des 20. Jahrhunderts, der liberalen und der Dialektischen Theologie. An diesem Schnittpunkt ist ihm das zentrale theologische Problem seiner und auch noch unserer Zeit begegnet: das Verhältnis von Glaube und Geschichte. Die Bibel und die in ihr bezeugte göttliche Offenbarung liegt in der Vergangenheit, sie ist eine »historische Größe« — wir aber leben und glauben heute: wie kann also das, was vor 2000 und mehr Jahren geschehen und geschrieben ist, für uns heute Be-

deutung gewinnen? Wie kann sich dieselbe Offenbarung, die sich damals ereignet hat, heute für uns wiederholen?

Bultmanns Sorge hat zeit seines Lebens beiden Polen jenes Spannungsbogens gegolten. Ausgestattet mit einem umfassenden theologischen, historischen, philologischen und religionsgeschichtlichen Wissen, hat er wie kaum ein anderer in unserer Zeit das Neue Testament historisch-kritisch durchforscht. Dabei hat er zusammen mit anderen die sogenannte »formgeschichtliche Forschung« begründet. Ihr wichtigstes Ergebnis ist, daß wir es im Neuen Testament nicht mit historischen Berichten, Chroniken oder Biographien zu tun haben, sondern mit Glaubensurkunden, mit Zeugnissen von geschehener Verkündigung, auf daß neu Verkündigung geschehe und also neu Glaube entstehe. Das ist mit dem heute so viel zitierten theologischen Modewort »Kerygma« gemeint.

Damit aber stehen wir bereits bei dem anderen Pol jenes theologischen Spannungsbogens in der Gegenwart, bei der Frage, wie die Auslegung biblischer Botschaft geschehen muß, damit der Zeitgenosse sie heute noch glauben kann. Der christliche Glaube ist kein blinder, willkürlicher Entschluß, nicht Glaube an ein unverstandenes X – vielmehr muß der Hörer die christliche Botschaft verstanden haben, wenn sein Glaube wirklich eine persönliche Entscheidung sein soll. Und so kommt es bei Bultmann zu der charakteristischen Verbindung von »Glauben und Verstehen«.

Verstehen ist bei Bultmann freilich etwas anderes als nur rationales Erkennen. Verstehen heißt, sich selbst verstehen, sich selbst neu verstehen. Es ist der Einfluß Martin Heideggers, der sich hier bei Bultmann geltend macht. Von ihm hat er sich die Kategorien an die Hand geben lassen, um das Neue Testament für den Menschen unserer Zeit auszuliegen. So gelangt Bultmann zu seiner »existentialen Theologie«: von Gott und seinem Handeln kann man nur reden, indem man zugleich vom Menschen und seiner Existenz redet. Alle Mitteilungen über Gott und seine Offenbarung wollen in die Existenz gefaßt sein; alle theologischen Aussagen sind wahr und gültig nur als existentielle Aussagen.

An dieser Stelle hat die Kritik an Bultmann eingehakt. Man hat ihm vorgeworfen, daß seine »existenziale Theologie« zu sehr auf den privaten Bereich der menschlichen Existenz beschränkt bleibe und auf diese Weise das Verhältnis des Menschen zum Ganzen der Welt, insonderheit zur Gesellschaft und zur Geschichte, aus dem Auge verliere. Heute ist die Theologie überall dabei, über Bultmann hinaus in dieser Richtung weiterzudenken, »weiter« sowohl in die Welt als auch in die Zukunft hinein. Was aber bei aller Kritik an Bultmann immer bleiben wird, das ist der Respekt, ja benahe das Staunen vor dem Mut und der Konsequenz seines Bemühens, das Handeln Gottes auf die Existenz des Menschen zu be-

ziehen und so die christliche Offenbarung aus der Vergangenheit in die Gegenwart zu holen. Dahinter gibt es kein Zurück mehr.

Zwar war es um Bultmann in der letzten Zeit still geworden — aber nicht nur, weil er selbst alt geworden, sondern weil das, was er gesagt und geschrieben hatte, selbstverständlich geworden war. Die Zeit ist nicht über Bultmann hinweggegangen, sondern Bultmann ist in die Zeit eingegangen. Vielleicht zeigt sich die geschichtliche Größe in nichts so sehr wie darin, daß ein Werk, losgelöst von seinem einstigen Autor und seinem einmaligen Ursprung, fast selbstverständlich weiterwirkt.

Selbstverständlich ist für uns heute: daß es kein glaubwürdiges Bibelverständnis ohne historisch-kritische Forschung gibt, daß aber die historisch-kritische Forschung noch keinen Glauben zu begründen vermag; daß die Bibel die göttliche Wahrheit in Bildern ausdrückt, die gedeutet, und in Chiffren, die entziffert werden wollen; daß es im Neuen Testament zwar nur *einen* Christus, aber viele Christologien gibt; daß die neutestamentlichen Zeugnisse verschiedene, teilweise sogar widersprüchliche Aussagen über die Person und Botschaft Jesu von Nazareth, selbst über seine Auferstehung enthalten; daß das junge Christentum seinen Glauben in den Vorstellungen und mit den Mitteln seiner religiösen Umwelt ausgedrückt hat; daß die Bibel nicht wörtlich, aber beim Wort genommen sein will; daß das Jenseits im Diesseits, das Absolute im Relativen, die Wirklichkeit Gottes in der Wirklichkeit der Welt begegnet; und daß dem Menschen am Ende nur Vertrauen auf Treu und Glauben bleibt.

Diese Aufzählung ließe sich nach Belieben fortsetzen. Sie erscheint uns heute so selbstverständlich, daß wir kaum noch verstehen, wie man einmal auf den Gedanken verfallen konnte, Rudolf Bultmann unter die Ketzer zu rechnen oder gegen ihn gar ein Verfahren zu eröffnen.

Vor ihm waren die Ergebnisse der historisch-kritischen Bibelforschung und ihre theologischen Konsequenzen eine Geheimwissenschaft, die man hinter verschlossenen Türen oder nur hinter vorgehaltener Hand weitergab. Heute sind sie in aller Leute Mund, nicht nur mehr ein Gemeingut der Gebildeten, sondern ein Gemeindegut der christlichen Welt.

Dr. Heinz Zahrnt, Moltkestraße 38, 2300 Kiel

MARTIN LUTHER UND FRANZ VON ASSISI

Zwei Ausprägungen christlicher Frömmigkeit

Von Walther von Loewenich

Alljährlich gedenken wir am Reformationsfest der Veröffentlichung von Luthers 95 Thesen. Wir haben im Mai dieses Jahres (1976) des dreihundertsten Todestages von Paul Gerhardt gedacht. Das Jahr 1976 bringt aber noch ein anderes wichtiges Jubiläum. Am 3. Oktober 1226 ist Franz von Assisi gestorben. Er ist der größte Heilige der katholischen Kirche; aber auch wir können an seiner Gestalt nicht achtlos vorübergehen. In Luther und Franz treten uns zwei Ausprägungen christlicher Frömmigkeit entgegen, die uns zur Entscheidung herausfordern, ohne daß wir uns deshalb mit einer reinen Alternative zufriedengeben sollten.

Es ist wahrscheinlich nicht überflüssig, zu Anfang einiges über das Leben des Franz von Assisi zu berichten. Franz hieß eigentlich Giovanni Bernardone. Er ist 1182 oder 1181 als Sohn des reichen Tuchhändlers Pietro Bernardone und seiner Frau Pica, die aus der Provence stammte, in Assisi geboren, und zwar nach der Legende wie sein Meister in einem Stall. Den Namen Francesco, Französlein, hat er wegen der Beziehungen seines Elternhauses zu Frankreich bekommen. Wir wissen, daß Franz in Momenten seelischer Erregung provençalisch sprach. Seine Muttersprache war natürlich das damalige Italienisch, außerdem hatte er bescheidene Lateinkentnisse. In seinen Jugendjahren tat er sich als Anführer der *jeunesse dorée*, seiner ausgelassenen Altersgenossen in Assisi hervor. In einem Jongleurgewand streifte er mit ihnen durch die nächtlichen Gassen der Stadt. Er strebte über den Kaufmannstand hinaus und begeisterte sich für ritterliche Ideale. Auf einem Kriegszug 1202 geriet er mit andern in Perugia ein Jahr lang ins Gefängnis; er verlor darüber nicht seine Heiterkeit und verkündete den erstaunten Mitgefangenen: »Von mir wird noch die ganze Welt reden.« Seine Bekehrung scheint sich in Etappen vollzogen zu haben. Sie wurde wohl vorbereitet durch eine längere Erkrankung 1204. Trotzdem begab er sich 1205 erneut auf einen Kriegszug, auf dem er freilich schon in Spoleto umkehrte aufgrund einer nächtlichen Erscheinung, die er als die Stimme Christi verstand. Nach einem glänzenden Gastmahl nahm er Abschied von seinen Freunden, um sich mit der von ihm erkorenen Braut, der Frau Armut, zu verloben. Um 1206 wallfahrtete er nach Rom und tauschte dort vorübergehend mit einem Bettler das Gewand. Offenkundig war Franz von der damaligen Armutsbewegung, wie sie vor allem die Waldenser vertraten, ergriffen. Der eigentliche Wandel fällt in die Jahre 1207–1209. Die entscheidende Wendung sieht Franz rückblickend in seiner Begegnung mit dem Aussätzigen (Testamen-

tum, c. 1). In dieselbe Zeit wird die Audition vor dem Kruzifix in S. Damiano (jetzt in St. Chiara) fallen: »Franziskus, gehe hin und stelle mein Haus wieder her, das ganz verfallen ist.« In wörtlichem Verständnis dieser Stimme besserte Franz verfallene Kapellen in der Umgebung von Assisi aus und führte zugleich ein phantastisches Büsserleben. In einer eindrucksvollen Szene vollzog sich der endgültige Bruch mit seinem Elternhaus; von Stund an kennt Franz nicht mehr den Vater Bernardone, sondern nur noch den Vater im Himmel. Am 24. 2. 1209 hörte er in der Portiunculakapelle das Evangelium des Tages, die Aussendungsrede Matth. 10. »Das ist es, was ich suchte«, ist sein entscheidender Eindruck, nämlich die Wanderpredigt in apostolischer Armut. Im Laufe des Jahres gesellen sich ihm 11 Genossen bei. Er gibt der kleinen Gemeinschaft eine Regel, die wohl nur aus Bibelworten bestand, die von der Kreuzesnachfolge und dem Verzicht auf alle äußeren Güter handeln. 1210 erlangte er von Innozenz III., dem mächtigsten aller Päpste, die Bestätigung seiner Gründung. Die Brüder erhielten die Tonsur und gelobten Gehorsam gegen den Papst. Hatte man Franz anfänglich als einen Narren verspottet, so wird er nun bald zum gefeierten Heiligen. Die Zahl der Minderbrüder, der *fratres minores*, wächst unaufhaltsam, was nicht vorausgesehene Probleme mit sich bringt. Es werden Tendenzen sichtbar, welche die Bruderschaft in einen regulären Orden verwandeln wollen. Franz fühlte sich der Lage nicht mehr gewachsen und gewann Kardinal Hugolino, den späteren Gregor IX., als Protektor. Für sich selbst ernannte er als Stellvertreter einen Generalminister. Die neue Regel, nochmals umgearbeitet, wird von Papst Honorius III. 1223 bestätigt. In seinen letzten drei Lebensjahren hat Franz nur noch wenig Einfluß auf die Entwicklung des Ordens genommen. Immer mehr zog er sich zu Gebet und Meditation in die Einsamkeit zurück. Am 14. Sept. 1224, am Tag der Kreuzerhöhung, soll er auf dem Monte Alverna die Stigmatisation erlebt haben. In einer Strohütte bei S. Damiano, fast erblindet und von Mäusen geplagt, dichtete er den Sonnengesang (Okt. 1224). Im Herbst 1226 verfaßte er sein Testament, das den Brüdern die apostolische Armut und den kirchlichen Gehorsam zugleich einschärft. In einer Hütte neben der Portiuncula, nackt auf dem Boden liegend, ist Franz am Abend des 3. Oktober 1226 gestorben, mit Psalmworten auf den Lippen. Bereits am 16. Juli 1228 erfolgte seine Heiligsprechung durch Gregor IX. 1230 wurde sein Leichnam in die neu erbaute Franziskusbasilika überführt.

Franz war kein Vorläufer der Moderne. Er war kein religiöser Subjektivist, sondern streng kirchlich gesonnen. Er sah zwar das weltliche Treiben vieler Priester; aber das konnte ihn an der Würde des priesterlichen Amtes nicht irre machen. Die Predigt gestattete er seinen Brüdern nur

mit Erlaubnis des Ortsbischofes. Er dachte nicht entfernt daran, die hl. Schrift als kritischen Maßstab an die kirchliche Tradition anzulegen. Er wollte um keinen Preis, daß sein Werk mit einer schismatischen oder ketzerischen Bewegung verwechselt würde, was ja an sich nahe lag. Er hat damit faktisch der mittelalterlichen Kirche neue Kräfte zugeführt. Er mußte freilich zusehen, wie die Kirche sein Werk in ihre Hände nahm. Aber das war wohl die einzige Möglichkeit, die Ideale des Franz, wenn auch mit Abstrichen, auf einer breiteren Ebene fruchtbar zu machen. Aber darüber hinaus liegt die geschichtliche Wirkung des Franz in dem unauslöschlichen Eindruck, den die Persönlichkeit dieses »unvergleichlichen Heiligen« (Lortz) auf seine Zeitgenossen und ihre Nachfahren machte und noch macht. Man spürt in ihr eine Christusnähe, wie kaum in einer anderen Gestalt der Kirchengeschichte. Beides ist an Franz einzigartig: die asketische Strenge des Büßers und die durch nichts zu trübende Freude des schlichten Gotteskinds. In einer Zeit, in der das Geld immer mehr zur Großmacht wurde, hat er jegliche Berührung mit ihm radikal abgelehnt und als ein Apostel der Gewaltlosigkeit und des Friedens schritt er mitten durch den Kriegslärm seiner Tage. In seiner Regel stellt er die verstehende Barmherzigkeit über die verurteilende Strenge. Der schonungslose Büßer zog als freudestrahlender »Spielmann Gottes« durch die Lande, und der in asketischer Härte die eigenen leiblichen Bedürfnisse niederzwang, war zugleich mit allen Kreaturen in heiterer Gelöstheit wie mit Brüdern und Schwestern verbunden. Mit seiner übertriebenen asketischen Strenge entfernt sich Franz zweifellos von dem geschichtlichen Jesus und doch läßt sich seine Frömmigkeit nicht besser als durch die Bezeichnung »Nachfolge Christi« beschreiben. Er lebte ein Christentum der Tat, aber er verließ sich nicht auf seine guten Werke, sondern als der Sünder, als der er sich fühlte, ganz und gar auf Gottes Barmherzigkeit. Er hat in dieser Welt ein Zeichen aufgerichtet, das nicht übersehen werden konnte. Franz war ein Heiliger.

Luther war kein Heiliger; er hat auch nie den Anspruch erhoben, ein solcher zu sein. Er war davon durchdrungen, daß wir nicht mehr sein können als begnadigte Sünder. Das war wohl auch die Überzeugung des hl. Franz. Vergleicht man aber Franz und Luther als Christenmenschen, so möchte man wohl Franz die stärkere Lebensheiligung zusprechen. Luther hat es selbst in einer Predigt über Matth. 18 von 1537 freimütig bekannt, daß er nicht so heilig sei wie Franz (W 47, 255, 22). Luthers Charakter gibt uns in der Tat manche Rätsel auf. Wir können erschrecken über seine unbändige Kampfeslust, wir mißbilligen seine verständnislose Intoleranz, wir ärgern uns über seinen maßlosen Grobianismus. Derselbe Luther bezwingt uns freilich auch durch seine seelische Zartheit,

durch seine kompromißlose Hingabe an den Nächsten, durch seine aufrichtige Demut, durch die schlichte Kindlichkeit seines Gemütes und nicht zuletzt durch seinen köstlichen Humor. Auch Franz war nicht frei von charakterlichen Schwächen. Er hat seinen angeborenen Ehrgeiz nie ganz überwunden und seine selbstquälerische Buße hat krankhafte Züge. Trotzdem: Das Heiligmäßige war Franz mehr zu eigen als Luther. Diese Feststellung entscheidet freilich nicht über den Wahrheitsgehalt der von den beiden vertretenen christlichen Lehre.

Luther scheint seine Kenntnisse über Franz hauptsächlich aus dem Liber conformitatum des Bartholomäus von Pisa bezogen zu haben. Luther hatte dieses Werk aus dem Ende des 14. Jahrhunderts selbst im Besitz; wir wissen das aus seiner Vorrede zu einer Neuausgabe dieses Buches, die Luthers Schüler Erasmus Alberus, damals Pfarrer in der Mark Brandenburg, 1542 in polemischer Absicht veranstaltet hatte (W 53, 409, 7 ff.). Dieses Werk stellt in großer Ausführlichkeit, aber stark legendarisch das Leben des Franz in ständiger Parallele zum Leben Jesu dar. Es zeigt damit die Gefahr einer Richtung im Franziskanerorden, die in Franz einen zweiten Christus sehen wollte. In seiner Vorrede gibt Luther seinem Entsetzen kräftigen Ausdruck. Die Verherrlichung des Franz erscheint ihm als Gotteslästerung (410). Luther versichert, früher daran Anstoß genommen zu haben, daß auch die Heiligen von fleischlichen Anfechtungen geplagt wurden. Jetzt meint er ziemlich derb, Franz hätte, um seine fleischliche Lust zu überwinden, besser heiraten sollen, statt Schneemänner um sich aufzubauen (vgl. auch Ti 3, 3777 von 1538). Wenn Franz selig geworden ist, was Luther hoffen will, dann nicht durch seine Askese, sondern durch Gottes Barmherzigkeit. Im übrigen sei der Liber conformitatum ein Buch voller Lügen, wie sie auch auf einem Altar in Lüneburg dargestellt seien (Ti 2, 2649 von 1532).

In den Predigten von 1537 über Matth. 18 kommt Luther auf einen Ablass zu sprechen, der mit dem Besuch der Grabstätte des hl. Franz verbunden sei; vermutlich verwechselt Luther das mit dem bekannten Portiunculaablass (W 47, 255, 15 ff.). Wenn Franz diesen Ablass wirklich erbeten haben sollte, so möchte Luther trotz dessen größerer Heiligkeit nicht mit ihm tauschen. Wenn Franz selig geworden ist, dann deshalb, weil er sich an Taufe und Abendmahl gehalten hat.

Die Überlieferung über Franz betrachtet Luther kritisch. Von den Stigmata nimmt er an, Franz habe sie sich »ex stulta aliqua devotione«, aus einem törichten Aberglauben selbst beigebracht (W 40, II, 181, 19), wie das im Mittelalter tatsächlich vorgekommen ist. Vieles ist einfach lüghafte Legende. So soll Franz nach seinem Tod dem Papst im Traum erschienen sein und habe aus seiner Seitenwunde einen Becher voll Blut

laufen lassen (Ti 3, 3626 von 1537). Eine »große Lüge« ist der Traum des Franz von dem Schutzmantel der Maria, unter dem sich kein Franziskaner fand, weil sie alle im Stand der Vollkommenheit leben (W 47, 276, 28; 1537 zu Matth. 18, 11).

Im übrigen unterscheidet Luther sehr deutlich zwischen Franz selbst und den Franziskanern. Gegen letztere fährt er mit massiver Polemik auf. Sie sind »Besessene« (Ti 2, 1823 von 1532), sie sträuben sich gegen jede Reform (Ti 3, 3727 von 1538; Ti 4, 5078 von 1540), sie sollen sogar den Papst mit 80 000 Dukaten bestochen haben, damit er sie nicht reformiere (Ti 3, 2966 b von 1533), sie sind Wölfe und Mordbrenner (Ti 4, 4891; 5160 von 1540), sie sind unseres Herrgotts Läuse, die der Teufel Adam in seinen Pelz gesetzt hat (Ti 2, 2650 von 1532), sie sind Heuchler, wenn sie kein Geld anrühren und doch im Reichtum schwimmen (Ti 5, 6040). Der Kaiser sollte den Franziskanerorden ausrotten und ihre Bücher vernichten (Ti 2, 2651 b von 1532). An den Mißständen ist aber Franz selbst nach Luthers Meinung nicht schuld. Luther erzählt seinen Tischgenossen mit Behagen den Mönchswitz, Franz stehe trotz seiner Heiligkeit immer noch außerhalb der Himmelstüre, weil er vergeblich auf einen zweiten Franziskaner als den vorgeschriebenen Begleiter warte (Ti 3, 3598 von 1537). Franz hatte sich nicht träumen lassen, daß man mit seinem Leben einmal einen so abergläubischen Mißbrauch treiben würde (Ti 3, 3626 von 1537; Ti 5, 6037; 6352). Hat man doch sogar die Unterhosen des hl. Franz in Wittenberg verehrt (Ti 5, 6466)! Warum wird Franz immer mit ausgebreiteten Armen gemalt? Seine Geste besagt, so erzählt man sich in Mönchskreisen: Was kann ich dafür, daß die Franziskaner so übel sind (Ti 3, 3656 von 1537)? In seiner Schrift »De votis monasticis« von 1521 konzediert Luther dem Franziskus und anderen Heiligen, daß sie trotz ihrer irrigen Vorstellungen das Reich Gottes in Kraft (»in virtute«) vertraten (W 8, 587, 32 ff).

Aber Luther übt doch an dem Verständnis des Evangeliums bei Franz deutlich Kritik. In einer Tischrede von 1538 (Ti 4, 4141) urteilt er über die Franziskanerregel, sie habe sich gerühmt, nichts anderes als das Evangelium zu enthalten; in Wirklichkeit aber lehrt sie nichts von Glaube, Hoffnung, Liebe und den rechten guten Werken, sondern nur »de frigidissimis externis operibus fictis, de paupertate, castitate ficta«, von seelenlosen erdichteten äußeren Werken, von Armut und eingebildeter Keuschheit. Ähnlich urteilt Luther über Franz in einer Tischrede von 1539 (Ti 4, 4338): Franz war zwar wesentlich (substantialiter) heilig durch den Glauben an Christus, aber er ließ sich betören, indem er seine Heiligkeit auf sein Mönchtum, auf seine Kappe (cucullus) setzte. So richtet sich Luthers Kritik an Franz letztlich gegen das Vollkommen-

heitsideal des Mönchtums. In der Bergpredigt (Matth. 5, 48) steht das Wort: »Ihr sollt vollkommen sein, wie auch euer Vater im Himmel vollkommen ist!« Die Bergpredigt enthält die Regeln dieser christlichen Vollkommenheit. Zwischen Luther und Franz steht ein verschiedenes Verständnis der Bergpredigt. Man hat sehr früh in der Christenheit beobachtet, daß die Gebote der Bergpredigt in unserer irdischen Wirklichkeit gar nicht oder nur sehr schwer durchführbar sind. Wie läßt sich völlige Gewaltlosigkeit (Matth. 5, 5) praktizieren? Wozu führt es, wenn dem Bösen kein Widerstand entgegengesetzt wird (Matth. 5, 39)? Wer kann es sich leisten und wer kann es vor sich und vor anderen verantworten, nicht für sein Leben, für Nahrung und Kleidung zu sorgen (Matth. 6, 25 ff)? Mit der Bergpredigt ist die Mahnung an den reichen Jüngling, sein ganzes Hab und Gut den Armen zu geben, verwandt (Matth. 19, 21). In dieselbe Richtung weisen die Gebote in den Aussendungsreden an die Jünger (Matth. 10, 9 f; Luk. 9, 3) oder die Lösung von den natürlichen Bindungen in der Nachfolge Jesu (Luk. 14, 26). Die erste, nicht erhaltene Regel, die Franz 1210 Innozenz III. vorlegte, bestand wahrscheinlich aus solchen und ähnlichen Bibelworten. Sie beschreiben sein Ideal vom Christentum. Er hielt sich für verpflichtet, sie wörtlich zu befolgen. Franz war sich freilich darüber klar, daß nicht alle Christen in ihrem Leben in der Welt dieses Ideal verwirklichen können. Er mußte sogar unter Schmerzen erleben, daß selbst die von ihm begründete Bruderschaft, die sich noch zu seinen Lebzeiten zu einem regulären Mönchsorden entwickelte, an diesem Ideal gewaltige Abstriche machte.

Immerhin galt das Mönchtum im Mittelalter als der Stand der Vollkommenheit. Man faßte die Gebote der Bergpredigt und die damit verwandten Weisungen Jesu nicht als verpflichtende Gebote für alle Christen, sondern als sog. »evangelische Ratschläge« für die vollkommenen Christen, sozus. für die Christen höherer Ordnung, auf. Man setzte dann diese evangelischen Ratschläge mit den drei Mönchsgelübden Armut, Keuschheit und Gehorsam gleich. Das Mönchtum erhob den Anspruch, das christliche Ideal zu verwirklichen, was den Christen in der Welt nicht möglich sei.

Gegen die Trennung zwischen Geboten und evangelischen Ratschlägen und dementsprechend zwischen Christen ersten und zweiten Grades wendet sich Luthers Kritik ganz allgemein und seine Kritik an Franz im besonderen. In seiner Schrift über die Mönchsgelübde von 1521 urteilt Luther noch sehr ehrerbietig über Franz von Assisi. Er nennt ihn einen »vir admirabilis et spiritu ferventissimus«, einen bewundernswerten und im Geist brennenden Mann (W 8, 579, 26). Es war sehr weise, daß seine ursprüngliche Regel nichts als das Evangelium enthielt. Darum habe er

auch von den Brüdern kein Gelübde verlangt. Sein Fehler war nur, daß er aus dem für alle gültigen Evangelium (»commune Evangelium cunctis fidelibus«) eine besondere Regel (»singulatis regula«) machte (579, 40) und damit eigentlich zum Schismatiker wurde (580, 1). Später werden, wie wir schon gesehen haben, seine Urteile schärfer, wenn sie auch immer eine gewisse Zurückhaltung bewahren. In seiner Auslegung von Matth. 19, 21 von 1537 (W 47, 349 ff) bemerkt Luther, dieses Wort habe Franz zur Gründung seiner Bruderschaft inspiriert (in Wirklichkeit war es Matth. 10, 9). Aber der »liebe Franziskus« habe leider diesen Spruch als einen Rat für die Vollkommenen und nicht als ein Gebot für alle Christen verstanden. Luther tut damit Franz Unrecht, hat aber recht im Blick auf die spätere Entwicklung. Luthers eigene Auslegung kann freilich nicht befriedigen. Matth. 19, 21 ist nach ihm ein Gebot für alle Christen, besagt aber nichts anderes als das erste Gebot: Wir sollen Gott über alle Dinge lieben. Matth. 19, 21 ist nicht wörtlich, sondern geistlich zu verstehen (353, 23). Unser *Herz* soll sich frei machen von allen irdischen Gütern und allein Gott anhängen. Damit ist aber der spezifische Sinn dieses Wortes verfehlt; es ist durchaus wörtlich gemeint. Luther stellt demgegenüber fest: Die irdischen Ordnungen, Familie, Besitz usw. sind nicht zu verwerfen; nur müssen wir jederzeit bereit sein, auf sie um Gottes willen zu verzichten (352, 18 ff). Auch Christus hat nicht ohne alle äußeren Güter gelebt (353, 14 ff). Im übrigen tun das ja auch die Mönche nicht (352, 18 ff).

Damit wird der Hauptunterschied zwischen dem Frömmigkeitsideal von Franz und von Luther sichtbar: Franz lebt ein Christentum außerhalb der irdischen Bindungen; »ich ging aus der Welt«, schreibt er in seinem Testament, cap. 1. Luther bemüht sich um eine Verwirklichung der christlichen Existenz mitten in der Welt. Franz hat mit seiner Darstellung christlicher Existenz zweifellos ein Zeichen aufgerichtet: Das Reich Gottes ist nicht von dieser Welt. Die Güter dieser Welt gehören der Vergänglichkeit an. Sie verbürgen nicht das wahre Glück, sondern sind häufig genug die Quelle des Unfriedens. Die Ordnungen dieser Welt decken sich nicht einfach mit den Geboten Christi. Das Christentum des Franz wirkt wie ein Sprengkörper; es ist ein unerhörter Protest gegen jeden Konformismus in der Christenheit, gegen jeden Kompromiß mit der Welt. Aber das Christentum des Franz läßt sich in dieser Welt nicht allgemein durchführen; es bleibt notwendig auf eine elitäre, herausgehobene Gruppe beschränkt. Wie sollte die Welt bestehen, wenn alle in der Weise des hl. Franz leben wollten? Es kann nicht der Wille des Schöpfers sein, daß wir uns aus der von ihm geschaffenen Welt mit ihren Gütern und Werten zurückziehen. Trotz seiner Liebe zu allen Kreaturen

spielt bei Franz der erste Glaubensartikel eine zu geringe Rolle. In gewissem Sinn mußte Franz mit seinem Ideal an der Wirklichkeit scheitern. Es war für Franz schmerzlich und mag auch von uns in der Rückschau bedauert werden, daß die Kirche das Werk von Franz in ihre Hände nahm und dadurch auf einer breiteren Ebene fruchtbar machte, was freilich nur durch Kompromisse möglich wurde.

Luther hat nüchtern erkannt, daß sich die Ethik der Bergpredigt nicht unmittelbar in Regeln für das menschliche Zusammenleben übersetzen läßt. In seiner Schrift »Von weltlicher Obrigkeit« von 1523 steht der berühmte Satz: Man kann die Welt nicht nach dem Evangelium regieren (W 11, 251, 22). Die Welt kann nicht bestehen ohne das, was Luther die Ordnung des Schwertes genannt hat. In dieser Welt muß Besitz geschützt, Verbrechen bestraft, und die eigene und die staatliche Existenz verteidigt werden, und sei es u. U. auch mit Gewalt. Hier kann nicht nur die vergebende Liebe, hier müssen auch das Recht und die Vernunft sprechen. Die Welt würde sonst zum Chaos und zum Spielball der Bosheit. Aber diese Welt ist uns von Gott anvertraut und die Christen müssen an ihrer Erhaltung mitarbeiten. Sie betätigen ihren Gehorsam gegen Gott nicht abseits von der Welt, sondern mitten in der Welt. »Da siehe deinen Stand an nach den 10 Geboten, ob du Vater, Mutter, Sohn, Tochter, Herr, Frau, Knecht, Magd seiest«, schärft Luther ein. Der Christ soll sich auch am öffentlichen Leben in Staat und Gesellschaft betätigen. Das alles gehört in das Gebiet des ersten Glaubensartikels. Gottes Willen in den Ordnungen dieser Welt zur Geltung zu bringen, das ist die erste Aufgabe des Christen. Er weiß freilich zugleich: Das Reich Christi ist nicht von dieser Welt. Es ist das Reich der Vergebung, der Liebe, der Kreuzesnachfolge. Wer zum Reich Christi gehört, kann auch einmal für seine Person auf sein Recht verzichten, dem Schuldner vergeben, sein Hab und Gut für nichts achten, wenn Gott es von ihm fordert. Er fühlt sich streng verpflichtet, u. U. auch mit Härte über Recht und Gerechtigkeit im öffentlichen Leben zu wachen; aber er weiß zugleich, daß wir vor Gott alle Sünder sind und allein von seiner Barmherzigkeit leben.

Läßt sich das beides miteinander vereinen? Kann man den Aufgaben in dieser Welt mit ihren Ordnungen und Gesetzen gerecht werden und zugleich ein Glied des Reiches Christi sein? Das ist die Frage, die zwischen Franz und Luther steht. Luther hat sie bejaht, Franz hat sie, zum mindestens für seine persönliche Existenz, verneint. Wie sollen wir uns zu dieser Frage stellen? Daß wir an ihr praktisch vielfach scheitern, sei vorausgeschickt. Nur allzu häufig mißachten wir das Gebot Christi um angeblicher Notwendigkeiten dieser Wirklichkeit willen. Wenn wir die Frage, wie ich meine, trotzdem mit Luther bejahen sollten, dann sollten

wir darüber die von Franz verwirklichte christliche Existenz nicht aus den Augen verlieren. Die christliche Existenz, wie sie in der Botschaft Luthers erscheint, steht in der fortgesetzten Gefahr einer Angleichung an die Spielregeln dieser Welt. So hat es freilich Luther nicht gemeint. Er hat der Welt keine Eigengesetzlichkeit zugebilligt, sondern sie unter das Gebot Gottes gestellt. Er war als Christ nicht nur weltbejahend, sondern auch weltkritisch. Vielleicht kann uns der Blick auf den Poverello, den Armen von Assisi, dazu helfen, als lutherische Christen den rechten Weg zwischen Weltbejahung und Weltverneinung zu finden. Vielleicht kann uns die Gestalt des Franz von Assisi zu einem vertieften Verständnis der Reformation Luthers dienlich sein.

Prof. Dr. W. v. Loewenich, Ebrardstraße 23, 8520 Erlangen

LUTHER UND DIE MENSCHENRECHTE

Von Marc Lienhard *

Übersetzt von Erwin Mülhaupt

Zwei sehr verbreitete Meinungen möchten uns einreden, Luther habe sich wenig oder schlecht um das soziale Leben gekümmert. Insbesondere habe er sich wenig Sorgen um das gemacht, was man seit dem 18. Jahrhundert die Menschenrechte nennt.

Nach den einen hat bei Luther die streng religiöse Frage den Vorrang vor allem andern gehabt: wie kommt der Mensch zu einem richtigen Gottesverhältnis, wie kann er vor Gott gerechtfertigt werden? Luther antwortet: allein durch den Glauben, und diese Antwort gilt für alle menschlichen Situationen, für Freie und Unterdrückte, für Reiche und Arme. Von da aus ist es nur ein kleiner Schritt bis zu der These: Luther verhielt sich indifferent zu den konkreten Existenzfragen seiner Zeitgenossen. — Nach den andern hat sich Luther allerdings mit diesen Problemen beschäftigt, aber in unglücklicher Weise. Insbesondere habe er den Fürsten seiner Zeit, die ihre Macht sowohl gegenüber ihren Untertanen wie auch gegenüber dem Kaiser auszudehnen trachteten, ein gutes Gewissen gegeben. Wenn man jedoch heute vom Schutz der Menschen-

* Erstmals französisch erschienen in der »Revue d'histoire et de philosophie religieuses«, 1974 Nr. 1.

rechte spricht, denkt man meistens an den Schutz des Individuums, das in manchen seiner fundamentalen Rechte vom Kollektiv und besonders von Staat bedroht ist. Kann man sagen, Luther habe sich um die Menschenrechte gekümmert, wenn er doch so sehr die Partei der Autoritäten ergriff?

Man muß demnach näher zusehen.

Zuerst stellen wir fest, daß Luther sich sehr häufig an die Mächtigen seiner Zeit gewandt und in zahlreichen Schriften und Passagen sozialpolitische Fragen berührt hat. Das gilt besonders für die entscheidenden Jahre von 1520—1530 und reicht von seinem Manifest ›An den christlichen Adel . . .‹ 1520 bis zu dem kleinen Traktat, dessen Bedeutung man im allgemeinen nicht beachtet und mit dem Luther die Leute dazu anreizte, ihre Kinder zur Schule zu schicken, damit es nicht an Pastoren und Juristen fehle¹. Aber in gleicher Weise muß man auch die exegetischen Werke des Reformators beachten, die zahlreiche Stellen mit interessanten Hinweisen zu unserm Thema enthalten². Das Besondere dieser Texte besteht darin, daß sie die theologische Begründung der Auffassung Luthers verdeutlichen.

Wir wollen nacheinander folgende Aspekte der Theorie und Praxis des Reformators prüfen:

- I. Die fundamentalen Menschenrechte
- II. Wie können und sollen sie gewahrt werden?
- III. Die Grundsätze und die Praxis Luthers

I. Die fundamentalen Menschenrechte

Worin bestehen die Rechte, für deren Wahrung Luther an die bürgerliche Autorität sowie an jeden um seinen Nächsten besorgten Menschen appelliert? Im ›Magnificat‹ 1521 unterscheidet Luther zwei Bereiche des menschlichen Lebens. Absolute Bedeutung haben ›der Glaube oder das Evangelium, welches die höchsten Güter sind, die niemand fahren lassen soll‹³. Gott bietet diese Güter dem Menschen an, der unmittelbaren Zu-

1 W 30 II, 517—588.

2 Wir zitieren vor allem:

W 7, 544—604 Das Magnificat 1521.

W 15, 348—378 Psalm 127 an die Christen von Riga 1524.

W 16, 1—362 Predigten über 2. Mose 1524—1527.

W 19, 169—251 Kommentar zu Jonas 1526.

W 23, 485—664 Kommentar zu Sacharja 1527.

W 28, 509—763 Predigten über 5. Mose 1529.

W 31 I, 189—218 Auslegung von Ps. 82 1530.

3 W 7, 584, 9.

gang zum Evangelium und Glauben hat. Auf diesem fundamentalen Faktum d. h. der Tat Gottes selbst beruht die Gewissensfreiheit des Menschen. Er hat in ihr ein Recht gegenüber jeder irdischen Autorität, die es antasten wollte. Jedenfalls betont Luther, ›Glauben und Wahrheit kann man einem Menschen niemals nehmen, auch wenn man ihm das Leben nimmt‹. Im zweiten Teil seines Traktats ›Von weltlicher Obrigkeit . . .‹ 1523 unterstreicht er kräftig die Grenzen der weltlichen Macht: ›Die Seele ist aus aller Menschen Hand genommen und allein unter Gottes Gewalt gestellt . . . Der Glaube ist ein göttlich Werk im Geist, geschweige daß es äußerliche Gewalt erzwingen und schaffen sollte‹⁴. Weil Gott allein den Glauben schafft und nicht zuläßt, daß der Mensch sein Vertrauen auf eine irdische Autorität setzt, so hat der Mensch das fundamentale Recht, jeder Autorität zu widerstehen, die ihre Macht auf seine Seele erstrecken will.

Neben der absoluten Bedeutung des Glaubensrechts oder der Gewissensfreiheit gibt es das Recht der irdischen Existenz, der Beziehungen zu den Menschen und Dingen. Gott gibt den Menschen eine Anzahl Güter, die Menschen dürfen auf die Aktivität Gottes, des Schöpfers des Lebens und des Rechts rechnen. Um welche Güter handelt es sich dabei?

Im ›Magnificat‹ macht Luther eine weitere Unterscheidung. Einmal gibt es fundamentale Realitäten des ganzen menschlichen Lebens, ›Geld, Güter, Leib, Ehre, Weib, Kinder, Freunde‹⁵, eine Aussage, die mehr oder weniger betont oft bei dem Reformator vorkommt, wenn er das Werk des Schöpfers und die menschliche Existenz unter den elementarsten Aspekten charakterisiert⁶. Zum andern gibt es ›das Recht und allerlei Güter der Vernunft und Weisheit‹⁷. Das ist die Fähigkeit des Menschen, Meinungen zu haben, zu argumentieren, das Leben zu meistern mit Weisheit, Wissen und Ansichten, die er haben kann. Luther sieht dies als ein Recht an, das Gott dem Menschen einräumt und von den andern Menschen respektiert wissen will. Gott ›zerstört Vernunft, Weisheit und Recht nicht, denn soll die Welt bestehen, muß man Vernunft, Weisheit und Recht haben, sondern den Hochmut und die Hochmütigen, die sich selbst damit dienen‹⁸. In seiner ›Predigt, daß man Kinder zur Schule halten soll‹ 1530 unterstreicht Luther sehr stark, wie unentbehrlich es für das menschliche Leben ist, daß gewisse Elementarbedingungen menschlicher Existenz, also gewisse Rechte, berücksichtigt werden. ›Sonst könnte

4 W II, 263, 14 und 264, 20.

5 W 7, 580, 30.

6 W 30 II, 554 f.

7 W 7, 581, 32.

8 W 7, 590, 13.

kein Mensch vor dem andern bleiben, sondern müßte einer den andern fressen, wie die unvernünftigen Tiere untereinander tun«. Und er fährt fort mit einem Lobpreis der bürgerlichen Autorität, die diese fundamentalen Menschenrechte schützen soll: »sie erhält einem jeden seinen Leib, daß ihn nicht jedermann erwürgen darf, sein Weib, daß es nicht jeder nehmen und schänden darf, sein Kind, Tochter und Sohn, daß nicht jeder sie entführen oder entwenden darf, sein Haus und Hof, daß nicht jeder einbrechen und darin freveln darf, seinen Acker, Vieh und allerlei Güter, daß nicht jeder sie angreifen stehlen rauben und beschädigen darf«⁹.

Unsere bisherigen Bemerkungen haben schon indirekt die Grundlage erkennen lassen, auf die Luther diese fundamentalen Rechte gründet. Erläutern wir seinen Gedanken noch näher! Der Mensch hat diese Rechte nicht als solcher, sondern sie beruhen auf der Schöpferaktivität Gottes, die er ihm zuwendet. Weil Gott selbst den Glauben im Menschen schafft, darum dürfen die bürgerliche Autorität und andere Menschen hier nicht eingreifen, sondern sollen im Gegenteil dafür sorgen, daß dieses Handeln Gottes sich frei betätigen und der Mensch in voller Freiheit auf es eingehen kann. — Auch die irdischen Rechte beruhen auf Gottes gnädigem Handeln mit seinem Geschöpf: »ist es nicht wahr, daß Geld Gut Leib Ehre Weib Kind Freunde gute Dinge sind, die Gott selber gegeben und geschaffen hat?«¹⁰. So gibt es also Recht, weil Gott dem Menschen einen gewissen Lebensraum und zwischenmenschliche Beziehungen, Autorität über sein persönliches Eigentum und das freie Recht zu glauben und zu denken geben will.

Diese theologische Begründung des Menschenrechts hat zwei wichtige Konsequenzen. Einmal ist es nicht dem Belieben des Fürsten überlassen, ob er diese Existenzbedingungen »Geld Gut Leib Ehre Weib Kind Freunde« seiner Untertanen respektiert oder nicht. Sie nicht respektieren heißt vielmehr sich gegen Gott selber stellen. »Wer gegen das Recht kämpft, kämpft auch gegen Gott, der alles Recht gibt, ordnet und handhabt«¹¹. Und umgekehrt, wer es wahr, im Notfall mit Gewalt, der ist ein Werkzeug der Liebe Gottes gegen seine Schöpfung. — Was den Einzelmenschen angeht, der Nutznießer dieser Güter und Rechte ist, so soll er eine doppelte Einstellung haben: einerseits soll er sein Recht nicht für ein verächtlich Ding ansehen. Wenn er Güter, Weib und Kinder von Gott empfangen hat, wenn er sich der Wertschätzung anderer Menschen erfreut, dann soll er dafür Gott dankbar sein. »Recht ist ein gut Ding, wer

9 W 30 II, 555, 19–20. 25–31; vgl. auch 560, 18–23; 561, 23–28; 563, 23–34; 581, 29 ff.

10 W 7, 580, 30.

11 W 19, 658, 9.

zweifelt daran? Gottes Wort selber spricht, Recht sei gut, und es soll niemand sagen, seine gute und rechte Sache sei unrecht und böse, sondern eher drüber sterben und alles fahren lassen, was nicht Gott ist. Denn das hieße Gott und sein Wort verleugnet, der da sagt, Recht sei gut und nicht böse.¹² — Auf der andern Seite soll der Mensch trotz diesem Ursprung seines Menschenrechts bereit sein, darauf zu verzichten. ›Weil es Gottes Gaben sind, die nicht dir gehören, so kann er dich prüfen wollen, ob du fähig bist, um seinetwillen diese Dinge fahren zu lassen und mehr ihm anzuhängen als diesen Gütern‹¹³. ›Meinst du (im Falle des Verzichtensmüssens), daß du billige Ursache hättest, zu töben, zu wüten, sie mit Sturm und Gewalt wieder holen oder ungeduldig sein zu müssen, bis du sie wieder hättest‹^{13a}, dann bist du im Irrtum.

Man hat manchmal darauf aufmerksam gemacht, daß die von uns fundamental genannten Rechte unabhängig von allen Regeln des positiven Rechts sind, das von der Vernunft erarbeitet und z. B. im römischen Recht ausgeführt ist¹⁴. Im Traktat ›Von weltlicher Obrigkeit . . .‹ räumt Luther dem Fürsten eine gewisse Freiheit in der Anwendung des positiven Rechts ein. Aber gewiß nicht, um ihm ein willkürliches Regiment zu erlauben, wie man manchmal gemeint hat, sondern damit er, eben als mit der Wacht über die Justiz beauftragte Autorität, die konkreten Situationen berücksichtigt¹⁵. Aber mit den fundamentalen Menschenrechten ist das anders. Sie muß die Obrigkeit absolut respektieren, denn sie beruhen auf der Aktivität Gottes, die das menschliche Leben schafft und erhält.

Wird aber der Gedanke Luthers nicht verfälscht, wenn man einseitig die Rechte des Einzelmenschen betont, jedoch die der Gesamtheit der menschlichen Gesellschaft aus dem Auge läßt? Die Betonung der Menschenrechte hat ja in späteren Zeiten und Ländern zu einem gewissen Individualismus und zur Schwächung der Gemeinschaft und öffentlicher Institutionen geführt¹⁶. Sicher meint Luther nicht, daß die Wahrung der Rechte des Individuums durch die Obrigkeit das gesamte soziale Leben beeinträchtigen könne und dürfe. Gewiß soll ein Herr seine Untertanen

12 W 7, 581, 33–582, 2.

13 W 7, 580, 31.

13a W 7, 581, 3.

14 G. Scharffenorth: Röm. 13 in der Geschichte des politischen Denkens, Heidelberg 1964 S. 103 (rotaprint).

15 W 11, 272, 15: ›daß die Vernunft allezeit über alles Recht regiere und das oberste Recht und Meister alles Rechts bleibe‹.

16 Diese Bemerkung macht K. Holl im Zusammenhang der amerikanischen Menschenrechte, Ges.Aufs. I, 1923 S. 497.

schützen, aber ›solcher Schutz soll nicht mit viel größerem Schaden vor sich gehen, man soll nicht einen Löffel aufheben und dabei eine Schüssel zertreten. Es ist ein schlechter Schutz, wenn man um einer Person willen eine ganze Stadt in Gefahr bringt oder für ein einziges Dorf oder Schloß das ganze Land dran setzt‹¹⁷. Man hat daher sehr richtig bemerkt: ›Luthers Vernunft räsontiert nicht auf der Grundlage eines unwandelbaren Prinzips, sondern orientiert sich an dem, was dem Nächsten im Rahmen des Allgemeinwohls nützlich ist. . . Das Allgemeinwohl und der Friede sind die entscheidenden Orientierungskriterien der Vernunft‹¹⁸.

Nunmehr wollen wir uns auf das Problem der eigentlichen Menschenrechte konzentrieren.

II. Wie können und sollen diese Rechte gewahrt werden?

Die Auffassungen Luthers sind von einem entscheidenden Prinzip bestimmt. Nach ihm nimmt ein Christ in Kauf, daß er in seinen eigenen Rechten beeinträchtigt wird, er wacht aber mit Eifer darüber, daß die Rechte seines Nächsten gewahrt werden. Im ersten Teil seines Traktats ›Von weltlicher Obrigkeit. . .‹ legt der Reformator seine Auffassungen über diesen Punkt ausführlich dar. ›Was dich selbst angeht, so halte dich an das Evangelium und an das Wort Christi und dulde gern die zweite Ohrfeige und laß allemal zum Rock auch den Mantel fahren, wenn es sich um dich und deine Sache handelt. . . Wenn es sich um dich und dein Interesse handelt, halte dich an das Evangelium und leide als wahrer Christ das Unrecht, das dir angetan wird. Wenn es sich um den andern und sein Interesse handelt, dann handle nach der Liebe und leide nicht, daß ihm Unrecht getan wird‹¹⁹. Wenn das Interesse des Nächsten es

17 W 7, 583, 19, vgl. auch W II, 276, 13 ff.

18 Ulrich Duchrow: *Christenheit und Weltverantwortung*, Stuttgart 1970 S. 499. Im Fall des Bauernkriegs tadelt Luther z. B. an den Bauern, ihre 12 Artikel allein im Blick auf ihr Eigeninteresse, aber nicht auf das Allgemeininteresse formuliert zu haben, obwohl er zugesteht, daß etliche Artikel von ihnen ›recht und billig‹ sind. Und, sich an die Fürsten wendend, fährt Luther fort: ›ich hätte gegen euch sicher andre Artikel gestellt, die ganz Deutschland und das Regiment betreffen, wie ich es schon in meinem Buch an den deutschen Adel getan habe, und es würde sich dabei sicher um wichtigere Dinge handeln‹ (W 18, 298, 4 ff). Die Reserve Luthers gegen das römische Recht hängt ebenfalls mit seinem Gefühl zusammen, daß dieses Recht zu sehr zum Vorteil des Individuums ist (vgl. W 14, 591, 17).

19 W II, 255, 9–12; 17–20. Im gleichen Traktat etwas später schreibt er: ›ein Christ soll so geschickt sein, daß er alles Übel und Unrecht leidet, sich

verlangt, soll ein Christ nicht zögern, an das Schwert d. h. an die Gewalt der bürgerlichen Autorität zu appellieren und, wenn er selbst Fürst oder Fürstendiener ist, sich selbst des Schwerts bedienen. »Kein Christ soll das Schwert für seine Sache führen oder anrufen, aber für einen andern kann und soll ers führen und anrufen, damit der Bosheit gesteuert und die Frömmigkeit geschützt werde.«²⁰ Dies unterlassen hieße gewiß gegen die Liebe sündigen, es wäre auch ein Beweis für Leichtfertigkeit und Unglauben. Denn »der Unglaube macht, daß wir Gottes Wort, die Wahrheit und das Recht unterliegen und das Unrecht obliegen sehen und still schweigen, nicht strafen, nicht davon reden und nicht wehren, sondern gehen lassen, was da geht. Warum? wir haben Sorge, man greife auch uns an und mache uns arm, daß wir Hungers sterben und ewig erniedrigt werden.«²¹ Diese Stelle streicht deutlich heraus, wie sehr der Einsatz des Menschen zugunsten der Rechte des Nächsten das Risiko des Kreuzes und den Selbstverzicht bedeutet und ein Vertrauen auf Gottes Wort fordert, das alle Sicherheit preisgibt.

Es wäre interessant, die zahlreichen Stellen zu prüfen, die sich bei Luther auf Gewaltlosigkeit beziehen. Eine tiefgründige Studie hierüber steht noch aus. Sie müßte vor allem ganz deutlich machen, daß Luther nicht einfach deswegen die Gewaltlosigkeit predigt, weil man sich den bestehenden Mächten unterwerfen und nichts tun soll, was sie ärgert. Die Haltung der Gewaltlosigkeit scheint vielmehr eine Aktion zu sein, die sehr große Rückwirkungen auf das soziale Leben hat. Es handelt sich bei ihr in der Tat um eine Aktion, nicht nur um ein passives Verhalten, eine Flucht oder einen Verzicht. Es ist ebenso sehr Aktion wie das Gebet, bei dem der Mensch seine Sache Gott anvertraut und nur durch ihn und

nicht selbst rächt, sich auch nicht vor Gericht schützt, sondern die weltliche Gewalt und das Recht für sich selbst durchaus nicht braucht. Aber für andre kann und soll er Rache Recht Schutz und Hilfe suchen und dazu tun, soviel er kann« (W 11, 259, 9–13).

20 W 11, 259, 17–20. Zu Beginn seines Traktats »Von weltlicher Obrigkeit...« kündigt Luther an, seine Darlegung könne eine Schwierigkeit lösen, an der sich die scholastischen Theologen bei der Auslegung der Bergpredigt gestoßen hätten. Während sie den Personenkreis, dem die Gebote Jesu gelten, nur auf liebesentbrannte Menschen eines Standes der Vollkommenheit einschränkten, verpflichtet Luther alle Christen, sich von den Geboten der Bergpredigt betroffen zu fühlen, soweit es ihre eigene Person angeht, während die Liebe zum Nächsten unter Umständen andre Verhaltensweisen als Gewaltlosigkeit fordern kann. Siehe dazu H. W. Beyer: Der Christ und die Bergpredigt nach Luthers Deutung, Lutherjahrbuch 14, 1932 S. 33–60; U. Duchrow a. a. O. S. 536–552.

21 W 7, 593, 13–17.

über ihn wirken will. Und es ist eine Aktion, die nicht nur die persönliche Situation des Einzelnen betrifft, sondern Rückwirkungen auf den Frieden der ganzen Gesellschaft hat. »Es ist nicht der Weg des Friedens, wenn jedermann das Seine zurückfordert und kein Unrecht leiden will . . . wie Ps. 14 geschrieben steht: sie wissen nicht den Weg des Friedens, — welcher allein im Leiden besteht.«²² Man kann auf interessante Weise²³ zeigen, daß Luthers Aufforderung an seine Zeitgenossen, auf ihre Rechte zu verzichten, soweit dabei nur das Eigeninteresse im Spiel ist, für die Menschen seiner Epoche zugleich schockierend und befreiend wirkte. Sie wirkte schockierend auf den Adel, dessen Ideal stets darin bestand, für seine Ehre und Rechte zu kämpfen. Die Fehde, diese Kriegsform der Ritter, wurde in Streitfällen immer praktiziert ohne Rücksicht auf die bösen Folgen mitbetroffener Volksteile. Luthers persönlicher Einsatz reiht sich hier in zahlreiche Bemühungen seiner Epoche für den Frieden ein. Der »ewige Landfriede« von 1495 verbot die Fehde, aber sie hörte doch nicht völlig auf. Luther stand in Verbindung mit Johann von Schwarzenberg, einem der bekannten Juristen seiner Zeit, der die »peinliche Gerichtsordnung« Karls V. redigiert hatte, die die Streitfälle ohne Rückgriff auf die Fehde regeln sollte.

Wenn die Rechte des Nächsten bedroht sind, dann ist die Waffe, die der Christ ergreifen soll, die des Zeugnisses. Man muß auf die Ungerechtigkeit aufmerksam machen und die Lüge anzeigen. »Da laß deinen Mund einen Mund des Geistes Christi sein, von dem St. Paulus spricht: unser Herr Jesus wird ihn töten mit dem Mund seines Geistes.«²⁴ So schrieb Luther 1522, um diejenigen zu warnen, die der Wahrheit mit Gewalt zum Triumph verhelfen wollten. Er rief dabei seine eigene Erfahrung in Erinnerung: »Hab ich nicht Papst Bischöfen Pfaffen und Mönchen allein mit dem Mund ohn allen Schwertschlag mehr abgebrochen als bisher alle Kaiser und Könige und Fürsten mit all ihrer Gewalt?«²⁵

Das Organ oder die Instanz, die ihrem Wesen nach zur Wahrung der Menschenrechte berufen ist, ist nach Luther natürlich die Obrigkeit. Wenn Luther dies Wort gebraucht, denkt er nicht allein und nicht not-

22 W 6, 40, 9. G. Scharffenorth nennt den Verzicht auf das Recht und die Gewaltlosigkeit sehr mit Recht »einen Machtfaktor, der für die Erhaltung des Friedens unentbehrlich ist« a. a. O. S. 98. Und U. Duchrow schreibt: »der Verzicht des einzelnen Christen auf seine Rechte hat einen ausgesprochen politischen Sinn, nämlich die Bewahrung des Friedens« a. a. O. S. 546.

23 So G. Scharffenorth a. a. O.

24 W 8, 682, 31.

25 W 6, 683, 8.

wendig an einen Fürsten, sondern mehr allgemein an eine Regierungsform, die je nach Zeit und Ort verschiedene Gestalt haben kann und durch die Gott den Frieden und das Leben der Menschen erhält. Konkret freilich hatte es der Reformator vor allem mit den Fürsten zu tun. An sie richtet er seine Ratschläge, wie man ein Land regieren soll, so z. B. im dritten Teil seines Traktats ›Von weltlicher Obrigkeit . . .‹. Er verwendet dabei das Schema der zu seiner Zeit zahlreichen Fürstenspiegel²⁶ wie auf seine Weise auch Macchiavelli 1513. Aber wenn der Fürst die Macht hat, dem Recht Respekt zu verschaffen, so ist er dabei nicht allein. Er ist von Juristen umgeben, deren Nutzen Luther 1530 rühmt²⁷, indem er das Verhalten von Eltern geißelt, die ihre Kinder nicht zur Schule schicken wollen, damit sie z. B. auch Juristen werden. Sie sind vor Gott schuldig, weil sie die Obrigkeit bei ihrer Aufgabe nicht unterstützen. Denn ›ohne dies Amt kann das Leben nicht bleiben‹²⁸. ›Das weltliche Regiment erhält zeitlichen und vergänglichen Frieden, Recht und Leben‹²⁹.

Beachten wir auch einige zentrale Sätze Luthers über die Art und Weise, wie der Fürst seine Aufgabe anfassen soll³⁰. Dem Fürsten, der christlich regieren will, sagt Luther: ›Wer ein christlicher Fürst sein will, der muß wahrlich die Meinung ablegen, daß er herrschen und mit Gewalt fahren wolle. Denn verflucht und verdammt ist alles Leben, das sich selbst zunutz und zugut gelebt und gesucht wird, verflucht alle Werke, die nicht in der Liebe gehen. Dann aber gehen sie in der Liebe, wenn sie nicht auf eigene Lust, Nutzen, Ehre, Annehmlichkeit und Heil, sondern von ganzem Herzen auf Nutzen, Ehre und Heil der andern gerichtet sind‹³¹.

Nun soll und kann ein Herr freilich auch das Schwert gebrauchen, ›um sein Land und seine Leute gegen Unrecht zu schützen‹³². Aber Luther ist weit entfernt davon, ›die Gewalt an sich zu verherrlichen, die auf dem Feld der Sünde zum Recht geworden ist, und also jedwede herr-

26 W. Berges: Die Fürstenspiegel des hohen und späten Mittelalters, 1938, 2. Aufl. 1952.

27 W 30 II, 558 ff. Die Meinung Luthers von den Juristen ist verschieden: bald kritisiert er sie heftig, bald lobt er ihren Beruf hoch. Siehe hierüber H. W. Beyer: Glaube und Recht im Denken Luthers, Lutherjahrbuch 17, 1938 S. 57.

28 W 30 II, 556, 7.

29 W 30 II, 554, 15.

30 Es ist jedoch nicht notwendig, daß die Verwalter der weltlichen Obrigkeit Christen sind, weil das Regiment und das Recht in den Bereich der Vernunft gehören.

31 W II, 271, 35–272, 5.

32 W 7, 583, 9 – W II, 247 ff, 260, 277.

schende Macht zu verherrlichen, wie Tröltsch schrieb³³, indem er Luther mit Macchiavell verglich. Der Reformator verpflichtet den Fürsten vielmehr, mit Vernunft zu handeln statt sogleich Gewalt anzuwenden³⁴. Er soll sich hüten vor Excessen, er soll mehr Weisheit als Gewalt anwenden, denn ›Weisheit gilt mehr als Waffen‹³⁵. Er soll ›nicht allein mit der Faust herrschen wollen, wie jetzt viele zu glauben scheinen, ... denn wenn die Faust allein regieren soll, so wird gewißlich zuletzt ein Tierwesen daraus‹³⁶. Der Fürst soll sich also bei der Ausübung der Gerechtigkeit der Vernunft bedienen, sich also weder auf unwandelbare Prinzipien berufen noch sich von den Regeln des positiven Rechts gefangen nehmen lassen, die nicht auf alle Situationen anwendbar sind³⁷.

Trotzdem, die Idee und Wirklichkeit der weltlichen Obrigkeit kann nicht beseitigt werden, auch wenn sie ihre Macht mißbraucht. Wie aber, wenn sie offensichtlich die Menschenrechte antastet? wie z. B., wenn der Fürst einen bestimmten Glauben vorschreibt? ›Dann sollst du so sagen: es gebührt Lucifer nicht, neben Gott zu sitzen. Lieber Herr, ich bin euch mit Leib und Gut zu gehorchen schuldig, gebietet mir nach dem Maß eurer Gewalt auf Erden, so will ich folgen. Heißt ihr aber mich glauben und Bücher von mir tun, so will ich nicht gehorchen, denn da seid ihr ein Tyrann und greift zu hoch und gebietet, wo ihr weder Recht noch Macht habt‹³⁸. Auf jeden Fall handelt es sich hier um eine absolute Pflicht, die Pflicht, Gott mehr zu gehorchen als den Menschen (Apg. 5, 26). Auf dieser Pflicht beruht das Menschenrecht, sich unter Umständen der weltlichen Gewalt nicht zu unterwerfen. Widerstand mit Gewalt ist dabei freilich nach Luther ausgeschlossen. ›Selbst dabei soll niemand mit Gewalt fahren noch solch Recht des Evangeliums mit Sturm und Unver-

33 E. Tröltsch: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, 1912 S. 532.

34 W 7, 583 – nicht einen Löffel aufheben und dabei eine Schüssel zertreten. Vgl. den Luthertext zu Anm. 17.

35 W 20, 166, 13.

36 W 30 II, 556, 14–16.

37 Wir gehen hier nicht weiter auf Luthers Auffassungen vom Recht ein. Siehe dazu H. W. Beyer: Luther und das Recht, 1935 und: Glaube und Recht im Denken Luthers a. a. O.

Joh. Heckel: Lex caritatis, 1953.

Ragnar Bring: Der Glaube und das Recht nach Luther, 1955 S. 140–162. Bemerken wir lediglich, daß Luther seine Abneigung gegen das römische Recht, die er in der Schrift an den christlichen Adel äußerte, allmählich überwunden hat, ohne deswegen aufzuhören, gelegentlich diesen oder jenen Aspekt des Rechts seiner Zeit zu kritisieren.

38 W 11, 267, 3–8.

nunft behalten oder holen, sondern sich demütigen³⁹. Denn ›dem Frevel soll man nicht widerstehen, sondern leiden⁴⁰. Man soll auch deswegen, weil er die Grenzen seiner Macht überschreitet, dem Fürsten nicht den Gehorsam verweigern. ›Man soll aber (seinen Befehl) nicht billigen noch unterstützen noch befolgen noch gehorchen, mit keinem Finger und keinem Fußtritt⁴¹. Man soll also das Unrecht leiden, es aber trotzdem als solches ansehen. Man kann aber auswandern, um diesen Bedrängnissen zu entgehen⁴². Außerdem gibt es eine Grenze des Gehorsams gegen den Fürsten dann, wenn der Fürst bei einem Krieg offensichtlich im Unrecht ist. In diesem Fall sollen die Untertanen ihm nicht folgen, denn ›wider Recht soll niemand handeln, sondern Gott, der das Recht haben will, mehr gehorchen als den Menschen⁴³.

Wenn die weltliche Obrigkeit jedoch die Güter, das Leben und die elementaren menschlichen Existenzgrundlagen antastet, von denen wir schon gesprochen haben, dann ist nach Luther die einzig mögliche christliche Haltung das Leiden, indem man entweder das Unrecht erträgt oder das Land verläßt⁴⁴. Als die Bauern sich zur Verteidigung oder Erlangung ihrer Rechte erhoben, widersetzte sich Luther ihnen, weil sie ihren Kampf mit der Sache des Evangeliums identifizierten und ihr Unternehmen als eine Art Kreuzzug betrachteten. Aber nach Luther kann es für den Menschen nicht in Frage kommen, durch Aufruhr sich selbst zu verteidigen und dies als dem Evangelium gemäß anzusehen. Er kann sich nicht selbst Gerechtigkeit verschaffen⁴⁵. ›Leiden, Leiden, Kreuz, Kreuz ist der Christen Recht, das und nichts andres⁴⁶, schreibt der Reformator in seiner ›Vermahnung zum Frieden auf die 12 Artikel der Bauernschaft in Schwaben‹. Die Bauern dürfen sich also nicht mit Gewalt der Güter bemächtigen, die ihnen von Rechts wegen zukommen könnten, und es nicht tun im Namen des Evangeliums. Denn dieses ›lehrt dich nicht rauben noch

39 W 7, 584, 30, vgl. auch W 11, 267, 9 ff.

40 W 11, 267, 22.

41 W 11, 267, 22–24.

42 W 18, 323, 4–10, W 19, 634, 15–17.

43 W 11, 277, 30, auch schon im Sermon von den guten Werken W 6, 265, 25: ›da soll man Gut Ehr Leib und Leben fahren lassen, auf daß Gottes Gebot bleibe‹.

44 Im Unterschied von den meisten mittelalterlichen Theologen schließt Luther den Tyrannenmord aus, läßt aber zu, daß im Falle von Geisteskrankheit der Fürst abgesetzt wird (W 18, 634).

45 Schon 1522 sagt dies Luther ganz klar: W 8, 681, 1: ›niemand kann sein eigener Richter sein‹.

46 W 18, 310, 10.

nehmen, auch wenn der Herr des Guts wider Gott und mit Unrecht und dir zum Schaden dasselbe mißbraucht⁴⁷.

Wir sprachen von der Bedeutung der weltlichen Obrigkeit für die Wahrung der Menschenrechte. Aber diese Verpflichtung hat auch eine andere Instanz, nämlich das kirchliche Amt. Wir weisen nur eben darauf hin⁴⁸. Denn dieses Amt soll nach Luther »alle Stände berichten und unterweisen, wie sie äußerlich in ihren Ämtern und Ständen sich halten sollen, damit sie vor Gott recht tun, die Betrüben trösten, Rat geben, böse Sachen schlichten, irrige Gewissen aufrichten und Friede halten helfen⁴⁹. Dies Amt soll also nicht nur das Evangelium predigen und den inneren Menschen erbauen, welches freilich das Wichtigste ist und schon als solches gesellschaftspolitische Rückwirkungen hat, sondern sich auch mit den Werken d. h. mit der Art und Weise befassen, wie die Menschen in der Welt leben. Luther selbst hat diese Auffassung vom Predigtamt sehr wohl praktiziert.

III. Die Grundsätze und die Wirklichkeit oder Theorie und Praxis bei Luther

Von 1523 an sind Luthers gesellschaftspolitische Vorstellungen klar. Aber halten seine Grundsätze einer Prüfung an der Wirklichkeit stand? Die protestantischen Landeskirchen bestanden damals noch nicht, die Auseinandersetzung mit den Bauern hatte noch nicht stattgefunden und der Konflikt zwischen den Fürsten und dem Kaiser war noch nicht in eine akute Phase getreten. Wird Luther seinen Überzeugungen treu bleiben und können und wollen seine Anhänger sie anwenden? Diese entscheidenden Fragen drängen sich mit zunehmender Schärfe auf. Um diese Problematik näher zu beleuchten, wollen wir drei konkrete Situationen untersuchen.

1. Was geschah, als die protestantischen Landeskirchen sich konstituierten? Wie werden dabei die Rechte des Gewissens und der religiösen Toleranz angewendet⁵⁰? »Es ist ein freies Werk um den Glauben, man

47 W 18, 323, 13.

48 Vgl. U. Duchrow a. a. O. S. 552–572: der Dienst des Predigtamts am weltlichen Regiment oder das politische Wort der Kirche.

49 W 30 II, 537, 5–8.

50 Die Frage der Toleranz zur Reformationszeit ist ausreichend diskutiert. Vgl. dazu J. Lecler: *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, Paris 1955; H. Bornkamm: *Das Problem der Toleranz im 16. Jahrhundert*, in: *Das Jahrhundert der Reformation*, 1961 S. 262–291. Eine der besten Studien ist immer noch K. Holl: *Luther und das landesherrliche Kirchenregiment*, Ges. Aufs. I, 1923 S. 326–380.

kann niemand dazu zwingen⁵¹, das war Luthers Fundamentalprinzip. Er hatte daraus geschlossen, daß man Ketzern keine Gewalt antun, sie nicht töten noch durch physischen Zwang zur Änderung ihrer Ansicht veranlassen darf⁵². Der Zusammenstoß mit Wiedertäufern und Spiritua-
listen aller Art, dazu die Agitation von Geistern, die trotz Berufung auf die Reformation doch weit von ihr entfernt waren, schafften Probleme innerhalb der protestantischen Landeskirchen. Luther sieht sich ge-
zwungen zu der These, daß die Obrigkeit Recht und Pflicht zum Ein-
schreiten hat, wenn die Ketzer die öffentliche Ordnung stören⁵³, Anarchie
verbreiten oder sich öffentlich gegen die allgemein angenommene christ-
liche Lehre erheben. Trotzdem bezieht sich dieses Einschreiten der Obrig-
keit nicht auf das Gewissen, auch nicht auf das des Ketzers, sondern
allein auf sein öffentliches Hervortreten.

Was soll aber mit denen geschehen, die innerhalb protestantischer Ge-
biete den reformatorischen Glauben nicht teilen, sondern bei dem tradi-
tionellen Glauben bleiben wollen? Luther rechnet diese durchaus nicht zu
den Ketzern und betont, der protestantische Fürst dürfe sie nicht zum
evangelischen Glauben zwingen. Er soll ihnen vielmehr erlauben, frei das
Land zu verlassen, der Kurfürst von Sachsen hat dazu tatsächlich die
Erlaubnis gegeben. Für uns moderne Menschen, die die Situation des
religiösen Pluralismus gewohnt sind, ist dies freilich eine beschränkte
Perspektive. Für jene Epoche war sie trotzdem ein Fortschritt, »eine grund-
sätzliche Selbstbescheidung des Staates und eine erste förmliche Aner-
kennung des persönlichen Rechts in Glaubenssachen«⁵⁴. Aber wir müssen
feststellen, daß Luther den konfessionellen Pluralismus in einem Land
noch nicht zuließ. So bemerkt er 1527: »Es ist für keine Stadt gut, wenn
Zwietracht im Volk gelitten wird durch öffentliche Anreger und Prediger.
Es sollte ein Teil weichen, seien es die Evangelischen oder die Päpst-
lichen«⁵⁵.

Im übrigen kann man sich fragen, wieweit Luthers Aufforderung an
die Fürsten zur Teilnahme an der Organisation der Kirche, namentlich
seit der Kirchenvisitation in Kursachsen, und besonders die Umstände,
unter denen sie sich vollzog, den tieferen Gedanken Luthers entsprachen.
Hat sich hier bei ihm eine Wandlung vollzogen⁵⁶? Hat der Fürst mehr

51 W II, 264, 19 — W 18, 298, 18.

52 W 6, 455, 11 ff.

53 W Br 3, 616 (Brief an Spalatin vom 11. Nov. 1525).

54 K. Holl: Ges. Aufs. I, 1923 S. 485.

55 W 23, 16, 14, vgl. auch W 31 I, 209, 15 ff.

56 Dies ist die Meinung von J. Lecler in seinem Buch.

Macht an sich genommen, als ihm Luther gern zugestand⁵⁷? Wir weisen auf dieses Problem nur hin, ohne es zu diskutieren.

2. Grundsatz und Wirklichkeit — dieses Problem stellt sich aufs neue anläßlich des Zusammenstoßes mit den Bauern. Luther hat sich sehr frühe mit den Lebensbedingungen seiner Zeitgenossen beschäftigt. Eine seiner ersten großen reformatorischen Schriften, das Manifest an den christlichen Adel, ist in dieser Beziehung reich an Empfehlungen aller Art. Ob er für die Weltpriester das Recht zur Heirat fordert oder sich mit den verschiedenen Formen des Bettels befaßt oder sich gegen Luxus und Wucher erhebt, immer handelt es sich dabei um elementare Lebensfragen. Sich selber treu versucht er, fundamentale Menschenrechte zu wahren. Und der Traktat ›Von weltlicher Obrigkeit . . .‹ war gewiß nicht dazu bestimmt, absolute Fürstenmacht zu begründen, sondern sie auf die Pflichten gegen ihre Untertanen aufmerksam zu machen. ›Man wird nicht, man kann nicht, man will nicht eure Tyrannei und Mutwillen auf die Länge leiden, liebe Fürsten und Herren, darnach wisset euch zu richten. Gott wills nicht länger haben. Es ist nicht mehr eine Welt wie vorzeiten, da ihr die Leute wie das Wild jagtet und triebet⁵⁸.

Im Bauernkrieg hat Luther die Fürsten angesprochen, weil sie auf die Ratschläge seines Manifests an den christlichen Adel nichts gegeben hätten, müßten sie nun die 12 Artikel haben, in denen die Bauern ihre Forderungen anmeldeten. Luther macht sich nicht alle diese Artikel zu eigen, aber er gibt doch zu erkennen, daß etliche derselben ›billig und recht⁵⁹ seien. Und er unterstreicht, daß ›die Obrigkeit nicht dafür eingesetzt sei, daß sie ihren Nutzen und Mutwillen an den Untertanen suche, sondern den Untertanen Nutzen und das Beste verschaffe. Es ist ja nicht auf die Länge erträglich, so zu schatzen und zu schinden. Was hülfe es, wenn eines Bauern Acker soviel Gulden als Halme und Körner trüge, wenn die Obrigkeit nur desto mehr nähme und ihre Pracht damit immer größer machte und das Gut verschleudert mit Kleiden, Fressen, Saufen, Bauen und dergleichen, als wäre es Spreu⁶⁰. Und wenn der Reformator mit solchen Gedanken nicht zurückhält, dann geschieht das nicht deswegen, weil er möglichst schnell zum eigentlichen Zweck des

57 Dies ist die überzeugendere These von Holl.

58 W 11, 270, 20–24. Man könnte aufzeigen, daß Luther sich sein Leben lang mit dem sozialen Leben seiner Zeit und der Situation seiner Zeitgenossen beschäftigt hat. Insbesondere ist dabei an seine Bemühungen um den Frieden zu denken. Siehe darüber U. Duchrow a. a. O. S. 499 ff.

59 W 18, 298, 3.

60 W 18, 299, 4–11.

Traktats kommen will, nämlich dem, die Bauern niederschlagen⁶¹, sondern deswegen, weil er schon seit Jahren mehr Gerechtigkeit von den Fürsten fordert.

Freilich, 1524/25 beim Bauernkrieg, handelte es sich für Luther hauptsächlich darum, den Anspruch der Bauern abzuwehren, durch Revolution ihre, wie sie meinten, auf das Evangelium gegründeten Forderungen durchzusetzen⁶². Diese Haltung Luthers aber ergibt sich ziemlich logisch aus dem, was er seit 1521 im Magnificat und seit 1523 in ›Von weltlicher Obrigkeit...‹ gesagt hatte. Er betont jetzt noch einmal, daß der Christ seine Rechte nicht mit Gewalt durchsetzen kann. Und sofern es sich um die Rechte der andern handelt, so kann er es nur als Inhaber eines politischen Amtes und als letzte Zuflucht. Wieweit die aufrührerischen Bauern und insbesondere ihre Führer nur ihr eigenes Interesse im Auge hatten und nicht auch umfassende Gesellschaftsreformen, kann man freilich fragen. Der moderne Beobachter fragt sich auch, ob es möglich ist, die Autorität so stark wie Luther in Gegensatz zu den Untertanen zu stellen. Heutzutage sehen wir die Praxis der Macht anders und können das Mißtrauen des Reformators gegen das Volk, das er verächtlich ›Herr Omnes‹ nennt, nicht mehr teilen.

Aber wie dem auch sei: der Grundsatz, auf dem die Haltung Luthers beruht, ist klar: der Christ kann sich nicht selbst Gerechtigkeit verschaffen, seine einzige Waffen sind Gewaltlosigkeit und das Wort⁶³. Darin blieb Luther auch während des Bauernkriegs mit sich selbst einig.

61 So sieht es L. Fèvre: ›nachdem dieser blasse Abschnitt beendet ist, findet Luther seine klare und laute Stimme wieder, sobald er feierlich verkündet, daß man die Bauern niederschlagen müsse‹ (M. Luther, un destin, Paris 1968 4. Aufl. S. 161).

62 Über Luthers Haltung während des Bauernkriegs kann man befragen: K. Klähn: Luthers sozioethische Haltung im Bauernkrieg, Rostock 1940. P. Althaus: Luthers Haltung im Bauernkrieg, Darmstadt 1969. M. Greschat: Luthers Haltung im Bauernkrieg in ARG 56, 1965 S. 31–47. H. Kirchner, Luthers Stellung zum Bauernkrieg, in: Reformation heute, Berlin-Hamburg 1967, 218–247. G. Maron: ›Niemand soll sein eigener Richter sein‹. Eine Bemerkung zu Luthers Haltung im Bauernkrieg, Luther 1975/2, 60–75.

63 G. Scharffenorth weist darauf hin (a. a. O. S. 131), daß Luther aufmerksam blieb für das strukturelle Problem, das durch den Gegensatz einer bürgerlichen Autorität, die die Menschenrechte vernachlässigt, und der Untertanen gestellt war. Sie notiert, was Luther 1526 nach der dramatischen Erfahrung des Bauernkriegs schrieb: ›Wenn nun ein König weder Gottes Recht noch sein Landrecht hält, solltest du ihn deswegen angreifen, ihn richten und dich an ihm rächen, Wer hat dir das befohlen? Es müßte

3. Eine dritte Situation stellte die Grundsätze Luthers auf die Probe. Sie hat Ähnlichkeit mit der zweiten, denn sie betraf ebenfalls das Problem des Aufruhrs. Aber diesmal handelte es sich um die Beziehungen zwischen den Fürsten und dem Kaiser. 1523 schrieb Luther: ›Kein Fürst soll gegen seine Oberherren wie den König oder Kaiser oder sonst einen Lehensherrn Krieg führen, sondern nehmen lassen, wer da nimmt. Denn der Obrigkeit soll man nicht mit Gewalt widerstehen, sondern nur mit dem Bekenntnis der Wahrheit‹⁶⁴. Aber in den Jahren nach den Speyerer und Augsburger Reichstagen 1529 und 1530 stellte sich die Frage mit Schärfe: wieweit könnten die protestantischen Fürsten dem Kaiser mit Gewalt widerstehen? Luther scheint in dieser Frage geschwankt zu haben. Selbst in diesem Falle scheint er innerlich mehr zum gewaltlosen Widerstand geneigt zu haben. Aber 1529 nimmt er doch zugleich den Gedanken auf, daß die Kurfürsten einen Kaiser absetzen könnten, der seine Macht mißbraucht. Und 1531 gesteht er in seiner ›Warnung an seine lieben Deutschen‹ zu, daß die protestantischen Fürsten dem Kaiser mit Gewalt widerstehen dürften, falls die religiöse Freiheit angetastet würde. Weil die Gegner ›aller Welt das Maul und die Faust binden wollen, damit niemand weder mit Predigten strafen noch mit der Faust sich wehren soll‹⁶⁵ . . . , ›so will ich den Teil, der sich wider die mörderischen und blutigierigen Papisten zur Wehr setzt, nicht aufrüherisch gescholten haben noch schelten lassen, sondern will es gehen und geschehen lassen, daß man es eine Notwehr heiße, und will damit ins Recht und zu den Juristen weisen‹⁶⁶.

hier zwischen euch eine andre Obrigkeit kommen, die euch beide verhörte und den Schuldigen verurteilte‹ (W 19, 640, 29–641, 1). Das ist das Problem der Trennung von Exekutive und Legislative, es ist heutzutage auch das Problem der übernationalen Institutionen, die die einzelnen Staaten zur Respektierung der Rechte ihrer Bürger verpflichten könnten. Luther ahnte dieses Problem nur.

64 W 11, 276, 29–277, 4. 1526, nach dem Bauernkrieg, wiederholte er diese These: ›Was ich geschrieben habe, will ich nicht allein von den Bauern verstanden haben, als wären sie allein die Unterpersion, der Adel aber nicht. Nicht also! sondern, was ich von der Unterpersion sage, das soll beide angehen, Bauer Bürger Edelmann Herren Grafen und Fürsten. Denn diese alle haben auch Oberherren und sind Unterpersionen eines andern‹ W 19, 643, 13–17.

65 W 30 III, 283, 8.

66 W 30 III, 282, 22–26, vgl. auch 291, 20 sowie WBr 6, 16 ff (Brief an W. Link vom 15. I. 1531) und das Memorandum von Luther Jonas und Bugenhagen an Kurfürst Johann Friedrich von 1539 (WBr. 8, 515 ff).

Wir glauben gezeigt zu haben, in welcher brennender Weise sich für Luther die Frage der Menschenrechte in seiner konkreten Situation gestellt hat. Sein zentraler Grundsatz war der Verzicht des Christen auf die eigenen Rechte und das lebendige und kräftige Interesse an den Rechten der andern. Man kann nicht leugnen, daß manche Sätze des Reformators eine besondere Aktualität haben **.

Prof. Dr. Marc Lienhard, 33 rue Louis Apffel, 67 Strasbourg, France
Prof. Dr. Erwin Mülhaupt, Dürrbachstr. 26, 7500 Karlsruhe 41

ZUKUNFT DER KIRCHE – KIRCHE DER ZUKUNFT * Oder: Kann man Christ sein ohne Kirche?

Von Christian Walther

Das Thema »Zukunft der Kirche – Kirche der Zukunft« ist in doppelter Weise verhänglich.

1. Einmal deswegen, weil es zu suggerieren scheint, daß sich mit letzter Exaktheit Aussagen darüber treffen lassen, wie es in Zukunft um die Kirche bestellt sein wird.

** Der Übersetzer erlaubt sich, zur Unterstützung und Ergänzung der Ausführungen von Marc Lienhard noch hinzuweisen auf den von Günther Wolf herausgegebenen Sammelband »Luther und die Obrigkeit«, Darmstadt 1972 und darin besonders auf die Aufsätze:

Paul Schempp: Ist Luthers Stellung zum Staat heute revisionsbedürftig? S. 138–180.

Karl Ferdinand Stolzenau: Die Frage des Widerstandsrechts gegen die Obrigkeit bei Luther, zugleich in ihrer Bedeutung für die Gegenwart S. 196–302.

Erwin Mülhaupt: Luther und der politische Auftrag eines Christen S. 443–462.

Ferner verweise ich auf meinen Aufsatz in dieser Zeitschrift »Luther« 1971 S. 16–33: Luthers Denken über Frieden und Gewalt

sowie auf mein 1975 erschienenes Heft: Luther und der Bauernkrieg 1525, ein Plädoyer für Luther und die Bauern, aber gegen Radikalismus und Marxismus, erschienen als Beiheft 21 des Monatsblatts der Evangelischen Notgemeinschaft in Deutschland e. V. »Erneuerung und Abwehr«, Sachsen bei Ansbach.

* Vortrag, gehalten auf der Theol. Tagung der Männerarbeit in Berlin am 24. 2. 73, für den Druck überarbeitet von Wolf W. Rausch

Indem ich diese Möglichkeit eines Mißverständnisses ausspreche, bitte ich zugleich, nicht selbst nach der Seite hin mißverstanden zu werden, als wollte ich die Tatsache ignorieren, daß es heute eine durchaus ernstzunehmende wissenschaftliche Auseinandersetzung mit der Zukunftsproblematik gibt. In der Tat sind ja ganz bestimmte Vorhersagen möglich. Zukunft kann durchaus durchgespielt werden, und zwar so, daß man jeweils bestimmte Faktoren als gegeben annimmt, sie in unterschiedlichen Konstellationen zueinander in Beziehung setzt und dann einen Computer Berechnungen anstellen läßt, wie sich etwas in Zukunft entwickeln wird, wenn die und die Faktoren in der und der Beziehung zusammenwirken. Eine gute Anschauung hierzu bietet z. B. das von Meadows herausgegebene Buch »Die Grenzen des Wachstums — Bericht des Club of Rome zur Lage der Menschheit«, 1972. Für die im Buch dargestellten Zukunftsberechnungen hat man die Faktoren Rohstoffpotential, Bevölkerungszuwachs, Umweltverschmutzung und Ernährung zueinander in jeweils wechselnden Ausgangsbedingungen in Beziehung gesetzt, woraus dann interessante Aspekte für eine mögliche Zukunft folgten. Warum sollte man so etwas nicht auch einmal im Hinblick auf die Kirche durchspielen? Natürlich unter der Voraussetzung, daß sich die hier gegebenen Faktoren wie Kirchenmitgliedschaft, Organisationsformen, Erwartungen überhaupt computerisieren lassen.

Aber durch solche Modellspiele erhält man noch keine definitive Auskunft darüber, wie die Zukunft tatsächlich sein wird. Wir werden höchstens auf Möglichkeiten aufmerksam gemacht — auf Möglichkeiten freilich, in denen auch eine bestimmte Signalwirkung liegt, nämlich gefährlichen Entwicklungstendenzen rechtzeitig entgegenzuwirken bzw. sie erst gar nicht entstehen zu lassen.

Mit anderen Worten heißt dies, daß sich über die nächstüberschaubare Zukunft nur Aussagen im Sinne von Annäherungswerten machen lassen. So bemerkte der große deutsche Soziologe Max Weber über die Objektivität der Erkenntnis einmal folgendes: »Eine empirische Wissenschaft vermag niemand zu lehren, was er soll, sondern nur was er kann und — unter Umständen — was er will.« Und unmittelbar daran schließt sich eine Erkenntnis an, die der Philosoph Wittgenstein einmal so ausdrückte: Nicht schon die erhebbarer Tatsachen stellen die Lösung eines Problems dar, sondern sie setzen erst die Aufgabe ihrer Interpretation aus sich heraus.

Was heißt das nun in bezug auf Zukunft? Es heißt, daß die Zukunft nicht schon eine aufgrund erhebbarer Tatbestände definitiv beschreibbare Größe ist, sondern daß sie einen Horizont darstellt, in dem die ethische Forderung, Zukunft zu wollen, laut wird. Das heißt, die Zukunft stellt

an uns die Forderung, nicht nur etwas mechanisch und zwangsläufig geschehen zu lassen, sondern vielmehr aktiv mitgestaltend im Sinne der Erfüllung eines Sollens tätig zu werden. Was aber dieses Sollen ist, das bestimmt sich von meiner Deutung der Tatbestände. Und nun spielen wieder solche Elemente wie Religion, Weltanschauung, Wertvorstellungen, soziale Position, Bildung u. a. erheblich mit hinein.

Es geht hier aber nicht um die Probleme der Zukunft allgemein, sondern sehr direkt um die Zukunft der Kirche. Kein kundiger Beobachter des kirchlichen Geschehens wird der Meinung sein, daß die Zukunft der Kirche nicht auch davon abhängt, was, ob in Kirchenleitungen oder Synoden oder in anderen Gremien, im Organisationsbereich oder im Bereich von Verkündigung, Unterweisung und Bildung, in Mission und Diakonie, getan wird. Aber das ist nicht alles. Vielmehr muß ebenso betont werden, daß die Kirche immer auch Gegenstand des Glaubens und des Bekennens ist und ihre Zukunft entscheidend davon abhängt, wie es mit diesem Glauben bestellt ist, d. h. mit der Gewißheit, daß Gott das letzte Wort hat.

2. Das Thema ist auch deshalb verhänglich, weil es zu der Beschreibung einer Kirche der Zukunft verleiten könnte, wenn erst, theologisch und soziologisch begründet, sichergestellt ist, daß Kirche eine Zukunft hat. Im Blick auf das, was vorher über die objektive Erkennbarkeit der Zukunft gesagt wurde, muß nun auch im Hinblick auf die künftige Gestalt der Kirche mit äußerster Nüchternheit gedacht werden. Damit ziehe ich allerdings nicht die Notwendigkeit in Zweifel, sich schon heute über die Aufgaben zu verständigen, die gemäß erkennbarer Entwicklungstrends in der nächstüberschaubaren Zeit auf die Kirche zukommen werden. Und es wird sicherlich auch erforderlich sein, sich schon heute über neue organisatorische Maßnahmen zu verständigen, wie beispielsweise die Kirche in entstehenden Ballungsräumen funktionstüchtiger gemacht werden kann. Doch in bezug auf die Gestalt der Kirche der Zukunft wird man sich an das Pauluswort halten: »Wir leben im Glauben und nicht im Schauen«.

Zukunft, und in unserem Kontext Zukunft der Kirche, ist sicherlich nicht eine bloße Verlängerung dessen, was heute ist und gestern war. Aber ebenso gilt, daß Zukunft nicht erst morgen oder übermorgen beginnt, sondern schon heute, hier und jetzt vorbereitet wird, auch wenn die Folgen unserer Entscheidungen und Handlungen nicht in letzter Konsequenz absehbar sind. Es sind ganz bestimmte Grundbedingungen, die das Morgen mitbestimmen. Und eben diese Grundbedingungen oder doch einige von ihnen zu nennen, soll im folgenden unternommen werden.

Die erste dieser Grundbedingungen möchte ich mit der Formulierung umschreiben, daß wir es immer mit einer unfertigen Kirche zu tun haben. Das erklärende Beiwort ›unfertig‹ will hier nur besagen, daß die Kirche in ihrer Gestalt, wie wir sie erfahren und bisweilen auch erleiden, noch nichts Endgültiges, nichts Abgeschlossenes darstellt.

Im Apostolischen Glaubensbekenntnis heißt es im 3. Artikel: »Ich glaube an den Heiligen Geist, eine heilige allgemeine, christliche Kirche, die Gemeinde der Heiligen . . .« Analysiert man diese Aussage, so gelangt man zu folgendem Ergebnis: Einmal ist die Kirche das Wirkungsfeld des Heiligen Geistes. Der Glaube richtet sich also nicht auf bestimmte, historisch gewordene Formen, in denen Kirche in Erscheinung tritt, er bekennt sich vielmehr zu dieser Kirche, weil und insofern sie Wirkungsfeld des uns durch Gott in Jesus Christus bekannt gewordenen Willens zu Veröhnung und Rechtfertigung ist. Die Einsicht in diesen Willen fordert und motiviert unser Wollen.

Sodann wird gesagt, daß diese Kirche heilig ist. Heilig ist nicht eine moralische Qualität, sondern meint, daß es mit dieser Kirche insofern eine besondere Bewandnis hat, als sie im Willen Gottes eine entscheidende Stellung einnimmt. Heilig ist darum immer nur in der Gottesbeziehung richtig zu deuten und nicht außerhalb dieser. Solche Einsicht befreit zum Dasein für Andere.

Darüber hinaus wird von der Kirche gesagt, sie sei allgemein. Das heißt, sie umfaßt Menschen aller Rassen, aller Schichten, aller Bildungsstufen, jeden Alters. In dieser Kirche ist Platz für jeden, ohne Ansehung der Person. Die Zugehörigkeit zu ihr unterliegt keinen einschränkenden Bedingungen. Das unterscheidet sie von einem Verein mit besonderen Satzungen.

Und schließlich heißt es ›christliche Kirche‹, d. h. diese Kirche kann nicht unter Absehung der Person Jesu Christi verstanden werden. Es ist das Bekenntnis zu ihm, das Kirche qualifiziert — nichts anderes.

Damit sind nur ganz bestimmte Grundmerkmale genannt. Nichts ist darüber gesagt, wie denn die konkrete Gestalt der Kirche auszusehen habe. Das Glaubensbekenntnis trifft in dieser Beziehung keine Festlegungen. Es stellt nicht fest! Sofern der entscheidende Grundton, auf den das ganze Glaubensbekenntnis gestimmt ist, eben durch den Glauben an Gott als die umfassende Wirklichkeitsmacht bezeichnet wird, die dem Menschen schon immer voraus ist, muß man auch in bezug auf die Kirche sagen, daß das Bekenntnis zu ihr zugleich heißt, daß diese Kirche ihre Zukunft immer noch vor sich hat. Die Frage nach der Zukunft der Kirche entscheidet sich zuerst daran, ob es Glauben gibt oder ob der Unglaube überwiegt. Anders formuliert: wo Glaube ist, wo Glaube ver-

mittelt wird, wo Glaube des ihn tragenden Grundes gewiß wird, da ist die Kirche nicht am Ende.

Diese Aussage muß nun allerdings gegen zwei Mißverständnisse abgeschirmt werden:

Die Aussage, daß der Glaube an Gott die Gewißheit miteinschließt, daß die Kirche noch ihre Zukunft vor sich hat, darf nicht zweckoptimistisch verstanden werden. Es kann sich nicht darum handeln, mit Hilfe des Glaubens eine Art Selbsttäuschung über die faktische Lage der Kirche in der neuzeitlichen Gesellschaft vorzunehmen. Zwar sagen uns die Soziologen, daß die Kirche als Institution eine erstaunliche Stabilität bewiesen habe. Eine solche erfreuliche Aussage kann aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß eben auch Ratlosigkeit, Mutlosigkeit, Resignation an dieser Kirche zu finden ist. Und sie kann schon gar nicht darüber hinwegtäuschen, daß der Sinn der Institution Kirche von vielen Zeitgenossen nicht mehr eingesehen wird.

Ins Positive gewendet: im Glauben ergeht die unüberhörbare Aufforderung, das Unsere zu tun, damit die Kirche wirklich jene Gestalt erhält, die in ehrlicher Weise zum Ausdruck bringt, was es mit jenem ›heilig‹ und ›allgemein‹ und ›christlich‹ auf sich hat. Oder anders ausgedrückt, die Kirche ist nicht eine Einrichtung zur Reglementierung des Glaubens, sondern sie ist ein Instrument, mit dem sich der Glaube besser darstellen und verständlich machen will.

Das andere Mißverständnis, von dem hier zu reden ist, besteht in der Unterscheidung zwischen der Kirche als einer soziologischen und juristischen und als einer unsichtbaren geistlichen Größe. So gewiß Kirche mehr ist, als von ihr in Erscheinung tritt, so gewiß ist aber auch, daß sie nicht oberhalb dieser Erscheinungen ein eigenes Dasein führt.

Jene Unterscheidung war ein Unglück. Denn in, mit und unter der empirischen Gestalt der Kirche will das, was im Bekenntnis des Glaubens eingeschlossen ist, unter den immer wieder neuen Bedingungen unserer Welt zum Ausdruck kommen. Es gibt nicht die Möglichkeit, aus der empirischen Gestalt der Kirche herauszutreten und dennoch zu behaupten, man gehöre jener großen geistigen, unsichtbaren Kirche an. Das wäre auch in der Ökonomie des Glaubens ein Verschleudern von Kräften; denn gerade in dem oft zitierten Leiden und Zweifeln an der Kirche liegt ja nicht nur eine negative Erfahrung, sondern, recht verstanden, auch der Impuls, sich nicht mit einer Kirche zufrieden zu geben, die kraftlos und wenig überzeugend zum Ausdruck zu bringen vermag, was ihr Auftrag ist, nämlich die herrlichen Taten Gottes zu verkündigen. Jene Unterscheidung ist wie eine Flucht aus der Verantwortung für die Kirche, die jedem Christen auferlegt ist. Und nur der Idealist kann die Illusion

haben, die Kirche müsse etwas Vollkommenes und Fertiges sein, aber er wird daran immer wieder verzweifeln. Der im Glauben sich um Gewißheit mühende Christ hingegen wird sehr viel nüchterner die geschichtliche Unfertigkeit der Kirche als Chance für eine bessere künftige Gestaltung sehen.

Wenn jedoch an dieser Stelle der Begriff der »Gestaltung« eingeführt wird und damit zum Ausdruck gebracht sein will, daß die Kirche immer — das gehört zu ihren Grundbedingungen — etwas zu Gestaltendes ist und daß dieses Gestalten nicht gegen den Glauben steht, sondern gerade von ihm selbst herausgefordert ist, dann entsteht natürlich die Frage, wer eigentlich die Kirche gestaltet.

Sicher gibt es auf diese Frage eine Fülle aufschlußreicher Antworten. Und sicher spielen in diesen Antworten Juristen und Theologen und dann vielleicht noch Synodale eine ganz besonders hervorragende Rolle. Mit anderen Worten, es entsteht der Eindruck, daß die Kirche eine Institution ist, die Menschen machen. Da gibt es Gesetze und Verordnungen, soziale Aktionen, Bildungsbemühungen, um nur einiges zu nennen, und alles trägt sehr deutlich die Handschrift von Menschen. Die Kritiker der Kirche werden darum auch nicht müde, auf diesen Umstand hinzuweisen. Und so erscheint Kirche als ein Menschenwerk, sei es zur Befriedigung irgendwelcher religiöser Hintergrundbedürfnisse, sei es, um soziale Frustrationen zu kompensieren oder Machtstellungen zu legitimieren.

Es soll hier keine ausführliche Auseinandersetzung mit dieser Auffassung erfolgen. Die Kirchengeschichte kennt sicherlich nicht nur Ruhmesblätter. Aber die Frage, wer eigentlich die Kirche gestaltet, läßt sich nicht beantworten, indem man nur auf Menschen hinweist, auf ihr Wollen und ihr Vermögen. Für den Glauben ist die Kirche zutreffender als ein Spannungs- und Kraftfeld zu beschreiben; diese beiden Begriffe aus der Physik machen deutlich, daß Bewegungen und Wirkungen nicht nur durch Materie erzeugt werden. Und so macht auch die Philosophie unserer Tage wieder darauf aufmerksam, daß es nichtsinnliche Erfahrungen gibt. Daraus soll hier eine Folgerung gezogen werden: Der Glaube ist eben nicht das Produkt von Projektionen unerfüllter menschlicher Sehnsüchte, sondern die Wohnung der Gotteserfahrung. Diese Erfahrung mag sich zunächst nur als Frage anmelden, ob z. B. das, was unter Heil oder Zorn, unter Leid und Freude allgemein verstanden wird, schon zureicht, die Frage nach dem Sinn unseres Lebens zu beantworten. Die Erfahrung wird zunächst nichts sein, was schon eine begriffliche Gestalt annimmt, schlägt sich vielmehr unbestimmt als bloßes Angerührtsein nieder. Aber in dieser Form wird der Glaube uns in Spannung setzen zu dem, was um

uns her ist, zu den Formen, in denen wir unser Leben führen, zu den Vorurteilen, die wir übernommen haben und mit denen wir an der Geschichte teilhaben, zu den Denkformen, mit denen wir Dinge auszudrücken pflegen, zu den Normen, nach denen wir etwas tun. Der Glaube ist als Weise der Gotteserfahrung eine Unruhe, die es unmöglich macht, die Dinge so zu nehmen, wie sie sind. Das kann auf die Kirche nicht ohne Einfluß bleiben. In dieser Unruhe des Glaubens haben wir den tiefsten Grund für jenes Hervordrängen von Kräften, die am Gestalten von der Kirche mitarbeiten. Und dabei geht es letztlich nur darum, der Gotteserfahrung Ausdruck zu verleihen und damit Gott die Ehre zu erweisen, die ihm gebührt. In dieses Gestalten fließt dann sicherlich unser eigenes Verständnis dessen, was uns da angerührt hat, ein. Doch weil unser eigenes Verstehen niemals eine abgeschlossene Gestalt haben kann, weil es immer wieder neu durch neue Gotteserfahrung in Gang gesetzt wird, deswegen muß nun auch das, was in sichtbarer Gestalt von diesem Verstehen vor Augen tritt, unabgeschlossen und neuer Gestaltung zugänglich sein.

Eine weitere Grundbedingung soll mit dem Begriff der Gemeinschaft bezeichnet werden. Die Kirche ist eine Gemeinschaft von Menschen. Dabei bedeutet Gemeinschaft zunächst nur, daß es für diese Menschen bei allen Unterschieden ein Gemeinsames gibt. Dieses Gemeinsame haben wir mit den Begriffen ›Glauben‹ und ›Glaubensbekenntnis‹ auszudrücken versucht. Darüber hinaus hat aber Gemeinschaft auch ein aktives Element. Es kommt im Zusammenwirken zum Ausdruck. Formen des Zusammenwirkens z. B. in Wirtschaft, Politik, in Bildungseinrichtungen sind bekannt. Was heißt nun aber Zusammenwirken in der Kirche, was ist dort der Sinn von Interaktion? Mit dem dänischen Philosophen Kierkegaard könnte geantwortet werden, daß es sich darum handelt, einsehen zu lernen, daß Gottes zu bedürfen, des Menschen höchste Vollkommenheit ist. Aber das ist noch eine sehr allgemeine Antwort, die nicht nach allen Seiten hin zu befriedigen vermag. Darum muß jetzt ein wenig genauer betrachtet werden, was hier mit dem Begriff ›Gemeinschaft‹ und ›Zusammenwirken‹ gemeint ist.

Dabei läßt sich allerdings nicht übersehen, daß der Gemeinschaftsbegriff durch bestimmte historische Interpretationen einen negativen Akzent bekommen hat. Noch in der jüngsten Vergangenheit wurde er verstanden, als sei Gemeinschaft das letzte Ziel, die alles bestimmende normative Größe. So konnte denn gesagt werden: »Du bist nichts, dein Volk ist alles«. Bei einer solchen Sichtweise mußte zwangsläufig die Subjektivität des einzelnen verdrängt werden. Durch eine wie auch immer geartete Überhöhung des Gemeinschaftsbegriffs erneut jenem Mißver-

ständnis Vorschub zu leisten, ist hier nicht beabsichtigt, vielmehr soll auf ganz bestimmte interaktive, d. h. zwischen Personen sich abspielende Vorgänge abgehoben werden, die durch die christliche Gemeinschaft vermittelt und gefördert werden. Damit soll weiterhin exemplarisch deutlich gemacht werden, welche Grundbedingungen im Blick auf die Zukunft der Kirche erforderlich sind.

Als erstes wäre in diesem Zusammenhang das Moment der Vergegenwärtigung zu nennen. Eine Frage, die uns ständig zur Beantwortung aufgegeben ist, besteht ja darin, daß wir uns des Grundes zu vergegenwärtigen haben, auf dem wir stehen. Konkret geht es hier um Vergegenwärtigung der Heilstat Gottes in Jesus Christus. Es ist der Ort, an dem, recht verstanden, sowohl die Verkündigung, wie das Studium der Heiligen Schrift oder die Unterweisung in ihren vielfältigen Formen, ihren Sinn haben.

Aber mit der Vergegenwärtigung geht auch ein anderes Moment einher, nämlich das der Vergewisserung. Das Evangelium ist das Zeugnis und darin die Zusage Gottes an den Menschen, daß er aus Gnade bedingungslos angenommen, in seinem Menschsein bejaht wird. Er wird der Freiheit Gottes teilhaftig und erfährt hier seine Möglichkeit, Mensch zu sein. Im Akt der Vergewisserung kann selbstverständlich nicht ausgeschlossen werden, was unter den Begriffen ›Welt‹ und ›Gesellschaft‹ zu verstehen ist. Die Vergewisserung der Gottesbeziehung schließt vielmehr eine Abklärung unseres Standortes in Welt und Gesellschaft ein. Sie ist also nicht ein Akt, der sich in mystischer Abgeschlossenheit von der Welt vollzieht.

Sodann ist im Zusammenhang christlicher Gemeinschaft auch von dem Bemühen zu reden, den Sinn unseres Lebens zu verstehen. Das ist ein Deutungsvorgang. Der Begriff der Deutung wird oft mit erheblichen Vorbehalten aufgenommen. Er hat den Beigeschmack von Konstruieren, sich etwas vormachen, Illusionen erzeugen. Das ist aber nicht gemeint. Deuten meint vielmehr, die Dinge und sich selbst im Zusammenhang mit ihnen daraufhin zu befragen, was sie in Wirklichkeit im Lichte der Gottesbeziehung sind, und nicht, was sie von sich her sein wollen. Ein Beispiel: Eine politische Gruppe oder Regierung erhebt den Anspruch, für die Wohlfahrt und Verbesserung der menschlichen Existenzmöglichkeiten tätig zu sein. Mißt man sie nur an ihren jeweiligen Programmen, dann mag das auf den ersten Anschein zutreffen. Ob es aber tatsächlich so ist, entscheidet sich erst daran, wie der Mensch mit seinen Bedürfnissen verstanden wird und wie man ihn behandelt. Und das, was Wert und Würde des Menschen ausmacht, bestimmt sich letztlich nicht von irgendwelchen Menschenbildern, sondern wie Gott den Menschen sieht und

wozu er ihn befähigt wissen will. Der Maßstab sind Wert, Würde und Freiheit des Menschen, die ihm aus der Gnade Gottes gewährt werden. Es hat in der jüngsten Geschichte eine kirchliche Bewegung gegeben, die das unbestechlich getan hat, die Bekennende Kirche. Sie hat uns bleibende Einsichten vermittelt, auch wenn die politischen, gesellschaftlichen Verhältnisse heute anders sind.

Zu unseren Verstehensbemühungen im Kontext christlicher Gemeinschaft gehört zweifellos auch der Einbezug der ökumenischen Dimension. Kirchen können sich heute nicht mehr nur in dem jeweiligen nationalen oder regionalen oder historischen Rahmen verstehen wollen, aus dem sie hervorgegangen sind und in dem sie existieren. Eine Grundbedingung kirchlicher Existenz ist die Ökumene. Das ist aber zunächst gar nichts anderes als ein Aufeinanderzugehen der Kirchen verschiedener Konfessionen und historischer Genese. Medium ist dabei vor allem der Dialog, die gemeinsame Meinungs- und Willensbildung, und dann auch die gemeinsame Aktion. Für die Zukunft der Kirche ist diese ökumenische Dimension von entscheidender Bedeutung.

Zum Schluß noch ein Aspekt, der vor allem mit der heute weithin erhobenen Forderung zusammenhängt, die Kirche müsse auch aktiver Teil in der Weltgestaltung sein. Welche theologische Motivation steht dahinter?

In seiner Schrift »Das Glaubensbekenntnis ausgelegt und verantwortet vor den Fragen der Gegenwart« hat Wolfhart Pannenberg die glückliche Formulierung gebraucht: »Die Zukunft der Kirche ist das Reich Gottes«. Damit ist zunächst gar nicht mehr gemeint, als, daß die Zukunft der Kirche in der Verheißung der Vollendung der Herrschaft Gottes, die alles in allem sein wird, zu einer von ihm selbst festgesetzten Zeit, begründet ist, und daß damit zusammenhängend das Leben der Kirche, ihr Wirken, ihr Denken bestimmt sein muß von der Hoffnung, die aus eben dieser Verheißung hervorgeht.

Diese Hoffnung ist, wie sich vor allem aus den alttestamentlichen Quellen erheben läßt, immer mit ganz bestimmten politischen Erwartungen verbunden gewesen. Sie erstreckt sich auf eine Zukunft, in der tatsächlich uneingeschränkt Gerechtigkeit, Freiheit und Frieden herrschen.

Aber dennoch hat sich mit dieser Hoffnung niemals die Anschauung verbunden, daß Menschen jenen Zustand herbeiführen könnten. In aller Hoffnung blieb ein Schuß Nüchternheit und Realismus. Es war vielmehr etwas anderes, was die Hoffnung zu einem bewegenden Motor in der Geschichte der Christenheit werden ließ, nämlich das Wissen darum, daß man befreit war von der Sorge, etwas Endgültiges herstellen zu müssen. Und dadurch wurde jenes Bewußtsein von Freiheit vermittelt,

die sich darin ausdrückt, für andere dazusein und im Ausschöpfen des Möglichen das jeweils Notwendige zu tun.

Auf diesem Hintergrund müssen heute Bemühungen etwa im Entwicklungsbereich oder in der Menschenrechtsdiskussion gesehen werden. Die Christenheit ist, wenn sie sich im eschatologischen Horizont versteht, jene Gruppe, der es – weil sie gar nicht um Prestige, um Einfluß, um Absicherung ihrer eigenen Machtsphäre besorgt zu sein braucht – um den Dienst am anderen geht; die nichts anderes will als Heil und Wohl unter den jeweils gegebenen Möglichkeiten. Und darin liegt ihre Zukunftschance.

Doch muß an dieser Stelle auch eine Warnung erfolgen, nämlich das Vermögen der Kirche nicht zu überfordern oder sich lediglich auf eine negative Einstellung zur jeweiligen Gegenwart zu verstehen. Denn die Hoffnung mit der ihr innewohnenden Freiheit, über den Tag und seine Bedingungen hinaussehen zu können, verlangt auf der anderen Seite geradezu jenen vernünftigen Umgang mit dem, was an Möglichem und Möglichkeiten in der historischen Situation gegeben ist. Hier ermutigt uns das Neue Testament in seiner sehr plastischen und bildhaften Rede-weise, den Kindern der Finsternis etwas abzuschauen, nämlich vor allem das nüchterne Prüfen des Möglichen und Durchsetzbaren. Die Zukunft der Kirche wird sich dann nicht daran erweisen, wieviel Gutes aber Undurchsetzbares gewollt worden ist, sondern was tatsächlich an Gutem durchgesetzt und erreicht werden konnte. Der Stellenwert der Kirche in ihrem zuvor geschilderten Sinn als Gemeinschaft bemißt sich eben auch daran, in welchem Maße diese Gemeinschaft dazu gedient hat, sich über das Mögliche zu verständigen und den besten Gebrauch davon zu machen. Konkret heißt das, die immer noch gegebenen Chancen der Volkskirche tatsächlich zu nutzen. Die Zukunft der Kirche und damit auch die Kirche der Zukunft wird davon abhängen, wie ernst in ihr das Pauluswort praktiziert wird: »Alles prüfet, das beste aber behaltet.«

Professor Dr. Christian Walther, Herkenkrug 35, 2000 Hamburg 67

»VON DER FREIHEIT EINES CHRISTENMENSCHEN«

Geschrieben im Gedenken an Hermann Ehlers (1904—1954)

Von Hans-Volker Hertrich

Ich erinnere noch gut den Augenblick, als die Nachricht vom plötzlichen Ableben des Bundestagspräsidenten Dr. Hermann Ehlers durch den Rundfunk bekanntgegeben wurde. Das war am 29. Oktober 1954. Wenige Wochen nach Vollendung seines 50. Lebensjahres war er in Oldenburg einer kurzen, schweren Krankheit erlegen. Eine tiefe Erschütterung ging damals durch das Land. Viele empfanden unmittelbar, was dieser Verlust bedeutete. Auch solche, die Ehlers nie begegnet waren oder ihn nur von ferne kannten, spürten: hier war etwas geschehen, das sich in die Tagesereignisse nicht ohne weiteres einfügte. Ein Lücke war entstanden, die im ersten Moment alle in Ratlosigkeit warf und von der zunächst niemand wußte, wie sie zu schließen sein würde.

Hermann Ehlers, 1904 in Berlin als Sohn eines Postinspektors geboren, besuchte die Oberrealschule in Steglitz und schloß sich früh dem »Bund Deutscher Bibelkreise« an. Er studierte Rechtswissenschaft an den Universitäten Berlin und Bonn, promovierte 1929 mit einer Arbeit über »Wesen und Wirkungen eines Reichslandes Preußen« und trat dann in die Kommunalverwaltung seiner Heimatstadt ein; überdies wurde er rechtskundiges Mitglied in der Leitung der Bekennenden Kirche der Altpreußischen Union. In dieser Tätigkeit hatte er verschiedene Konflikte mit den Nationalsozialisten zu bestehen. Die Auseinandersetzungen trugen ihm 1937 eine vorübergehende Haft im Gestapogefängnis ein und führten schließlich auf Betreiben der damaligen Machthaber zu seinem Ausscheiden aus dem Justizdienst. 1939 wurde er zur Wehrmacht eingezogen.

Den Zweiten Weltkrieg erlebte Ehlers als Soldat; zuletzt war er Leutnant der Flakartillerie in Hamburg. Ende 1945 übernahm er das juristische Dezernat im Evangelisch-Lutherischen Oberkirchenrat in Oldenburg. Gleichzeitig wurde er Mitglied der Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland und Bevollmächtigter ihres Hilfswerkes. Seine politische Tätigkeit begann im Rat der Stadt Oldenburg; sie führte über das Abgeordnetenmandat in Niedersachsen 1950 zur Wahl zum Präsidenten des Deutschen Bundestages, ein Amt, das er, nach der Wiederwahl 1953, bis zu seinem Tode innehatte. Zugleich war er stellvertretender Bundesvorsitzender seiner Partei. Sein Biograph Weert Börner schreibt: »Ehlers war ein parlamentarischer Neuling und erwies sich doch als ein Meister

des Parlaments. Der neue Präsident begann unverzüglich, das Hohe Haus fest zu führen. Ehlers beherrschte die Spielregeln der Debatte. Er verstand sich auf eine schnelle, klare und zuweilen auch witzige Auslegung der Geschäftsordnung. Dabei kam ihm zugute, daß er die schnelle Reaktion des Berliners mit der Ruhe und Geduld des Heidebauern verband. Seine Schlagfertigkeit war eindrucksvoll.«

Wie bei vielen politisch einflußreichen Persönlichkeiten, so hat auch hier erst der Tod letztlich erkennen lassen, was Ehlers für das öffentliche Leben bedeutete. Natürlich wußte man auch vorher um seine Schlüsselstellung; er zählte ja zu der kleinen Führungsschicht von Männern, die den Aufbau des parlamentarischen Regierungssystems nach dem Kriege wesentlich mitverantwortet haben; und sein Name wurde oft neben denen von Bundespräsident Heuss, Bundeskanzler Adenauer und Oppositionsführer Schumacher genannt. Aber Ehlers genoß in besonderer Weise das Vertrauen der evangelischen Bevölkerung. Dabei hat er die Funktion des Bundestagspräsidenten gewiß nicht als sein wichtigstes Amt betrachtet, obwohl er zuerst diesem Amt und damit auch dem Parlament ein bestimmtes Profil verliehen hat. Aber Ehlers war immer *mehr* als Bundestagspräsident, *mehr* als der zweite Mann im Staat. Er war der, der wohl am deutlichsten diese Aufgabe in der Verantwortung des christlichen Glaubens wahrnahm. Für ihn war das Christentum ein Fundament des neuen Staates, und wenn er dies hervorhob, so war das in seinem Mund nicht nur eine schöne Floskel.

In der Zeit zwischen den Kriegen hatten ihn, wie viele seiner Altersgenossen, nationalkonservative Einflüsse geprägt; seine Verbindungen zu dem Staatsrechtslehrer Carl Schmitt und dem Literaten Moeller van den Bruck wie auch seine Sympathie für die Deutschnationale Volkspartei (wiewohl er in jenen Jahren keiner Partei angehörte) haben damals seine monarchistische Einstellung geformt und zugleich seine Abneigung gegen die Weimarer Republik bestimmt. Wie ein Großteil seiner Generation konnte Ehlers zum Staat von Weimar keine innere Beziehung finden. Dies hat er später selbst bedauert.

Im Rückblick nach mehr als zwei Jahrzehnten kann es kaum verwundern, daß die Erinnerung an ihn etwas verblaßt ist und daß vermutlich nur noch wenige imstande wären, die politischen Leistungen dieses Mannes zu würdigen, obwohl er für kurze Zeit eine der farbigsten und vitalsten Figuren der Bonner Szene gewesen ist. Aber das Andenken wird Ehlers nicht gerecht, wenn es mit dem Verdacht behaftet ist, er sei im Grunde nichts anderes als der kritiklose Adept des ersten Bundeskanzlers gewesen. Nur lastet eben auch auf ihm, wie auf allen Politikern der ersten Stunde, der übermächtige Schatten Konrad Adenauers, der der

jungen Demokratie schlechthin den Stempel seiner Persönlichkeit aufdrückte. Wer Ehlers genau kannte und seine Äußerungen zwischen den Zeilen zu lesen und zu deuten verstand, dem blieb freilich nicht verborgen, daß das Verhältnis der beiden Männer keineswegs so spannungsfrei war, wie es nach außen erscheinen mochte.

In Ehlers' Amtszeit als Bundestagspräsident fiel die Verabschiedung von wichtigen und für die politische Entwicklung der Bundesrepublik bedeutsamen Verträgen. Zu erinnern ist an den Beitritt zur Europäischen Gemeinschaft von Kohle und Stahl; zu erinnern ist an die Wiedergutmachung für den Staat Israel wie an eine Vielzahl neuer Sozialgesetze. Wesentlich war Ehlers' ständiger Werbefeldzug für die Wiederherstellung des Ansehens des deutschen Parlamentarismus. Hier hat er keine Mittel und Wege gescheut, Volk und Parlament einander näherzubringen: durch Übertragung der Debatten des Bundestages mittels Rundfunk und Fernsehen, durch das Öffnen des Bundeshauses für eine wachsende Anzahl von Besuchern, durch eine Fülle von Vorträgen, Briefen und Zeitungsartikeln. Hervorzuheben ist dabei sein gesamtdeutsches Engagement. Obwohl er ohne Illusionen hinsichtlich der Chancen für eine Wiedervereinigung der getrennten Landesteile lebte, verdient die Würdigung des damaligen Außenministers von Brentano Beachtung. Er charakterisiert Ehlers als einen Mann, »der niemals, zu keiner Stunde und bei keiner Entscheidung, vor die er sich gestellt sah, die Millionen Menschen vergaß, die heute noch von uns getrennt leben«.

Sodann war Ehlers besonders um eine Zusammenführung und Kooperation der beiden großen Konfessionen in der Politik bemüht. In diese Aufgabe ging die evangelische Seite nach dem Krieg weithin unvorbereitet, weil ihr die Erfahrungen fehlten, die die Katholiken, etwa in der Zentrumspartei, bereits gesammelt hatten. Um hier ein Gegengewicht zu schaffen und gleichzeitig den Gesprächsforum anzubieten, das die Möglichkeit gab, in geistiger Klärung auf bewußt protestantischer Grundlage Versäumtes nachzuholen, gründete Ehlers 1952 den Evangelischen Arbeitskreis der CDU, dessen erster Vorsitzender er war. Hart trafen ihn die Auseinandersetzungen, die der Entscheidung um die deutsche Wiederbewaffnung vorausgingen bzw. diese begleiteten. Sie führten, nicht zuletzt in seiner eigenen Kirche, zu schweren Zerreißproben. Starke Kräfte glaubten, aus den Erfahrungen des Zweiten Weltkriegs heraus wie aus betont christlichen Motiven sich einem deutschen Verteidigungsbeitrag entschieden widersetzen zu müssen. Ihr markantester Vertreter war Martin Niemöller. Ehlers hat nie gezögert, sich für die Verteidigungsbereitschaft des demokratischen Staates einzusetzen und demgemäß für einen deutschen Wehrbeitrag im Rahmen des westlichen

Bündnisses zu plädieren. Dies allein erschien ihm eine Garantie zur Erhaltung des Friedens.

Für mich ist es, lese ich seine Reden und Aufsätze, immer wieder erstaunlich, festzustellen, wie er aus seinem Glauben Erkenntnisse gewann, die sich unmittelbar in den praktischen Fragen des Alltags auswirkten. Hier hat er damals klarer gesehen als manche führenden Männer der Kirche, der er angehörte. Einer seiner letzten publizistischen Beiträge geht der Frage nach, die im Titel zum Ausdruck kommt: »Was ist des Deutschen Vaterland?« Der Artikel beinhaltet eine kritische Auseinandersetzung mit den Ergebnissen des Deutschen Evangelischen Studententages, der im Sommer 1954 in Heidelberg stattgefunden und an dem Ehlers teilgenommen hatte. Nach seiner Auffassung wurde hier erneut in einer falschen Anknüpfung an Luthers Zwei-Reiche-Lehre jene für die Geschichte des christlichen Abendlandes auf deutschem Boden so typische und verhängnisvolle Distanz und Abstinenz vom politischen Leben vertreten – die allerdings kaum noch für unser heutiges politisches Bewußtsein charakteristisch ist. Ehlers hat dagegen schon damals deutlich Front bezogen. Diese Konzeption mußte er ablehnen; und das nicht aus irgendeinem Nationalgefühl heraus. Aber er liebte sein Land und wußte, was Heimat für den Menschen bedeutet. Am Schluß des Aufsatzes spricht er den Gedanken aus, daß diejenigen, die um des Ziels der Wiedervereinigung willen das eigene Staatsgebilde verachteten, kaum gute Bürger in einem wiedervereinigten Deutschland sein würden.

Mir persönlich scheint freilich dies alles im Rückblick auf Hermann Ehlers noch nicht das Entscheidende. Ich meine, er hat noch mehr dadurch gewirkt, daß er ein engagierter Christ und ein tätiges Glied seiner Gemeinde gewesen ist. Hier war er im eigentlichen Sinne zu Hause. Auch wenn seine politische Arbeit ihm das kaum noch erlaubte: für seine Kirche war er immer da. An seinem Grab auf dem Heidefriedhof in Sülze ist er mit einem Evangelisten verglichen worden, der landauf – landab gereist sei, um zur Gemeinde zu sprechen, nicht als Parteimann, nicht als Vertreter einer Interessenrichtung, sondern als Christ, der sich der ganzen Kirche verantwortlich wußte. Seine religiöse Heimat waren die Schülerbibelkreise seiner Vaterstadt Berlin, später die Bekennende Kirche. Er war ein guter Redner. Noch besser konnte er zuhören, und bei allen ernsthaften Anliegen konnte man auf sein Verständnis rechnen. Er war theologisch ohne Zweifel überdurchschnittlich kenntnisreich, und er konnte sich, vielleicht auch deshalb, ganz dem Hören auf das Wort Gottes hingeben. Manche weite Autofahrt hat er gemacht, um an bestimmten Tagen mit einer ihm nahestehenden Gemeinde den Gottesdienst zu feiern. Er war dabei meiner Heimatgemeinde St. Lukas in Ham-

burg-Fuhlsbüttel besonders verbunden. Hier hatte er während seiner Dienstzeit bei der nahen Flak an freien Sonntagen sich zur Kirche gehalten und in den ersten Nachkriegsmonaten einen Kreis junger Menschen gesammelt, um mit ihnen die Bibel zu studieren und über Fragen des Glaubens gemeinsam nachzudenken. Wir lasen auch Luthers »Von der Freiheit eines Christenmenschen«, eine Schrift, die Ehlers über alles liebte, und unvergessen bleibt mir aus seinem Mund der Satz: »Aus dem allen folgt der Beschluß, daß ein Christenmensch lebt nicht in sich selbst, sondern in Christus und in seinem Nächsten: in Christo durch den Glauben, im Nächsten durch die Liebe. Durch den Glauben fährt er über sich in Gott, aus Gott fährt er wieder unter sich durch die Liebe, und bleibt doch immer in Gott und göttlicher Liebe.« Diese Beziehung zur Lukaskirche blieb bis zu seinem Tod bestehen; und es hat für uns geradezu zur Ordnung des Kirchenjahres gehört, daß am Ostermorgen zum Frühgottesdienst der Bundestagspräsident erschien. Es war ihm dabei unwichtig, welches Opfer an Zeit und Kraft er bringen, wieviele Stunden er von Bonn unterwegs sein mußte: hier wollte er dabei sein; und er ist auch durch diese Treue manchem zum Vorbild eines einsatzbereiten Christentums geworden.

Die evangelische Kirche hat seit Friedrich Naumann wohl niemanden in vergleichbarer politischer Verantwortung gehabt, der durch das, was er sagte und wirkte, Menschen in solcher Breite erreichte und auf so viele Lebensbereiche Einfluß gewann wie Hermann Ehlers. Grund genug, auch heute seines verpflichtenden Erbes zu gedenken und ihm für seinen Dienst an Staat, Gesellschaft und Kirche zu danken.

Pastor Hans-Volker Hertrich, Hespenskamp 7, 3000 Hannover 21

BUCHBESPRECHUNGEN

KARL DIENST, Die lehrbare Religion. Theologie und Pädagogik: Eine Zwischenbilanz. Gütersloher Verlags-
haus Gerd Mohn, Gütersloh 1976.
268 S. DM 28.—.

Die »lehrbare Religion« — schon der Titel dieses als Zwischenbilanz des Verhältnisses von Theologie und Pädagogik vorgelegten Werkes von Karl Dienst läßt aufhorchen: These oder Provokation?

Provokation vielleicht noch für manchen, der — aus dem Erbe der dialektischen Theologie zehrend — Erziehung zum Glauben für Anmaßung und eine lehrbare Religion für pure Illusion hält.

These ist die Formel von der lehrbaren Religion aber auch nicht, vielmehr Ausgangspunkt eines sehr differenzierten und anspruchsvollen Nachdenkens über das weithin gestörte Verhältnis von Theologie und Pädagogik, Bildung/Erziehung und Evangelium.

Dabei versteht sich der Autor als »Vermittlungstheologe«, auf der Suche nach Wegen, unfruchtbare Alternativen in der Religionspädagogik zu überwinden. Leitendes Interesse bei diesem Ausmachen möglicher dimensionaler Verschränkungen zwischen theologischen und pädagogisch-erziehungswissenschaftlichen Aussagen ist, die Bedeutung von Religion unter den Bedingungen einer nicht mehr autoritätsgeleiteten Gesellschaft kritisch zu bedenken und ihre Funktion für die praktische Weltorientierung zu erkunden. Für den Kirchenmann Dienst ist ein solcher Beitrag weder durch eine Auflösung von Norm- und Wertaussagen der Theologie zugunsten »allgemeiner«, aus dem Begriffs-

repertoire der Kritischen Theorie bezogenen Aussagen, noch durch Emigration der Kirche aus der bestehenden Gesellschaft zu leisten. Kirche ist für ihn kein zum theologischen Schatten verdünntes Abstraktum, sondern eine in all ihren Schwächen und Fehlsamkeiten bestehende und bejahte Wirklichkeit. Aus diesem grundsätzlichen Ja auch zur Kirche von morgen als »semper reformanda« zieht der soziologisch sattelfeste Autor sehr klare Folgerungen für heute notwendige Bildungsprozesse. Dabei ist ausgemacht, daß der relativ weite Rahmen der Volkskirche als mögliche »Institution der Freiheit« (T. Rendtorff) immer noch eine lohnende Herausforderung und Chance als Ausgangspunkt für theologisch-pädagogische Prozesse bietet. »Andere Zielüberlegungen, etwa die Konsolidierung der Kerngemeinde oder der Aufbau eines Avantgardismus im Sinne einer kritischen Kirche lassen sich kaum mit den eingelebten und als »Funktionskanäle« bedeutsamen Erwartungen der Bevölkerung im Blick auf Kirche vermitteln. Sie bleiben Theorie, weil sie nicht eingebettet sind in den Rahmen der Möglichkeiten, die Volkskirche gibt« (210). Der Bildungsreferent der hessen-nassauischen Kirche weiß zweifelsohne, wovon er spricht, wenn er die Volkskirche als Basis für ein mögliches Gespräch zwischen Theologie und Pädagogik herausstellt. Gewiß sind die Chancen dieser so nüchtern als soziales Lernsystem gesehenen Volkskirche größer als viele meinen.

Und trotzdem stockt der seiner Kirche kritisch verbundene Leser vor soviel (soziologisch motivierter) Sicherheit. Der Grat zwischen einer von

religiöser Bedürfnisdeckung her argumentierenden und damit u. U. Innovationsprozesse in der Kirche selbst hemmenden Religionspädagogik und einer »in, mit und unter« geschichtlich-gesellschaftlichen Strukturen sich vollziehenden Verschränkung von Glaube und Erziehung ist vielleicht schmäler und ungesicherter, als es der Verfasser bisweilen darstellt.

Man möchte ihn daran erinnern, wo wir heute in der Religionspädagogik stünden, wenn es nicht jene zuweilen maßlosen Ausbrüche aus dem Ghetto kirchlich verantworteter und abgesicherter Religionspädagogik gegeben hätte – bis hin zu einer scheinbaren oder vollzogenen Selbstaufgabe der Theologie. Ist nicht die Gesprächsplattform, auf der sich der vom Autor so intensiv vertretene Dialog zwischen Humanwissenschaften und Theologie so intensiv vertretene Dialog zwischen Humanwissenschaften und Theologie überhaupt vollziehen kann, erst mit von denen geschaffen worden, die theologisch oft ungeschützt in das »Allgemeine« religiöser Erfahrungen vorgestoßen sind?

Solche Anfragen schmälern nicht die außerordentliche Leistung dieser Bilanz, das breite Spektrum der Beziehungen zwischen Pädagogik und Theologie geistesgeschichtlich und wissenschaftstheoretisch aufzuarbeiten. Hier liegt mehr als nur eine »Zwischenbilanz« vor!

Bei der heutigen Inflation pädagogischer und religionspädagogischer Literatur kann es nur als Kompliment verstanden werden, wenn man mit Fug und Recht behaupten darf, daß der vorliegende Band einem die Lektüre einer Reihe von Büchern erspart oder (noch wünschenswerter) den Zu-

gang zu solcher Lektüre eröffnet. Denn hier liegt die besondere Befähigung des Autors, Zusammenhänge herzustellen, Linien aufzuzeigen, Konvergenzen zu beschreiben, aber auch notwendige Abgrenzungen zu setzen.

In Aufnahme und Weiterentwicklung des konvergenztheoretischen Modells von K. E. Nipkow setzt sich Dienst für eine interpretative Verbindung pädagogischer und theologischer Denkwege ein; dies um so mehr, als es *die* Pädagogik bzw. Erziehungswissenschaft aber auch *die* Theologie nicht gibt. Es setzt ein Stück guten Willens und Durchhaltevermögen voraus, dem Autor bei dieser außerordentlich differenzierten konvergenztheoretischen Gratwanderung zu folgen, die nach allen Seiten hin bedroht ist: Auf der einen Seite von einem thomistischen Verständnis der Wechselbeziehung von Glaube und Erziehung, auf der anderen Seite von einer formelhaften Aufnahme einer sich »in, mit und unter« pädagogischen Bedingungen vollziehenden Erziehung zum Glauben, wobei die Humanwissenschaft nur das unterstreicht, was der Glaube schon immer gesagt hat. Dienst möchte mit seiner interpretativen Auffassung des konvergenztheoretischen Ansatzes einen Schritt weiterkommen als zu den bekannten Verdoppelungen humanwissenschaftlicher und theologischer Aussagen. Er will auch nicht stehenbleiben bei der Nipkowschen These, daß es sich um »scheinbare Verdoppelungen« handele, weil das theologische Denken und das christliche Handeln aufgrund der geistesgeschichtlichen Verflechtungen in der Säkularität immer wieder sich selbst begegne. Das von ihm anvisierte Ver-

hältnis wechselseitiger kritischer Partnerschaft zwischen Theologie und Pädagogik/Erziehungswissenschaft läßt sich in vier Bedingungssätzen zusammenfassen:

– Theologie muß darauf verzichten, Ergebnisse der Erziehungs- bzw. Sozialwissenschaften theologisch zu domestizieren

– Die Humanwissenschaften müssen darauf verzichten, Theologie von vorneherein als »ideologieverdächtig« abzuqualifizieren

– Bildung/Erziehung und Evangelium können nur dann sinnvoll miteinander in Beziehung gesetzt werden, wenn das Proprium des Evangeliums formuliert und bewahrt werden kann – Eben dieses Proprium kann aber nur dann ausformuliert und bewahrt werden, wenn es mit den Aussagen der Erziehungs- und Sozialwissenschaften in (kritische) Beziehung gesetzt wird.

Was bleibt von der Formel der »Lehrbaren Religion« übrig? Nach Ansicht des Autors zumindest eine *relative* Konvergenz, »die beide, Religion und Pädagogik, aufeinander bezieht, ohne sie um ihre Eigenheiten zu bringen« (264).

Damit ist zweifellos ein Ausgangspunkt gegeben, der Theologie ein Stück kommunikativer Kompetenz im Dialog mit der Pädagogik wiederzugewinnen. Aber Dienst weiß auch, daß sein Ansatz zunächst nicht mehr ist als ein heuristisches Prinzip, das in der Praxis der Religionspädagogik – von der Vorschulerziehung bis zur Erwachsenenbildung – einzulösen und auszuformen wäre. Vielleicht liegt hierin die gewisse Ratlosigkeit begründet, mit der man dieses grundgescheite Buch aus der Hand legt.

Aber saubere Theoriebildungen sind nun einmal die Voraussetzung weiterer wünschenswerter Dialoge zwischen Theologie und Pädagogik. Wer dabei mitreden will, wird um dieses Buch nicht herumkommen.

Bernhard Buschbeck

HANS CHR. PIPER, Predigtanalysen, Kommunikation und Kommunikationsstörungen in der Predigt, Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, Verlag Herder Wien, 1976, 136 S. DM 17,80.

Der Sinn des Buches ist »erfüllt, wenn von ihm ein Stück Ermutigung ausgeht, es mit Gesprächen über die Predigt in der hier vorgeführten oder einer ähnlichen Gestalt zu versuchen, damit die Erfahrung der Predigtanalysen möglichst vielen zuteil wird: Die Befreiung des Predigers aus seiner Isolation« (S. 19).

Dieses Ziel ist erreicht. H. C. Piper hat ein Buch vorgelegt, das zwar dem kompakten homiletischen Wälzer nicht gleichzusetzen, jedoch für Prediger und Hörer nützlich und gut zu lesen ist. Ich könnte mir noch einen Untertitel vorstellen: »Wider die Mär vom heilen Prediger«. Das Buch ist eine echte Hilfe für Prediger und Hörer, sowie »denen / die / predigen / werden« (R. Bohren). Es ist in drei Teile gegliedert.

In der Einführung (»Das Problem«, »Das Modell«) werden die theologischen und methodologischen Grundfragen sorgfältig abgeklärt. Der Pfarrer – besonders der protestantische – leitet sein Selbstbewußtsein von der Predigt ab. Diese ist Zentrum des Gottesdienstes, und der wiederum ist die Mitte der Gemeinde. Der Prediger

muß »in der Predigt die Stimme Gottes repräsentieren« (S. 9). Das bleibt nicht ohne Auswirkungen auf des Predigers Selbstbewußtsein und schafft Probleme. »Je mehr das Selbstverständnis sich von der Predigt herleitet, desto angefochtener ist das Selbstbewußtsein. Denn zu sehr klaffen Anspruch und Wirklichkeit auseinander« (S. 9). Leere Kirchen und mangelndes Interesse an der Predigt signalisieren immer stärker ihre offensichtliche Wirkungslosigkeit. Diese Situation läßt den Prediger am Sinn seines Auftrages zweifeln. Er fühlt sich schuldig, wird depressiv und resigniert. Er wird sich selbst zur Frage. Und seine Predigt wird dementsprechend ausfallen. »Die Krise der Predigt ist die Krise des Predigers« (S. 9). Der Prediger wird mit dem gewaltigen Anspruch des Wortes Gottes kraft der Autorität des »rite vocatus« seiner Ordination dem Hörer gegenübergestellt. Er allein ist der Aktive. Der Hörer ist passiv. Durch die klassischen Schritte Exegese—Meditation—Ausformung wird die Predigt fertiggestellt und allein verantwortet. Was im »Objekt Hörer« vor sich geht, weiß der Prediger fast nie. Das isoliert ihn und führt ihn in eine Identitätskrise. »Die Krise des Predigers ist seine Isolation« (S. 13). Dabei soll alle Predigt das Gegenteil bewirken, sowohl beim Prediger als auch beim Hörer. Sie soll Begegnung zwischen Text, Prediger und Hörer sein und zur Mündigkeit im Denken und im Umgang miteinander und mit sich selbst helfen. Wie ist das möglich?

Der Autor, Leiter des Pastoralklinikums in Hannover und u. a. Verfasser des in ähnlicher Form im selben Verlag erschienenen Buches »Ge-

sprächsanalysen«, hat im Sommer 1974 Kurse der klinischen Seelsorgeausbildung (Clinical Pastoral Education) mit evangelischen und katholischen Teilnehmern durchgeführt und die in diesen Kursen gehaltenen Predigten mit den Beteiligten analysiert. Dabei wurde folgendermaßen vorgegangen: »Die einzelnen Predigtanalysen umfassen den Text der Predigt, die Reaktion (das Feedback) der Hörer auf die Predigt und einen Kommentar, der seinerseits auf dem Gespräch zwischen den Hörern und dem Prediger fußt« (aus dem Vorwort des Vf). Mit der Analyse wurde in der Regel einige Tage nach dem Gottesdienst, in dem die Predigt gehalten wurde, begonnen. Die Teilnehmer hatten die Möglichkeit, die Predigt vom Tonband noch einmal abzuhören.

»Nach dem Anhören des Tonbands werden die Teilnehmer aufgefordert, möglichst spontan und kurz folgende Fragen schriftlich zu beantworten:

1. Was für eine Botschaft hat mir der Prediger übermittelt?
2. Wie habe ich die Predigt und den Prediger erlebt, d. h. welche Gefühle und Empfindungen habe ich während des Zuhörens gehabt?

Der Prediger bekommt entsprechende Fragen zur Beantwortung vorgelegt:

1. Was für eine Botschaft habe ich übermitteln wollen?
2. Was habe ich an Befindlichkeit (z. B. Zutrauen, Freiheit) vermitteln wollen?« (S. 16). Mir scheint, allein das sorgfältige Durchdenken dieser Fragen vor einer Predigt wäre für eine positive Kommunikation zwischen Prediger und Hörer hilfreich.

Im Hauptteil werden sechzehn Predigten analysiert. Jede bekommt ihre

»charakteristische« Überschrift (z. B. »Der geängstigte, gehorsame, sprachlose, optimistische oder mißtrauische Prediger«). Wer das Inhaltsverzeichnis ansieht, müßte bei dieser Methode sofort an Etikettierung denken. Oder an willkürliche Auswahl (es gibt ja auch noch fröhliche, verzweifelnde und – horribile dictu – dozierende Prediger). Aber nichts liegt dem Autor ferner als schubladisieren. Im Gegenteil. Er hofft, »daß der Leser sich hie und da in einer der abgedruckten Predigten wiedererkennt und dadurch angeregt wird, darüber nachzudenken, welche Impulse bei ihm selber unversehens in seine Predigten einfließen« (S. 19). Diese Hoffnung scheint mir berechtigt. Ich habe bei der Lektüre der Predigten den Eindruck gewonnen, als käme ich in *jeder* Kategorie irgendwo einmal vor. Bin ich heute der »dankbare« Prediger, so können meine Worte am nächsten Sonntag bereits »ausladend« wirken – und auch sein. Das Buch kann für jeden Prediger und jeden Hörer eine gute Hilfe sein, in unserer Zeit mit der Predigt und aus der Predigt zu leben. Voraussetzung ist dabei natürlich eine konsequente Ehrlichkeit gegenüber dem Text, dem Hörer und sich selbst. Ein »genialer« Prediger – noch dazu mit einem dünnen Fell – sollte die Lektüre tunlichst vermeiden.

Erfreulich ist, daß der Autor bei allem Gelingen auch die Fraglichkeiten seines Buches deutlich sieht und akzeptiert. Ein Buch wird selbst den »schlechtesten« Prediger nicht ersetzen können. Zum Wort der Predigt gehören Raum, Akustik und Gemeinde. Das weiß Piper sehr wohl, wenn er die erfreuliche Bemerkung macht: »die

Erfahrung einer Predigtanalyse läßt sich auf schriftlichem Wege kaum vermitteln und kann durch kein Buch ersetzt werden« (S. 19). Auch das vom Autor zweifellos gutgemeinte Hilfsangebot zum besseren Verständnis des Buches, man solle sich die Predigten vorlesen lassen (Vorwort u. S. 19), scheint mir problematisch. Hier spielt die gesamte Schwierigkeit sog. »Lesepredigten« mit hinein. Auch das weiß Piper, wenn er in seinem Vorschlag Worte wie »vielleicht« und »etwa« (S. 19) gebraucht. Dennoch: Für mich ist das Buch eine Hilfe. Gerade weil ich meine, es ist nicht »zugeschnürt«.

Es ist kein »fertiges« Buch, sondern stellt Aufgaben (wie beurteile ich meine eigenen Predigten? Was halte ich von meinen Hörern? Welche Maßstäbe lasse ich in Bezug auf mich selbst überhaupt gelten?) und fordert zum Nachdenken, zum Weiterdenken und gewiß auch zum Umdenken heraus.

Wenn unsere Predigt lebendig bleiben oder wieder werden soll, dann wird das Umdenken notwendig. Den Heiligen Geist gibt es bis zum Eschaton eben nicht pur, sondern nur verschnitten. Und der Verschnitt sind wir Menschen solange wie wir unter den Bedingungen dieser Existenz zu leben haben. Das Buch macht deutlich, daß wir, ob Prediger oder Hörer, dieses Verschnitt-sein erkennen und akzeptieren müssen. Wie das bei aller aufgezeigten Schwierigkeit und Ermutigung möglich ist, zeigt der Autor, indem er seinen »Predigtanalysen« ein Wort Martin Doernes voranstellt: »Die menschliche Gestalt und Entelechie der Predigt ist die Liebe.«

Jürgen Schlömann

Die erste große Gesamtdarstellung:

Kurt Meier **Der evangelische Kirchenkampf**

Band 1: Der Kampf um
die »Reichskirche«
663 Seiten, Leinen
DM 64,-

Vorzugspreis für Bezieher
von Band 2 u. 3 DM 58,-

Band 2: Gescheiterte
Neuordnungsversuche im
Zeichen staatlicher
»Rechtshilfe«
480 Seiten, Leinen
DM 48,-

Vorzugspreis für Bezieher
von Band 1 u. 3 DM 44,-

»Nach umfangreichen Vorbereitungen ist der erste Band einer umfassenden Geschichte der Auseinandersetzungen zwischen dem nationalistischen Staat und der evangelischen Kirche erschienen, die der Leipziger Kirchenhistoriker Kurt Meier geschrieben hat. Er belegt sorgfältig, reich an Details und doch in einem geschlossenen Entwurf die »Weimarer Zeit« als Vorgeschichte und dann die Jahre 1933 bis 1945. Das Werk ist sicher eine der wichtigsten Neuerscheinungen der neuesten Kirchengeschichte Deutschlands und damit auch der deutschen Geschichte.«
Georg Kretschmar

Der erste Band stellt die Vorgeschichte und die Jahre 1933/34 dar. Der zweite Band schildert den Kirchenkampf von Ende 1934 bis zum Jahre 1937. Die durch die kirchlichen Auseinandersetzungen heraufbeschworene innere Zerrissenheit des ev. Kirchentums sollte durch staatliches Eingreifen überwunden werden. Dies scheiterte nicht zuletzt an innerkirchlichen Gruppengegensätzen. Mehr und mehr setzten sich die Kräfte durch, die auf Drosselung und »Austrocknung« der Kirchen hinarbeiteten. Wie bereits im ersten Band wird sowohl die staatliche Religionspolitik als auch die Entwicklung in den einzelnen Landeskirchen ausführlich dargestellt.

»Die bisher umfassendste, wissenschaftlich gründlichste Gesamtdarstellung, auch der Vorgänge in den Landeskirchen; hervorragende Sachlichkeit in der Beurteilung und Bewertung.«
Heinz Brunotte

**V&R Vandenhoeck
& Ruprecht** in Göttingen
und Zürich

HANNS LILJE — LUTHERANER MIT WEITEM HORIZONT

Von Hans-Volker Hertrich

Am 5. Januar hatte er noch seinen gleichaltrigen Freund aus den Tagen gemeinsamer Gestapo-Haft, Krafft von Palombini, in Bückeburg zu Grabe geleitet. Er fühlte sich nicht mehr stark genug, die erbetene Trauerrede selbst zu halten. Aber der Witwe schrieb er einen Beileidsbrief, der mit den Worten des Abendliedes von Matthias Claudius schloß: »Wollst endlich sonder Grämen aus dieser Welt uns nehmen durch einen sanften Tod«. Einen Tag später sollte dieser Vers auch an ihm Wirklichkeit werden.

Die Rede geht von Hanns Lilje, 1947 bis 1971 Bischof der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannovers, 1952 bis 1957 Präsident des Lutherischen Weltbundes, bis zu seinem Tode einer der Präsidenten des Weltkirchenrats. Funktionen besagen nicht alles. Man müßte von dem Evangelisten und Publizisten sprechen, von dem führenden Gestalter der Ökumene, von dem Lutheraner mit dem weiten Horizont. Das kurze Dankeswort, das wir hier anbringen, will keine umfassende Würdigung sein. Dazu ist hier nicht der Ort. Auch biographische Aspekte, die bisher unbekannt geblieben wären, kommen nicht ans Licht. Einiges davon hat der Chronist in der Besprechung von Liljes »Memorabilia« mitgeteilt (»Luther« 3/1973, S. 133 f.).

Hanns Lilje hat das Bischofsamt gern, mit Sinn für Würde und Repräsentation, geführt, für ihn war es »ein köstliches Amt«. Seine glänzende Begabung hätte ihn wohl auch zu anderen Berufen befähigt, er aber hat, sprach man ihn darauf an, stets »das Amt« als das schönste hervorgehoben. Dabei meinte er nicht den hierarchischen Status, sondern den Dienst der Wortverkündigung. Lilje hat sich stets als Prediger verstanden, und seine Rede war bis zuletzt von großer Ausstrahlung. Dabei gingen christlicher Glaube, menschliche Erkenntnis, philosophische Weisheit und politisches Urteilsvermögen eine faszinierende Verbindung ein. Wenige fanden den Weg zu den Menschen so mühelos wie er. Als er am 27. April 1955 in der Herder-Kirche zu Weimar als Leitender Bischof der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands eingeführt wurde, predigte er über das Prophetenwort Haggai 2,7: »Gott spricht: Ich will dies Haus voll Herrlichkeit machen!« Damals sagten Christen aus der DDR: »Jetzt können wir wieder einige Zeit weiterleben«. Ungewöhnlich war Liljes Bibelverständnis, unangefochten von fundamentalistischen wie von historisch-kritischen Fragestellungen. Die

Bibel war ihm kein sakrales Mysterium, sondern eher das Buch der alltäglichen Lebenshilfe. Er begriff das Wort Gottes, wie es verstanden sein will: als Medium der gnädigen Zuwendung Christi zum Menschen. Dabei hat Lilje stets seinen Respekt vor dem zögernden Zweifler bekundet.

Hier war die Identität der Person mit der Sache; Name und Heimatort eine selbstverständliche Assoziation. Wer in der Ökumene von Hannover sprach, meinte Hanns Lilje. Man hat ihn, vielleicht etwas übertrieben, den berühmtesten Hannoveraner des Jahrhunderts genannt. Nun, hier seien seine Zeitgenossen Kurt Schumacher und Walter Gieseking nicht vergessen. Aber an dem Urteil ist soviel richtig: seiner politischen Integrität, dem Vertrauen, das ihm bei seinen weitausgreifenden ökumenischen Kontakten über die Landesgrenzen hinaus zufiel, war es mit zuzuschreiben, daß sich Deutschland nach dem Krieg die Türen zur Welt wieder öffneten, wie er überhaupt, menschlich unbefangen und unvoreingenommen, bemüht war, Wunden zu heilen und Getrenntes zusammenzuführen. Durch ihn wurde die Kirche nicht nur glaubwürdiger, sie wurde auch aus provinzieller Enge befreit. Damit hat Lilje nicht zuletzt dem Pastor vor Ort seinen Dienst erleichtert.

Sicherlich war er die signifikanteste Persönlichkeit des Protestantismus der letzten Jahrzehnte, gerade auch in nichtchristlichen Kreisen. Mag Otto Dibelius der markante Kirchenregent gewesen sein, Hans Meiser der bewahrende Konfessionalist, Martin Niemöller der leidenschaftliche Kämpfer, Wolfgang Sucker ein Brückenbauer zum Katholizismus, Kurt Scharf ein Mann des seelsorgerlichen Gesprächs, Hermann Dietzfelbinger der Hirte der Pastoren — Hanns Lilje verkörperte alle diese Eigenschaften in einer Person, und zwar jede in unverwechselbarer Eigenart. Er, der aus einem pietistisch geprägten Elternhaus stammte (sein Vater war Diakon) und dem elterlichen Einfluß auf seine eigene Frömmigkeit lebenslange Dankbarkeit bewahrte, gewann durch die Begegnung mit dem Werk Martin Luthers eine Glaubenshaltung von »weltweitem« Format. 1926, als er Studentenpfarrer an der Technischen Hochschule Hannover war, promovierte er in Zürich mit einer Arbeit über »Luthers Geschichtsverständnis«. Im Geleitwort heißt es u. a.: »Luthers Gedanken zur Geschichte sind von größter Bedeutung für das Verständnis seines Gesamtwerkes. Denn wo immer er auf die Geschichte zu sprechen kommt, rührt er an alle Grundfragen seiner Theologie. Er spricht von seinem Glauben an Gott — von Gottes Alleinwirksamkeit, von seiner Verborgenheit in den Gerichten der Geschichte wie in den großen weltgeschichtlichen Vorgängen und Gestalten; er spricht von Christus, dem uns zugewandten Antlitz Gottes; von der Kirche und von

der Verborgenheit der wahren Christusgemeinde in der Welt; er spricht von den weltlichen Ordnungen, aber auch von der Ausbreitung des Evangeliums in der Welt und schließlich vom Ende aller irdischen Geschichte überhaupt.« Ähnliche Äußerungen über Luther finden sich bei Hanns Lilje immer wieder. Unter den gut ein Dutzend Büchern, die er hinterlassen hat und von denen einige wie der Gefangenschaftsbericht »Im finstern Tal« eine Auflagenhöhe an siebzigtausend erreichten und in mehrere Sprachen übersetzt wurden, sind drei größere Arbeiten über Martin Luther. Eine wurde in der Gestapo-Haft niedergeschrieben. Im Vorwort begründet Lilje seine Absicht: »Da in dem gleichen Maße, wie der Zusammenbruch sich abzeichnete, auch die Notwendigkeit einer geistigen Neufundamentierung wuchs, habe ich versucht, auf die einfachste und durchsichtigste Weise zu sagen, warum die in der Reformation gefundenen Grundlagen Europas noch heute seine einzige Zukunftshoffnung darstellen«.

Hanns Lilje war ein überdurchschnittlich gebildeter Theologe, ein Intellektueller mit einer gehörigen Portion Skepsis. Dies hat seine Glaubensaussage nicht kompliziert. Wohl aber hat es ihn instandgesetzt, stärker, als es bei kirchenleitenden Personen üblich ist, in geistige Auseinandersetzungen und politische Entscheidungsprozesse einzugreifen. Wo andere sich vorsichtig im Hintergrund hielten, gehörte er zu den klarsten Befürwortern der EKD-Vertriebenenendekskrift wie auch später der sozialliberalen Ostpolitik. Er sah keine Alternative.

»Mensch im Widerspruch« — so hat Hanns Lilje einen Nachruf auf seinen ersten Chefredakteur beim »Sonntagsblatt«, Hans Zehrer, überschrieben. Die ihn kannten, wissen, daß er damit auch sein eigenes Wesen beschrieb. Bei seinen konkurrierenden Gaben liegt diese Deutung nahe. Aber sie greift zu kurz; wer seiner Gestalt gerecht werden will, darf sich nicht auf Herkunft, Naturell, Charakter, Temperament beschränken. Er muß andere Maßstäbe hinzuziehen. Liljes schillernde, widersprüchliche Mentalität spiegelt eine Spannung: die natürliche Polarität zwischen dem pragmatisch orientierten Kirchenfunktionär und dem theologisch verantwortlichen Denker. Der Gegensatz bricht in der Kirchengeschichte zu allen Zeiten meteorartig auf; Schicksale wie die von Arnold von Brescia und Johan Hus geben ebenso davon Zeugnis wie die Begegnungen zwischen Luther und Karl V., Lessing und Goeze, Kierkegaard und Bischof Mynster. Sie sind, wie es scheint, in der jüngeren Vergangenheit symptomatisch geworden für den bezeichneten Konflikt: man erinnert sich der Kontroversen zwischen Karl Barth und Bischof Dibelius, Paul Schempp und Bischof Wurm, zwischen Rudolf Bultmann und der lutherischen Generalsynode. Hanns Lilje hat, das

darf man sagen, diese Spannung wie kaum ein zweiter exemplarisch durchgekämpft, nicht ohne Vermittlung nach beiden Seiten.

Schließlich sei nicht vergessen, daß der Verstorbene seit Jahrzehnten ein treues und verlässliches Mitglied unserer Luthergesellschaft gewesen ist. Seine starke Inanspruchnahme hinderte ihn zwar, aktiv für uns tätig zu werden; er mußte sich mit der Rolle des Zuschauers begnügen, der am Ufer steht und den Besatzungen der Schiffe, die zu seiner Reederei gehören, freundlich zuwinkt. Aber Zuschauer sein heißt ja nicht unbeteiligt sein; so hat er manchen Beitrag in dieser Zeitschrift sorgfältig registriert und die Schriftleitung wiederholt mit seinem spontanen Rat begleitet. Unter dem 8. Oktober 1976, anlässlich der Anzeige der Barth-Biographie von Eberhard Busch (»Luther« 3/1976, S. 99 ff.), schrieb er mir in einem Brief u. a. die Sätze: »Das Buch ist ein sehr glücklicher Griff und hat eine nicht unwichtige Aufgabe in der Gesamtwertung von Barths theologischem Werk. Daß der große Mann mit anderen Großen das Los teilt, langsam aber merklich in Vergessenheit zu geraten, kann nicht übersehen werden; umso wichtiger ist, daß Busch dieser Tendenz entgegenwirkt. Sein Opus ist eine sehr sympathische Schilderung von Karl Barth über die Atmosphäre der Polemik hinaus. Dies entspricht der tatsächlichen Entwicklung des großen Theologen, der gegen Ende seines Lebens immer aufgeschlossener und immer weniger einseitig und immer gütiger in seinem Urteil wurde...«

Hanns Lilje hat alles, was er in seiner fast unübersehbaren Fülle tat, in großer geistiger Geschlossenheit getan. Er hat die christliche Botschaft ausgelegt als Publizist, als Prediger, als Vortragender — eben auf die Weise, in der heute der Dienst der Kirche in der Öffentlichkeit zu geschehen hat. Er hat diesen Dienst als Christ in der Nachfolge Luthers getan, das heißt in der vollen Erkenntnis dessen, daß es auch im Bereich der Kirche nur gerechtfertigte Sünder gibt, die an der Arbeit stehen, und daß die Tatsache der Rechtfertigung ihre Bewährung in der Tatkraft der Liebe finden muß. Es war unvermeidlich, daß eine so konturierte Gestalt auch in Streit und Auseinandersetzung einbezogen wurde. Es ehrt Hanns Lilje, daß er Konflikten und Kämpfen nicht aus dem Wege gegangen ist. Wie er schon im Dritten Reich, als Generalsekretär des Lutherischen Weltkonvents in Berlin, durch Rede- und Reiseverbot und Einstellung seiner Zeitschrift seinen tapferen Anteil am Kirchenkampf der damaligen Zeit getragen hat, so hat er als Seelsorger namhafter Widerstandskämpfer des 20. Juli die bitteren Folgen »als köstliche Schule der Anfechtung« aus Gottes Hand genommen. Man wird heute nicht den verdächtigen Trost aussprechen dürfen, daß er keine Gegner gehabt habe. Da er Stellung bezog, konnte er nicht

verhindern, auch in Gegensatz zu anderen zu geraten. Was ihn in polemischen Auseinandersetzungen kennzeichnete, enthüllt gleichwohl seinen Christenstand. Er hat die Entschlossenheit einer klaren Stellungnahme mit dem Versuch brüderlicher Liebe zu verbinden gewußt. Nun ist sein Mund verstummt. Aber das Werk, dem sein Leben gewidmet war, geht weiter.

Pastor Hans-Volker Hertrich, Hespenskamp 7, 3000 Hannover 21

LUTHERS ERBE IN DER KONKORDIENFORMEL

Von Walther von Loewenich

Im Mai des Jahres 1977 feiern wir das vierhundertjährige Jubiläum der sog. Konkordienformel (FC = Formula Concordiae), der abschließenden Bekenntnisschrift des lutherischen Protestantismus. Sie hat allerdings nicht denselben Geltungsbereich erlangt wie die Augsburger Konfession von 1530, die zu der maßgeblichen Bekenntnisschrift des Gesamtluthertums innerhalb und außerhalb Deutschlands geworden ist. Zur FC bekannten sich 3 Kurfürsten (Sachsen, Pfalz, Brandenburg), 20 Fürsten, 24 Grafen, 4 Freiherrn und 29 Reichsstädte samt ihren Geistlichen und Schuldienern. Unter denen, die nicht unterschrieben, waren u. a. Braunschweig, Hessen, Pommern, Nürnberg, Frankfurt, Worms, Speyer und Straßburg. Die Ablehnung erfolgte allerdings nur teilweise aus theologischen Gründen; daneben spielten auch politische, partikularistische und sogar persönliche (Braunschweig) Motive eine Rolle. Es hat jedenfalls nie eine Zeit gegeben, in der die FC das Bekenntnis des gesamten Luthertums gewesen wäre; aber die FC wurde zur Grundlage der lutherischen Orthodoxie.

Wie der Name sagt, handelt es sich bei der FC um ein Werk des Einigungsstrebens. Nach dem Tode Luthers (1546) hatten sich die in den Territorialkirchen bereits vorhandenen latenten Spannungen zu heftigen theologischen Streitigkeiten ausgewachsen, die durch die verschiedene Haltung gegenüber dem Interim von 1548 noch neuen Zündstoff erhielten. Dem heutigen Betrachter erscheint das Zeitalter der lutherischen Epigonen als wenig erfreulich. In der Tat ist es durch die schon von Melanchthon beklagte rabies theologorum weithin bestimmt. Man stritt vielfach um theologische Definitionen, denen der Bezug zum konkreten

religiösen Leben verloren gegangen war und die in abstrakte theologische Haarspalterei auszuarten drohten. Wir sollten uns jedoch hüten, moderne Maßstäbe an frühere Zeiten anzulegen. Nicht alles, was uns heute als doktrinär und religiös belanglos erscheint, war es das auch für vergangene Geschlechter. In den Streitigkeiten der Epigonen manifestiert sich nicht schlechtweg ein unfruchtbarer theologischer Intellektualismus, sondern es ging darüber hinaus doch auch um die sachgemäße Interpretation von Luthers Erbe. Um das zu verstehen, muß man sich klar machen: Neben Luther stand als einflußreichster Lehrer im frühen Luthertum Philipp Melanchthon. Man muß sogar fragen, ob sein theologischer Einfluß auf die damalige Generation nicht stärker gewesen ist als derjenige von Luther. Als Melanchthon als blutjunger Magister im Jahr 1518 seine Professur für Griechisch in Wittenberg antrat, war er ein Humanist erasmianischer Prägung. Er hat sich dann sehr rasch das religiöse Gedankengut von Luther innerlich zu eigen gemacht, so daß sein erstes theologisches Meisterwerk, die *loci communes* von 1521, als formvollendete Darstellung von Luthers Theologie gelten kann, was Luther zeit lebens dankbar bewundernd anerkannte. Als Sprachrohr lutherischer Gedanken erweist sich Melanchthon auch noch in der großartigen Apologie der Augsburger Konfession von 1530. Aber die Verbindung von Humanismus und spezifisch lutherischen Gedanken führt bei Melanchthon zu einem eigenständischen Typus reformatorischer Theologie. Das Nebeneinander von Luther und Melanchthon hat zu Lebzeiten Luther nicht zu einem Gegeneinander geführt; es erscheint auch heute nicht als geboten, die Unterschiede zwischen Luther und Melanchthon als schroffe Gegensätze zu beurteilen, wie das in der protestantischen Theologie seit Albrecht Ritschl und Karl Holl häufig geschehen ist. Die Parteienbildung mit den üblichen Übersteigerungen bildete aber in den Jahrzehnten nach Luthers Tod eine ernsthafte Gefährdung des lutherischen Protestantismus in Deutschland. Durch Melanchthons nachgiebige Haltung im Interim wurde sie noch verschärft. Philippisten und »Gnesiolutheraner« standen sich kampfbereit und unversöhnlich gegenüber. Aber auch innerhalb der beiden Parteien gab es noch theologisches Gezänk.

Folgende Streitigkeiten müssen zum Verständnis der FC kurz genannt werden. 1. Im Interim war die Frage aufgebrochen: Gibt es in *statu confessionis* (in einer Bekenntnissituation) Freiheit in äußerlichen Dingen wie Zeremonien oder Riten, also in den sog. *adiaphora* oder *Mitteldingen*, die von der hl. Schrift weder ausdrücklich geboten noch ausdrücklich verboten sind? 2. Der Philippist Georg Major hatte den Satz aufgestellt: Gute Werke sind nötig zur Seligkeit. Die Gnesiolutheraner Nikolaus von Amsdorf und Matthias Flacius widersprechen dem, wobei

Amsdorf sich bis zu der Gegenthese verstieg: Gute Werke sind schädlich zur Seligkeit, weil die Gefahr besteht, daß man sich aus sie verläßt. 3. Im antinomistischen Streit ging es um die Frage, ob das Gesetz auch den Wiedergeborenen als Ansporn und Weisung zu guten Werken gepredigt werden soll. 4. Ist der Mensch in seiner Bekehrung völlig passives Instrument des hl. Geistes oder ist seine Zustimmung erforderlich? Darum ging es in dem synergistischen Streit. 5. Der lutherische Theologe Andreas Osiander hielt die rein imputative Rechtfertigung, wonach die Gerechtigkeit dem Christen nur durch ein Urteil Gottes zugesprochen wird, für einen irreligiösen Gedanken; zum Urteil Gottes tritt vielmehr die Gerechtigkeit Christi hinzu, die durch den Glauben in uns wohnt (einwohnende Gerechtigkeit) (osiandrischer Streit). 6. Manche Philippisten näherten sich in ihrer Abendmahlsanschauung dem Calvinismus (Kryptokalvinisten). Demgegenüber legte sich eine Synode in Stuttgart 1559 unter der Führung von Johannes Brenz auf die schroffste Fassung von Luthers Abendmahlslehre fest. 7. Mit den Gegensätzen in der Abendmahlslehre hingen diejenigen in der Christologie zusammen. Die Württemberger bejahten mit Luther, daß die menschliche Natur Christi an Gottes Allgegenwart teilnehme; die Melanchthonianer hatten Bedenken dagegen. 8. Schließlich hat auch die Frage nach der Prädestination die Gemüter erregt; freilich war das weniger eine Auseinandersetzung innerhalb des Luthertums als eine solche zwischen Lutheranern und Calvinisten.

Wir müssen uns mit diesen Andeutungen, in denen manches notwendig vereinfacht ist, begnügen. Die Streitigkeiten der Epigonen waren jedenfalls dazu angetan, die innere und äußere Einheit der lutherischen Reformation in Deutschland zu zerstören. Es muß zur Ehre der lutherischen Fürsten gesagt werden, daß vorwiegend in ihren Reihen das Bestreben, die Einheit zu retten, lebendig wurde, zunächst in Württemberg und Niedersachsen, darnach auch in Kursachsen. Theologische Helfer fanden sie in dem Propst und Kanzler der Universität Tübingen Jakob Andreä (1528–1590), in Martin Chemnitz in Braunschweig (1522 bis 1586), in Nikolaus Selnecker (1530–1592), Superintendent in Wolfenbüttel, später Professor in Leipzig, und in David Chyträus (1531–1600), Professor in Rostock. Chemnitz, Selnecker und Chyträus waren Melanchthonschüler, haben sich dann aber Luther zugewandt, ohne ihre Schulung zu verleugnen. Die komplizierte Geschichte der Vorverhandlungen, die schließlich zur FC führten, kann hier nicht wiedergegeben werden. Wichtig wurde der Sturz der kryptokalvinistischen Philippisten in Kursachsen 1574; aber auch die radikalsten Gnesiolutheraner waren ausgeschlossen. Vorstufen zur FC sind die schwäbische Konkordie 1574, die

schwäbisch-sächsische Konkordie 1575, die Maulbronner Formel 1576, das Torgische Buch 1576 und das Bergische Buch 1577. Die FC selbst zerfällt in zwei parallele Teile, in die ausführliche *Solida Declaratio* (SD), die mit dem Bergischen Buch identisch ist, und in die *Epitome* (Ep), einen der SD vorangestellten, von Andreä entworfenen Auszug aus dem Torgischen Buch. Die Reihenfolge der 12 Artikel ist in beiden Teilen dieselbe. Auf den grundlegenden Abschnitt »Von dem summarischen Begriff, Regel und Richtschnur« folgen die Artikel: I. Von der Erbsünde. II. Vom freien Willen. III. Von der Gerechtigkeit des Glaubens vor Gott. IV. Von guten Werken. V. Vom Gesetz und Evangelio. VI. Vom dritten Brauch des Gesetzes. VII. Vom hl. Abendmahl. VIII. Von der Person Christi. IX. Von der Höllenfahrt Christi. X. Von Kirchengebräuchen [so man *Adiaphora* oder *Mitteldinge* nennt]. XI. Von der ewigen Vorsehung und Wahl Gottes (*Prädestination*). XII. Von anderen Rotten und Sekten.

Man muß dankbar feststellen, daß es der FC aufs Ganze gelungen ist, die schwebenden Fragen theologisch zu klären. Sie tut das mit großer Besonnenheit und unter Vermeidung aller Extreme. Sie hat es in nobler Zurückhaltung vermieden, die Vertreter der jeweils zurückgewiesenen Lehren namentlich zu nennen; es geht ihr nicht um Personen, sondern nur um die Sache. Der Philippismus ist ebenso abgewehrt wie der radikale Gnesiolutheranismus. Man hat die FC gelegentlich als »melanchthonisches Luthertum« bezeichnet (R. Seeberg). Das darf aber keinesfalls als inhaltlicher Kompromiß verstanden werden. Was den theologischen Lehrgehalt anlangt, so hat die FC das Verdienst, gegenüber den Philippisten das Erbe Luthers bewahrt zu haben. Wo lehrmäßige Differenzen zwischen Luther und Melanchthon vorhanden sind, steht die FC auf seiten Luthers; das gilt von der Abendmahlslehre, von der Lehre vom freien Willen und von der Stellung zu den *Adiaphora*. Das melanchthonische Element in der FC ist mehr formaler Art. Melanchthonisch ist die Betonung der reinen Lehre und der methodische Ansatz in der theologischen Argumentation. Es wäre übertrieben, darin einen Gegensatz zu Luthers Theologie sehen zu wollen; es handelt sich mehr um eine andere Sprache als um eine andere Sache. Die entscheidende Lehrautorität ist für die FC nicht Melanchthon, sondern Luther, wie es übrigens Melanchthon selbst immer gewünscht hatte. Es wird im Folgenden unsere Aufgabe sein zu zeigen, wie in der FC das Erbe Luthers gewahrt und wo unter Umständen von ihm abgewichen wird¹.

1 Die FC wird nach Artikel und § zitiert und zwar nach dem Text der »Bekennnisschriften der evang.-lutherischen Kirche«, hrsg. vom Deutschen Evang. Kirchenausschuß, Berlin-Charlottenburg 1930 (3. Aufl. 1956),

Den 12 Artikeln wird in der FC ein grundsätzlicher Abschnitt über Regel und Richtschnur aller Lehre vorangestellt. Wenn die FC den Glauben »unserer reformierten Kirchen« (SD 5) zum Ausdruck bringen will, dann lehrt sie damit nicht »neue Dogmen«, sondern die alte biblische Lehre (SD Vorwort 2). Das war auch Luthers Überzeugung. Die alleinige norma und regula, nach der alle Lehre beurteilt werden muß, ist die hl. Schrift Alten und Neuen Testaments (SD 3). Aber bereits die alte Kirche brauchte daneben wegen der aufkommenden Häresien symbola, d. h. »kurze, runde Bekenntnisse« (Ep 3); solche Bekenntnisse mußten auch die »reformierten Kirchen« (s. o.) schaffen. Die FC bekennt sich feierlich zu den drei alten Symbolen, dem Apostolikum, dem Nicänum und dem Athanasianum (SD 4), weil sie die Lehre der hl. Schrift wiedergeben. Auch das entspricht genau der Meinung Luthers, etwa in seiner großen Schrift »Von den Konzilien und Kirchen« 1539. Zu den Symbolen der alten Kirche treten die Bekenntnisse der lutherischen Kirche, nämlich die Augsburger Konfession, die Apologie, die Schmalkaldischen Artikel und Luthers Großer und Kleiner Katechismus (SD 5–9). Die beiden letzteren werden als Laienbibel bezeichnet (Ep 5). Ausdrücklich wird Luther als Erneuerer der reinen Lehre apostrophiert (SD 5). Luthers Schriften sind Schriftauslegung; darin besteht ihr Wert. Aber sie sind der hl. Schrift nicht gleichzuachten (SD 9). Immer wird also die Vorrangstellung der hl. Schrift betont. Die Bekenntnisse sind nur »Zeugen der Wahrheit« und besitzen nicht die Autorität eines Richters (Ep 8). Man kann der FC gerechterweise wirklich nicht vorwerfen, daß sie die kirchliche Lehre absolut setze; das hat auch Melancthon nicht getan und erst recht nicht Luther. Eine Lehre von der Verbalinspiration entfaltet die FC nicht. Der göttliche Charakter der hl. Schrift ergibt sich daraus, daß sie das Evangelium, die Botschaft vom Heil enthält. In der Konzentration auf die Heilsfrage zeigt sich wieder-

Band 2. Die Lutherstellen sind nach der Weimarer Ausgabe (W; Deutsche Bibel WDB) nach Band, Seite und Anfangszeile zitiert. Für Literatur sei auf die Angaben in Bekenntnisschriften, Band I, S. XXXII, Anm. 1 verwiesen. Genannt seien besonders: Fr. H. Reinhold Frank, Die Theologie der Concordienformel, 4 Bände, Erlangen 1858–1865; Edmund Schlink, Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften, München 1946; Fr. Brunstäd, Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften, Gütersloh 1951. vgl. auch die einschlägigen Dogmengeschichten von Fr. Loofs, R. Seeberg und O. Ritschl (Dogmengesch. d. Protestantismus). — Die Urschrift der FC ist deutsch; man zitiert aber wegen der schärferen Präzision des Ausdrucks auch gern die bald darnach entstandene lateinische Übersetzung.

um das Erbe Luthers; bekanntlich ist für Luther apostolisch »was Christum treibt«.

Der Inhalt der FC besteht aus Lehren, die der Augsburger Konfession und der hl. Schrift entsprechen, wobei auch in jedem Artikel zugleich die Abweichungen von der rechten Lehre festgestellt werden; das geschieht in Erinnerung an ein Wort Luthers über die doppelte Aufgabe des Hirten, die im weiden und wehren besteht (SD Regula 14). Das lehrhafte Element im Glauben tritt also in den Vordergrund; die FC ist ein ausgesprochen theologisches Werk. Die Entwicklung hin zum Lehrhaften ist vor allem durch Melanchthon befördert worden. Dem entsprechend heißt es in der FC (SD V, 20): »Das Evangelium ist eine Lehre, die lehrt, was der arme Sünder glauben soll (credere debeat), damit er die Vergebung der Sünden erlange«. Man hat deshalb der FC eine enge Lehrgesetzlichkeit vorgeworfen (so etwa Loofs in seiner Dogmengeschichte, S. 927 f). Man tut ihr m. E. damit Unrecht und zwar in zweifacher Hinsicht². Zum ersten ist es übertrieben zu behaupten, der Glaubensbegriff in der FC sei intellektualistisch. Das Evangelium ist zwar eine doctrina (Lehre); es wird aber in demselben Zusammenhang als laetissimum nuntium (frohe Botschaft) von der Sündenvergebung bezeichnet (SD V, 21) und das »glauben« wird erläutert: »Das ist, sein ganzes Vertrauen allein auf Christus setzen« (SD V, 22). Der Glaube ist also durchaus Vertrauen, nicht nur intellektuelle Zustimmung (assentiri); er ist verbunden mit einem Empfinden (sentire) des hl. Geistes und seiner Wirkungen (SD II, 59) und mit einer inneren Umwandlung (SD II, 60). Der Rechtfertigungsglaube ist nicht eine nuda notitia historiae de Christo (eine bloße Kenntnis der Historie von Christus) (Ep III, 6) und beifällig wird dafür Luthers Vorrede zum Römerbrief (WDB 7, 10, 6 ff) zitiert: »Der Glaube ist ein göttliches Werk in uns, das uns wandelt und neu gebiert aus Gott und uns zu ganz anderen Menschen macht« (SD IV, 9–12). Zum anderen ist aber auch für Luther der Glaube nicht nur Vertrauen, sondern zugleich eine Kenntnisnahme des verkündigten Heilsgeschehnes; die fides historica genügt zwar nicht, ja sie ist im Sinne Luthers überhaupt noch nicht wirklich »Glaube«, aber sie ist die selbstverständliche Voraussetzung für den Heilsglauben. Freilich ist das bei Luther wiederum nicht so zu verstehen, daß aus der fides historica die fides specialis, der Heilsglaube erwächst; denn um die Geschichte Christi als Heilsgeschichte zu erfassen, bedarf es mehr als einer historischen Kenntnisnahme. Die bloße fides historica

² Vgl. dazu E. Fr. Fischer, Zum Schicksal lutherischer Gedanken im 16. Jahrhundert. Neue Kirchl. Zeitschrift 22 (1911), S. 719 ff; 745 ff.

würde ihr eigentliches Ziel gar nicht erreichen. Aber man muß sich vor modernen Deutungen hüten. Luther war weder ein liberaler noch ein existentialistischer Theologe. Der Glaube war für ihn weder »Gefühl« im Sinn des Faust noch »geschichtliches Denken« in Sinn Heideggers.

Artikel I betont mit großem Ernst die Schwere der Erbsünde. Zwar ist die Natur des Menschen an sich (*natura ipsa*), die auch nach dem Fall Geschöpf Gottes bleibt, von der Erbsünde geschieden wie das Werk Gottes vom Werk des Teufels (Ep I, 2). Aber sie ist so tief verderbt, daß nur Gott allein die verderbte Natur von der Natur an sich trennen kann (Ep I, 8–10). Für die Vergiftung durch die Erbsünde dient Luther als Zeuge (SD I, 4). Jede Abschwächung muß hier abgelehnt werden. Man darf aber nicht wie der nichtgenannte Gnesiolutheraner Matthias Flacius so weit gehen, daß man die Erbsünde als Substanz des Menschen bezeichnet. Das hat auch Luther nicht mit seinem Ausdruck »Person-sünde« (*peccatum personale* oder *essentiale*) gemeint, der vielmehr nur den Gegensatz zur einzelnen Tatsünde (*peccatum actuale*) bezeichnet (Ep I, 20). Wenn man überhaupt die unglückliche Unterscheidung von Substanz und Akzidenz in der Erbsündenlehre verwenden will, dann muß man die Erbsünde trotz ihrer Schwere als *accidens* bezeichnen (SD I, 57). Auch Luther hat das Wort *accidens* für die Erbsünde verwendet, ohne sie dadurch verharmlosen zu wollen (SD I, 61 f).

Zwischen den Philippisten und den Gnesiolutheranern war die Frage nach der Bedeutung des freien Willen in der Bekehrung strittig geworden. Ihrer Klärung will Artikel II der FC dienen. Der nicht wiedergeborene Wille ist von Gott abgekehrt, ja sogar Gott feind (Ep II, 3). Insofern ist der Mensch, unter Berufung auf Luther, »wie eine Salzsäule, ja wie ein Klotz und Stein« (SD II, 20), im Grunde sogar noch schlimmer als ein Klotz (*deterior trunco*), weil sein Wille gottfeindlich ist (SD II, 24). Der gefallene Mensch kann zwar seine Glieder zum Hören der Predigt in die Kirche bewegen (*locomotiva potentia*, SD II, 20), aber er kann ohne die Hilfe des hl. Geistes nichts zu seiner Bekehrung (*conversio*) tun (Ep II, 6). Der hl. Geist bedient sich dazu der Predigt des Wortes Gottes (Ep II, 4). Verworfen werden neben dem Pelagianismus und Semipelagianismus sowohl der Determinismus der Stoiker und Manichäer (Ep II, 8) als auch der Synergismus der Philippisten (Ep II, 11). Die Philippisten lehrten, den Anfang der Bekehrung müsse zwar der hl. Geist bewirken, aber dann könne der Mensch aus eigener Kraft bei seiner Bekehrung mitwirken und sich der Gnade zuwenden. Melancthon selbst hatte bereits neben den hl. Geist und das Wort Gottes den menschlichen Willen als dritte Ursache der Bekehrung gestellt (CR 21,

658 = Stud. Ausg. II, 1, 243, 15). Die FC wendet sich gegen die Extreme von links und von rechts. Sie schaltet die Mitwirkung des Willens vor der Bekehrung aus, bekennt sich aber zu dem Satz Augustins: Gott macht in der Bekehrung aus Nichtwollenden Wollende (Ep II, 15). Luther sagt nach der FC mit Recht, der Wille verhalte sich in der Bekehrung pure passive; aber der durch den hl. Geist erneuerte Wille wird zum Instrument und Organ des hl. Geistes, so daß er nicht nur die Gnade ergreift, sondern auch mitwirkt bei allen folgenden Werken des hl. Geistes (Ep II, 18). Freilich ist diese cooperatio nur möglich aufgrund der operatio des hl. Geistes (SD II, 66). Die FC beruft sich für ihre Lehre auf Luthers Schrift *De servo arbitrio* und auf seine große Genesisvorlesung (SD II, 43 f), aber auch auf den Großen und Kleinen Katechismus (SD II, 36–41). Dabei wird aber übergangen, daß sich Luther in *De servo arbitrio* zu dem Satz bekannt hat: *Omnia necessitate fieri*, alles geschieht mit Notwendigkeit (W 18, 617, 19), was doch ganz so klingt wie der von der FC verurteilte Determinismus. Es heißt lediglich, Luther habe sich wider allen Mißverständnis fleißig verwahrt (SD II, 44). Das Problem des Determinismus in *De servo arbitrio* beschäftigt die theologische Forschung bis auf den heutigen Tag. Ich habe anderen Orts zu zeigen versucht, daß man bei Luther nicht von Determinismus reden sollte, weil er weder an der philosophischen noch an der psychologischen Seite der Sache interessiert ist³. Luther ist ausschließlich konzentriert auf die Heilsfrage; nur in ihr bekennt er sich kompromißlos zum geknechteten, unfreien Willen. Die FC geht auf dieses Problem nicht ein. Es ist zu vermuten, daß das mit Absicht nicht geschehen ist. Aber Luther und die FC sind darin einig, daß das Personsein des Menschen in der Bekehrung gewahrt bleibt trotz der Unfähigkeit des Willens, von sich aus das Heil zu ergreifen. Auch darin würde Luther zustimmen, daß die Aktion des hl. Geistes kein Zwang (*coactio*) ist, sondern daß der bekehrte Mensch freiwillig (*sponte*) das Gute tut (SD II, 64). Die Vorstellung von dem *liberatum arbitrium*, dem befreiten Willen (SD II, 67) verwendet Luther auch in *De servo arbitrio* für den Willen des Wiedergeborenen; er nennt das die *regia libertas* (W 18, 635, 16). Sobald der hl. Geist durch Wort und Sakrament sein Werk der Wiedergeburt und Erneuerung in uns angefangen hat, können und sollen wir durch die Kraft des hl. Geistes mitwirken (SD II, 65).

Die FC will somit in Art. II die synergistischen Konsequenzen des Philippismus vermeiden und das Anliegen Luthers und der Gnesio-

3 Vgl. dazu mein Buch »Humanitas-Christianitas«, Gütersloh 1948, S. 85 ff.

lutheraner von der Alleinwirksamkeit des hl. Geistes wahren. Andererseits will sie aber auch den psychologischen Erwägungen Melanchthons und seiner Schüler Rechnung tragen. Gott handelt am Menschen wie an einer vernünftigen Kreatur (*rationabilis creatura*), nicht wie an einem Klotz oder Stein (SD II, 61). Auch dafür hätte sich die FC auf *De servo arbitrio* berufen können, wo Luther es als selbstverständlich betrachtet, daß der Mensch sich dadurch von Tier und Pflanze unterscheidet, daß er geeignet (*aptus*) ist, vom hl. Geist erfaßt zu werden (W 18, 636, 14). Darum wird auch die Mitwirkung des Willens nach der anfänglichen Alleinwirksamkeit des hl. Geistes behauptet. Die Abgrenzung gegen den philippistischen Synergismus ist zwar deutlich, sie wirkt aber doch etwas künstlich und bleibt auf des Messers Schneide. Alles ist in Art. II sehr wohl bedacht; aber ganz geht das Problem nicht auf. Der Mensch kann nämlich dem hl. Geist widerstreben (SD II, 58). Erscheint dann nicht doch der zustimmende Wille als eine menschliche Voraussetzung für die Bekehrung? Art. II gibt darauf keine Antwort. Die Weiterführung dieser Problematik wird uns noch bei Art. XI (Von der Prädestination) beschäftigen.

Die Rechtfertigungslehre war für Luther der Artikel, mit dem die Kirche steht und fällt (Art. Smalc. II, 1). Entscheidend war dabei, daß die Rechtfertigung schlechterdings das Werk Gottes ist und in keiner Weise durch unsere Mitwirkung bedingt wird. Dieses Anliegen hat Art. III der FC voll bewahrt. Unsere Gerechtigkeit ist darum zugesprochene Gerechtigkeit und zwar aufgrund eines synthetischen, nicht eines analytischen Urteils (*imputierte Gerechtigkeit*). In der Lehre von der Rechtfertigung sind die *particulae exclusivae* (»allein«, »ohne«) auf das sorgfältigste zu beachten (Ep III, 10). Freilich hat Luther die Rechtfertigung nicht nur forensisch als Urteil Gottes, sondern zugleich auch effektiv verstanden; die Gerechtsprechung ist auch Gerechtmachung, genauer gesagt, die Gerechtmachung ergibt sich aus der Gerechtsprechung, da Gottes Wort tathaft ist. Das gilt nicht nur für Luthers Frühzeit, sondern auch von den späten Disputationen, wengleich in ihnen terminologisch das Forensische überwiegt⁴. Die FC weiß genau wie Luther,

4 Vgl. dazu mein Buch »Duplex iustitia. Luthers Stellung zu einer Unionsformel des 16. Jahrhunderts«. Veröffentlichungen des Institutes für europäische Geschichte in Mainz, Band 68. Steiner-Verlag Wiesbaden 1972. — Auf den unmittelbaren Anlaß von Art. III brauchen wir hier nicht einzugehen. Es war eine Kontroverse entstanden, ob Christus unsere Gerechtigkeit sei nach seiner göttlichen Natur (so Osiander) oder nach seiner menschlichen Natur (so sein Gegner Stancarus). Die FC entscheidet: Der ganze Christus nach seinen beiden Naturen ist unsere Gerechtigkeit.

daß zwar der Glaube allein rechtfertigt, aber daß der Glaube nie allein ist, sondern gute Werke mit sich bringt. *Sola fide iustificamur*, aber *fides numquam sola est* (Ep III, 10 u. 11; SD III, 41 mit Hinweis auf Luther, W 43, 255, 38 Genesisvorlesung). Gegen Osiander betont die FC den forensischen Charakter der Rechtfertigung; der Artikel von der Rechtfertigung muß »rein« bleiben (SD III, 6; Hinweis auf Luther, W 31, I, 255, 5–10, Auslegung von Psalm 117, 1530). Man soll von der Liebe und den guten Werken nur lehren, wenn es nicht um die Rechtfertigung geht (SD III, 28; Hinweis auf W 40, I, 240, 17–26, großer Galater-Kommentar). Aber die FC schaltet den effektiven Charakter der Rechtfertigung nicht einfach aus; dabei ist es allerdings nicht ganz einfach, in die verschiedenen Terminologien Ordnung zu bringen. Wenn in der Apologie die *iustificatio* (Rechtfertigung) auch als *regeneratio* (Wiedergeburt) bezeichnet wird (Apol. IV, 72, 76), dann jedenfalls nicht im Sinn von *renovatio* (Erneuerung) (SD III, 18). Aber die *iustificatio* als *remissio* (Vergebung) ist in gewissem Sinn auch eine *regeneratio* (SD III, 19). Schließlich aber wird das Wort *regeneratio* für *sanctificatio* (Heiligung) und *renovatio* durch den hl. Geist genommen, wie das Luther in der Schrift »Von den Konzilien und Kirchen« (W 50, 599, 26–35) tut (SD III, 21). Die FC unterscheidet auch zwischen *iustificatio* (Rechtfertigung) und *conversio* (Bekehrung) (SD III, 24). Nicht alles, was zur Bekehrung gehört, gehört auch in den Artikel von der Rechtfertigung. Es sei daran erinnert, daß man später im Pietismus lieber von der Bekehrung als von der Rechtfertigung sprach; die Bekehrung trat als Merkmal des Christseins an die Stelle der Rechtfertigung. Luthertischer Glaube ist demgegenüber Rechtfertigungsglaube, was aber, wie wir gesehen haben, die Erneuerung und Heiligung nicht aus-, sondern einschließt.

Eben darum geht es in Art. IV »Von guten Werken«. Die spezielle Streitfrage war die zwischen Major und Amsdorf (s. o.): Sind gute Werke notwendig oder schädlich zur Seligkeit (Ep IV, 1)? Die FC entscheidet: Gute Werke sind nicht notwendig zur Seligkeit; sie beruft sich dabei wieder mit Recht auf Luther (SD IV, 25–28). Trotzdem aber sind die guten Werke nötig; denn der Rechtfertigungsglaube kann nicht ohne gute Werke bestehen. Er ist vielmehr der Ursprung der guten Werke. In seiner Vorrede zum Römerbrief (WDB 7, 10, 9) nennt Luther den Glauben ein »lebendig, geschäftig, tätig, mächtig Ding« (SD IV, 10–12). In diesem Sinn können die Worte *necessarium*, *debere*, *oportere* von den Werken durchaus einwandfrei verwendet werden, wobei allerdings zwischen Notwendigkeit und Zwang (*coactio*) unterschieden werden

muß (Ep IV, 10). Die Werke des Wiedergeborenen geschehen nicht aus knechtischer Furcht, sondern aus Liebe zur Gerechtigkeit (Ep IV, 12).

Denn Gesetz und Evangelium sind streng zu unterscheiden (Art. V). In ihrer rechten Unterscheidung hat Luther eine Hauptaufgabe der Theologie gesehen (SD V, 12–14). Alles, was die Sünde straft, gehört zum Gesetz; so Luther in den Thesen gegen die Antinomer W 39, I, 348, 25 (SD V, 17). Gesetz gibt es auch im Neuen Testament (W 15, 228, 15; SD V, 12–14). Gesetz und Evangelium sind streng zu unterscheiden; aber beide müssen gepredigt werden (SD V, 11). Wenn der hl. Geist die Sünde straft, so tut er damit sein *opus alienum* (fremdes Werk) (SD V, 11), ein Ausdruck, den Luther oft verwendet. Die FC knüpft also in Art. V an das an, was Luther gegen die Antinomer geltend gemacht hatte, welche die Gesetzespredigt aus der christlichen Verkündigung ausschließen wollten.

Diese Frage wird in Art. VI »Vom dritten Brauch des Gesetzes« weitergeführt. Sein Inhalt ist kurz folgender. Das Gesetz ist den Menschen aus drei Gründen gegeben: 1. um der äußeren Zucht willen (*usus politicus* oder *civilis*), 2. um der Erkenntnis der Sünde willen (*usus elencticus* oder *theologicus*), 3. für die Wiedergeborenen als eine sichere Regel, nach der sie ihr Leben richten sollen (*tertius usus legis*). Über diesen 3. Gebrauch geht der Streit: Soll auch den Wiedergeborenen das Gesetz gepredigt werden oder nicht (Ep VI, 1)? Die FC gibt folgende Antwort: 1. Die Christen sind zwar von dem Zwang des Gesetzes befreit, aber sie sind darum nicht ohne Gesetz (*absque lege*), sondern sollen sich darin üben. Auch Adam vor dem Fall lebte nicht ohne Gesetz (Ep VI, 2). Sehr präzis ist die Formulierung: Die Gläubigen leben nicht mehr unter dem Gesetz, aber auch nicht ohne Gesetz, sondern in dem Gesetz mit innerer Zustimmung zum Willen Gottes (SD VI, 18). 2. Darum ist die Predigt des Gesetzes auch bei den Wiedergeborenen fleißig zu treiben (Ep VI, 3). 3. Da die Wiedergeburt und Erneuerung in diesem Leben unvollständig bleibt, ist es notwendig, daß dem Menschen das Gesetz Gottes immer voranleuchtet, damit er auf religiösem und sittlichem Gebiet nicht auf Abwege gerät (Ep VI, 4). Die Gesetzespredigt soll die Christen davor bewahren, daß sie nicht »auf eigene Heiligkeit und Andacht« fallen und daß sie sich vor der Illusion des Perfektionismus hüten (SD VI, 20 f). Nur wenn die Christen in diesem Leben vollkommen wären, bedürften sie keines Gesetzes (SD VI, 6). 4. Es muß dabei der Unterschied zwischen den Gesetzeswerken und den Früchten des Geistes beachtet werden (Ep VI, 5 f). Das Gesetz sagt wohl, was Gottes Wille ist, aber es gibt nicht die Kraft zur Erfüllung (SD VI, 11). Das Gesetz wird den Wiedergeborenen und den Nichtwiedergeborenen gepredigt; aber nur die Wieder-

geborenen erfüllen es ohne Zwang »aus freiem lustigen Geist« (SD VI, 17), auch wenn sie sich nach wie vor von dem Gesetz strafen lassen (SD IV, 14). Eine nur informatorische Bedeutung hat das Gesetz auch für den Wiedergeborenen nicht, wie Elert mit Recht betont. Aus allem dem folgt die Ablehnung der Antinomier (Ep VI, 8). Erst in der ewigen Seligkeit ist die Doppelheit von Gesetz und Evangelium aufgehoben (SD VI, 24).

Die FC führt damit Gedanken aus, die sie bei Luther gelernt hat (vgl. den Hinweis SD VI, 9). Zwar konnte Luther zeitweilig die guten Werke mit den Früchten des guten Baumes vergleichen; sie gehen automatisch aus dem Glauben hervor. Auf solche Sätze haben sich die Antinomier zu Lebzeiten Luthers berufen. Luther hat das als ein Mißverständnis bezeichnet. Seine früheren Äußerungen seien durch die Frontstellung gegen die papistische Gesetzesfrömmigkeit bedingt gewesen. Man darf bei Luther nicht von einem einseitigen Automatismus sprechen; er hat sich deutlich genug gegenüber den Antinomern zur Notwendigkeit der Gesetzespredigt auch für die Wiedergeborenen bekannt. Aber ist es im Sinne Luthers, wenn man diese Gesetzespredigt für die Wiedergeborenen als »dritten Gebrauch des Gesetzes« bezeichnet? Darüber ist eine theologische Debatte entstanden, auf die wir kurz eingehen müssen⁵.

Der Terminus »*terti su usus legis*« stammt nicht von Luther, sondern von Melancthon. Er verwendet ihn seit der Mitte der dreißiger Jahre. Er versteht darunter, wie die FC, die Aufgabe, welche die Gesetzespredigt an den Wiedergeborenen erfüllt (CR 21, 719 = St.A. II, 1, S. 325, 20 ff.). Sie zeigt den Wiedergeborenen die ihnen noch inwohnende Sünde und deckt sich insoweit mit dem *usus elencticus*; sie informiert außerdem über die wahrhaft gottgefälligen Werke und nähert sich damit inhaltlich teilweise dem *usus civilis*, bleibt aber doch *sui generis*, von eigener Art.

- 5 Vgl. Ragnar Bring, Gesetz und Evangelium und der dritte Gebrauch des Gesetzes in der lutherischen Theologie (Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft in Finnland 4, Zur Theologie Luthers I, Helsinki 1943); Werner Elert, Ein theologische Fälschung, Zur Lehre vom Tertius usus legis. Zeitschrift f. Religions- und Geistesgeschichte, hrsg. v. H. J. Schoeps 1948, S. 168; Werner Elert, Gesetz und Evangelium, in »Zwischen Gnade und Ungnade« 1948, S. 161 ff; Gerhard Ebeling, Zur Lehre vom triplex usus legis in der reformatorischen Theologie, Theol. Lit. Zeitung 75, 1950, Sp. 235 ff; Wilfried Joest, Gesetz und Freiheit. Das Problem des tertius usus legis bei Luther und die neutestamentliche Parainese 1951; Fr. Brunstäd, Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften 1951, S. 99 ff; Paul Althaus, Gebot und Gesetz, Gütersloh 1952; Lauri Haikola, Usus legis, Uppsala-Wiesbaden 1958.

Luther hat nicht von einem *tertius usus legis* im Sinne der FC gesprochen. Die Stelle am Schluß der 2. Antinomerdisputation (W 39, I, 485) dürfte (nach Elert und Ebeling) tatsächlich eine Interpolation sein. Die andere immer wieder herangezogene Stelle aus der Kirchenpostille von 1522 (W 10, I, 1, 457, 2 ff) handelt überhaupt nicht von dem *tertius usus legis*, sondern von drei Arten von Menschen bei der Erfüllung bzw. Nichterfüllung des Gesetzes. Luther spricht statt dessen von einem *duplex usus legis*, dem *usus politicus* und dem *usus elencticus*. Aber bedeutet das, daß ihm das, was der *tertius usus legis* in der FC meint, der Sache nach fremd war? Wir meinen das verneinen zu müssen. Zunächst läßt sich beobachten, daß sich Luther terminologisch überhaupt nicht festlegt. Auch die Formel vom *duplex usus legis* findet sich bei ihm nur selten (Ebeling 241). Ferner ist zu sagen, daß Luther den *usus elencticus* als den *usus proprius legis*, den eigentlichen Gebrauch des Gesetzes betrachtet. Das schließt aber bei ihm nicht aus, daß er auch dem *usus politicus* die ihm zukommende Bedeutung zuspricht. Das ist freilich keine Besonderheit Luthers gegenüber der Tradition. Das eigentlich Reformatorische liegt in der Herausstellung des *usus elencticus*. Aber enthält die FC auch nur *einen* Gedanken, der mit der Anschauung Luthers von Gesetz und Evangelium nicht konform geht? Wir müssen auch das verneinen. Die FC hebt Luthers grundsätzliche Unterscheidung von Gesetz und Evangelium nicht auf (gegen Bring 77). Sie hat vielmehr durch die Einführung des *tertius usus legis* ein wichtiges Anliegen Luthers gegen die Antinomer gerettet. Sie hat damit keiner neuen Gesetzesfrömmigkeit Vorschub geleistet. Diese Gefahr wird bei Melancthon sichtbar, wenn er von der »Gerechtigkeit des guten Gewissens« bei den Wiedergeborenen spricht (CR 21, 780 = St A Band II, 2, S. 412,20 ff) und sie ist sicher im Calvinismus akut geworden. Von dieser Gefahr findet sich in der FC nichts. Sie betrachtet auch nicht, wie Calvin es tut (Inst. II, 7, 12) den *tertius usus legis* als den wichtigsten Gebrauch des Gesetzes (*praecipuus usus*). Die Wirkung des Gesetzes auf den Wiedergeborenen wird in der FC sehr genau von der auf den Nichtwiedergeborenen unterschieden, genau wie auch Luther sehr genau unterscheidet, wie das Gesetz den Frommen und wie es den Gottlosen zu predigen ist. Man darf die FC nicht durch melancthonische Sondergedanken interpretieren, sondern muß sich an das halten, was dasteht. Was dasteht, ist aber kein Abrücken von Luthers eigentlicher Intention, weder in melancthonischer Abweichung noch gar im calvinistischen Sinn. Die Auslegung der 10 Gebote im Kleinen Katechismus, die jeweils mit dem Satz eingeleitet wird, »wir sollen Gott fürchten und lieben, daß . . .«, ist genau das, was die FC mit dem *tertius legis* meint. Wenn das klargestellt

ist, kann man wohl mit Althaus erwägen, ob man bei dem, was der *tertius usus legis* meint, nicht besser von Geboten Gottes statt vom Gesetz reden sollte, um jedes gesetzliche Mißverständnis zu vermeiden; denn gerade das darf nicht geschehen, daß der *tertius usus legis* gesetzlich mißverstanden wird.

Der Artikel VII »Vom hl. Abendmahl« wendet sich gegen zwei Arten von »Sakramentierern«, d. h. gegen solche, welche die Realpräsenz von Leib und Blut Christi im Abendmahl leugnen, nämlich gegen die »offenen« Sakramentierer, die Zwinglianer, und gegen die »verschlagenen und allerschädlichsten« Sakramentierer, die sog. Kryptokalvinisten, die nur eine geistliche Realpräsenz von Leib und Blut Christi im Abendmahl anerkennen (Ep VII, 3 f). Die Kontroversen können hier nicht geschildert werden; die SD gibt einen ausführlichen geschichtlichen Überblick über sie (VII, 1–34). Es geht um die Frage Realpräsenz von Leib und Blut Christi und mündlicher Empfang auch der »Unwürdigen« (*manducatio oralis indignorum*) (Ep VII, 2). Die FC bekennt sich zu beidem. Leib und Blut Christi sind wahrhaft und wesentlich (substantialiter) im Abendmahl gegenwärtig und werden zusammen mit Brot und Wein ausgeteilt und empfangen (Ep VII, 6). Die SD (VII, 35) bringt dafür die klassisch gewordene Formel: »sub pane, cum pane, in pane« (in, mit und unter dem Brot) ist der Leib Christi da, was zugleich eine Abgrenzung gegen die römische Transsubstantiationslehre bedeutet. Genauer wäre freilich die Formulierung: Das Brot *ist* der Leib (SD VII, 38); sie macht jede figürliche Deutung unmöglich. Vielleicht ist die »cum-Formel« auf den Einfluß Melancthons zurückzuführen (vgl. u. a. Art. X der Conf. Aug. Variata). Im übrigen aber hält sich die FC für ihre Argumentation ganz an Luther, der in diesem Artikel so reichlich wie sonst nirgends zitiert wird. Vor allem schöpft die FC aus Luthers abschließender Schrift gegen Zwingli »Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis« von 1528 (W 26, 241 ff)⁶. Die Ep (VII, 10–14) entnimmt ihr eine vierfache Argumentation: 1. Christus ist Gott und Mensch in einer Person; wo seine Gottheit ist, da ist auch seine Menschheit und umgekehrt. 2. Gottes »rechte Hand« ist allenthalben; wenn Christus zur Rechten Gottes sitzt, ist er nicht an einen bestimmten Ort gebunden. Der Leib des erhöhten Christus nimmt teil an der Allgegenwart Gottes (Ubiquitätslehre). 3. Das Wort Gottes lügt nicht; es heißt aber »das *ist* mein Leib«, nicht »das bedeutet meinen Leib«. 4. Gott hat mancherlei Weise, anwesend zu sein. Christus nimmt kraft

6 Vgl. dazu mein Buch »Vom Abendmahl Christi«, Furche-Verlag Berlin 1938, S. 76 ff.

der Einheit von Gott und Mensch in seiner Person an der Art göttlicher Anwesenheit teil. Luther lehrte die Ubiquität des Leibes Christi; die FC nimmt das auf in der Form, die von Martin Chemnitz als Ubivolipräsenz des Leibes Christi bezeichnet wird (SD VIII, 78). Ausführlicher als die Ep bringt die SD die Begründung ihrer Abendmahlslehre durch Zitieren von Luthers großer Abendmahlsschrift (SD VII, 92–103). Zunächst werden, genau wie in der Ep, die vier Argumente für die lutherische Abendmahlslehre thesenartig aufgeführt (SD VII, 94–98; W 26, 326 ff). Diese Argumente werden dann erläutert (SD VII, 99–103; W 26, 335, 29–336, 37). Es geht dabei vor allem um die Behauptung der Ubiquität des Leibes Christi, mit der Luther die Realpräsenz von Leib und Blut Christi im Abendmahl rational einsichtig zu machen versuchte, wiewohl er gleichzeitig von dem Geheimnisvollen der Realpräsenz tief durchdrungen war. Wir können hier nicht zu der Bedeutung der Ubiquitätslehre für Luthers Abendmahlsauffassung Stellung nehmen; ich habe das anderen Orts ausführlich getan (vgl. Anm. 6). Erwähnt sei nur, daß sich Melanchthon nicht auf die Ubiquitätslehre festlegen lassen wollte; er lehrte die Ubiquität des totus Christus, des ganzen Christus, nicht aber speziell die des Leibes Christi. Ihm selbst genügte die Aussage von 1. Kor. 10, 16: Im Abendmahl findet eine Gemeinschaft mit Leib und Blut Christi statt. Über die Art und Weise der Anwesenheit Christi im Abendmahl wollte Melanchthon nicht disputieren. Er hielt im Unterschied von Luther eine Einigung mit den Schweizern nicht für unmöglich. Er ist deutlich, daß die FC hier von Melanchthon abweicht und sich ganz auf die Seite Luthers stellt. Neben der Schrift »Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis«⁷ werden auch noch andere Äußerungen Luthers zur Abendmahlsfrage zitiert, so aus der Schrift »Wider die himmlischen Propheten« von 1525 (W 18, 62–114; SD VII, 91), aus der »Vermahnung an die Geistlichen« von 1530 (W 30, II, 254 f; SD VII, 87), aus der Schrift gegen Zwingli »Daß diese Worte noch feststehen« von 1527 (W 23, 38 ff; SD VII, 91), aus der Schrift »Von der Winkelmesse und Pfaffenweihe« von 1533 (W 38, 240, 8–14; SD VII, 77), aus der Schrift »Kurzes Bekenntnis vom hl. Sakrament« von 1544 (W 54, 141–167; SD VII, 33; 40; 41). Bezeichnenderweise fehlen die Frühschriften Luthers (vor 1522); in ihnen hatte es Luther nicht mit den »Sakramentierern«, sondern nur mit der römischen Messe zu tun. Bekanntlich hat sich Zwingli auf diese Früh-

7 Weitere Zitate aus Luthers großer Abendmahlsschrift (nach Seite und Zeile der Bekenntnisschriften, Band II, 1930): 888, 42; 981, 13; 982, 13; 984, 30; 999, 32; 1005, 41; 1006, 19; 1022, 37; 1029, 17; 1029, 39; 1030, 22; 1044, 13; 1046, 16.

schriften gegen den späteren Luther berufen. Daß auch die beiden Katechismen und die Schmalkaldischen Artikel in der ganzen FC immer wieder herangezogen werden, sei nebenbei vermerkt. So verwundert es nicht, daß Luther als der »fürnehmste Lehrer« und Erklärer der Augsburger Konfession als Schiedsrichter in den aufgebrochenen Abendmahlsstreitigkeiten aufgerufen wird (SD VII, 34; 41).

Mit dem Artikel über die Abendmahlslehre hängt der folgende Artikel VIII »Von der Person Christi« auf das engste zusammen. Der Ausbau der Christologie erfolgte weithin im Dienst der Abendmahlslehre, d. h. er ging aus von der Lehre über die Ubiquität des Leibes Christi. Man benötigte sozusagen die Ubiquitätslehre zur Begründung der Realpräsenz des Leibes Christi im Abendmahl. Die FC bekennt sich in der Christologie ausdrücklich zu Luthers Schriften gegen die Sakramentierer (Ep VIII, 3). Die Streitfrage war: Ist die *communicatio idiomatum*, die Gemeinsamkeit der Eigenschaften der göttlichen und menschlichen Natur Christi, realiter zu verstehen oder ist sie bloß eine Redeweise (Ep VIII, 2)? Die FC bekennt sich zum »realiter« und damit zu Luthers Christologie. Soweit nämlich Luther seine Christologie in überlieferten dogmatischen Formeln auszudrücken veranlaßt war, gipfelt sie in der Lehre von der *communicatio idiomatum*⁸. An zweierlei lag Luther alles, an der Einheit der Person Christi und an der vollen Menschwerdung der Gottheit. Beides erschien ihm gewährleistet durch die *communicatio idiomatum*. Wo die Gottheit ist, da ist auch die Menschheit; wo die Menschheit ist, da ist auch die Gottheit. Es war der Fehler des Nestorius, daß er die *communicatio idiomatum* nicht begriffen hat, meint Luther in der Schrift »Von den Konzilien und Kirchen« 1539 (W 50, 58 ff; 587 ff; Ep VIII, 18). Bei der Menschwerdung hat die menschliche Natur Christi die göttliche Gewalt empfangen; diesen *Passus* aus Luthers Schrift »Von den letzten Worten Davids« 1543 (W 54, 49, 33–50, 11) mit ihrem Bekenntnis zur *communicatio idiomatum* zitiert die FC (SD VIII, 85). Als einen Nachfahren des Nestorius betrachtete Luther den Zwingli mit seiner Lehre von der *alioiiosis*, welche die beiden Naturen Christi auseinanderreißt (W 26, 317 ff; SD VIII, 21; 39–43). Denn wenn nicht Gott selbst, sondern nur ein Mensch für uns gestorben ist, dann sind wir verloren (W 50, 590, 11–23). Man muß tatsächlich mit Luther sagen: Gott ist gestorben (SD VIII, 44) und Maria wird mit Recht »Mutter Gottes« genannt (Ep VIII, 12). Christus ist nach seiner Menschwerdung Gott und Mensch in einer Person; der Gott ist Mensch und der Mensch ist Gott. Nicht aber werden die beiden

8 Vgl. dazu mein Buch »Luther und der Neuprotestantismus« 1963, S. 413.

Naturen in eine Natur oder Substanz vermengt, sondern sie sind in einer *Person* vereint (SD VIII, 17 mit Berufung auf Luther, W 26, 326 ff). Erst aus der *unio personalis* folgt dann die *communicatio idiomatum*, der Austausch der Eigenschaften. Man muß freilich sagen, daß durch diese äußerste Konsequenz der Zweinaturenlehre diese selbst ad absurdum geführt wird. Doch das haben weder Luther noch die FC gesehen; sie konnten es nicht sehen, weil sie mit den denkerischen Mitteln der altkirchlichen Dogmatik arbeiteten.

Auf die Unterschiede zwischen Brenz (Ubiquität) und Chemnitz (Multivolipräsenz) brauchen wir hier nicht einzugehen. Wichtiger ist, daß es der FC genau wie Luther in der Christologie nicht um ein abstraktes Theologumenon, sondern um den »höchsten Trost« des Christen geht (SD VIII, 87); wiederum wird dabei auf Luthers Abendmahlschriften gegen Zwingli verwiesen (SD VIII, 86). Was uns als dogmatische Haarspalterei erscheinen mag, hat offenkundig für die Väter der FC einen existentiellen Bezug. In dem ständigen Rekurs auf das Leben des Gläubigen zeigt sich Luthers Erbe in der FC.

Als ein Anhang zu Art. VIII erscheint der Artikel IX »Von der Höllenfahrt Christi«, »De descensu Christi ad inferos«. Die Diskussion darüber war entstanden durch Äußerungen des Hamburger Theologen Äpinus (1499–1553), gegen den wieder andere polemisierten. Es wurde gestritten über die Frage, ob Christus vor oder nach seinem Tode in die Hölle gefahren sei, ob mit Leib und Seele oder nur mit der Seele, ob allein mit der Gottheit oder auch mit der Menschheit, ob geistlich oder leiblich, und ob die Höllenfahrt zur Passion oder zur Erhöhung Christi gehört (Ep IX, 1). Die FC lehnt diese Diskussion ab, weil der Artikel von der Höllenfahrt Christi weder mit den Sinnen noch mit der Vernunft begriffen werden kann, sondern einfach geglaubt werden muß (Ep IX, 2), und weil es allein auf den trostvollen Glauben ankommt, daß Christus für uns die Macht der Hölle zerstört hat (Ep IX, 4; SD IX, 1–3). Die FC bringt weiter keine eigenen Ausführungen, sondern beruft sich statt dessen einfach auf Luthers Torgauer Predigt von Ostern 1533 (W 37, 62 ff). Das Torgische Buch hatte sie im Wortlaut gebracht; in der endgültigen Fassung der FC begnügte man sich mit einem Hinweis auf sie (Ep IX, 3; SD IX, 1). Luther hatte vor allem in seiner Frühzeit die Höllenfahrt Christi geistlich auf das Erleiden der Höllenqualen in seiner Passion gedeutet, wie es in dem Ruf der Gottverlassenheit offenbar wird⁹. Die Hölle wird dabei nicht als ein Ort, sondern als das Er-

9 Vgl. dazu die Belege bei P. Althaus, Niedergefahren zur Hölle. Ztschr. f. systematische Theologie 19, 1942, S. 371 ff.

fahren des göttlichen Zornes, als Anfechtung und Verzweiflung verstanden (vgl. W 2, 690, 10 ff; W 5, 604, 7 f; 606, 13 ff; W 23, 702, 11 ff). Aber daneben lehrte Luther im Anschluß an das Apostolikum auch eine leibliche Höllenfahrt Christi nach dem Tod, so in der zitierten Torgauer Predigt, wo er das Geschehen der Höllenfahrt im Anschluß an die bildlichen Darstellungen ausmalt. Die FC und mit ihr die lutherische Orthodoxie ließ die spiritualistische Deutung Luthers fallen und hielt sich an die massivere. Man darf dabei aber nicht übersehen, daß Luther ausdrücklich die Bildlichkeit dieser Vorstellung betont hat. Die FC erwähnt das nicht, stimmt aber darin mit Luther überein, daß es allein auf den Trost dieses Glaubensartikels ankomme (SD IX, 3).

Der Artikel X »Von Kirchengebräuchen« nimmt Stellung zu den durch das Interim zwischen Melanchthon und den Gnesiolutheranern entstandenen Streitigkeiten über die Adiaphora. Es muß bei diesen Einrichtungen gefragt werden, ob sie dem Nutzen und der Erbauung der Gemeinde dienen (Ep X, 4); denn sie sind an sich kein Gottesdienst (cultus divinus) (Ep X, 3). »Dissonantia ieiunii non dissolvit consonantiam fidei«, Ungleichheit der Fastengebräuche hebt die Übereinstimmung im Glauben nicht auf (Ep X, 7). In Verfolgungszeiten aber, in statu confessionis, darf man in den Mitteldingen, in den Adiaphora, nicht nachgeben; denn dann geht es um die Wahrung der christlichen Freiheit, um die Wahrheit des Evangeliums und um die Abwehr öffentlicher Abgötterei (Ep X, 6). Die FC distanziert sich also — ohne Namensnennung — von der nachgiebigen Haltung Melanchthons im Interim. Melanchthon hat übrigens später in einem Brief an seinen Gegner Matthias Flacius vom 5. September 1556 selbst zugegeben, einen Fehler gemacht zu haben (CR 8, 842). Statt dessen beruft sich die FC auf Luthers Schmalkaldische Artikel (SD X, 19 f), auf eine Schrift Luthers von 1528¹⁰ und auf Briefe Luthers nach Augsburg 1530 (SD X, 24).

Art. XII handelt von religiösen Richtungen, die sich niemals zur Augsburger Konfession bekannt haben; die FC vollzieht damit eine Abgrenzung nach außen (SD XII, 7 f). Verworfen werden die Wiedertäufer (Ep XII, 2–19), die Schwenkfeldianer (Ep XII, 20–27), die »neuen Arianer« (Ep XII, 28) und die Antitrinitarier (Ep XII, 29). Wenn auch Luther mit diesen Richtungen teilweise noch in Berührung gekommen ist, so wird er doch in diesem Artikel nicht zitiert. Es wird nur darauf hingewiesen, daß sie alle den altkirchlichen Bekenntnissen, der Augs-

10 »Ein Bericht an einen guten Freund von beiderlei Gestalt des Sakraments aufs Bischofs zu Meißen Mandat«, W 26, 560–618.

burger Konfession und Apologie, den Schmalkaldischen Artikeln und den Katechismen Luthers widerstreiten (SD XII, 39). Das ist eine Selbstverständlichkeit.

Dagegen ist die Frage nach dem Erbe Luthers in der FC noch einmal problematisch, wenn wir uns zum Schluß dem Artikel XI »Von der ewigen Vorsehung und Wahl Gottes«, »De aeterna praedestinatione et electione Dei« zuwenden¹¹. Der unmittelbare Anlaß zu diesem Artikel war nicht der Dissensus mit der calvinistischen Lehre, sondern der Prädestinationsstreit zwischen den Straßburger Theologen Marbach und Zanchi (SD XI, 1). Man will zugleich für eventuelle spätere Streitigkeiten und Mißverständnisse eine lehrmäßige Grundlage schaffen (SD XI, 2 f), damit dieser »tröstliche Artikel« (Ep VI, 1) recht behandelt wird.

Die FC unterscheidet zwischen *praescientia* (Vorherwissen) und *praedestinatio* (Vorherbestimmung) Gottes (Ep XI, 2). Die *praescientia* erstreckt sich auf die Frommen und auf die Bösen; sie ist aber nicht Ursache der Sünde (Ep XI, 3). Ursache der Sünde ist vielmehr der Teufel und des Menschen verkehrter, böser Wille (SD XI, 7). Immerhin setzt die *praescientia* dem Bösen gewisse Grenzen und lenkt es so, daß das Böse den Erwählten doch zum Heil gereicht (Ep XI, 4). Hier ist also die *praescientia* gleich der *providentia* (Vorsehung) (SD XI, 6). Die *praedestinatio* oder *aeterna electio* (ewige Erwählung) erstreckt sich nur auf die Guten und geliebten Kinder Gottes und ist die Ursache ihres Heiles (Ep XI, 5). Diese *praedestinatio* ist aber nicht in einem »heimlichen Rat« Gottes zu erforschen, sondern im Wort Gottes zu suchen (Ep XI, 6). Das Wort Gottes aber führt uns zu Christus (Ep XI, 7), der ernstlich (*serio*) will, daß alle Menschen selig werden (Ep XI, 8). Über unsere Erwählung sollen wir weder aus der Vernunft noch aus dem Gesetz Gottes Schlüsse ziehen (Ep XI, 9), sondern aus dem Evangelium Christi (Ep XI, 10). Die SD gibt für diese grundsätzlichen Äußerungen einen ausführlichen Schriftbeweis (XI, 12–32). Scheinbar wird in Röm. 9–11 die doppelte Prädestination gelehrt. Um aber Röm. 9–11 recht zu verstehen, empfiehlt die FC den Rat Luthers in seiner Vorrede zum Römerbrief, man solle sich zuerst in Röm. 1–8 um Sünde, Gnade und Christus kümmern, um zu begreifen, wie tröstlich die *praedestinatio* in Röm. 9–11 sei (WDB 7, 25, 1 ff; SD XI, 33). Aus dem Evangelium folgt für die FC der Heilsuniversalismus (SD XI, 28). Die Lehre von der Prädestination ist heilsam und trostreich, wenn man sich an den offenbaren Willen Gottes hält

¹¹ Vgl. dazu Fischer (s. Anm. 2), S. 745 ff, Die Lehre von der Prädestination; Werner Elert, Morphologie des Lutherstums, Band I (1931), S. 116 ff.

und an die Ordnung, der Paulus im Römerbrief folgt (Ep XI, 11). Matth. 22, 14 darf nicht so verstanden werden, als ob Gott das Heil aller nicht wolle; die Schuld liegt vielmehr bei den Berufenen selbst, die das Wort entweder nicht hören oder sich dagegen verhärten und so dem hl. Geist den Weg, die *via ordinaria*, versperren, daß er sein Werk an ihnen nicht tun kann (Ep XI, 12; SD XI, 34). Andernfalls müßte man Gott *contradictorias voluntates* (gegensätzliche Willensmeinungen) andichten, daß er es im Herzen anders meine als er es im Wort verkündigt (SD XI, 35). Auch die Sakramente wären dann nicht mehr »Siegel der Verheißung« (SD XI, 37) und auf die Absolution in der Privatbeichte könnte man sich nicht mehr verlassen (SD XI, 38). So ist also die ewige Wahl in Christus zu suchen; alle übrigen Gedanken sind aus dem Herzen zu entfernen; sie stammen vom Teufel, der uns den Trost des Evangeliums rauben will (Ep XI, 13). Die Lehre von der Prädestination soll uns gewiß machen, daß wir aus reiner Gnade ohne jedes Verdienst in Christus zum ewigen Leben erwählt sind und daß uns niemand aus seiner Hand reißen kann (ib). Das ist der positive Sinn der Prädestination (Ep XI, 13; SD XI, 43).

Diese Lehre von der Prädestination leistet ein Doppeltes: Sie gibt Gott die Ehre und sie bewahrt uns vor Verzweiflung und falscher Sicherheit (Ep XI, 15; SD XI, 87; 89). So wird die Lehre von der Prädestination nicht isoliert, sondern in den großen Rahmen der Erlösung durch Christus hineingestellt (SD XI, 13 f). Das schließt aber nicht aus, daß sie sich faktisch auch auf den Einzelnen bezieht (SD XI, 23; 56) und daß Gott auch vorher weiß, welche Menschen den Glauben verweigern (SD XI, 40; 54). Aber jedes Spekulieren darüber, wer zu den Erwählten gehört, ist abzulehnen; wir sollen uns auf Christus verlassen (SD XI, 70). Pharaon ist nicht darum zugrunde gegangen, weil Gott ihm die Seligkeit nicht gegönnt hätte; die Verstockung (*induratio*) ist vielmehr die Strafe für die vorhergehenden Sünden. Nachdem Pharaon jedes Angebot Gottes zurückgewiesen hatte, zog Gott seine Hand von ihm ab (SD XI, 85). Nur in dem Sinn, daß sich hier ein gerechtes Gericht vollzieht, ist also von Verstockung geredet (SD XI, 57–61). Darum wird die doppelte Prädestination (zum Heil und zur Verdammnis) verworfen (Ep XI, 19), aber ebenso die Anschauung, daß in uns irgend eine Ursache der göttlichen Erwählung läge und nicht allein in der Barmherzigkeit Gottes und im Verdienst Christi (Ep XI, 20; SD XI, 87 f). Im übrigen sind die Väter der FC durchaus von dem Bewußtsein erfüllt, daß wir in diesem Artikel »nicht alles ausforschen und ergründen können noch sollen« (SD XI, 65); zum Beleg werden Röm. 9, 20 und Röm. 11, 33 zitiert (SD XI, 63 f). Darum wollen sie »bei dieser einfältigen, richtigen, nützlichen Erklärung, die in Gottes geoffenbartem Willen beständig guten Grund hat, bleiben«

und alle »hohen, spitzigen Fragen und disputationes verwerfen und verdammen« (SD XI, 93). Die Prädestinationslehre in der FC ist keine gesonderte Lehre, sondern eine Zusammenfassung der gesamten Heilslehre (SD XI, 13–24).

Eine Lösung der Prädestinationsfrage hat die FC nicht gefunden, so wenig, wie sie in Luthers *De servo arbitrio* vorliegt. Daß Luther in dieser Schrift anders über die Prädestination redet als die FC, scheint allerdings nicht geleugnet werden zu können. Die FC weicht übrigens dieser Schrift nicht aus; sie wird zwar nicht in Art. XI zitiert, wohl aber wird in Art. II empfehlend auf sie hingewiesen (SDII, 44). Freilich, die Interpretation von *De servo arbitrio* bereitet immer noch Schwierigkeiten und bleibt in manchen Punkten umstritten¹². Man sollte bei Luther besser nicht von einer Prädestinationslehre sprechen. Es handelt sich bei Luther nicht um eine Lehre, sondern um die Entfaltung einer bestimmten Gotteserfahrung. Seine »Prädestinationslehre« hat einen doppelten Sitz in seiner religiösen Erfahrung. Sie hängt einmal zusammen mit der Frage nach der Heilsgewißheit. Nur wenn unser Heil ganz und gar in Gottes Hand liegt, nur bei völliger Ausschaltung des freien Willens, können wir unseres Heiles gewiß werden. Sie hängt zum zweiten zusammen mit seiner Erfahrung der Lebendigkeit Gottes. Ein bloßes Vorherwissen Gottes vertrüge sich nicht mit seiner tätigen Allmacht (W 18, 717, 24). Sie kann auch nicht durch den Satan und den Gottlosen eingeschränkt werden (709, 21). Aber diese Erfahrung stößt sich nun freilich mit der anderen, daß von Gott nichts Böses kommen kann. Die logische Folgerung aus der Allmacht wäre, daß Gott der Urheber der Sünde sei. Aber es ist bezeichnend, daß Luther diese Folgerung nicht zieht. Sie widerspricht der religiösen Erfahrung und sie widerspricht den zentralen Aussagen des Evangeliums. So ist Luther auch mit der Verstockung Pharaos gedanklich nicht fertig geworden (W 18, 708–712)¹³. Das Gleichnis von dem guten Handwerker, der mit einem schlechten Beil nur schlecht arbeiten kann, muß ihm zu Hilfe kommen (709, 33). Als ob Gott seine Instrumente nicht selbst geschaffen hätte und jederzeit in der Lage wäre, sie umzuschaffen! Gott muß ja die Menschen nicht nehmen, wie er sie vorfindet. Die Verstockung als Selbstverbitterung der Gottlosen (*ipsa irritatio im-piorum*) zu interpretieren (710, 22), ist deutlich eine Verlegenheitslösung.

12 Für meine Auffassung muß ich auf meinen Beitrag in meinem Buch »Humanitas-Christianitas« (Gütersloh 1948), S. 65–101 verweisen. Über die Frage der Prädestination im besonderen s. S. 94–100.

13 Vgl. dazu meinen Aufsatz »Pharaos Verstockung« in »Von Augustin zu Luther« (Witten 1959), S. 161–179.

So wird an der gleichen Stelle bei Luther die *induratio* (Verstockung) durch Gott als Selbstverstockung und Selbstverhärtung (*ipsorum induratio et ingravatio*) gedeutet, d. h. sie wird weginterpretiert.

Ebensowenig kann man m. E. in *De servo arbitrio* eine Lehre von der doppelten Prädestination nachweisen. Sollte sie gelten, dann wäre Christi Werk umsonst und die Zentralaussagen des Evangeliums wären ihres Ernstes beraubt. Die naheliegende Frage, warum Gott den bösen Willen des Menschen nicht zum Guten umändert, löst Luther jedenfalls nicht mit einem Hinweis auf die Verwerfung, sondern er weist hin auf die »*secretia maiestatis*« (712, 24), die wir nicht erforschen, sondern anbeten sollen. Warum Gott Menschen verdammt, die doch mit ihren eigenen Kräften nichts anderes als sündigen können, ist auch im Licht der Gnade ein unlösbares Rätsel (785, 29). In dem Hinweis auf das Geheimnis stimmen Luther und die FC durchaus überein. Freilich redet Luther in *De servo arbitrio* in einer Weise vom *Deus absconditus*, vom verborgenen Gott, die seinem sonstigen Christozentrismus völlig zu widersprechen scheint. Er unterscheidet ihn von dem *Deus praedicatus*, dem verkündigten Gott. Vom *Deus absconditus* sagt Luther, daß er alles in allen, Tod und Leben bewirkt (685, 22), ja daß er sogar den Tod des Sünders will (685, 29). Dieser Gott hat mit uns kein *commercium*, keinen Verkehr, er hat keinen Bezug zu uns (*nihil ad nos*) (685, 6), wenngleich sein unerforschlicher Wille anzubeten ist (686, 3). Aber Luther sagt zugleich, Gott selbst will gar nicht, daß wir mit ihm in seiner Majestät und göttlichen Natur verkehren (685, 14). Wir sollen uns vielmehr an den Gott halten, der uns in seinem Wort begegnet (685, 16). »Auch wir lehren nichts als Jesum den Gekreuzigten« (638, 24). Wir müssen zwar wissen, daß es in Gott einen unerforschlichen Willen gibt (686, 1), aber wir sollen uns nicht von diesem leiten lassen, sondern von seinem Wort (685, 31). Letztlich zieht sich Luther, genau wie die FC (SD XI, 63) auf Röm. 9,20 zurück. Das ist aber keine feige Ausflucht, sondern die Einsicht, daß uns in dieser Frage eine klare Lösung versagt bleibt.

Wenn man sich diese Gedanken aus *De servo arbitrio* vergegenwärtigt, dann muß man urteilen, daß die FC auch in Art. XI das Erbe Luthers bewahrt hat¹⁴. Auch die FC weiß etwas von dem Abgrund der

14 Gegen Loofs und R. Seeberg, die beide in ihren Dogmengeschichten Art. XI als melanchthonische (im Gegensatz zu Luther!) Theologie verstehen wollen. Dem steht nicht entgegen, daß Art. XI nicht nur auf die Straßburger Vergleichsformel von 1563, sondern vor allem auf das *Enchiridion* des Martin Chemnitz zurückgeht. vgl. dessen Abdruck bei Frank a. a. O. Band IV, S. 329.

verborgenen Prädestination Gottes (SD XI, 33) von dem Mysterium (SD XI, 53). Die *arcana* und *occultissima* in Gott leugnet auch die FC nicht, wengleich sie vor ihrer Erforschung warnt (SD XI, 55). Gott hat sich die Geheimnisse seiner verborgenen Weisheit für sich vorbehalten (*reservare*) und mit Schweigen bedeckt (SD XI, 64). Das erinnert stark an Luthers Satz: »*liberum sese reservavit super omnia*« (W 18, 685, 23). Aber wie Luther verweist auch die FC immer wieder auf den im Evangelium geoffenbarten Willen Gottes. Gewiß redet Luther eindrucksvoller von dem verborgenen Gott als die FC; in der Tiefe seiner Gotteserfahrung läßt Luther zweifellos die Väter der FC hinter sich zurück. Aber ein Gegensatz besteht hier nicht. Er besteht auch nicht in der Deutung der Verstockung Pharaos; bei Luther und in der FC ist die Verstockung Pharaos nicht eine Verwerfung im Sinn der doppelten Prädestination, sondern sie ist selbstverschuldet. Die eigentliche Intention der Prädestinationslehre Luthers hat die FC festgehalten; sie ist christozentrisch, antispekulativ und heilsuniversalistisch¹⁵. Das seelsorgerliche Motiv, das in Art. XI überall zutage tritt, kommt zwar in *De servo arbitrio* weniger zum Vorschein, wiewohl der Prädestinationsgedanke als Stärkung der Glaubensgewißheit erscheint, ist aber für das gesamte Schrifttum Luthers charakteristisch. Luthers Theologie kann als eine Theologie der Seelsorge bezeichnet werden. Es ist das Schönste, was auch über die Theologie der FC gesagt werden kann. Die FC hat das große Verdienst, nach den Wirren der Epigonenstreitigkeiten das Erbe Luthers für die lutherische Kirche bewahrt zu haben.

Professor D. Walther von Loewenich, Ebrardstraße 23, 8520 Erlangen

15 Vgl. W. 18, 686, 5: »Wenn Gott nicht den Tod will, so ist es unserm Willen zuzuschreiben, daß wir zugrunde gehen«. Das gilt allerdings nur von dem *Deus praedicatus*.

DER BEGRIFF

»LINKER FLÜGEL DER REFORMATION« VON LUTHER HER GESEHEN

Von Erwin Mülhaupt

Der interessante, mit wertvollen Literaturangaben und -analysen, freilich weniger mit Zitaten aus den Quellen versehene Aufsatz von Eric W. Gritsch in Heft 3, 1976 über »Luther und die Schwärmer« lenkt dankenswerterweise unsern Blick endlich einmal wieder auf die *Gesamterscheinung* jener vielschichtigen Bewegungen an den Rändern der lutherischen und reformierten Reformation, will also, mindestens in der Intention, nicht nur starr gebannt auf Thomas Müntzer blicken, sondern stellt »die Frage der Schwärmer als einheitlicher geschichtlicher Größe«. Im zweiten inhaltlichen Teil seines Aufsatzes unter der Überschrift »Die Frage der Schwärmer als Anfechtung Luthers« ist dann freilich doch wieder nur von Müntzer und Karlstadt die Rede. Und gerade für diese beiden (Müntzer und Karlstadt) trifft der von Eric W. Gritsch dem ganzen zweiten Teil vorangestellte Satz, Luthers Polemik sei »im Großen und Ganzen mehr von rabies als von ratio dominiert«, am wenigsten zu, wie man m. E. aus den Müntzerbelegen meines Quellenbuches »Luther über Müntzer« ersehen kann.

Ich will jedoch jetzt nicht weiter auf das Problem Luther-Müntzer eingehen, sondern verweise dafür auf meine beiden Aufsätze in dieser Zeitschrift »Luther oder Müntzer, wer ist der rechte Prophet?« (1974, 2) und »Welche Schriften Luthers hat Müntzer gekannt?« (1975, 3). Ich möchte hier nur eine Bemerkung zu der begrifflichen Charakterisierung der Gesamterscheinung der »Schwärmer« unter dem Namen »Linker Flügel der Reformation« beisteuern. Wie Herr Gritsch mitteilt, stammt diese Bezeichnung aus einem Aufsatz von Roland Bainton von 1941 »The left wing of the reformation«. Sie ist dann von Heindrich Fast in seinem wertvollen Quellenbuch »Der Linke Flügel der Reformation, Glaubenszeugnisse der Täufer Spiritualisten Schwärmer und Antitrinitarier« 1962 sowie von Hans J. Hillerbrand in seinem Buch »Brennpunkte der Reformation« 1967 S. 230 ff übernommen worden und wird seither in unserm »linken« Zeitalter nicht ungerne gehört und gebraucht, zumal man damit leicht das etwas arrogante Vorurteil »der Geist steht links!« verbinden kann. Ich habe darüber 1967 in Wuppertal eine amüsante Erfahrung gemacht, als ich erstmals ein kirchengeschichtliches Seminar über Täufer ankündigte und dabei die Anschaffung des Quellenbuches von H. Fast »Der linke Flügel der Reformation«

empfahl: so viele Seminarteilnehmer haben sich nie vorher zu einem kirchengeschichtlichen Seminar gemeldet, nämlich mehr als 40! Das machte »der linke Flügel«!

Aber nun zu Luther. 1. Luther kennt selbstverständlich die Lage- und Richtungsworte rechts und links, zur Rechten und zur Linken, und verwendet sie zur Beschreibung menschlicher Verhaltensweisen, Entscheidungen und Einstellungen. Das lehrte ihn schon seine Bibel. Sie gebraucht die Wendung »zur Rechten, zur Linken« bald im Sinne eines einfachen *Entweder-Oder* wie Abraham 1. Mos, 13, 9: willst du zur Linken, so will ich zur Rechten oder willst du zur Rechten, so will ich zur Linken, bald auch im Sinne des ernstesten entscheidenden *Entweder-Oder* von Matth. 25: Christus wird einmal scheiden zwischen den Schafen zu seiner Rechten und den Böcken zu seiner Linken. An anderen Stellen stehen beide Begriffe im Sinne der bloßen Addition oder des *Sowohl-als-auch* nebeneinander wie in dem Verheißungswort an Israel Jes. 54, 3: du wirst ausbrechen zur Rechten und zur Linken, und dein Same wird die Heiden erben, oder in dem Drohwort von dem Schwert, das über die bösen Kinder Israel kommen wird und dem Gott den Auftrag gibt Hes. 21, 21: Haue drein zur Rechten und Linken, was vor dir ist! Am meisten jedoch wird die Redensart gebraucht im Sinne des *Weder-noch* wie z. B. 5. Mos. 5, 29: so habt nun acht, daß ihr tut, wie euch der Herr, euer Gott, geboten hat, und weicht nicht weder zur Rechten noch zur Linken! Und eben in diesem Sinne des *Weder-noch* verwendet Luther die Redensart von der Rechten und Linken in der Auseinandersetzung mit den Gegnern seiner Zeit, und zwar von dem Moment an, wo er es nicht mehr nur mit der scholastisch-klerikalen-päpstlichen, sondern auch mit der neuen innerprotestantischen Front »schwärmerischer« Geister zu tun hat, also von Frühjahr 1522 an.

2. Die ersten Äußerungen Luthers in dem zuletzt genannten Sinne finden sich in den Invokavitpredigten vom März 1522 und in der im April 1522 erschienenen Schrift »Von beider Gestalt des Sakraments zu nehmen«. Die erste Andeutung steht in der zweiten der 8 Invokavitpredigten und lautet nach W 10 III, 14, 1: »Es sind zwei Dinge, . . . das eine, das nötig ist und geschehen muß, das andere, das frei ist und unnötig, das man halten kann oder nicht. In diesen beiden Dingen muß die Liebe handeln mit dem Nächsten, wie uns von Gott geschehen ist, und also die rechte Straße wandeln und nicht weder zur Linken noch zur Rechten fallen«. Darnach handelt Luther erst von dem, was sein muß, nämlich davon, daß die Messe fallen muß, nur daß dabei mit Liebe d. h. mit Rücksicht auf die Schwachen vorgegangen werden muß. In der nächsten Predigt, von W 10 III, 21, 9 an, behandelt er dann

den zweiten Punkt: »nu folgen die Dinge, die unnötig sind und von Gott frei gelassen« d. h. die Neuerungen der Wittenberger Bewegung wie Bildersturm und Sakramentanfassen, hinter die unnötiger und liebloser Nachdruck gesetzt wurde.

Deutlicher darüber, was er in solchem Zusammenhang unter der Rechten und Linken versteht, drückt er sich in der zweiten oben genannten Schrift aus mit den Worten W 10 II, 11, 21: »Weil (der Teufel) sieht, daß er uns zur Linken nicht betäuben kann, wirft er sich auf die rechte Seite. Vorher hat er uns allzupäpstlich gemacht, jetzt will er uns allzuevangelisch machen. Gott aber hat uns vielmals in der Schrift geboten, wir sollen auf richtiger Straße bleiben und weder zur rechten noch zur linken Hand weichen«. In gleicher Richtung heißt es in derselben Schrift W 10 II, 24, 22: »Ich sehe, daß der Satan damit umgeht, beide Gestalt (des Sakraments) so gemein und noch gemeiner zu machen, als der Papst seine eine Gestalt gemacht hat . . . und gedenkts auf der rechten Seite ärger zu machen als auf der linken. Darum ist uns not, daß wir auf der rechten Mittelstraße bleiben«. Unter dem linken feindlichen Flügel versteht Luther also die allzupäpstliche Seite, die das Sakrament in einerlei Gestalt entstellt, unter dem rechten feindlichen Flügel die allzuevangelische Seite, die das Sakrament selbst in beiderlei Gestalt entstellt. Was man heutzutage den »linken Flügel der Reformation« nennt, ist also bei Luther der rechte. Ist das nur eine belanglose Verschiedenheit des Sprachgebrauchs oder steckt noch etwas mehr dahinter? Klar ist vorläufig nur soviel, daß der moderne Sprachgebrauch nicht von Luther stammt, sondern an ihn herangetragen ist.

3. Daß diese Lokalisierung der innerprotestantischen Opposition auf dem rechten Flügel der Reformation nicht ein zufälliger Gedankensplitter Luthers war, beweist eine Äußerung Luthers in seinem zweiten Galaterkommentar von 1531 zu Gal. 1,6 f. Luthers Worte daselbst lauten (W 40 I, 110, 20–22): »Wir müssen wissen, daß es die Eigenart des Teufels ist: wenn er nicht durch Verfolgen und Zerstören schaden kann, dann tut er es durch Bessern und Bauen. So . . . erweckt er heutzutage falsche Lehrer, die zuerst unsre Lehre billigen und sie gemeinsam mit uns lehren, hernach aber sagen, es sei von uns wohl gut angefangen, aber das Höhere stünde noch aus usw. Auf diese Weise hindert der Teufel den Lauf des Evangeliums zur Rechten und zur Linken. Mit Bauen und Bessern zur Rechten schadet er aber mehr als mit Verfolgen und Töten zur Linken.«

Wieder bzw. immer noch bezeichnet also Luther die päpstliche mit Verfolgung und Tötung vorgehende Seite als den linken Flügel, die schwärmerische hyperevangelische Seite aber als den rechten Flügel, nur

daß er diesen rechten Flügel jetzt etwas näher präzisiert als eine Gruppe, die angeblich Luthers Reformation verbessern, über unvollkommene Anfänge hinausführen und einen wirklichen Neubau christlichen Wesens errichten will. Daß er sich damit richtig auf wesentliche Stichworte und Gedanken der schwärmerischen Gruppe bezieht, ist nicht zu bezweifeln.

Diesem Sprachgebrauch Luthers in der zweiten Galatervorlesung entsprechen auch einige gut bezeugte Tischreden aus den 30er Jahren. So eine Aufzeichnung Veit Dietrichs vom Sommer 1532 in WT 1, 128 Nr. 314: »Die Papisten weichen in der Sakramentslehre allzusehr nach der linken Seite ab, denn sie schreiben den Sakramenten zuviel zu, als rechtfertigten sie durch den bloßen Vollzug (opere operato). Die Sakramentierer aber weichen zur rechten Seite ab, denn sie nehmen den Sakramenten alles. Ob man so vorn oder hinten aus dem Schiff fällt, so liegt man im Wasser«. In einer Tischrede, wahrscheinlich aus dem Jahr 1539, werden auch die Antinomer, also die Freunde Johann Agricolas, in diese feindliche Front auf dem rechten Flügel einbezogen, indem es WT 4, 512, 11 Nr. 4790 von ihnen heißt: »Sie plagen Christus zur Rechten, gleichwie die Papisten zur Linken. Denn sie lehren zwar Christus und bekämpfen ihn doch«; der Sinn dieser Erläuterung geht dahin, daß die Antinomer, indem sie das Gesetz aus der christlichen Predigt entfernen, auch dem Evangelium seine Bedeutung und seinen Ernst nehmen. Derselben Tischredensammlung entstammt auch das lange Stück in WT 4, 482–485 Nr. 4774 unter der Überschrift: Weissagung Luthers vom Epikurismus und Enthusiasmus, von dem ich in unserm Zusammenhang nur einige Sätze am Anfang (a. a. O. 483, 4–8) und den Schlußsatz (a. a. O. 485, 6–8) zitiere: »Ich fürchte mich noch vor zwei Sekten, dem Epikurismus und dem Enthusiasmus, denn die werden noch zur Herrschaft kommen. Denn die ganze Welt ist epikurisch und geht überaus vermessen in maßloser Sicherheit einher. Die andern aber, die etwas Besseres sein wollen ... werden zu Höherem hingerrissen, verachten das mündliche Wort, sind nur auf ihre Spekulationen bedacht und rühmen den Geist, den Geist ... Summa summarum, der Teufel will nicht, daß wir die Mittelstraße gehen, er führt uns überall vom Wege ab, durch den Epikurismus zur Linken, durch den Enthusiasmus und höchst frommes Wesen zur Rechten«. Zum Verständnis der linken Front des Epikurismus muß man erläuternd hinzufügen, daß Luther mit Epikurismus konkret nicht die antike philosophische Richtung, sondern das verweltlichte päpstliche Kirchenwesen meint, in diesem Sinne hat er Bischöfe wie Albrecht von Mainz und namentlich auch Erasmus öfter als Epikuräer bezeichnet. Der Epikurismus dieser Tischrede meint also keine neue Front zur Linken, sondern immer noch die

alte päpstliche und papstfreundliche Gegenseite. Den rechten schwärmerischen Flügel aber charakterisiert er mit religiösen bzw. religiös scheinenden Begriffen wie Enthusiasmus, Christuspredigt, Geist, frommes Wesen. Hauptsache aber, es gehört nicht nur zum literarischen Stil von Luthers Druckschriften, sondern auch zum häuslichen Sprachgebrauch Luthers bei Tisch, daß er die »Schwärmer« nicht auf der linken, sondern auf der rechten Seite der Reformation sieht.

4. Die mitgeteilten Lutheräußerungen lassen deutlich erkennen, daß Luther kein Interesse daran hat, sich für einen rechten oder linken Flügel der Reformation einzusetzen, es heißt bei ihm: weder-noch! Statt dessen empfiehlt er in diesen Auseinandersetzungen die rechte Straße, die richtige Straße, die Mittelstraße zwischen allzupäpstlichem und allzeuangelischem Wesen, zwischen allzuweltlichem Epikurismus und allzufrommem oder allzuspekulativem Geistchristentum. Luther hat diesen Begriff der Mittelstraße zwischen Extremen nicht erfunden, er geht bekanntlich auf die Nikomachische Ethik des Aristoteles zurück, der die Tugend oder das Gerechte als ein Mittleres zwischen einem Übermaß und einem Untermaß, zwischen einem Zuviel und einem Zuwenig bezeichnet. Aber Luther hat den Begriff geliebt und in seelsorgerlichen und ethischen Anweisungen oft gebraucht: man soll den Mittelweg suchen und gehen zwischen Verzweiflung und Vermessenheit, zwischen Anarchie und Tyrannei, zwischen Faulheit und Leistungsdrang, zwischen Demut und Stolz. Luthers berühmte Rechtfertigungsformel »simul peccator et justus« — Sünder und gerecht zu gleich ist zwar gewiß kein Mittelweg, sondern ein »Zugleich«, also ein gleichzeitiges Festhalten an beiden Prädikaten (sündig in unserm Namen, gerecht in Gottes Namen), aber wer die Rechtfertigungsformel Luthers mit Ernst akzeptiert und festhält, dem fällt der beschriebene ethische Mittelweg bestimmt leichter.

Es sei dem geneigten Leser überlassen, ob diese Nebenbemerkung über Luthers Sprachgebrauch bezüglich linkem und rechtem Flügel der Reformation nicht zur Besinnung und Auflockerung einseitiger Flügelskämpfe in der Beurteilung des Reformationsgeschehens beitragen könnte.

Prof. Dr. Erwin Mülhaupt, Dürrbachstraße 26, 7500 Karlsruhe 41

FRIEDRICH VON BODELSCHWINGH

Von Volkmar Hertrich †

Vor hundert Jahren, am 14. August 1877, wurde Friedrich von Bodelschwingh, 1910 bis 1946 Leiter der Betheler Anstalten, in Bielefeld geboren. Aus diesem Anlaß veröffentlichen wir den nachfolgenden Beitrag des 1958 verstorbenen Hamburger Bischofs Volkmar Hertrich, ehemals Zweiter Präsident der Luthergesellschaft. Mein Vater war in den dreißiger Jahren, bis zur Auflösung des Lehrbetriebs durch die nationalsozialistischen Machthaber, Dozent an der Theologischen Schule in Bethel. Er war »Pastor Fritz« als enger Mitarbeiter freundschaftlich verbunden. Der Rückblick, den die folgenden Seiten enthalten, stammt aus persönlichem Erleben als das Ergebnis mehrjähriger Zusammenwirkens. Die Gedanken wurden nach dem Tod Bodelschwinghs am 4. Januar 1946 niedergeschrieben und erschienen zuerst in Lothar Schreyer (Hrsg.): Jahrbuch für christliches Geistesleben. Christian Wegner Verlag, Hamburg 1947, S. 207–218. Das Buch ist längst vergriffen. So mag es gerechtfertigt sein, Persönlichkeit und Werk des führenden Mannes der Inneren Mission in diesem Jahrhundert, der im Gedächtnis der Christenheit als der »Reichsdiakon« weiterlebt, der Öffentlichkeit auf's Neue nahezubringen. H.-V. H.

Am 4. Januar 1946 starb Friedrich von Bodelschwingh, der Leiter der Bodelschwinghschen Anstalten in Bethel. Als eine merkwürdige Fügung Gottes muß es erscheinen, daß in dem ersten Viertel dieses ersten Jahres nach dem Zusammenbruch des Dritten Reiches die beiden großen Kirchen in Deutschland ihre führenden Männer verloren haben: In einem Abstand weniger Monate starben Clemens August Graf von Galen und Friedrich von Bodelschwingh.

Es lohnt sich, für einen Augenblick Weg und Kampf der beiden Männer nebeneinander zu stellen: Graf Galen stirbt, eben zurückgekehrt aus Rom von der Zusammenkunft beim Papst, die ihm den Kardinalshut gebracht hat. Er stirbt als Bischof, dessen Name in den letzten Jahren des Dritten Reiches verborgen in sehr vieler Mund gewesen ist. Er stirbt als der, der für lange Zeit in Westfalen in Wahrheit der einflußreichste Mann war. Er stirbt als einer, von dem viele wissen, daß er wider das Dritte Reich in vorderster Reihe kämpfte.

Ich las gerade in den Tagen seines Todes eine Gedenkschrift, die seinen Weg und seinen Kampf um die Kirche in klarer und weiter Weise schilderte. Da war die Rede von dem Manne der ecclesia militans, der kämpfenden Kirche, die schon hier auf Erden etwas von der triumphierenden Kirche verkörpert. Von dem Manne, der unter dem

Vorbild prophetischen Weges prophetischen Kampf kämpft wider die Mächte der Finsternis.

Friedrich von Bodelschwingh war ein ganz anderer Mann. Er war sicherlich nicht im Galenschen Sinne ein Mann der *ecclesia militans*, der streitenden Kirche. Er gehörte zur *ecclesia viatorum*, der Kirche der Wanderer. Es war kein Zufall, daß er von allen Schriften des Neuen Testaments den Hebräerbrief besonders liebte. Eine seiner stärksten Bibelauslegungen galt dem Zeugnis dieses Briefes von dem großen Aufbruch, den der Herr den Seinen befiehlt, dem Aufbruch auf dem Weg Abrahams, des Vaters des Glaubens.

Bodelschwingh war kein prophetischer Mensch. Eher ein Zeuge des priesterlichen Dienstes der Kirche an der Welt, der priesterlichen Fürbitte, des priesterlichen Tragens im diakonischen Amt. Er trug etwas von den großen Leiden, die über die Welt gehen.

Sein Sterben ist seinem Leben merkwürdig entsprechend gewesen. Sein letzter Weg keine Fahrt nach Rom, sondern noch einmal, ein letztes Mal, der mühsam zurückgelegte Weg die Kanzeltreppe der Zionskirche in Bethel hinauf, um im weihnachtlichen Gottesdienst der unübersehbar großen Schar der Kranken und Gesunden zu dienen. Selber ein todesmüder Mann, ruft er noch einmal in großer Freudigkeit es seiner Gemeinde zu, so wie sie es Jahr um Jahr in diesem Gottesdienst von ihm gewohnt war in Form eines ganz schlichten Liedverses, die ganze Fülle des Evangeliums:

»Aus tausend Traurigkeiten zur Krippe gehn wir still;
Das Kind der Ewigkeiten uns alle trösten will.«

Kaum reicht die Kraft noch aus für diesen letzten Dienst, dann muß er sich hinlegen — bis zum letzten Augenblick bewegt von der Sorge um die Kirche, von der ganz persönlichen Fürsorge für die Einzelnen, die zu ihm kommen und von denen er weiß, daß er ihnen dienen muß.

Das letzte Gespräch am Abend vor seinem Sterben ein Gespräch mit einem seiner engsten Mitarbeiter, der ihm in großer Traurigkeit den Tod seines zweiten Sohnes mitteilt. Nach diesem Gespräch wie abgesspannt, wie nach einem Kampf mit den dunklen Mächten des Todes und der letzten Finsternis noch einige Stunden der Ruhe. Dann ein Hinüberschlafen: »Ich will mich aufmachen und zu meinem Vater gehen.«

Ein Mann der *ecclesia viatorum* — das wird noch einmal überwältigend sichtbar in den Tagen des Abschieds von ihm. Sein Sarg steht aufgebahrt in dem großen Zimmer der Hauptkanzlei, das seit den Tagen des alten Vaters noch dieselbe Schlichtheit zeigt. In der Andacht am Morgen nach seinem Tode, im engsten Mitarbeiterkreis, wird das

Wort aus den ersten Blättern der Bibel über seinem Sarg gesprochen: »Der Herr hat dein Reisen durch diese große Wüste zu Herzen genommen«. Und dann geht drei Tage lang der Zug von Tausenden von Kranken von Bethel durch dieses Zimmer, und auch von Tausenden von Gesunden. Vielleicht können sie nur schlecht aussprechen, was sie in dieses stille Zimmer führt. Sie spüren, daß sie von einem Vater in Christo Abschied nehmen.

Ich glaube nicht, daß irgendwann einmal in der Geschichte unseres Volkes von einem seiner Großen in einer so eigenartigen und bewegten Weise Abschied genommen worden ist.

Dann folgen die Feiern in der Kirche. Zweimal ist die Zionskirche bis auf den letzten Platz gefüllt, Tausende warten draußen. Der Neffe Friedrich von Bodelschwingh, der gerade in diesen Tagen mit in die Arbeit von Bethel treten sollte, gibt noch einmal in dieser Stunde Zeugnis von dem hellen Schein, den Gott in unsere Herzen gegeben hat, »daß durch uns entstünde die Erleuchtung von der Erkenntnis der Klarheit Gottes in dem Angesichte Jesu Christi« (2. Korinther 4, 6). Ringsum auf den Emporen der Kirche die Zeugen der Arbeit von Bethel: Der große Chor der Kranken singt in der Abschiedsfeier den 126. Psalm, den eigentlichen Bethelsalm: »Wenn der Herr die Gefangenen Zions erlösen wird, dann werden wir sein wie die Träumenden. Dann wird unser Mund voll Lachens und unsere Zunge voll Rühmens sein.« Der Chor der Gesunden fügt dazu den neuen Klang der alten musica sacra: die große Schützsche Motette: »Ich werde nicht sterben, sondern leben und des Herrn Werke verkünden«. Von der andern Empore erklingt wie ein Gruß des Ravensberger Landes, des Landes der Erweckung, von dem einst die Arbeit von Bethel ihren Ausgang nahm, das Spiel der Hunderte von Posaunenbläsern, die nun noch einmal den heimlichen Bischof des westfälischen Landes grüßen. Auf der anderen Seite eine kleine Schar aus der Zahl der zweitausend Diakonissen, die durch die Arbeit von Bethel gegangen sind, und der Chor der Nazarethbrüder. Sie alle verfahren nach der Weise, von der Bodelschwingh einmal gesagt hat: »Ein Lobsänger Gottes werden, das ist die Laufbahn, die jedem von uns offensteht«. Es war ein Abschied der Lobgesänge und des großen Dankes, daß Gott durch diesen Mann ein solches Zeugnis seiner Freude erweckt hatte. Am Abend sagte ein Glied der Gemeinde – und das war vielleicht das größte, was gesagt werden konnte: »Alles, was von ihm gesagt wurde, blieb doch weit hinter dem zurück, was eigentlich von ihm zu sagen war . . .«

Was hätte über dem offenen Grab besser gesungen werden können als noch einmal der letzte große Vers des Nikolaischen Wächterliedes:

»Gloria sei dir gesungen, mit Menschen- und mit Engelzungen, mit Harfen und mit Zimbeln schön . . .«

Versuchen wir in kurzen Zügen uns ein Bild von dem Leben dieses Mannes zu machen!

Als wir am offenen Grab standen, wird es vielen so gegangen sein, daß wir auf den alten Grabstein sahen, der schon so viele Jahrzehnte auf dem Bodelschwinghgrab in Bethel steht. Da sind die Namen der vier Kinder geschrieben, die dem alten Vater Bodelschwingh in wenigen Wochen durch eine unheimliche Krankheit genommen wurden. Das war geschehen, ehe Bodelschwingh nach Bethel kam. Die Kinder ruhen auf dem Friedhof in Dellwig.

Unter den vielen Briefen, die damals der alte Bodelschwingh erhielt, war einer, der stärker als andere erfüllt war von dem festen Glauben an die Treue Gottes: »Gott kann dir wohl deine vier Kinder zurückgeben«.

Nun geschah das Merkwürdige, daß nach vielen Jahren der Mann, der diesen Brief seinem Freunde geschrieben hatte, an einem besonders fröhlichen Tage in das Haus Bodelschwinghs kam: Eben war den Eltern das vierte Kind wiedergeschickt, Friedrich von Bodelschwingh, das Kind der Verheißung, das einmal das Werk des Vaters fortsetzen sollte.

So steht das Zeugnis der Verheißung von Anfang an über diesem Leben. Fritz von Bodelschwingh war von den Kindern des alten Vaters ohne Zweifel der Begabteste. Wie überragend seine Begabung war, das haben nur die ermessen können, die längere Zeit in seiner unmittelbaren Umgebung gelebt haben.

Nach der Schulzeit entschließt sich Bodelschwingh, Theologe zu werden. Mit großer Freude beginnt er, theologisch zu arbeiten. Bald sitzt er zu den Füßen Adolph Schlatters und empfängt von dort die entscheidende theologische Ausrichtung. Er möchte selber ein Lehrer der Theologie werden. Aber da ruft ihn sein Vater nach Bethel.

Einige Jahre noch kann er mit dem Vater zusammenarbeiten. Er begleitet den Vater auf den Reisen nach Berlin und wird so mithineingenommen in den Kampf um die große Stadt. Er geht die Wege mit in die Asyle der Obdachlosen. Er sieht die Ratlosigkeit der Behörden gegenüber dem anwachsenden inneren und äußeren Elend. Er erlebt die Anfänge von Hoffnungstal mit, er erfährt, wie die Glaubenskraft des alten Vaters Dinge schafft, die von den Jüngeren niemand in Angriff zu nehmen wagt. — Ich bin noch in den Jahren des Krieges mit Fritz von Bodelschwingh die Wege gegangen im Norden Berlins zwischen

dem Stettiner Bahnhof und dem Lazaruskrankenhaus. Dann war es, wie wenn noch einmal die furchtbare Frage der großen Stadt sich auf ihn legte. Dann hörte er das prophetische Wort von »der Last Babels«, die allein durch das Evangelium getragen, ja leicht werden kann. Bodelschwingh sah nicht nur die Steinwüsten, er sah in den letzten Jahren des Krieges nicht nur die Trümmer: Er sieht hinter dem allen die große Heimatlosigkeit, die Einsamkeit der Menschen mitten in der Vermassung, die letzte Heillosigkeit. Und er geht als ein Beter durch diese grauen Straßen der Hoffnungslosigkeit — dennoch voller Hoffen.

Das andere Kind seines Alters war für den alten Vater die Theologische Schule in Bethel gewesen. Er hatte es erlebt, wie in den Jahren um die Jahrhundertwende die Hohen Schulen unseres Volkes nicht mehr Pflanzstätten evangelischen Glaubens waren, sondern vielmehr den Glauben zerstörten. So wagt er den Ruf nach einer freien Schule für die werdenden Theologen. Er denkt zunächst an Herford als an die Stadt des Ravensbergerlandes der Erweckung. Aber der erste Ruf wird nicht gehört, ja nicht einmal von den Freunden verstanden. Als Vater Bodelschwingh zum zweiten Male den Ruf an die Öffentlichkeit ergehen läßt, da ruft er zur Theologischen Schule in Bethel. In der Verbindung von Diakonie und Theologie sieht er den Weg, wie die Theologie aus gedanklicher Erstarrung wieder zurückfinden kann zu echter neutestamentlicher Tiefe. Eine Brunnenstube lebendigen Glaubens soll die Theologische Schule sein. — Und auch hier steht der Sohn dem Vater zur Seite. Ihm bleibt bis in die letzten Jahre die Theologische Schule das ihm besonders nahestehende Werk. Als die führenden Männer des Dritten Reiches klar erkennen, wie hier von Hunderten junger Männer ein Weg beschritten wird, der das Unrecht erkennen läßt, wird die Theologische Schule durch die Geheime Staatspolizei verboten. Für Bodelschwingh ist das kein Aufhören ihres Dienstes, sondern nur eine Unterbrechung. Und es ist ihm die größte Freude, als das Werk im Herbst 1945 wieder beginnt.

Aber ich bin damit meiner persönlichen Begegnung mit Bodelschwingh in den Jahren weit vorausgeeilt. — Es war auf einer Zusammenkunft der schleswig-holsteinischen Pfarrerschaft in Breklum. Wider alles Erwarten war es gelungen, Bodelschwingh für die Predigt und die Bibelarbeit zu gewinnen. Wir wußten wohl, daß er sonst zumeist auswärtigen Dienst absagte. Aber nun hatte er gehört, daß in dem unkirchlichen Schleswig-Holstein sich eine junge Theologenschar zu neuem Anfang zusammengefunden hatte. Wenn er solche Nachricht empfing, war er immer voller innerster Bereitschaft. Er konnte große Konferenzen mit einer Bewegung beiseiteschieben. Wenn er spürte, daß es an einer Stelle um echten Aufbruch ging, war er bereit.

Ich erinnere noch, als wenn es gestern wäre, den Augenblick, als Bodelschwingh die Breklumer Kanzel betrat. Die meisten von uns hatten damals schon den einen oder anderen der bekannten evangelischen Prediger gehört. Als Bodelschwingh seine Predigt begann, erschrakten wir zuerst über sein Organ. Er hatte keine schöne Stimme. Er verzichtete auf alles, worauf sonst Redner nicht verzichten können. Aber schon nach den ersten Sätzen spürte die Gemeinde etwas von dem, was der Evangelist meint, wenn er einmal von Jesus sagt: »Er predigt wie einer, der Vollmacht hatte.« In seinem Wort war Vollmacht des Heiligen Geistes. Es wird von Claus Harms erzählt, daß einmal zufällig ein Kieler Kaufmann in seine Predigt kommt. Er steht zunächst an der Eingangstür. Am Ende der Predigt merkt er plötzlich, daß er bis unmittelbar unter die Kanzel vorgegangen ist. Ähnliches konnte wohl denen geschehen, die Bodelschwingh predigen hörten. Es gab Prediger, die »geistvoller« predigten, aber es gab in der evangelischen Kirche niemanden, der die Freudenbotschaft des Evangeliums so vollmächtig sagen durfte wie er.

Dabei war es wohl etwas ganz Bestimmtes, was seiner Predigt ihre besondere Macht gab. Er sagte das Evangelium ganz evangelisch als das große Ja. Daß Gott zu Sündern Ja gesagt hat, das klang durch jedes Wort seiner Verkündigung hindurch. Während die meisten Prediger sich darin erschöpfen, daß sie die Gegensätze zum Evangelium möglichst umfassend darzustellen versuchen, nahm der »Gegensatz« bei Bodelschwingh nur geringen Raum ein. Es ist manchmal gefragt worden, ob das nicht eine unerlaubte Rücksichtnahme auf die besondere Gemeinde in Bethel gewesen sei. Ich glaube, daß diese »Predigtweise« nicht der Rücksicht auf Menschen entsprang, sondern der geschenkten Erkenntnis des Evangeliums.

Es ist ja wahr, daß seine Predigt durch und durch geprägt war vom Dienst an den Kranken. Wir konnten wohl einmal fragen, ob die besondere Auslegung des Wortes ihre Gestaltung empfing durch den täglichen Dienst der Seelsorge und des Helfens. Ob ihm dadurch das Auge geöffnet wurde für die Barmherzigkeit Jesu. Wer wollte bestreiten, daß es hier um eine ganz lebendige Wechselwirkung geht! Aber es war doch wohl so, daß die Barmherzigkeit Jesu Bodelschwingh befähigte, den Elenden so zu sehen, wie er ihn sah. Ihm wurden die Sünder schön, weil sie die von Jesus Geliebten sind.

In den Häusern der Kranken wurden die eigentlichen Siege errungen. Nicht das waren ihm die besonderen Stunden, wo er den Mächtigen des Reiches gegenübertrat. Er sah »das Bild Gottes« wohl eher in Morija und Patmos, wo Gott in tiefstes Dunkel eines armen Menschenlebens das helle Licht seiner Liebe hatte hineinleuchten lassen. Wie ein Künstler

konnte er solches Leben schildern. Er sah, was andere nicht sehen konnten. Er sah auf dem Angesicht der Diakonissen, die im tiefsten Elend dienten, einen hellen Glanz: Der leuchtete als ein Abglanz der Barmherzigkeit Jesu Christi! Er sah in der Geschichte des Knaben »Fritz« in Patmos den Sieg Jesu Christi. Es gibt wenige Zeugnisse, die so ergreifend die Gewalt des Herrn schildern wie das kleine unscheinbare Heftchen, in dem Fritz von Bodelschwingh das Leben und Sterben dieses »seines« Kranken erzählt: wie Fritz in der Stunde des Sterbens noch einmal seinen Arm hoherhebt, wie ein Signal des Sieges Gottes! Hier, in dieser Begegnung mit dem Elend ist die eigentliche Mitte seines Dienstes.

Bodelschwingh sagt einmal in einer Predigt: »Sich bücken und wertvolle Goldstücke aus dem Schmutz aufsammeln und blank putzen, das ist ein wesentliches Stück der Arbeit unseres Heilandes gewesen.«

Man muß einmal mit Bodelschwingh durch die Straßen von Bethel gegangen sein, um es ermessen zu können, welche Gewalt der Liebe er über die Kranken hatte. Er, der Kinderlose, war der Vater der kranken Kinder. Über das Gesicht der Ärmsten ging es wie ein helles Leuchten, wenn sie Bodelschwingh sahen. Sie benahmen sich oft sehr wunderlich. Sie stießen unartikulierte Laute aus, sie machten merkwürdige Bewegungen. Aber er verstand sie. Und sie wurden ruhig unter seiner Hand. Wohl konnte etwas wie Dämonenaustreibung unter seiner Hand sichtbar werden.

Die Gesunden betrachtete Bodelschwingh oft mit einem merkwürdig stillen Lächeln. Er war nicht der Meinung, daß eine moderne Großstadt so sehr viel mehr Gesunde zählte als Bethel. Denn er wußte von dem eigentlichen Leben, das Menschen allein gesund machen kann.

Bodelschwingh war in dem allen ein Mensch königlicher Gewißheit und Überlegenheit. Berühmte Namen machten auf ihn keinen Eindruck. Er war wohl solchen Menschen gegenüber von großer Ehrerbietung. Aber es gab keinen Kreis, in dem ihm nicht bewußt oder unbewußt der erste Platz eingeräumt wurde. Wenn er mit den führenden Männern der evangelischen Kirche zusammensaß, so hatte er wohl am wenigsten Titel und Ehren aufzuweisen. Aber auch in diesem Kreise wurde er als der heimliche Bischof anerkannt. Vielleicht wäre Bodelschwingh, wenn er nicht Christ gewesen wäre, ein großer Menschenverächter geworden. So wurde alles überstrahlt von der großen geschenkten Freiheit der Kinder Gottes, in der es nicht mehr so wichtig ist, ob einem ein Mensch sympathisch ist oder nicht.

Es gab auch Situationen, in denen Bodelschwingh keine Macht hatte. Ich erinnere ein Gespräch, in dem bald nach dem 20. Juli 1944 die ganze Flut politischer Gerüchte von einem der führenden Männer in einem

weiteren Kreis ausgesprochen wurde. Solches unverantwortliche Reden war Bodelschwingh im Innersten zuwider. Man merkte es ihm geradezu körperlich an, wie ihm eine solche Atmosphäre unerträglich war. Er konnte dann wohl kein Wort sagen. Aber er trug auch den Zorn hinweg in der Fürbitte für alle.

Für alle, die mit dabei waren, wird Bodelschwinghs Dienst bei der letzten großen Kirchenversammlung von Treysa inmitten der Erinnerung stehen. Viele haben es vielleicht gar nicht beachtet, daß Bodelschwingh in den großen Zusammenkünften gar nicht in den Vordergrund trat. Er hat in der Vollversammlung, ich glaube, nur einmal kurz gesprochen. Sein Name wurde für die Führung der neuen Evangelischen Kirche gar nicht genannt. Es war, als wenn Gott ihn in diesen Tagen schon herausgenommen hätte: »Ich will mich aufmachen und zu meinem Vater gehen ...« Aber in der Stille tat er den eigentlichen Dienst. Schwere Gegensätze gefährdeten den guten Ausgang der Konferenz. Bodelschwingh war am vorletzten Tag wohl auch selber von der Frage bewegt, ob Einheit gesucht werden dürfe, wo keine innerste Einheit vorhanden war. Aber dann wurde er doch sich seines Weges bewußt. Durch ihn verhinderte Gott, daß die Einheit zerbrach. So steht sein Dienst auch am Beginn der neuen Evangelischen Kirche in Deutschland.

Bodelschwingh war ein großer Theologe. Wäre er Theologieprofessor geworden, so hätte gewiß die Auslegung des Neuen Testaments von ihm entscheidende Anregung empfangen. Eine Gabe, die er der Kirche leider nicht mehr hat geben können, ist eine Übersetzung des Neuen Testaments. Für jeden, der einmal eine seiner Bibelarbeiten miterlebte, war es eine besondere Erfahrung, wie vollmächtig er das Neue Testament übersetzen konnte. Er war ein Meister der Sprache. Und ein wesentliches Stück der Auslegung wurde von ihm schon durch die anschauliche Übersetzung gegeben. Diese sprachliche Meisterschaft gibt auch seinen Predigten das besonders Einprägsame. Hier ist wirklich anschauliche Beschreibung christlichen Lebens. Darum konnten ihn auch die Ärmsten der Armen verstehen. Und die Gebildeten hörten ihm zu.

Er war ein wirklicher Ausleger der Schrift. In besonderer Klarheit vermochte er auch einem großen Kreise seinen Durchblick durch die Schriften des Neuen Testaments zu vermitteln. Dabei lagen strenge theologische Darlegung und unmittelbare seelsorgerliche Anrede eng miteinander verbunden. In einzelnen knappen Sätzen wird das Entscheidende immer wieder behaltsam zusammengefaßt. Bodelschwingh hatte in einzigartiger Weise die Gabe, schwierige Gedankengänge ganz schlicht auszusprechen, ohne dabei der Gefahr zu erliegen, das biblische Zeugnis sachlich unerlaubt zu vereinfachen.

Gern sagte er von seinen Diakonissen, daß ihnen das Leben in der Schrift eine weit über den Grad ihrer Bildung hinausreichende echte Weisheit geschenkt hätte. Wir dürfen sagen, daß er damit auch das Geheimnis seiner eigenen Überlegenheit aussprach. Ihm war etwas geschenkt von der göttlichen Weisheit, die allein gewirkt wird durch den Heiligen Geist. Diese Weisheit gab ihm in den verschiedenartigsten Situationen merkwürdige Sicherheit. Besonders eindrücklich ist mir das geworden bei dem Gottesdienst, den er im Herbst 1943 nach der Hamburger Katastrophe in der St.-Jakobi-Kirche hielt. Der Anblick der weiten Trümmerfelder hatte ihn in den Stunden vorher ganz still gemacht. Als er die Kanzel betrat, sah er hinein in die große Gemeinde, die die Kirche bis auf den letzten Platz füllte. Zum ersten Male war diese Gemeinde nach den Stunden des Schreckens wieder in großer Zahl vorhanden. Unzählige von ihnen hatten in den zurückliegenden Monaten Schreckliches erlebt. Voller Spannung sahen sie auf den Mann, dessen Name mitten in einer Welt des Hasses und des Todes ein Stück von der Botschaft der Liebe verkörperte. Schon nach den ersten Sätzen der Predigt sind sie alle wie gebannt. Bodelschwingh nimmt sie mit hinein in die weiten Räume der Geschichte des Reiches Gottes. Er erzählt von der Predigt, die einst sein Vater in der großen Michaeliskirche gehalten hat. Um einen Mann, der bereit ist zum Dienst, hat er damals gebeten. Und die Bitte war nicht umsonst getan. Nun steht diese Bitte, wiederholt durch den Mund des Sohnes, wieder vor der Hamburger Gemeinde. »Gott legt uns eine Last auf, aber er hilft uns auch.« Und: »Gelobet sei der Herr täglich!« Als wäre er selber einer von ihnen, so wird er zum Mund für den Lobpreis, der aus den Abgründen des Grauens aufsteigt zu Gottes Thron.

Wenn Bodelschwingh in Bethel predigte, dann konnte – etwa in der Christvesper – wohl ein Lachen durch die ganze Gemeinde gehen: Zeugnis der Freude Gottes! Aber mit einem Satz konnte er dann die Hörer wieder hineinnehmen in den ganzen Ernst der Verkündigung. Ihm war sein Amt keine fremde und steife Sache. Jesus war ja ins Leben gekommen. Er hatte das Leben sichtbar gemacht! So durfte das Leben in all seiner Fülle umspannt werden durch das Zeugnis des Evangeliums.

Als Bodelschwingh in das Amt des Reichsbischofs gerufen wurde, drang sein Name zuerst in die ganze Weite des politischen Raumes. Man hat oft darüber geklagt, daß er das hohe bischöfliche Amt nicht hat übernehmen können. Wer ihn wirklich kannte, weiß freilich, daß Bodelschwingh in diesem Amt in fremdem Amt stand. Es lag nicht nur an der Verwirrung der Menschen, daß er an anderem Platz die Mühsal des Jahrzwölfts des Dritten Reiches hat tragen müssen. Er sollte nach Gottes Willen ein Zeuge der dienenden Liebe bleiben. Ein Zeuge der großen

Freiheit des Evangeliums. So stand er heimlich im Amt. Das entsprach der Weise, in der die Kirche im Dritten Reich lebte. Bodelschwingh an der Spitze der Kirche, — das wäre eine große Täuschung gewesen. Bodelschwingh als der Mann des großen Vertrauens, zu dem sie alle kamen — das war der Weg Gottes mit seinem Diener.

Sie kamen alle zu ihm. Nicht nur die führenden Männer der evangelischen Kirche aus Nord und Süd, aus Ost und West. Es kamen auch führende Männer aus dem politischen Bereich. Es kamen die Vertreter der vernichtenden Macht, die den Kranken nach dem Leben trachteten. Bodelschwingh hat nie viel über den politischen Beitrag geredet, den er zu leisten hatte. Er sprach nicht davon, wenn Abgesandte hoher und höchster Vertreter des Dritten Reiches bei ihm in Bethel erschienen. Er sprach nicht viel von dem Kampf auf Tod und Leben, den er für seine Kranken geführt hat. Mit einem Lächeln ging er wohl den Weg über den Potsdamer Platz in Berlin zum Reichskirchenministerium. Es war für ihn ein Stück der wunderlichen Geschichte der Menschen, daß es auch im Dritten Reich so etwas wie ein »Kirchenministerium« geben mußte. Er wußte, daß dort nichts von dem geschah, was für die Geschichte des Reiches Gottes wesentlich war.

Denn er sah über alle Wirren dieser Zeit hinweg auf die kommende Herrlichkeit. Wir dürfen diesen schlichten Bericht über einige Züge aus dem Leben dieses großen Mannes nicht schließen, ohne das Entscheidende zu sagen. Bodelschwingh lebte im Warten, in der großen Freude auf Gottes kommendes Reich. Das rückte alle Fragen zurecht. Das erst gab den Dingen ihr rechtes Gewicht. Das nahm wohl die Sorgen nicht fort, aber es machte sie leicht. Christen sind Menschen, die auf den lieben Gott warten. Dieses Wort Blumhardts hat er gelebt. Wir aber danken es ihm über sein Grab hinaus, daß er uns zu der Freude Gottes geholfen hat.

TAIZÉ UND DIE ÖKUMENE

Von Jürgen Jeziorowski

Die Gründung der ökumenischen Bruderschaft von Taizé vor mehr als 30 Jahren geschah unter dem Eindruck der zerspaltenen Christenheit. So kam die Communauté schnell mit der ökumenischen Bewegung in engsten Kontakt. Das Auf und Ab dieser weltweiten kirchlichen

Strömung mit dem Ziel der größeren Einheit des Zeugnisses in einer gespaltenen Kirche prägte Taizé. Ökumenische Rückschläge wurden hier als besonders schmerzlich registriert. Stillstand, ökumenischer Rückschritt und auch die Fortbewegung in der Sackgasse wurden in Taizé schneller registriert als in den noch vielfach konfessionalistisch geprägten und belasteten Großkirchen.

Die interkonfessionelle Bruderschaft von Taizé, inzwischen auf über 80 Brüder aus verschiedenen Konfessionen angewachsen, hat die Spannung zwischen den Polen einer zerspaltenen Christenheit lange ausgehalten. Die Existenz von Taizé hat das Ärgernis erst wieder richtig ins Bewußtsein gerufen und manchen billigen Weg einer Scheineinheit verbaut. Die Konfessionalisten hatten bisher wenig Glück: weder die Parole ‚kommt doch zu uns‘ noch der Ruf ‚zurück nach Rom‘ waren erfolgreich. In letzter Zeit fällt jedoch auf, daß Taizé die Kritik an den kirchlichen Institutionen nicht mehr konsequent durchhält. Die Rücksicht auf die römisch-katholische Kirche wurde immer stärker.

Gleichzeitig wuchs die Distanz zu den Protestanten, besonders in Frankreich. Aus dem Verzeichnis der »Federation Protestante de France« hat sich die Bruderschaft vor kurzem streichen lassen. Für die französischen Protestanten ist dieser Schritt zu verkraften, aber die Rücksicht auf die katholische Mehrheit im Lande erscheint allmählich manchen übertrieben.

Tatsächlich geht Taizé zur Zeit mit der römisch-katholischen Kirche auffallenden behutsam um. Während die Kritik an den anderen Großkirchen durchgehalten wird, kann man in Richtung Rom eindeutig mildere Töne hören. Nun ist die Bemühung um den Vatikan nicht neu. Die regelmäßigen Romreisen von Frère Roger, meist in Begleitung von Frère Max, begannen mit dem Jahr 1949 und wurden intensiviert unter dem in Taizé stark verehrten Papst Johannes XXIII. Während des II. Vatikanischen Konzils waren die Brüder Roger und Max offizielle Beobachter und Gäste des vatikanischen Einheitssekretariats und seither gibt es ständige Kontakte zum Vatikan. Besondere Rücksicht verlangen die römisch-katholischen Brüder in der Communauté selbst. Erst 1969 ist diese entscheidende Öffnung erfolgt. Zehn der Brüder sind heute römisch-katholisch — unter ihnen zwei Priester, Frère Klaus aus der Bundesrepublik Deutschland und der katholische Ortspriester von Taizé, Frère Marsel.

Anfang letzten Jahres gab es ärgerliche Mißverständnisse und angebliche Äußerungen von Frère Roger über den Papst als den »universalen Oberhirten«. Da die Communauté teils zu bescheiden, teils ungeschickt mit der Publizistik umgeht, konnten hier einige Verstimmungen nicht

ausbleiben. Eine Nachrichtenagentur hatte diese Papstäußerungen völlig verzerrt, eine andere hat die Falschmeldung übernommen. Was war geschehen?

Der Prior von Taizé hatte an Weihnachten 1975 der italienischen Tageszeitung »Avenire« eine Erklärung gegeben, in der er von einem »pastore universale« im Dienst an der Einheit der Kirche sprach. Frère Roger deutete sein Bedauern darüber an, daß sich die Einheit der Kirche, Rom eingeschlossen, nur so mühsam verwirklichen lasse. Da diese Erklärung in der Bundesrepublik Deutschland nur in einer entstellten Version bekannt wurde und Schaden anrichtete, gab Roger Schutz in einem Gespräch eine Klarstellung:

»Wir erwarten uns die Aussöhnung mit unserer Mutterkirche, der aus der Zeit vor der Reformation stammenden katholischen Kirche, mit unserer väterlichen Familie, durch die der Glaube über unsere Väter auf uns gekommen ist. Aber bei dem Bemühen um die Verwirklichung dieser Gemeinschaft stecken wir in einem Dilemma, denn auch um einer universaleren Gemeinschaft willen können wir nicht mit der Familie brechen, aus der wir kommen.

Werden wir genug Phantasie und Mut aufbringen, um – ohne von jemandem die Verleugnung seiner Ursprungsfamilie zu fordern – unsere Einheit wieder herzustellen und damit Ferment zu werden für eine Gemeinschaft unter allen Menschen auf der Erde?

In dieser Situation – und viele sehen das mehr oder weniger klar – gibt es einen Christen, der uns vielleicht aus dem Engpaß herausführen kann. Ein Papst hat im 16. Jahrhundert den Bann ausgesprochen. Wird es der Bischof von Rom heute verstehen, aus seinem Dienstamt an der Gemeinschaft die nötige Kühnheit zu schöpfen, alles so zu halten, daß sich die Versöhnung der Christen vollzieht, ohne daß den nichtkatholischen Christen abverlangt würde, sich von ihren Ursprungskirchen loszusagen? Selbst wenn es um eine Gemeinschaft geht, die noch universal, noch ökumenischer, noch katholischer wird, würde ein Verleugnen seines Ursprungs sich gegen die Liebe richten.«

In Taizé weiß man genau, daß die Krise des Ökumenismus auch von Rom verursacht wurde. Aufschlußreich ist das kleine Kapitel in »Kampf und Kontemplation« – »Ein Hirte für alle«. – Hier kommt die Verehrung für Johannes XXII. nochmals deutlich ans Licht. Der prophetische Dienst dieses Papstes sei zurückgewiesen worden, und von dort aus sei die große ökumenische Chance verpaßt worden: »Ist nicht das geschworene Schweigen, mit dem das Dienstamt des Papstes belegt wird, an der Erstarrung der ökumenischen Bewegung mit schuld? Kann sich die ökumenische Bewegung aus ihrer Blockierung befreien, wenn wir uns

auf ein weltweit zu verstehendes pastorales Dienstamt an der Einmütigkeit beziehen? — — — Wenn jede Ortsgemeinde einen Hirten braucht, um die Gemeinschaft unter denen zu fördern, die stets dazu neigen, ihre eigenen Wege zu gehen, wie können wir auf eine sichtbare Gemeinschaft aller Christen auf der Erde hoffen, wenn es keine Hirten für alle gibt?«

Hier bleiben sicher einige Fragen offen. Der Protestant, der sich lediglich vom Antikatholizismus her versteht, der vielfach das Papstamt nur vom Mißbrauch her beurteilt, der kann hier wenig mitreden. Frère Rogers gewagte Äußerungen entspringen einer Liebe zur Kirche, die gewisse Vorleistungen. Gesten der Versöhnung ohne Absicherung, nicht ausschließt. Ob die nach Taizé strömende Jugend hier mitgehen kann, bleibt offen. Taizé braucht deshalb dringend kritische Begleiter. Es braucht kritische Gesprächspartner, die diskutieren und nicht nur bestätigen.

Taizé soll Kritik schlecht vertragen, vielleicht hilft der notwendige kritische Dialog über Rom, dieses Vorurteil zu beseitigen. Man sollte auch beachten, daß Taizé im Bemühen um eine neue Sicht des Papstamtes nicht total allein steht. In dem offiziellen lutherisch-römisch-katholischen Dialog in den USA aus dem Jahr 1974 »Amt und universale Kirche« haben die lutherischen Teilnehmer unter dem Stichwort »Das Papsttum als Möglichkeit« unter anderem folgendes erklärt: »Wir bitten unsere Kirchen, sich ernsthaft die Frage zu stellen, ob nicht die Zeit für eine neue Einstellung gegenüber dem Papsttum gekommen ist »um Friedens und gemeiner Einigkeit willen« (Schmalkaldische Artikel) und noch mehr um eines vereinten Zeugnisses von Christus in der Welt willen. Unsere lutherische Lehre über die Kirche und das Amt zwingt uns zu der Überzeugung, daß eine Anerkennung des päpstlichen Primats in dem Maße möglich ist, in dem ein erneuertes Papsttum wirklich die Treue dem Evangelium gegenüber fördert und in rechter Weise eine petrinische Funktion in der Kirche ausübt. Wenn dies wirklich die Anschauung der Lutheraner ist, sollten sie dann nicht bereit sein, dies klar und in aller Öffentlichkeit zu sagen? Wir bitten die kirchlichen Gremien, die uns ernannt haben, dringend der Diskussion über die Frage höchste Priorität einzuräumen.«

Das brave Einpendeln auf Roms Kurs wäre keine Hilfe für die ökumenische Diskussion über das Papstamt. Weder den reformatorischen Kirchen noch der römischen Kirche wäre heute mit einer römisch-katholischen Bruderschaft von Taizé gedient. Die Bruderschaft muß ihren eigenen Weg weitergehen.

Oberkirchenrat Jürgen Jeziorowski, Kollenrodtstr. 64, 3000 Hannover 1

BUCHBESPRECHUNGEN

HANS KRESSEL: Von der rechten Liturgie. Prolegomena zu einer Morphologie der Liturgie, zu ihrer Gestalt u. Gestaltung. Freimund-Verlag, Neuen-dettelsau 1971, 120 S., kart. DM 5,-.

Nach langjähriger Erfahrung als Pfarrer der Evang.-Luth. Kirche in Bayern und als Liturgiewissenschaftler, dem wir zahlreiche Arbeiten zur Geschichte des Gottesdienstes verdanken, hat Lic. Dr. Hans Kressel eine Darstellung der Gestaltlehre und Gestalt der Liturgie, speziell der lutherischen Liturgie, vorgelegt. Nach der reichen Ernte, die in dem großen Standardwerk »Leiturgia« auf liturgiegeschichtlichem Gebiet eingebracht worden ist, wollte der Verfasser mit dieser Arbeit die geschichtlich bedeutsam gewordenen Liturgien nach ihrem Ausgangspunkt und ihrer Eigenart erforschen, sie beurteilen und daraus Konsequenzen für das liturgische Handeln der Gegenwart aufzeigen.

In einem ersten Teil stellt der Verfasser die für die Kirchengeschichte wesentlich bestimmend gewordenen Liturgien der griech.-kath., röm.-kath. und der evang. Kirche kompendienartig, aber höchst instruktiv dar. Das Schwergewicht der Arbeit liegt in einem die prinzipiellen Gesichtspunkte behandelnden und einem mehr praktischen Teil, in dem auf die Gestaltung des Kirchengebäudes, die Kirchenjahreszeiten, Gottesdienstordnungen, Kasualien, symbolisches Handeln und die Stille im Gottesdienst eingegangen wird. Ausgehend von dem Wort Luthers: »Ceremoniae vero debent pro tempore mutari« [WA 30, II, 421, 30], bejaht der Verf. grundsätzlich eine Weiterentwicklung

der Liturgie. Er wehrt sich aber – unseres Erachtens mit Recht – gegen eine gewisse gegenwärtige Zeitströmung und ihre chaotische Divergenz, die sich von der Vergangenheit lösen und um jeden Preis modern sein will. Das Prinzip für eine Weitergestaltung sieht Kressel in der Polarität von statischen und dynamischen Elementen in der Liturgie. Wobei beachtet werden muß, daß die Möglichkeiten der Gestaltung nicht unbegrenzt sind, weil die Elemente, sozusagen das Baumaterial, absolut gegeben sind: Wort und Sakrament und in Antithese dazu – nach Luthers bekanntem Wort aus der Torgauer Kirchweihpredigt von 1544 – Gebet und Lobgesang. Auch mit dem Verhältnis von »missionarisch-pädagogischer Ausrichtung« und »Feiercharakter« des gottesdienstlichen Geschehens setzt sich der Verf. in einem eigenen Abschnitt auseinander. Seine Untersuchung darüber schließt er zustimmend mit einem Wort des lutherischen Theologen Regin Preter: »Es gibt keine echte Messe, die nicht in Mission ausmündet, und keine echte Mission, die nicht zur Messe führt« (S. 44). Auch in den anderen Abschnitten des Buches findet sich eine Fülle von interessanten Hinweisen und beherzigenswerten Vorschlägen über Kirchenbaukunst, das *ius liturgicum* der kirchlichen Amtsträger und die liturgische Kleidung. Besonders angemerkt verdient zu werden, daß der Verf. immer den Dialog mit der katholischen Kirche und ihrer Liturgiereform nach dem II. Vaticanum sucht. Als Beilage ist dem Buch eine Bußtagsliturgie und eine Ordnung der Vesper angefügt. Der umfangreiche

Anmerkungssystem und das Literaturverzeichnis zeigen, wie wissenschaftlich wohl fundiert Krefels Arbeit ist. Das Buch stellt einen gerade heute dringend notwendigen Beitrag zur Diskussion um das rechte liturgische Handeln der lutherischen Kirche dar.

Hans Düfel

HANS KRESSEL: Vor dem Untergang? Was die Zeichen der Zeit lehren! Verlag der Liebenzeller Mission, Bad Liebenzell 1976, 92 S., kart. DM 4.50.

Ausgehend von einem Wort, das Johann Sutellius in der reformatorischen Kirchenordnung der Reichsstadt Schweinfurt von 1543 schrieb: »Was kann Gott mehr verdrießen, denn daß wir zu dem großen Jammer und Unglück, das bereits vor der Tür ist, gleichwohl schlafen und schnarchen; und es sogar wenige sind, die mit Ernst beten?«, möchte der Verf. die evangelischen Christen in unserem Land auf die Zeichen der Zeit aufmerksam machen. Hans Krefel, der 47 Jahre im Dienst der bayerischen Landeskirche stand und auch in den Wirren des 3. Reiches bei Schrift und Bekenntnis geblieben und sich nicht dem unseligen Zeitgeist jener Jahre unterworfen hat, ist berufen, uns Heutigen ein Alarmzeichen zu geben. Aus dem reichen Fundus geschichtlicher Studien und gemachter Erfahrungen zeichnet der Verf. in Parallele

zu Entartungserscheinungen der Antike und unter Berücksichtigung der Prognosen Oswald Spenglers ein Bild der geistigen Verwirrung unserer Tage, die ja leider bis in Kirche und Theologie hineinreicht. Man kann über die Wahrheit des von Krefel zitierten, geradezu prophetischen Wortes von Hermann Bezzel nur erschrecken: »Es werden über die Kirche der Reformation schwere Zeiten kommen, die schwersten Zeiten seit ihrer Geschichte, Zeiten der Verirrung, der Verkennung, der Verleugnung, der Verachtung, wo man sich der Kirche schämt und sie immer noch einsamer wird, wo es fast ehrlos ist, ein Lutheraner zu sein, Zeiten, in denen man sich ferne von Lutheranern hält, die der armen Mutterkirche Treue bewahren.«

Der Verf. bleibt nicht bei einer Diagnose der Zeit stehen, sondern zeigt auch Wege auf, die für die Kirche insgesamt und die einzelnen Gläubigen Rettung aus einer fast aussichtslosen Lage verheißen. Dazu gehört – neben der Rückbesinnung auf den wahren Auftrag der Kirche – vor allem auch die Wiedergewinnung der eschatologischen Dimension der biblischen Botschaft in Theologie, Verkündigung und Liturgie. Hans Krefels Mahnruf, in klarer und verständlicher Sprache geschrieben, verdient weite Verbreitung.

Hans Düfel

Beiträge zur Alttestamentlichen Theologie

Festschrift
für Walther Zimmerli
zum 70. Geburtstag
Hrsg. von Herbert Donner,
Robert Hanhart und
Rudolf Smend
580 Seiten, gebunden
Ca. DM 98,—; in Subskr.
(bis 31. 8. 77) DM 85,—

Inhalt: *S. Amsler*: La Motivation de l'Éthique dans la Parénèse du Deutéronome. *Chr. Barth*: Ezechiel 37 als Einheit. *H. Cazelles*: Alliance du Sinai, alliance de l'Horeb et renouvellement de l'alliance. *B. S. Childs*: The Sensus Literalis of Scripture. *W. Dietrich*: Zu Tradition und Intention von Genesis 4. *H. Donner*: Balaam pseudopropheta. *W. Eichrodt*: Die Vollmacht des Amos. *G. Gerleman*: Schuld und Sühne. Erwägungen zu 2. Samuel 12. *H. Gese*: Ezechiel 20,25f. und die Erstgeburtsoffer. *R. Hanhart*: Die jahwefeindliche Stadt. Ein Kapitel aus „Israel in hellenistischer Zeit“. *S. Herrmann*: Die Bewältigung der Krise Israels. Bemerkungen zur Interpretation des Buches Jeremia. *E. Jacob*: Féminisme ou Messianisme? A propos de Jérémie 31,22. *A. Jepsen*: „Hebräisch“ — die Sprache Jahwes? *Chr. Jeremias*: Die Erzväter in der Verkündigung der Propheten. *Carl-A. Keller*: Zum sog. Vergeltungsglauben im Proverbienbuch. *A. Lauha*: „Der Bund des Volkes“. Ein Aspekt der deuterocesajanischen Missionstheologie. *R. Martin-Achard*: Essai d'Évaluation théologique de l'Apocalyptique Juive. *J. L. Mays*: The Theological Purpose of the Book of Micah. *E. Nielsen*: „Weil Jahwe unser Gott ein Jahwe ist“ (Dtn 6,4f.). *L. Peritt*: Sinai und Horeb. *H. D. Preuß*: Jahwes Antwort an Hiob und die sog. Hiobliteratur des alten Vorderen Orients. *R. Rendtorff*: Geschichtliches und weisheitliches Denken im AT. *Graf Reventlow*: „Internationalismus in den Patriarchenüberlieferungen.“ *H. Ringgren*: Zur Komposition von Jesaja 49-55. *E. Schweizer*: Die Weltlichkeit des NT: Die Haustafeln. *I. L. Seeligmann*: Erkenntnis Gottes und historisches Bewußtsein im alten Israel. *R. Smend*: Essen und Trinken — ein Stück Weltlichkeit des AT. *J. J. Stamm*: Namen rechtlichen Inhalts. *C. Westermann*: Das Schöne im Alten Testament. *H. Wildberger*: Der Monotheismus Deuterocesajas. *H. W. Wolff*: Die eigentliche Botschaft der klassischen Propheten. Bibliographie W. Zimmerli. Weitere Beiträge von *J. Barr*, *P. A. H. de Boer*, *G. R. Castellino*, *E. Jenni*, *H.-J. Kraus*, *L. Rost*, *W. Rudolph*, *J. W. Wevers* und *Th. Willi*.

Vandenhoeck & Ruprecht · Göttingen und Zürich

REFORMATION HEUTE

Von Bernhard Götz

Fast genau auf den Tag vor 450 Jahren ist die Reformation in Hessen eingeführt*. Damals am 21.–23. Oktober 1526 fand die Synode statt, die die Einführung der Reformation in unserem Hessenland ergeben hat. Nun will ich weder auf die Versammlung damals hier eingehen noch will ich schildern, wie nun alles in unserem Hessenland geworden ist. Eines steht fest: Seit dieser denkwürdigen Synode in Homberg hat sich die neue Predigt, das neue Lied, die neue Frömmigkeit in unserem Hessenlande durchgesetzt.

Aber wenn man heute Reformationsfest feiern will, dann muß man sofort auf Fragen an dieses Feiern der Reformation gefaßt sein. Dem möchte ich sogleich Ausdruck geben: Ich meine, es ginge heute gerade bei denen, die es ernst meinen, darum, daß man im Glauben tolerant, aber in der Liebe rasant sein müßte. Oder etwas ausführlicher gesagt: Es geht doch in dieser Welt heute darum, daß Glaube gegen Unglaube steht. Also nicht welch ein Glaube gegen welch ein Glaube, sondern in dieser verweltlichten und teilweise sogar kämpferisch atheistischen Welt geht es darum, daß alle, die glauben, zusammenstehen. Das ist eine wichtige Forderung. Sie bezieht nicht nur die verschiedenen Arten von evangelischem Christentum ein und auch nicht nur das Verhältnis zwischen evangelisch und röm-katholisch, sondern, so meint man, dazu gehören alle Religionen dieser Welt.

Auf der anderen Seite gibt es genauso eindringliche Stimmen, die sagen: Es geht heute darum, die ungeheuer schwierigen sozialen Probleme in dieser Welt zu lösen. Wir sind geneigt, dies Nord-Süd-Konflikt zu nennen. Es ist die grenzenlose Spannung in der Welt zwischen Reich und Arm, zwischen Überfluß und Mangel, zwischen Satt-sein und Hungern. Das sei die Aufgabe der Gegenwart. Man könnte es also auch so sagen: In der Reformation ging es um den religiösen Leistungsdruck, dem man damals ausgesetzt war. Und heute geht es darum, einen sozialen Aufschwung zu nehmen, einem ethischen Appell zu folgen. Ich meine, damals hat die Reformation eine gute Antwort gefunden und ich meine, wir müßten heute auch eine Antwort finden. Dabei möchte ich behaupten, daß es heute Anliegen der Reformation sein kann – und in diesem Gottesdienst soll es einmal Anliegen der Reformation sein –, uns gegen

* Predigt über Galater 5, 1–6, gehalten am 31. Okt. 1976 in der Lutherischen Pfarrkirche zu Marburg.

den ethischen Leistungsdruck unserer Tage zu wenden. Damals also: Reformation als befreiende Erkenntnis gegen den religiösen Leistungsdruck, daß der Mensch sich den Himmel erwerben muß. Heute: Reformation — ein Appell an die Erkenntnis, daß Gott nicht haben will, daß wir uns zu Tode quälen mit den Aufgaben, die uns zugemutet werden. Dieses möchte ich an drei kleinen Beobachtungen deutlich machen.

Eine erste: Man könnte schlicht sagen: Ich liebe diese Welt, aber ich hänge letztlich nicht an ihr. Denn der Glaube weiß um den Unterschied zwischen Schöpfung und Erlösung. Er weiß, daß diese Welt von Gott geschaffen und erhalten wird und gleichwohl, daß Gott selber sie erlösen wird. Diese Welt ist umfaßt von dem dreieinigen Gott. Von Gott, dem Schöpfer, kommt sie her, zu ihm geht sie hin, der alles vollenden wird. Das bedeutet für uns, daß wir zwar die Mitverantwortung für unsere Welt bejahen, daß wir mithelfen müssen als Christen an der bestmöglichen Gestaltung menschlichen Zusammenlebens. Aber — der Glaube an Gott, dem Schöpfer und Erlöser, befreit uns, entlastet uns davon, daß es an uns allein hängt und an unserer Tatkraft, diese Welt zu retten. Der Glaube hält die Spannung aus, die zwischen der Mitverantwortung besteht und der Entlastung, die Gott uns gewährt. Allein der erste Satz: »Wir sind verantwortlich« würde ja bedeuten, daß uns eine unerträgliche Last aufgeladen wird. Und allein der zweite Satz, daß Gott diese Welt vollenden wird, ohne den ersten, würde uns in unverantwortlicher Weise in die Gleichgültigkeit gegenüber unserer Welt treiben.

Eine andere kleine Beobachtung: Der Glaube weiß um die Gegenwart des Friedens in dieser Welt. Oder anders gesagt: Weil ich um die Quelle wahren Friedens weiß, unterschätze ich nicht die Macht des Bösen. In dieser Welt ist der Friede Gottes gegenwärtig und gleichwohl ist das Böse in dieser Welt schier übermächtig. In dem Frieden Gottes wird die anklagende Macht des Bösen zum Schweigen gebracht. Und gleichzeitig — bis zum Ende der Menschheitsgeschichte — steht unser Leben im Kampf, im Zeichen der Macht des Bösen. Dabei ist die Macht des Bösen unheimlich dadurch, daß sie einen Verbündeten in uns selber hat, in dem sie sich anhakt an unseren Unglauben, der immer wieder in uns gegen den Glauben streitet. Wenn ich weiß, daß in dieser Welt die Macht des Friedens vorhanden ist, da wo der Auferstandene sein »Friede sei mit Euch« sagt, dann kann ich diese Welt recht nüchtern betrachten. Der Glaube arbeitet mit an der Eindämmung der Auswirkungen des Bösen. Aber der Glaube weiß auch, daß er das Böse nicht aus dieser Welt verbannen kann. Darum: Er kann arbeiten, daß das Böse im Zaum gehalten wird, mithelfen dazu — aber es ist eine Utopie, mit irgendwelchen politischen Programmen das Paradies in dieser Welt aufzurichten zu wollen.

Und eine dritte kleine Beobachtung: Der Christ unterscheidet zwischen dem Glaubensgrund und den Glaubensfolgen. Der Grund des Glaubens ist darin zu sehen und wird verkündigt — hier schlägt das Herz der Reformatoren —, daß am Kreuz die Versöhnung von Gott und Welt geschehen ist. Dies wird proklamiert. Die Wirkung dieser Proklamation sind Trost, Freude, Zuversicht. Die Folgen für uns sind Liebe, Güte, Hoffnung, Tat der Nächstenliebe. Wo aber dieser Unterschied verwischt wird zwischen Glaubensgrund und den Glaubensfolgen, da wird das Christentum Angst, Gesetz, Fanatismus. Ich lebe vom Grund des Glaubens, ich lebe nicht von den Früchten des Glaubens. Wiederum ist es eine Unterscheidung, die hier gefordert wird: bei rechter Unterscheidung von Grund und Folgen des Glaubens hat der Christ den Rücken frei zur Tat in dieser Welt. Er braucht sich ja nicht mehr um sich selber zu sorgen — das ist am Kreuz geschehen. Ohne diese Unterscheidung, wenn die Last der Verantwortung in mich hinein und in meine Glaubensfrüchte gelegt wird, reiben wir uns auf in dieser Welt, sind wir einem ständigen Druck ausgesetzt, der uns bis hin zur Verzweiflung an den Aufgaben in dieser Welt treiben kann.

Liebe Gemeinde, ich habe versucht, einmal in den Ausdrucksweisen unserer Zeit das Anliegen der Reformation zu verdeutlichen. Ich meine: so könnte die Reformation uns heute eine Hilfe sein gegen den moralischen Leistungsdruck, der uns allenthalben auferlegt wird. Dabei sehe ich dieses: Alles vordergründig Konfessionelle ist in unserer Zeit zweitrangig geworden. Die überkommenen Frömmigkeitsformen sollten wir pflegen. Änderungen nur vornehmen, wenn sie unbedingt nötig sind. Die überkommenen Bekenntnisse wollen und sollen sich gegenseitig ergänzen. Wir wollen lernen, als Lutheraner von den Reformierten, als Evangelische von den Katholischen, ja wir wollen von allen Religionen lernen in dieser Welt.

Ich meine, so könnte man auch den Satz verstehen, den man gestern in einer Zeitung fand — hier bezogen auf Evangelisch und Katholisch in unserem Land: »Es gibt im Protestantismus etwas Befreiendes für die Katholiken und etwas Stärkendes im Katholischen für die Protestanten.« Aber was heute Not ist, das ist eine strenge Unterscheidung in dem Sinne, wie ich sie eben an drei Punkten habe versucht zu verdeutlichen. Das Eigentliche der Botschaft ist zu beachten. Die immerwährende Aufgabe der Reformation ist die, daß nicht Dinge verwischt werden, die getrennt werden müssen. Das war überhaupt das Entscheidende bei Luther, daß er gelernt hat, Fragen zu unterscheiden, auf Unterschiede aufmerksam zu machen.

In der Reformationsfeier in diesem Jahr, die unsere Landeskirche durchgeführt hat, wurde in Homberg in der Mai-Synode der Landessynode ein Vortrag von dem Erlanger Professor Müller verlesen, den er selbst aus Krankheitsgründen nicht vortragen konnte. Mancher von uns weiß, daß Prof. Müller aus Marburg stammt. Er hat in diesem Vortrag auf die Thesen hingewiesen, die in Homberg vorgelegt wurden. Es sind Thesen von Lambert von Avignon. Ich lese die ersten drei. Sie sind ganz kurz:

»Nur das ist richtig, was mit Gottes Wort übereinstimmt: nur es allein ist stets der sicherste Maßstab dafür, ob etwas recht ist.«

»Daher muß die Kirche Gottes allein nach seinem Worte regiert werden, damit sie eine rechte Kirche ist.« »Und alle Mißstände, die in ihr eingerissen sind, müssen allein nach Maßgabe seines Wortes gebessert werden.« »Umsonst ist jede Verbesserung, die anders vorgenommen wird.«

So steht also auch in unserer Landeskirche zu Beginn die Erkenntnis, daß die Theologie der Maßstab für die Kirche ist. Das rechte theologische Denken ist der Maßstab für die Kirche. Prof. Müller sagte: »Was als theologisch richtig erkannt wird, muß das Leben der Kirche bestimmen.« Darum gibt es auch heute noch die bleibende Aufgabe und Bedeutung der Reformation. Wir danken Gott für die Reformation.

Dekan Bernhard Götz, Lutherischer Kirchhof 1, 3550 Marburg.

REFORMATION + BAUERNKRIEG = FRÜH- BÜRGERLICHE REVOLUTION?*

Von Karl-Hermann Kandler

I.

Es ist in der marxistischen Geschichtsschreibung seit 1960 üblich geworden, Reformation und Bauernkrieg zusammen als deutsche früh-

* In diesem Aufsatz soll versucht werden, die neueste marxistische Literatur zum Thema, insbesondere die, die zum Bauernkriegsjubiläum 1975 erschienen ist, aus theologischer Sicht aufzuarbeiten. Über die Aussagen dieser Literatur zu Thomas Müntzer vgl. E. Koch, Thomas Müntzer als Theologe. Zum Ertrag des Bauernkriegsjubiläums, Amtsblatt der Ev.-Luth. Kirche in Thüringen, 29. Jg., 1976, Nr. 15/16, S. 106–115; K.-H. Kandler, Müntzer als »Kirchenvater«? Marxistische und christliche Positionen in der DDR, LM, 16. Jg., H. 11/1976, S. 629–631.

bürgerliche Revolution zu bezeichnen¹. Das ist das Ergebnis einer Entwicklung, es ist nicht immer so gewesen. Noch vor Jahren hatte man versucht, beide Ereignisse möglichst weit voneinander getrennt zu halten. M. M. Smirin hatte sein Buch »Die Volksreformation des Thomas Müntzer und der große Bauernkrieg«² in diesem Sinne konzipiert. Aber in ihm hatte er bereits den Ausspruch von F. Engels erneuert: »Auch das deutsche Volk hat seine revolutionäre Tradition«³. Die Ideologie der Volksreformation Müntzers wird von Smirin als das Programm der revolutionären Kräfte innerhalb der Bauernhaufen bezeichnet.

1960 sah man in dem Zeitraum 1476 (Auftreten des Pfeifers von Niklas-hausen) bis 1535 (Niederlage der Täufer in Münster) die »frühbürgerliche Revolution«⁴. Inzwischen hat man aber diese umfangreiche Zeitspanne auf die Jahre 1517 (Thesenanschlag) bis 1525/26 (Ende des Bauernkriegs) eingengt. Die Zeit von 1476 bis 1517 bildet nun die Vorgeschichte, die Zeit von 1526 bis 1535 die Nachgeschichte der »frühbürgerlichen Revolution«⁵. Nunmehr wird der Bauernkrieg nicht nur als ihr Höhepunkt, sondern auch als ihr Ende bezeichnet, auch wenn ihre Wirkungen »sehr viel weiter reichen«⁶.

Steinmetz weist selbst darauf hin, daß das Verhältnis von Reformation und Bauernkrieg wieder im Mittelpunkt der Diskussion steht⁷. Wenn Marxisten »von einem einheitlichen revolutionären Prozeß« sprächen, so bedeute das »keinesfalls eine Nivellierung der Gegensätze oder eine Verniedlichung der Widersprüche«, aber Bauernkrieg und Reformation sind »keine sich völlig wesensfremden Erscheinungen, wie es die von Luther

1 Die frühbürgerliche Revolution in Deutschland, Referat und Diskussion zum Thema Probleme der frühbürgerlichen Revolution in Deutschland 1476–1535, Berlin 1961.

2 Russ. Leningrad/Moskau 1947, 1955; deutsch Berlin 1952, 1956.

3 Marx/Engels, Werke (= MEW), Bd. 7, S. 329.

4 Vgl. Anm. 1; dazu E. Koch, Wandlungen im marxistischen Bild von der Reformation, in: Amtsblatt der Ev.-Luth. Kirche in Thüringen, 21. Jg., 1968, S. 92 ff.; ders., Zwingli, Calvin und der Calvinismus im Geschichtsbild des Marxismus, Zwingliana, Bd. XIV, H. 2/3, 1974/75, S. 61–88; I. Ludolphy, Der literarische Ertrag des Reformationsjubiläums in der Deutschen Demokratischen Republik, Luther, 39. Jg., 1968, H. 2, S. 60–75.

5 M. Steinmetz, Der geschichtliche Platz des deutschen Bauernkriegs, Zeitschrift für Geschichtswissenschaft (= ZfG), 23. Jg., 1975, H. 3, S. 253–270, bes. S. 260 f.; Illustrierte Geschichte der deutschen frühbürgerlichen Revolution von A. Laube, M. Steinmetz und G. Vogler, Berlin 1974.

6 Steinmetz, Der geschichtliche Platz, S. 261, 270.

7 A. a. O., S. 261.

bestimmte Geschichtsschreibung in ermüdender Wiederholung behauptet hat«⁸.

In diesem Zusammenhang wendet sich Steinmetz gegen eine »rein theologische Sicht der Reformation«. Er sieht, was für die marxistische Geschichtsschreibung typisch ist, den Bauernkrieg als »Versuch der Weiterführung, Erfüllung und Aufhebung der Reformation«. Die Reformation ist für ihn der »Versuch einer umfassenden Erneuerung der ganzen Gesellschaft. Diese Erneuerung konnte aber »nur auf revolutionärem Weg und als Systemveränderung zum Erfolg führen«.

Es kann dem nicht widersprochen werden, daß der Bauernkrieg in Gegendem ausbrach, »in denen die Reformation vorgearbeitet hatte«⁹, freilich gilt das dann nicht für den ganzen Verlauf des Bauernkrieges, man denke dabei an den Alpenländischen Bauernkrieg unter Michael Gaismair, der immer stärker in den Blickpunkt marxistischer Historiographie rückt¹⁰.

Immer wieder wird die Meinung vertreten, daß die Reformation erst durch die »Volksreformation Thomas Müntzers« revolutionär geworden sei, »die Ideologie der Volksreformation« habe als »Programm der revolutionären Kräfte innerhalb der Bauernhaufen« vielerorts die entscheidende Rolle gespielt¹¹. Müntzers Theologie stelle einen »entscheidenden Beitrag« zum »Höhepunkt der deutschen frühbürgerlichen Revolution« dar¹², die gesellschaftliche Praxis habe »aus Elementen der Theologie und Sektenideologie die Vorform einer Klassenideologie« gemacht¹³. Während regressive Elemente der lutherischen Reformation die Tendenz zur sozialen Passivität aufwiesen, habe Müntzer diese Tendenz mit theologischen Mitteln bekämpft – und zwar durch seine Lehre vom Geist, der sich nicht nur in den biblischen Schriften offenbart, sondern auch in der inneren Stimme des Menschen, durch seine Lehre vom Kreuz, daß der Christ durch Leid geläutert würde, und durch seine Lehre von der Obrigkeit, in der er vom Widerstandsrecht gegen die gottlosen Herren rede¹⁴. So konnte Müntzer »zum Repräsentanten anderer Klassenkräfte werden als Luther«, solcher nämlich, die »die Reformation weiterführen und auch auf den gesellschaftlichen Bereich übertragen wollten«, d. h.

8 A. a. Ö., S. 262.

9 A. a. Ö.

10 Bes. J. Macek, *Der Tiroler Bauernkrieg und Michael Gaismair*, Berlin 1965.

11 M. Steinmetz, *Thomas Müntzer in der Forschung der Gegenwart*, ZfG, 23. Jg., 1975, H. 6, S. 668.

12 A. a. Ö., S. 675.

13 A. a. Ö., S. 676.

14 A. a. Ö.

der städtischen Plebejer und der Bauern. So »wurde es möglich, die Reformationsbewegung weiterzubringen und die frühbürgerliche Revolution auf den Höhepunkt zu führen«¹⁵.

Auch nach G. Brendler¹⁶ war Müntzer »der Ideologe und Führer einer radikalen Fraktion der städtischen Plebejer«, des äußersten linken Flügels der frühbürgerlichen Revolution. Nach G. Schäfer¹⁷ habe Müntzer »die Notwendigkeit revolutionärer Gewaltanwendung« immer wieder begründet; »seine eigentliche revolutionäre Zielsetzung war ... eine klassenlose Gesellschaft.

Es bleibt, so muß schon hier geurteilt werden, zu fragen, wie solche Pauschalurteile aus den Quellen belegt werden können. Auch W. Schröder¹⁸ läßt, er zitiert F. Engels, Müntzer unter dem Reich Gottes nichts anderes als einen klassenlosen Gesellschaftszustand verstehen. Er habe aus der Elite der vorgefundenen revolutionären Elemente sich eine Partei gebildet, die freilich nur eine kleine Minorität darstellte, denn »sein ganzes Jahrhundert war nicht reif für die Durchführung der Ideen, die er selbst erst dunkel zu ahnen begonnen hatte«¹⁹.

Trotz allem ist die Beurteilung von Thomas Müntzer als Revolutionär nicht eindeutig. Insbesondere F. Engels – und das wirkt sich bis heute aus – wechselt die Terminologie. Dies wird besonders deutlich in der Einleitung zur englischen Ausgabe seiner Schrift »Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft« (1892), wo er die Reformation in Deutschland die erste der drei großen Entscheidungsschlachten des Bürgertums gegen den Feudalismus nennt und dann fortfährt: »Dem Ruf Luthers zur Rebellion gegen die Kirche antworteten zwei politische Aufstände; zuerst der des niederen Adels unter Franz von Sickingen 1523, dann der große Bauernkrieg 1525«, der durch die Unentschlossenheit der meistbeteiligten Partei, der Stadtbürger, erdrückt worden sei²⁰. Etwas später schreibt Engels dann von den »drei großen bürgerlichen Revolu-

15 A. a. O., S. 677; vgl. die marxistische Rezension von K. Czok zu »Reformation oder frühbürgerliche Revolution?«, hrsg. von R. Wohlfeil, München 1972, im Jahrbuch für Regionalgeschichte, Bd. V, Weimar 1975, S. 287–290.

16 G. Brendler, Thomas Müntzer – »Die Gewalt soll gegeben werden dem gemeinen Volk«, Einheit, Nr. 30, 1975, S. 34.

17 G. Schäfer, Erbe und Vergegenwärtigung. Zur Rezeption des Erbes von Thomas Müntzer, Standpunkt, 3. Jg., 1975, S. 37.

18 Art. Sozialismus und Kommunismus, utopischer, in: Philosophisches Wörterbuch (= PhWB), hrsg. von G. Klaus und M. Buhr, 10. Aufl., Leipzig 1974, Bd. 2, S. 1134.

19 MEW, Bd. 7, S. 401.

20 MEW, Bd. 22, S. 298 f.

tionen, in denen »die Bauern die Armee zum Schlagen« liefern. Auch in »Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie«²¹ sieht er in der Reformation »die erste große Aktion« des Bürgertums gegen den Feudalismus. »Das Bürgertum war weder stark noch entwickelt genug, um die übrigen rebellischen Stände — die Plebejer der Städte, den niederen Adel und die Bauern auf dem Lande — unter seine Fahne vereinigen zu können. Der Adel wurde zuerst geschlagen; die Bauern erhoben sich zu einem Aufstand, der den Gipfelpunkt dieser ganzen revolutionären Bewegung bildet; die Städte ließen sie im Stich, und so erlag die Revolution den Heeren der Landesfürsten ...«. Auch in seiner Einleitung zu Karl Marx, Die Klassenkämpfe in Frankreich²² zählt Engels den Bauernkrieg nicht zu den Revolutionen der neueren Zeit, hier auch die Reformation nicht. In der Vorbemerkung zur 2. Auflage seiner Schrift »Der deutsche Bauernkrieg«²³ fragt er — im Anschluß an Karl Marx — nach der Parallele zwischen der Revolution von 1525 und der von 1848/49.

Einheitlich ist also die Terminologie bei F. Engels nicht, doch fällt — bei aller Unausgeglichenheit — auf, daß er für den Bauernkrieg den Begriff »Aufstand« zu bevorzugen scheint. Freilich formulierte M. Steinmetz schon 1960: »Allerdings genügt es heute nicht mehr, nur das zu wiederholen, was Engels 1850 geschrieben hat«²⁴. Und E. Engleberg hat sich sogar kürzlich erst noch dafür eingesetzt, die Reformation nicht als *frühbürgerliche*, sondern mit Engels als *bürgerliche* Revolution zu bezeichnen²⁵.

Auf jeden Fall geht man heute insofern über Engels hinaus, als nunmehr eindeutig die reformatorische Bewegung als »ein revolutionärer Prozeß, als sogenannte frühbürgerliche Revolution«²⁶ bezeichnet wird, zu der Reformation und Bauernkrieg gehören. So formulierten A. Laube, M. Steinmetz und G. Vogler 1974²⁷: »Was mit der seit 1517 sich formierenden Reformationsbewegung eingeleitet wurde und im deutschen

21 MEW, Bd. 21, S. 304.

22 MEW, Bd. 22, S. 525.

23 MEW, Bd. 16, S. 394.

24 M. Steinmetz, Probleme der frühbürgerlichen Revolution, in: Die frühbürgerliche Revolution (Anm. 1), S. 19.

25 E. Engleberg, Nochmals zur ersten bürgerlichen Revolution und weltgeschichtlichen Periodisierung, ZfG, 20. Jg., 1972, S. 1304.

26 E. Koch, Zwingly (Anm. 4), S. 70 — Den Aufsätzen von E. Koch verdanke ich manchen Literaturhinweis.

27 im Vorwort zu »Illustrierte Geschichte ...« (Anm. 5), S. 5 — etwas später heißt es a. a. O.: »Die revolutionären Klassenkämpfe von Reformation und Bauernkrieg ...«.

Bauernkrieg 1524–1526 das Volk zu den Waffen greifen ließ, war das Ringen um eine gesellschaftliche Ordnung«. »Reformation und Bauernkrieg werden als frühe Form einer bürgerlichen Revolution am Beginn der Epoche des Übergangs vom Feudalismus zum Kapitalismus verstanden.« »Die Klassenkämpfe der deutschen frühbürgerlichen Revolution hinterließen tiefe Spuren in der Geschichte. Wenn auch der Bauernkrieg als Höhepunkt der deutschen frühbürgerlichen Revolution niedergeschlagen wurde, wirkte diese doch über die Niederlage hinaus ...«. Es fällt freilich auf, daß sich anscheinend doch der Begriff der deutschen frühbürgerlichen Revolution noch nicht soweit verfestigt hat, daß er zum Eigennamen geworden wäre, normalerweise ist die Kleinschreibung anzutreffen.

Einige Kirchenhistoriker beginnen jetzt, wenn ich richtig sehe, diese Terminologie zu übernehmen. G. Wendelborn²⁸ weist zwar darauf hin, daß marxistische Veröffentlichungen 1967 in Luther den Repräsentanten der ersten frühbürgerlichen Revolution in ihrer Anfangsphase sehen würden, fährt aber dann fort: »Wie dann freilich in jeder Revolution die einen – nicht zuletzt aufgrund ihrer Klassenzugehörigkeit – sich weiter radikalieren, während die anderen ihre Zielsetzung als erfüllt betrachten, so wandte sich auch Luther spätestens seit 1522 gegen die wirklich revolutionären Kräfte und wurde so tatsächlich zum Repräsentanten der Fürstenreformation in den lutherischen Territorien.« »Er war tatsächlich zu einem typischen Vertreter des Establishments seiner Zeit geworden.« So sehr Wendelborn dann auch kritische Fragen an Müntzer stellt und sich abschließend als Lutheraner »nicht um Luthers, sondern um Gottes und meiner selbst willen« bekennt²⁹, werden hier marxistische Aussagen nicht nur kommentiert, sondern auch aufgenommen.

Diese Sicht ist bereits 1967 – etwa in dem Band »Reformation und Revolution«, herausgegeben von G. Götting, angeklungen. Dort hieß es: »Reformation und Revolution – das heißt heute, daß wir Protestanten die gesellschaftlichen Konsequenzen des reformatorischen Ansatzes bedenken und von ihnen ausgehen, wenn wir zu den revolutionären Prozessen unserer Zeit Stellung beziehen« (G. Wirth)³⁰. Ähnlich hatte sich H. Trebs in seinem Buch »Martin Luther heute. Größe und Grenze des Reformators in sozialhistorischer Sicht« ausgesprochen³¹.

28 G. Wendelborn, Luther und Müntzer, *CommViat* 1975, H. 1/2, S. 72 f.

29 A. a. O., S. 73, 75.

30 Berlin 1967; Zitat S. 152.

31 Berlin 1967; vgl. auch die Übersichten von E. Koch und I. Ludolphy (Anm. 4).

II.

Stimmt nun die Gleichung »Reformation + Bauernkrieg = frühbürgerliche Revolution«? Es sollte uns doch wohl stutzig machen, daß bis 1960 in der marxistischen Geschichtsschreibung so eindeutig diese Gleichung nicht gemacht wurde und Engels für sie etwa nicht den Kronzeugen abgeben kann. Mir scheint sogar, von marxistischer Seite aus gesehen, diese Gleichung nicht unproblematisch zu sein. Einmal wird ja nach dem Revolutionsbegriff zu fragen sein. Dies wird ja entscheiden, ob die Reformationen als Revolution bzw. als Teil einer Revolution wird bezeichnet werden können. Dann aber ist auch zu fragen, ob die Ereignisse von 1517–1525/26 pauschal als »frühbürgerlich« werden gelten können. Es wird aber auch nach den Verbindungslinien zwischen Reformation und Bauernkrieg zu fragen sein. Können sie einfach additiv nebeneinander gestellt werden? Daß Verbindungslinien bestehen, kann und soll ganz gewiß nicht bezweifelt werden, doch ist zu fragen, ob die beiden Ereignisse in so engem Zusammenhang zueinander stehen, wie es – vornehmlich in der marxistischen Geschichtsschreibung heute – weithin behauptet wird.

a) Der Revolutionsbegriff ist umstritten. Wohl in Anlehnung an K. Griewank³² hat F. G. Dreyfus sie als »eine Umwälzung der bestehenden Gesellschaftsverhältnisse, um eine neue Ordnung zu schaffen«³³ definiert. Dreyfus weist darauf hin, daß die Revolution im Altertum keine ökonomischen oder sozialen Veränderungen hervorgerufen hätten (aber Spartakusaufstand als gescheiterte Revolution?). Während seiner Meinung nach die Völkerwanderung als wirkliche Revolution betrachtet werden könnte, sei zu fragen, »inwieweit man die wirtschaftlichen Umwälzungen des 16. Jahrhunderts und die mit der Reformation verbundenen Bewegungen als Revolutionen bezeichnen könnte«³⁴. Demgegenüber sieht der Marxismus als das entscheidende Element einer Revolution den ökonomisch-sozialen Umsturz, doch wird der Begriff nicht nur in bezug auf die soziale Revolution angewandt, sondern auch in bezug auf andere gesellschaftliche Entwicklungsprozesse (z. B. wissenschaftlich-technische Revolution). Die Revolution ist eine sprunghafte qualitative Veränderung in der Geschichte, die »grundlegende qualitative Umgestaltung der Gesellschaft als Ganzes oder einzelner gesellschaftlicher Erscheinungen«³⁵. Der Marxismus weist auf die Gesetzmäßigkeit hin, daß also Revolutionen in der Geschichte der Klassengesellschaft von ihrer Entstehung bis zu

32 K. Griewank, *Der neuzeitliche Revolutionsbegriff*, 1955.

33 *Art. Revolution*, RRG³, Bd. V, Sp. 1079.

34 A. a. O., Sp. 1080.

35 W. P. Eichhorn, *Art. Revolution*, PhWB, Sp. 1060.

ihrer Ablösung durch den Sozialismus auftreten. Die Grundlage jeder Revolution ist der Konflikt zwischen den neuen Produktivkräften und den überlebten Produktionsverhältnissen. Die Grundfrage bei jeder Revolution ist die Frage nach der politischen Macht.

Deutlich wird, daß der Revolutionsbegriff auch im weiteren Sinne »für beliebige qualitative gesellschaftliche Umwälzungen oder Umgestaltungen verwandt« werden kann, »die für das gesellschaftliche Leben der Menschen von grundlegender Bedeutung sind und in progressiver Richtung verlaufen«³⁶. Entscheidend ist freilich die ökonomisch-soziale Revolution, die »von unten her« die bestehenden Gesellschaftsverhältnisse verändern will. Sie ist die eigentliche Revolution, bei der sich eben die Frage nach der politischen Macht stellt.

»In revolutionären Umgestaltungen kommt die geschichtsbildende Rolle der Volksmassen ... zum Ausdruck. In revolutionären Epochen erheben sich die Volksmassen zum bewußten Kampf für eine neue, fortschrittliche Ordnung«³⁷. So nennt Karl Marx die Revolutionen die »Lokomotiven der Geschichte«³⁸. Wichtig ist für das marxistische Verständnis der Revolution, daß revolutionäre Klassen »ein möglichst klares Bewußtsein ihrer geschichtlichen Aufgaben besitzen« müssen³⁹. Die Revolutionen sind für den Marxisten die entscheidende Triebkraft in der Geschichte; im Grunde ist ja für ihn die Geschichte eine Geschichte von Klassenkämpfen.

Nun ist zu fragen, ob die Reformation eine Revolution bzw. der Teil einer Revolution gewesen ist. Auf den Bauernkrieg wird später noch einzugehen sein. Daß die Reformation die »Volksmassen« ergriffen hat, kann nicht bezweifelt werden. Aber haben sie ein »klares Bewußtsein ihrer geschichtlichen Aufgabe« besessen? So sehr die Reformation in ihre Zeit eingebettet war und nur von ihr aus verstanden werden kann, so muß bestritten werden, daß sie eine ökonomisch-soziale Revolution gewesen ist. Ökonomisch-soziale Aspekte hat sie freilich gehabt. So kann etwa auf Luthers Kampf gegen den Wucher hingewiesen werden, meinetwegen auch auf den Kampf gegen die finanzielle Ausbeutung Deutschlands im Ablaßstreit. Aber das Entscheidende, auch während des Ablaßstreites, waren theologische Gründe! Steinmetz freilich spricht von der Reformation als einer Revolution »in religiöser Verkleidung«⁴⁰; eine Revolution mußte damals theologisch begründet sein!

36 A. a. O.

37 A. a. O., S. 1061.

38 MEW, Bd. 7, S. 85.

39 PhWB, Bd. 2, S. 1062.

40 M. Steinmetz, Der geschichtliche Platz, S. 255 f.

Freilich hat die Reformation eine sprunghafte qualitative Veränderung der Geschichte bedeutet. Gewiß haben auch Machtfragen eine Rolle gespielt, es sei etwa an die notgedrungenenmaßen erfolgte Ausbildung des landesherrlichen Kirchenregiments erinnert, das aber die Reformation zumindest in den ost- und mitteldeutschen Gebieten vorgefunden hatte und dessen Ausbildung von den Reformatoren nicht gewünscht war⁴¹. Hat Luther sich wirklich »voll und ganz zu den revolutionären Konsequenzen seiner neuen Lehre« bekannt⁴²? War Luthers Schrift an den deutschen Adel die Grundlage »für die Ausweitung der antirömischen Bewegung zu Aktionen der Massen«⁴³? Hat also Luther mit dieser Schrift das ideologische Fundament für eine ökonomisch-soziale Revolution gelegt? Hoyer meint dagegen, es müsse »nach den Grenzen der reformatorischen Ideologie für einen revolutionären Kampf« gefragt werden⁴⁴.

Ging es denn wirklich den Reformatoren um den Konflikt zwischen den neuen Produktivkräften und überlebten Produktionsverhältnissen? Gewiß haben solche Gedanken eine begleitende Rolle gespielt. Aber dann müßte doch auch wenigstens die Renaissance als eine Revolution gelten – und das nicht nur im weiteren Sinne.

Die Reformation war doch in erster Linie weder eine sozial-ökonomische Revolution noch eine Kultur- und Geistesbewegung wie die Renaissance. Sie war, ganz allgemein gesprochen, ein Glaubensphänomen, nur aus dem Glaubensgehorsam des Reformators zu erklären. Gewiß ist dieses Phänomen aber im Kontext mit sozialen Konflikten und mit der Geistes- und Kulturbewegung der Renaissance bzw. des Humanismus aufgetreten. Will man freilich Revolution in ganz weitem Sinne fassen, kann man auch für die Reformation geltend machen, daß sie eine qualitative gesellschaftliche Umwälzung bewirkt hat bzw. für das gesellschaftliche Leben der Menschen von grundlegender Bedeutung war. Aber soll man das Revolution nennen? Und der Begriff »frühbürgerliche Revolution« will doch nicht Revolution im weiten Sinne verstehen. Den Bauernkrieg eine revolutionäre Bewegung zu nennen, dürfte ihm dagegen gerecht werden, zumindest dort, wo er unter dem Einfluß radikaler Führer wie Thomas

41 Vgl. K.-H. Kandler, Die Reformation des Hochstifts Meißen, in: Das Hochstift Meißen, Sonderband von »Herbergen der Christenheit«, Berlin 1973, S. 187 f., 190 f., 204.

42 W. Lenk, »Ketzer«-lehren und Kampfprogramme, Berlin 1976, S. 94 – anders ders., a. a. O., S. 100.

43 M. Steinmetz, a. a. O., S. 261.

44 S. Hoyer, Zu den Ursachen des deutschen Bauernkrieges und zu Problemen seines Verlaufs, ZfG, 24. Jg., 1976, H. 6, S. 680.

Müntzer gestanden hat. Freilich wäre es wohl terminologisch richtiger, ihn dann eine revolutionär-utopische Bewegung zu nennen.

b) Können die Ereignisse von 1517–1525 pauschal als »frühbürgerlich« gekennzeichnet werden?

Eines der Ereignisse ist der Aufstand des niederen Adels unter F. von Sickingen gewesen. Man kann ihn beim besten Willen nicht bürgerlich, nicht einmal bürgerfreundlich nennen, hatte doch Sickingen durch sein Raubrittertum sich die Städte völlig vor den Kopf gestoßen. Und ob sein Vorhaben progressiv zu nennen ist, wird zumindest fragwürdig sein, auch dann, wenn Franz von Sickingen für die Stärkung der kaiserlichen Zentralgewalt eingetreten ist. Erscheint sein Aufstand nicht im Grunde regressiv? M. Steinmetz weist darauf hin, »in der deutschen frühbürgerlichen Revolution versuchten die Reichsritter, ihre antifürstlichen Ziele ohne die Unterstützung der Bauern, ja gegen diese zu erreichen«⁴⁵.

Auch der Bauernkrieg war, wie schon sein Name sagt, doch in erster Linie ein Aufstand der Bauern, dem sich das Gros der Städte nicht angeschlossen hat. Damit soll nicht bezweifelt werden, daß es im Anfang des 16. Jahrhunderts eine Fülle von städtischen Unruhen gegeben hat, die 1524/25 kulminierten. Ein Zusammenhang mit dem Bauernkrieg bestand, aber es gelang zumeist nicht, beide Bewegungen wirklich zu vereinen⁴⁶. Wohl hat Thomas Müntzer Einfluß auf die Bauern – sowohl in Schwaben wie in Thüringen – gehabt⁴⁷, aber auch marxistische Historiker weisen darauf hin, daß er kein »Bauernführer« gewesen sei, vielmehr »der Ideologe und Führer der radikalen Fraktion der städtischen Plebejer. Diese Fraktion bildete den äußersten linken Flügel der frühbürgerlichen Revolution«⁴⁸. Und daß Müntzer unmittelbar auf die Abfassung des »Artikelbriefs« Einfluß gehabt habe, wie oftmals angenommen wird, ist zumindest umstritten⁴⁹.

Trotz aller »Verbündnisse« mit Städten war es doch immer nur ein Teil der Bürgerschaft, der wirklich hinter den Aufständischen stand, die meisten Verbündnisse waren erzwungen. Wohl hat z. B. Weigandt versucht, »die Aufstandsbewegung der Bauern und die Reformbestrebungen des Adels wie der Städte zu einer einheitlichen Bewegung zusammenzufassen«, wohl wollte er dem Handelsbürgertum »die Perspektiven und Chancen einer »Ausnutzung« der Aufstandsbewegung« verdeutlichen und

45 M. Steinmetz, a. a. O., S. 260.

46 W. Lenk, a. a. O., S. 160 f., 167.

47 A. a. O., S. 166 zum Vgl.

48 G. Brendler, Thomas Müntzer (Anm. 16), S. 34; M. Steinmetz, Thomas Müntzer, S. 670.

49 W. Lenk, a. a. O., S. 172 f.

wohl stellt der Heilbronner Reformplan »den Versuch dar, eine einheitliche, bürgerliche Problematik zu konzipieren«, aber das feste Bündnis von Bauern und Bürgern kam nicht zustande⁵⁰. Damit entfernten sich aber Hipler und Weigandt »immer mehr von den revolutionären Massen«⁵¹. »Die Mehrzahl der zeitlich parallelen städtischen Volksbewegungen (blieb) vom Kampf der Bauern isoliert«⁵². Es wird von Marxisten darauf hingewiesen, daß das Städtebürgertum im Bauernkrieg »die ihm objektiv zukommende Aufgabe« nicht erfüllt habe und »damit seine eigenen antifeudalen Interessen« preisgab⁵³. M. Steinmetz spricht von »Volksbewegungen neben dem Bauernkrieg«⁵⁴. Wie kann dann aber von einer *frühbürgerlichen* oder gar *bürgerlichen* Revolution gesprochen werden? S. Hoyer fordert darum auch, nicht außer acht zu lassen, »daß es sich um einen Bauernkrieg handelt«⁵⁵. Man könnte sogar fragen, ob die Bauernbewegung nicht im Grunde ebenso spätfeudal gewesen ist, wie es doch zweifellos der Adelsaufstand unter Franz von Sickingen gewesen ist⁵⁶. Waren beide Bewegungen wirklich so progressiv, wenn die objektiv gegebene ökonomisch-politische Lage nicht recht erkannt worden ist? Sind nicht — wenigstens zum Teil — Forderungen erhoben worden, die früher bestehenden Zustände wiederherzustellen? Ist nicht die Utopie, die gerade Marxisten auch in der Ideologie Thomas Müntzers sehen⁵⁷, der Bewegung zuletzt hinderlich gewesen? Man denke nur an die Kritik, die Karl Marx und Friedrich Engels gegen den utopischen Sozialismus erhoben haben⁵⁸. Freilich kann man auf den großen Zeitabstand hinweisen, der den Vergleich unmöglich mache, oder darauf, daß Utopien sich zuletzt progressiv auswirken. Das alles soll nicht bestritten werden, aber objektiv war — und das stellen marxistische Historiker immer wieder heraus — für die Utopien Müntzers u. a. am Anfang des 16. Jahrhunderts die Zeit noch nicht gekommen. Wenn Engels sein scharfes Urteil über

50 A. a. O., S. 180 f.; M. Steinmetz, a. a. O., S. 685; S. Hoyer, a. a. O., S. 675.

51 M. Steinmetz, Illustrierte Geschichte, S. 257; vgl. auch F. Engels, Der deutsche Bauernkrieg, MEW, Bd. 7, S. 411 f.

52 S. Hoyer, a. a. O., S. 675, vgl. S. 679.

53 M. Steinmetz, a. a. O., S. 301.

54 A. a. O., S. 295—298.

55 S. Hoyer, a. a. O., S. 662.

56 Vgl. auch W. Lenk, a. a. O., S. 108.

57 U. a. W. Lenk, a. a. O., S. 146; PhWB, Bd. 2, S. 1134; M. Steinmetz, Thomas Müntzer, S. 684 f. spricht von einer »notwendigen Verbindung von Revolution und Utopismus« bei Müntzer.

58 U. a. F. Engels, Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft, MEW, Bd. 19, S. 189 ff.

die (lutherische) Reformation, daß sie das deutsche Nationalunglück sei⁵⁹, ausspricht und es mit dem Urteil verbindet, daß mit ihr Deutschland auf Jahrhunderte hin von der Tribüne der Weltgeschichte abgetreten sei, so liegt das sicher daran, daß eben die Reformation keine Revolution ist. Dies ist es doch, was Engels der Reformation vorwirft! Und der Bauernkrieg hat und hätte wohl auch nicht das (früh-) bürgerliche Zeitalter in Deutschland beginnen lassen. Steht er nicht doch — marxistisch gesprochen — mehr am Ende des Feudalismus als am Beginn des bürgerlichen Zeitalters? Nur von radikalen Kräften aus wurde doch an die Zerstörung der Grundfesten der feudalen Macht gedacht. Eine zu enge Verbindung von Reformation und Bauernkrieg ist und bleibt mehr als problematisch, so sehr natürlich Verbindungslinien bestehen. Max Steinmetz gibt selbst zu: »Mit der Niederlage der frühbürgerlichen Revolution« löste sich »die revolutionäre Einheit von Reformation und Bauernkrieg wieder. Während die revolutionären Kräfte niedergeschlagen wurden, breitete sich die bürgerlich-gemäßigte Reformation in Gestalt des Lutherums . . . in weiten Teilen Europas aus«⁶⁰, auch als Volksbewegung ging sie nach 1525 durchaus weiter.

c) Können, so fragen wir noch, die Ereignisse von 1517—1525 additiv aneinander gereiht werden. Die Antwort dürfte im Grunde bereits gegeben sein.

Freilich wehren sich seit 1960 zunehmend marxistische Historiker gegen ein Auseinanderreißen von Reformation und Bauernkrieg. Man spricht von einem »einheitlichen revolutionären Prozeß«. »Reißt man beide Bewegungen jedoch auseinander und erblickt in ihnen nur wesensfremde und nicht zusammengehörige Tendenzen, so bedeuten weder Reformation noch Bauernkrieg Revolutionen. Das Wesen von Reformation und Bauernkrieg als deutscher frühbürgerlicher Revolution besteht im Zusammentreffen zweier großer europäischer Bewegungen, der antifeudalen Massenbewegung der Bauern und der bürgerlich bestimmten Reformationsbewegung unter den Bedingungen des beginnenden Übergangs vom Feudalismus zum Kapitalismus . . . Auf Grund der Unreife der objektiv zur Führung bestimmten bürgerlichen Kräfte konnte die Machtfrage nur zeitweise zugunsten der revolutionären Kräfte entschieden werden; das macht den unausgereiften Charakter dieser Revolution aus, die darum als frühbürgerliche gekennzeichnet wird«⁶¹.

59 F. Engels, MEW, Bd. 20, S. 311 (in Einleitung zur »Dialektik der Natur«).

60 M. Steinmetz, Illustrierte Geschichte, S. 303, ähnlich S. Hoyer, a. a. O., S. 677.

61 M. Steinmetz, Der geschichtliche Platz, S. 254 f.

Die marxistische Historiographie, deren führender Vertreter für diesen Zeitraum eben Max Steinmetz ist, wird damit aber dem komplexen Geschehen ebensowenig gerecht wie diejenigen, die die Reformation vom Bauernkrieg bzw. von der Renaissance und dem Humanismus isoliert betrachten. Alle Phänomene können nur im zeitgeschichtlichen Kontext verstanden werden, sie alle berühren sich und sind zweifellos auch irgendwie voneinander abhängig — entweder ursächlich oder in ihrer Ausprägung oder auch in beidem. Es ist darum objektiv falsch, wenn von marxistischer Seite aus die ökonomisch-soziale Komponente hier überbetont wird. Gewiß spielte sie eine Rolle, aber es geht um ihren Stellenwert. Zwar wehrt sich auch Steinmetz gegen eine »Nivellierung der Gegensätze oder eine Verniedlichung der Widersprüche«, aber ebenso wehrt er sich gegen eine »rein theologische Sicht der Reformation«. Er betont den »einheitlichen revolutionären Prozeß«, gewissermaßen die »Einheit von Reformation und Bauernkrieg«, die dialektische Einheit »des Herauwachsens des Bauernkrieges aus der Reformation und des Bauernkrieges als des Versuchs der Weiterführung, Erfüllung und Aufhebung der Reformation«⁶². Damit dürfte aber Steinmetz eben doch den Bauernkrieg als Höhepunkt der frühbürgerlichen Revolution überbetonen. Er selbst gibt doch zu, daß die münzterische Lehre von der Volksreformation »nicht die herrschende Ideologie« im Bauernkrieg geworden sei⁶³. Er scheint zumindest die theologische Sicht der Reformation unterzubewerten. Das mag von seiner Seite aus verständlich sein, doch wird man nun einmal der Reformation weder nach ihrem Selbstverständnis noch in ihrer geschichtlichen Rolle gerecht, wenn die theologische Begründung der Reformation der Kirche nicht klar zum Ausdruck kommt. Dabei soll — es sei noch einmal betont — nicht eine »rein theologische Sicht der Reformation« vertreten werden. Das ist in der Tat — gesehen auf ihre weltgeschichtlichen Auswirkungen — »abwegig«. Aber war sie der »Versuch einer umfassenden Erneuerung der ganzen Gesellschaft«⁶⁴? Hätte Luther dann nicht mit einem Programm auftreten müssen? Wohl auch die Schriften von 1520 können nicht als ein solches verstanden werden, so sehr sie programmatische Elemente enthalten.

Daß die Verbindung von Reformation und Bauernkrieg nicht zu eng gesehen werden darf, ergibt sich aus der Tatsache, daß die Reformation als Volksbewegung 1525/26 nicht aufgehört hat. Sie ist übrigens überhaupt nicht, wie der Name »frühbürgerliche Revolution« es vermuten lassen könnte, nur eine städtische, bürgerliche Bewegung gewesen. Gewiß waren

62 A. a. O., S. 262.

63 A. a. O., S. 269.

64 A. a. O., S. 262, so doch auch S. 270.

die Städte politische, ökonomische und auch kirchliche Zentren, aber die Reformation erfaßte doch die ganze Bevölkerung (im Herzogtum Sachsen den Adel erst zuletzt!)⁶⁵. Steinmetz deutet die Niederlage der Bauern als das »Ende der deutschen frühbürgerlichen Revolution«⁶⁶. Zu diesem Urteil kann man nur kommen, wenn man beide Bewegungen als Einheit sieht und die sozioökonomische Komponente überbetont und somit auch die Reformation als Teil einer Revolution sieht. Aber das eben ist sie nicht gewesen. Die Reformation war mit dem Bauernkrieg nicht zu Ende, auch wenn der Bauernkrieg für die Reformation eine schwere Krise gewesen ist. Stimmt es, wenn Steinmetz den Bauernkrieg »die größte Massenbewegung der älteren deutschen Geschichte« nennt⁶⁷? Das trifft nur zu, wenn man die Reformation geradezu unterschlägt, denn es kann doch nicht im Ernst bestritten werden, daß die Reformation viel größere Kreise erfaßt hat als der, schließlich sogar territorial begrenzte, deutsche Bauernkrieg. Oder Steinmetz nennt den Bauernkrieg deshalb die größte Massenbewegung der älteren deutschen Geschichte, weil er revolutionär war. Dann müßte er aber zugeben, daß die Reformation keine Revolution und eben auch kein Teil einer Revolution war.

Immer wieder wird Luther, auch jetzt noch, der Verrat an den Bauern vorgeworfen⁶⁸. Zweifellos stellen die Erfahrungen mit den Wittenberger Unruhen von 1522 für Luther eine Wende dar. Er mußte erkennen, welche politischen Auswirkungen die Reformation haben konnte, wie sie politisch mißverstanden werden konnte. Es dürfte aber nicht richtig sein, wenn man den Luther vor 1522 als revolutionär charakterisiert. Auch die Schrift gegen Emser, in der vom Aufruhr und Rumor die Rede ist, die Gottes Wort erweckt, meint doch nicht politischen Aufruhr und Waffengewalt⁶⁹. Man wird bei aller Berücksichtigung der sozialökonomischen Faktoren doch den Bauernkrieg und dabei besonders die münztersche Ideologie von der Volksreformation, ein Begriff, den Smirin eingeführt hat, als revolutionäres Mißverständnis der Reformation bezeichnen müssen⁷⁰. Reformation mußte sein — um Gottes willen! Auch dann mußte sie sein, wenn ein revolutionäres Mißverständnis nicht ausgeschlossen werden konnte. Luther wird man dabei vorwerfen können, durch ungeschützte Äußerungen das revolutionäre Mißverständnis nicht recht-

65 K.-H. Kandler, *Die Reformation* (Anm. 41) und J. Herrmann, *Reformation auf dem platten Lande*, *ibid.*, S. 207–221.

66 M. Steinmetz, a. a. O., S. 263.

67 A. a. O., S. 269.

68 So jüngst noch W. Lenk, a. a. O., S. 118.

69 Vgl. dazu a. a. O., S. 115, und M. Steinmetz, *Illustrierte Geschichte*, S. 178.

70 Dem widerspricht S. Hoyer, a. a. O., S. 667.

zeitig erkannt und verhindert zu haben (aber das ist wahrscheinlich schon zuviel gesagt, denn hätte er die Folgen wirklich absehen können?), beabsichtigt war es gewiß nicht⁷¹. Ganz gewiß stimmt W. Lenks Äußerung nicht: »Bis zum Jahre 1521 hin bekannte sich Luther allerdings voll und ganz zu den revolutionären Konsequenzen seiner neuen Lehre«⁷².

III.

Natürlich ist die Reformation »nie allein und nie chemisch rein, sondern nur im Ringen mit den geistigen und religiösen Mächten der Zeit wirksam geworden« — und wir müssen dazu ergänzen, daß auch die sozialen, ökonomischen Verhältnisse der Zeit eine ganz entscheidende Rolle gespielt haben. Somit bestehen zweifellos Verbindungen zwischen Reformation und Bauernkrieg. Der Bauernkrieg wäre so sicher ohne Reformation nicht zur revolutionären Massenbewegung geworden, ohne sie nicht denkbar gewesen. Aber die Reformation ist keine Revolution, auch dann nicht, wenn sie revolutionäre Auswirkungen gehabt hat, d. h. revolutionär mißverstanden worden ist. Es wird deshalb vom Mißverstehen zu reden sein, weil die revolutionären Auswirkungen nicht beabsichtigt gewesen sind.

Daß freilich Luther aus seiner reformatorischen Erkenntnis Folgerungen gezogen hat, und dies auch im sozial-ökonomischen Bereich, ist selbstverständlich. Hier ist an die ganze Zwei-Reiche-Lehre Luthers zu erinnern, die er nicht theoretisch entwickelt hat, sondern im Vollzug der Praxis. Wie diese Praxis aussah, zeigen u. a. die Leisniger Kastenordnung oder Luthers Kampf gegen den Wucher. Aber kann dies alles als »revolutionär« bezeichnet werden? Doch höchstens im übertagenen Sinne! Und es kann doch auch nicht in diesem Zusammenhang — und auch in keinem anderen — behauptet werden, daß Luther der Ideologe des gemäßigten Flügels der deutschen frühbürgerlichen Revolution gewesen sei.

Darüber hinaus hat Luther nicht zum politischen Widerstand aufgerufen, auch nicht zum Ergreifen politischer Gewalt und Macht. Nur gegen den apokalyptischen Tyrannen kannte Luther das Widerstandsrecht, ja die Pflicht zur Revolution. »Bis 1529 hat Luther jedes aktive Widerstandsrecht gegen die Obrigkeit abgelehnt.«⁷³ Später kannte er es unter gewissen Umständen, etwa im Zusammenhang mit dem Schmalkaldischen Bund, der in der Folge des Augsburger Reichstages entstanden war, als Widerstand der Fürsten gegen den Kaiser. Aber das braucht hier nicht näher

71 Gegen W. Lenk, a. a. O., S. 94 f.

72 W. Maurer, Art. Reformation, RGG³, Bd. V, Sp. 864.

73 So E. Wolf, Art. Widerstandsrecht, RGG³, Bd. VI, Sp. 1686.

ausgeführt zu werden, weil marxistischerseits ja der Luther vor 1522 als revolutionär bezeichnet wird.

Bei der Reformation, wie sie uns geschichtlich im Anfang des 16. Jahrhunderts begegnet (auf frühere Vorstellungen einer reformatio braucht hier nicht eingegangen zu werden), ist der reformatorische Ansatz maßgebend. Luther selbst hat sein sogenanntes Turmerlebnis für entscheidend gehalten. Nicht ein antipäpstliches Pathos ist doch die Ursache der Reformation gewesen, nicht die Ausbeutung Deutschlands durch die Kurie etwa im Zusammenhang mit dem Ablasshandel, so sehr dies alles auch eine Rolle gespielt hat. Das Entscheidende der Reformation liegt in der spannungsreichen Einheit von Buße und Glaube, Anfechtung und Glaubensgewißheit, Gericht und Gnade, Gesetz und Evangelium, verborgenem und offenbarem Gott, aber auch in der sogenannten Zwei-Reiche-Lehre, im Verhältnis von Wort und Sakrament, im verborgenen und offenbaren geschichtsmächtigen Handeln der Kirche⁷⁴. Nicht aus einzelnen Aussagen Luthers läßt sich das Reformatorische erheben, sondern nur in dieser Einheit spannungsvoller Elemente seiner Theologie, die ihren Grund und ihre Ausrichtung in der Rechtfertigung des Sünders allein aus Gnaden um Christus willen hat und die allein im Glauben ergriffen werden kann. Die Folgerungen, die sich daraus ergeben haben, sind die, daß Luther »das ganze Ordnungsgefüge, auf dem Kirche und Staat bisher geruht hatten, . . . aus den Angeln gehoben« hat⁷⁵. So sehr die Schrift für Luthers Theologie die Grundlage darstellt (*sola scriptura*), so wenig darf sie gesetzlich mißverstanden werden, wie es im Bauernkrieg eben gerade geschehen ist. Da wurde doch eben das Evangelium zum neuen Gesetz. Man wird nicht behaupten können, daß Luthers Theologie eine nachträgliche Begründung und Rechtfertigung der Reformation in dem Sinne geben sollte, daß sie die ideologische Grundlage des gemäßigten Flügels der frühbürgerlichen Revolution darstellte⁷⁶. Es ist eine böse Unterstellung, wenn behauptet wird, »vordergründig ging es um Glaubensfragen«⁷⁷. Vielmehr ist die Reformation doch aus dem Glaubensgehorsam des Mannes Martin Luther erwachsen. Luther war Reformator und kein Revolutionär⁷⁸, er war kein

74 Vgl. W. Maurer, a. a. O.; hier kann keine Theologie der Reformation gegeben werden. Es soll lediglich an dieser Stelle im Gespräch mit marxistischer Literatur zum Thema versucht werden herauszuarbeiten, was Reformation in theologischer Sicht ist und was eben Luther unter Reformation verstand.

75 W. Maurer, a. a. O., S. 865.

76 So noch jüngst W. Lenk, a. a. O., S. 81.

77 S. Hoyer, a. a. O., S. 668.

78 W. von Hanstein, Von Luther bis Hitler, Dresden 1947, hatte dies behauptet (passim).

Ideologe, sondern ein Theologe. »Nach 1517 gelang es, eine Reformation im Bereich der Kirche einzuleiten. Die ›reformatio‹ der Gesellschaft blieb unerfüllt und deshalb weiter auf der Tagesordnung«⁷⁹. Diesem Satz wird man zustimmen können, wobei aber klar sein muß, daß eben Luthers Theologie keine religiös verbrämte Ideologie irgendeines Teiles einer frühbürgerlichen Revolution darstellte. Die Reformation ist doch nur zu verstehen von den Glaubenserfahrungen her, die Martin Luther so als erstem zuteil wurden und die sich in der Reformation als Bewegung ausgewirkt haben. Es soll hier genügen, darauf hinzuweisen, daß diese Glaubenserfahrungen Luthers aus der radikalen Frage nach dem gnädigen Gott herühren. Eine radikalere Frage als die Luthers »Wie kriege ich einen gnädigen Gott« kann es gar nicht geben⁸⁰. Die Frage, ob Gott sei, ist dagegen doch im Grunde eine akademische Frage. Meine Existenz berührend wird sie doch eben erst, wenn sie — wie bei Luther — die Frage ist, wie sich Gott zu mir stellt. Die Frage lautet nie, »ob denn ein Gott sei, sondern immer nur, wer mein Gott sei«⁸¹. Und für diese Frage fand Luther in Röm. 1, 17 die Antwort, also in der Rechtfertigung des Sünders allein aus Gnaden. Diese Rechtfertigungserfahrung und -lehre darf gewiß nicht aus dem Zusammenhang christlicher Verkündigung und Lehre herausgerissen werden (vgl. die Stellung von CA IV nach CA I–III im Gesamtgefüge des Bekenntnisses), aber die Antwort Gottes auf die Frage, wie Gott sich zu uns Sündern stellt, lautet so, wie sie in Jesus Christus gegeben ist. Und diese Antwort ist das Evangelium schlechthin.

Das Reformatorische ist kaum mit einem Begriff wiederzugeben, wie ja auch nicht die Rechtfertigungslehre verabsolutiert werden darf. Man wird kaum den reformatorischen Ansatz allein bei der Frage nach dem gnädigen Gott ansetzen dürfen. Aber im Grunde sind die anderen Beschreibungen des Reformatorischen ganz ähnlich, spricht man auch mit

79 S. Hoyer, a. a. O., S. 667.

80 Gegen die Proklamation der 4. Vollversammlung des LWB 1963 in Helsinki, Offizieller Bericht der Vierten Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes, 30. Juli — 11. August 1963 in Helsinki, hrsg. vom LWB, Berlin/Hamburg 1965, S. 466 f.; dagegen dann doch so ähnlich wie hier schon »Rechtfertigung heute«, rev. Text des Dokuments 75 dieser Vollversammlung, in Rechtfertigung heute, Studien und Berichte, hrsg. von der Theol. Kommission und Abteilung des Lutherischen Weltbundes, Stuttgart/Berlin 1965, S. 7, 10 und bes. G. G. Gloege, Die Grundfrage der Reformation — heute, KuD, 12. Jg., 1966, S. 3 f. (wieder abgedruckt in Verkündigung und Verantwortung, Theologische Traktate, Bd. 2, Göttingen 1967, S. 14) in Anlehnung an K. Barth, Kirchliche Dogmatik, Bd. IV/1, Zürich 1953, S. 591 (§ 61).

81 Rechtfertigung heute, S. 79.

W. Elert^{81a} vom evangelischen Ansatz, so hat Elert ihn »auf dem Hintergrunde der ›Angst‹, des Gewissens, des Gesetzes, des Zornes Gottes« entwickelt. Oder mag man ihn als das Ringen um »die Gottheit Gottes«^{81b} bezeichnen, es sind letzten Endes doch Variationen des einen Themas, das kulminiert in dem rechten Verhältnis von Gesetz und Evangelium.

Es ist das Recht des Historikers, nach den geschichtlichen Auswirkungen der Reformation zu fragen. Es ist das Recht marxistischer Historiographie, nach den insbesondere gesellschaftlichen Auswirkungen zu fragen. Es ist aber nicht möglich, von der »religiösen Verkleidung der sogenannten Reformation« zu sprechen⁸². Und kann man vom »Klassencharakter« der Theologie Luthers sprechen⁸³? Und was Max Steinmetz zur Theologie Müntzers sagt, müßte er dann auch von der Theologie Luthers sagen, nämlich daß die »religiöse Vorstellungswelt . . . kein volles Verständnis für Mensch und Geschichte« zuläßt⁸⁴. Seiner Meinung nach scheiterte Müntzer an seiner Theologie, seiner Meinung nach müßte dann auch die Reformation an der Theologie gescheitert sein. Als frühbürgerliche Revolution verstanden, ja; aber als Reformation nicht!

Damit ergibt sich, daß die Gleichung »Bauernkrieg + Reformation = frühbürgerliche Revolution« dem Wesen der Reformation nicht entspricht.

Pfarrer Dr. Karl-Hermann Kandler, Kirchplatz 32, DDR-9316 Schlettau.

81a W. Elert, Morphologie des Luthertums, München 1931 und 1952, S. 225 f.

81b Ph. S. Watson, Um Gottes Gottheit. Eine Einführung in Luthers Theologie, übertragen und bearbeitet von G. Gloege, Berlin 1952 – im Grunde geben allein schon die Titel der Gesamtdarstellungen der Theologie Luthers L. Pinomaa, Sieg des Glaubens, Berlin 1964

diese Variationsbreite an:

Th. Beer, Der fröhliche Wechsel und Streit, Leipzig 1974;

vgl. natürlich auch die Gesamtdarstellungen von P. Althaus, Die Theologie Martin Luthers, Gütersloh 1962, und R. Hermann, Luthers Theologie, Gesammelte und nachgelassene Werke I, Berlin 1967 (Hermann setzt ganz stark bei der Rechtfertigungslehre an, S. 68).

82 F. Engels, MEW, Bd. 37, S. 274.

83 M. Steinmetz, Thomas Müntzer, S. 680.

84 A. a. O., S. 684.

WISSENSWERTES VON DER WEIMARER LUTHER- AUSGABE — und ob sie nach 100 Jahren einmal fertig wird! *

Von Erwin Mülhaupt

»Luthers Werke sind so gut ein deutsches Nationaldenkmal wie der Kölner Dom« schreibt einst Karl von Hase, ihn zitiert auch Joachim Karl Friedrich Knaake (1835–1905), der Initiator der Weimarer Lutherausgabe, im Vorwort des ersten Bandes, der im Lutherjahr 1883 erschien. Sie ist inzwischen auf heute 1977 106 Bände angewachsen, aber es ist, wenn nicht rigorose Anstrengungen gemacht werden, leider zu befürchten, daß sie auch 1983, also 100 Jahre nach ihrem Beginn und zum 500. Geburtstag Luthers, noch nicht fertig ist. Der Vergleich mit dem Kölner Dom könnte den Pessimisten vielleicht gar zu noch düsteren Prognosen reizen, denn der Kölner Dom hat bekanntlich mehr als 500 Jahre gebraucht, bis er fertig wurde!

Indessen, wie dem auch sei, auch das 106bändige »Torso« der Werke Luthers ist beachtenswert genug und nicht umsonst seit langem in der ganzen Welt die maßgebende Lutherausgabe, nach der man zitieren muß, wenn man sicher gehen und anerkannt sein will. Aber 106 Bände! — wer soll sich in dieser Bändefülle zurechtfinden oder gar auskennen? Nicht nur der Durchschnittsmensch, auch der Durchschnittsgelehrte und Durchschnittstheologe scheut vor der Unübersehbarkeit dieser Fülle. Um diese Scheu etwas zu nehmen und zu zeigen, daß es sich doch sehr wohl lohnt und auch gar nicht so schwer ist, etwas mit ihr anzufangen, mögen die folgenden Ausführungen und Winke mitgeteilt sein. Den wenigen Kennern wird mit ihnen nicht viel Neues gesagt sein, aber Luther hat nicht nur für Kenner und Spezialisten geschrieben und gesprochen, sondern für Christen aus allerlei Volk, denen es um die Sache oder die christliche Substanz geht.

Zunächst ist die Weimarer Lutherausgabe in 4 *Abteilungen* eingeteilt. Die erste und größte Abteilung ist die der sogenannten ‚Schriften‘ Luthers (hier künftig abgekürzt W). Sie umfaßt Band 1–58 I, wobei von Band 55 bis heute erst ein Teil gedruckt ist. Eine ganze Anzahl dieser 58 Bände bestehen in Wirklichkeit nicht aus einem, sondern aus 2, 3 oder gar 4 Bänden, z. B. 10 I 1, I 2, II und III, 17 I und II, 40 I, II und III, 55 I und II. Daher umfassen die 58 Bände Schriften in Wahrheit nicht 58, sondern 71 Bände. — Die nächstgrößte Abteilung sind die Briefe Luthers (abgekürzt WBr). Diese Abteilung ist mit 12 Bänden, soweit es

* Neufassung 1977 eines Aufsatzes dieser Zeitschrift von 1956.

die Texte angeht, 1967 abgeschlossen, wozu aber noch zwei weitere Bände (13 und 14) mit allerlei Ergänzungen, Einleitungen, Erklärungen und anderen Zusätzen kommen. Nur der Registerband fehlt noch. — Die drittgrößte Abteilung ist die Abteilung Deutsche Bibel (abgekürzt WDB). Sie umfaßt 12 Bände, in Wirklichkeit aber 15, da die Bände 9, 10 und 11 auch wieder in je 2 Bände geteilt sind, und ist 1961 abgeschlossen. In Band WDB 6 und 7 steht der vollständige Text des Neuen Testaments jeweils auf der linken Seite in der Fassung der sogenannten ‚Septemberbibel‘ von 1522 und auf der rechten Seite in der Fassung der Bibel von 1546. Die Bände WDB 8–12 enthalten das ganze Alte Testament mit Apokryphen und zwar auch wieder so, daß die früheren Ausgaben der einzelnen Teile auf der einen und die letzte Bibelausgabe von 1545 auf der andern Seite gedruckt ist; als letzte Ausgabe aus Luthers Hand ist also nicht mehr wie im Neuen Testament diejenige von 1546, sondern diejenige von 1545 genommen. WDB 2 enthält eine interessante Zusammenstellung und Beschreibung sämtlicher zu Luthers Zeit erschienenen Bibeldrucke, WDB 3 und 4 die Protokolle der Bibelrevisionskommission zu Luthers Zeit, WDB 5 die Revision des Vulgatatexts, WDB 10 II und 12 enthalten zahlreiche Beigaben zur Psalmen- bzw. Apokryphenübersetzung. Der erste Band dieser Abteilung WDB erschien 1906, der letzte 12. Band 1961. — Die vierte und kleinste Abteilung umfaßt die sogenannten Tischreden (abgekürzt WT). Sie besteht aus sechs Bänden, ist 1912–1921 erschienen, ist abgeschlossen und enthält im letzten Band ein sehr großes hilfreiches Register.

Innerhalb oder neben der Abteilung ‚Schriften‘ hätte man sehr wohl eine Sonderabteilung *Predigten* bilden können. Denn viele Bände der Schriften sind reine Predigtbände, sie enthalten den größten Teil der über 2000 Predigten, die Luther in seinem Leben gehalten hat. Da sind erstens die 5 Bände W 10 I 1, 10 I 2, 10 III, 17 I und II mit der Advents-, Weihnachts- und Fastenpostille 1522/25, die Luther selbst herausgegeben hat, es sind zwar außer z. T. in W 10 III keine gehaltenen Predigten, aber dafür ganz herrliche große Predigtmeditationen. Dazu kommen zweitens die hunderte von Predignachschriften aus der Hand von Hörern und Freunden Luthers, vor allem des unendlich fleißigen Nachschreibers und Sammlers Georg Rörer (1492–1557), deren größten Teil einer der Pioniere der Weimarer Ausgabe, nämlich Georg Buchwald (1859–1947), nicht nur gefunden, sondern auch herausgegeben hat; reine Predigtbände sind so W 10 III, 16, 24, 27–29, 32–34, 36, 37, 41, 45–47, 49 sowie in W 52 die sogenannte Hauspostille, die Veit Dietrich aus Predigten Luthers zusammengestellt hat. Aber obwohl somit Luthers Predigten über die ganze Abteilung Schriften verteilt ist, ist es doch ganz

leicht, innerhalb der gewaltigen Masse eine bestimmte Predigt Luthers über einen bestimmten Bibeltext und an einem bestimmten Tag zu finden; denn in W 22 befindet sich ein ausführliches Register zu sämtlichen Predigten Luthers. Zu W 41 ist übrigens 1974 noch ein ganzer Revisionsnachtrags-Band erschienen, er enthält keine neuen Predigten, sondern nur Erläuterungen zu W 41, im Vorwort würdigt H. Volz die Arbeit Georg Buchwalds, zuletzt Superintendenten in Rochlitz.

Auch von den *Vorlesungen* Luthers hätte man innerhalb der Schriften eine Sonderabteilung machen können. Über sie ist noch kein Register vorhanden, wenn man auch in Tübingen mit großem Fleiß, aber leider auch mit maßlosem Perfektionismus seit Jahren bei den Vorarbeiten ist. Um dem Sucher in Luther etwas an die Hand zu geben, stelle ich daher im Folgenden die wichtigsten Vorlesungen Luthers in der Reihenfolge der biblischen Bücher zusammen und gebe dabei jeweils die Bände an, in denen sie zu finden sind:

| | | |
|------------------------------|---------|-----------------------|
| 1. Buch Mose | 1535/45 | W 42–44 |
| 5. Buch Mose | 1523/24 | W 14 |
| Psalm 1–150 | 1513/15 | W 3–4 und 55 I und II |
| Psalm 1–21 | 1519/21 | W 5 |
| Psalm 2, 45, 51 | 1532 | W 40 II |
| Psalm 90, 120–134 | 1532/35 | W 40 III |
| Prediger Salomo | 1526 | W 20 |
| Hohes Lied Salomos | 1530/31 | W 31 II |
| Jesaias 1–66 | 1527/30 | W 25 und 31 II |
| Jesaias 9 und 53 | 1543/44 | W 40 III |
| Hosea bis Maleachi | 1524/26 | W 13 und 40 III |
| Römerbrief | 1515/16 | W 56 |
| Galaterbrief | 1516/17 | W 2 und 57 |
| Galaterbrief | 1531 | W 40 I und II |
| 1. Timotheusbrief | 1528 | W 26 |
| Briefe an Titus und Philemon | 1527 | W 25 |
| 1. Johannesbrief | 1527 | W 20 |
| Hebräerbrief | 1517/18 | W 57 |

Wie man oben bei Psalm 1–150 sieht, erscheint die erste Psalmenvorlesung Luthers in der Weimarer Lutherausgabe zweimal. Das erste Mal erschien sie 1885/86, aber mit so wenig Anmerkungen und Erläuterungen, daß man sich nach 1945 entschlossen hat, die Bände 3 und 4 nun als Band 55 I und II neu herauszugeben und zwar mit solcher Gründlichkeit und Ausführlichkeit, daß von 1962 bis 1973 in je 3 Lieferungen

30 Psalmen bearbeitet sind; nun, wenn 30 Psalmen 11 Jahre gebraucht haben, dann ist nach Adam Riese das Ende der Neuausgabe von W 3 und 4 nicht vor dem Jahr 2017 zu erwarten!!

Interessant ist auch, die Bände zu kennen, die *Bildbeigaben* enthalten. W 9 enthält die Bildserie ‚Passional Christi et Antichristi‘ 1521, die den Gegensatz zwischen Christi Wort und Wesen und dem Papsttum beleuchtet, W 19 innerhalb der Schrift Luthers ‚Das Papsttum mit seinen Gliedern‘ 1526 die typischen Trachten der vielerlei Orden und Kongregationen des Mönchtums, W 30 I Illustrationen zum Katechismus Luthers und ein Bild des einzigen erhaltenen Tafeldrucks des Kleinen Katechismus, W 54 die Papstspottbilder von 1545, die an Grobheit nichts zu wünschen übrig lassen, WDB 7 die Cranachschen Bilder zur Offenbarung Johannis und WDB 11 II Bilder von Cranach und Lemberger zu den Propheten.

Ein sehr nützliches Hilfsmittel, um sich in der Weimarer Ausgabe, namentlich in den Schriften Luthers, zurechtzufinden, ist Nr. 147 der Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte von 1929, wo Gustav Kawerau bzw. in 2. Auflage Otto Clemen ‚*Luthers Schriften, nach der Reihenfolge der Jahre verzeichnet, mit Nachweis des Fundorts in den jetzt gebräuchlichen Ausgaben*‘ zusammengestellt haben. Da aber diese Übersicht von 616 Nummern 1929 erschien, konnte für zahlreiche Nummern der Fundort in der Weimarer Ausgabe noch nicht angegeben werden, weil die betreffenden Bände entweder noch nicht erschienen waren oder die Reihe, in die sie gehören, noch nicht abgeschlossen war; dies gilt vor allem für die Abteilung Briefe (WBr), die erst 1930 zu erscheinen begann, sowie die Abteilung WDB, die 1929 erst bis Band 6 gekommen war. Inzwischen kann für die allermeisten Nummern des Kawerau-Clemen-Verzeichnisses der Fundort in der Weimarer Ausgabe angegeben werden. Ich zähle im Folgenden links die Nummern bei Kawerau-Clemen und rechts die Fundorte in den inzwischen erschienenen WA-Bänden auf:

1, 5, 11, 16, 22, 28, 58, 90, 130, 160,
180, 218, 245, 267, 288, 308, 330,
353, 388, 409, 427, 439, 450, 467,
482, 507, 528, 544, 556, 566, 580,
591, 598, 613, 616
179, 241, 328, 329, 387, 426, 437,
438, 562, 563
538, 539, 551, 552, 553, 568, 569,
581, 582, 583, 593, 594, 599, 608

Sämtlich in der Abteilung
Briefe: WBr 1–12

Sämtlich in der Abteilung
Deutsche Bibel: WDB 7–12
W 39 II

| | |
|------|-------------------|
| 13 | W 56 |
| 27 | W 57 |
| 177a | W 38, 72-74 |
| 355 | WBr 5, 225-231 |
| 372 | W 32, 547-548 |
| 447 | W 40 III, 476-594 |
| 540 | W 41, 79-239 |
| 587 | W 40 III, 595-682 |
| 595 | W 40 III, 683-747 |

Es gibt, soviel ich sehe, nur noch 2 Nummern bei Kawerau-Clemen, die noch nicht in WA nachgewiesen werden können, nämlich Nr. 15 und Nr. 450 c; sie werden vielleicht in dem geplanten Nachtragsband W 59 vorkommen, man kann das in Ruhe und Geduld abwarten.

Dagegen auf zweierlei kann man im Hinblick darauf, daß in 6 Jahren Luthers 500. Geburtstag und zugleich der 100. Geburtstag der Weimarer Lutherausgabe sein wird, nicht mehr mit Ruhe und Geduld warten, nämlich auf die *Registerbände* zu den Briefen und zu den »Schriften«. 1967 ist mit WBr 12 das letzte Stück aus Luthers Werken, der letzte eigentliche Textband des Gesamtschrifttums Luthers erschienen, wenn man von der Rheie Deutsche Bibel absieht, für die ohnehin kein Register geplant ist. Es sind also jetzt noch 6 kurze Jahre bis 1983, und es sind schon 10 Jahre seit Erscheinen von WBr 12 verflossen, ohne daß der Registerband zu der Abteilung Briefe und die Registerbände zur Abteilung Schriften erschienen wären, Bände, die die Benutzbarkeit der Weimarer Ausgabe um ein Vielfaches erhöhen und auf die alle Leute in aller Welt, die Interesse an Luther, Liebe zu Luther, Hunger nach Luther haben, seit Jahren sehnsüchtig warten. Mir und wahrscheinlich einigen tausend Liebhabern der Weimarer Ausgabe ist es schon nicht verständlich, daß man in den 10 Jahren seit 1967 nicht weniger als 3 Bände mit allerlei wenn auch noch so interessanten Anmerkungen Beigaben Tabellen Erläuterungen herausgebracht (WBr 13 und 14, sowie W 41 Revisionsnachtrag) und die zwei Bände der Neufassung der Psalmenvorlesung 1513/15 in W 55 I und II angefangen hat, aber nicht einmal den einen Registerband für die Abteilung Briefe fertig brachte. Erst recht verzweifelt fragen wir uns: wie sollen in den noch bis 1983 bleibenden 6 Jahren nicht nur der eine Registerband für die Briefe, sondern auch noch die schätzungsweise 4 Bände für die Abteilung deutscher und lateinischer Schriften zustandekommen? Ich persönlich könnte mir ein Gelingen dieser Riesenarbeit bis 1983 nur dann vorstellen, wenn ab sofort alle, aber auch wirklich alle andern Ergän-

zungsvorhaben der Kommission abgebrochen und die ganze Energie aller Kommissionsmitglieder und Mitarbeiter einzig und allein auf die Herstellung und Fertigstellung der beiden genannten Register bis 1983 konzentriert würde. Für alle Arten von Nachträgen und sonstigen Zusätzen sowie für die Neufassung der Psalmenvorlesung von 1513/15 kann und muß man ja ohnehin über das Jahr 2000 hinaus warten.

Während wir somit mit Ungeduld und schon etwas verdrossen und verzweifelt auf die beiden genannten Hauptregister zur Abteilung Briefe und Schriften warten, können und müssen wir uns damit trösten, daß die Weimarer Ausgabe doch auch jetzt schon nicht ganz ohne Register ist, die ihren Benützern hilfreich sein können. Da ist erstens WT 6, das einzige Register einer ganzen Abteilung, nämlich der 6 Bände Tischreden; es ist 325 Seiten stark, also ausführlich genug und könnte gut mindestens dem Umfang nach als Maßstab für die fehlenden andern zwei Abteilungsregister gelten. Da ist zweitens in W 58 I anno 1948 ein immerhin 322 Seiten starker Anfang eines Gesamtregisters aufgrund der Aufzeichnungen des schon erwähnten Georg Buchwald gemacht, das zwar inzwischen von der Herausgeberkommission nicht ganz ohne Gründe als »veraltet« sozusagen aus dem Verkehr gezogen wurde, das aber immer noch tausendmal besser ist als das Nichts, das in den vergangenen 30 Jahren an seine Stelle getreten ist. Dazu kommen drittens einige Einzelbände der Abteilung Schriften, die gute Register enthalten, so W 10 I, 21, 22, 39 II, 48, 54, die Register in W 56 und 57 dagegen sind klein und nicht ausreichend.

Die Weimarer Lutherausgabe ist nun bereits ein Werk von 4 Forschergenerationen. Es scheint mir nicht mehr als recht und billig, daß man auch die Männer oder wenigstens *die wichtigsten der Männer kennt, die in den letzten 90 Jahren diese gewaltige Arbeit geleistet haben*. Ich nenne hier nur die Vorsitzenden der zahlreichen Herausgeberkommissionen in diesen 90 Jahren: 1. Pfarrer Joachim Karl Friedrich Knaake (1835–1905), Pfarrer in Drakenstedt, Provinz Sachsen, 2. Prof. Gustav Kawerau (1847–1918) aus Schlesien, zusetzt Professor in Berlin, 3. Karl Holl aus Württemberg (1866–1926), zuletzt Professor in Berlin, 4. Konrad Burdach aus Ostpreußen (1859–1936) zuletzt Professor für Germanistik in Berlin, 5. Erich Seeberg aus dem Baltikum (1888–1944), zuletzt Professor in Berlin, 6. Hanns Rückert aus Berlin (1901–1974), zuletzt Professor in Tübingen.

Seit Rückerts Tode ist Prof. Gerhard Ebeling, geb. 1912 in Berlin, jetzt Professor in Zürich, Präsident der Kommission zur Herausgabe der Werke Luthers. Die andern gegenwärtigen Mitglieder der Kommission sind die Professoren L. Grane-Kopenhagen, M. Heckel-Tübingen, E. Käh-

ler-Greifswald, B. Lohse-Hamburg, B. Möller-Göttingen, H. A. Obermann-Tübingen, F. Ohly-Münster und Dozent Dr. M. Selis-Naumburg.

Nicht weniger wichtig als die Vorsitzenden oder Präsidenten der Kommission sind aber auch die jeweiligen sogenannten Sekretäre, denn sie waren und sind verantwortlich für die eigentliche Editionsarbeit und erscheinen daher oft in den Vorworten der einzelnen Bände. Die Namen der wichtigsten und jedenfalls langjährigen Sekretäre sind: Paul Pietsch aus Breslau (1849–1927), zuletzt Professor in Greifswald, war von 1891–1906 Sekretär; Karl Drescher aus Frankfurt/M. (1864–1928), zuletzt Professor in Breslau, war von 1906–1928 Sekretär. Von 1928–ca. 1960 war Gustav Bebermeyer (1890–1976) aus Salzelmen bei Magdeburg, zuletzt Professor in Tübingen, Sekretär. Seither bis heute wirkt als solch leitender Herausgeber Dr. Hans Volz aus Berlin, geboren 1904, jetzt Göttingen. Was diese Männer zur Weimarer Ausgabe beigetragen haben, sind nicht nur die nackten Editionen der Texte, die oft schon für sich allein schwer genug waren, sondern vor allem auch die eingehenden und oft umfangreichen Einleitungen zu jeder einzelnen Schrift Luthers, ferner die mit den Jahrzehnten immer zahlreicher werdenden Erläuterungen und Nachweisungen zum laufenden Text; in WBr 13 und 14 und im Revisionsnachtragsband W 41 füllen diese letzteren ganzen Bände.

Kann man die Weimarer Lutherausgabe kaufen? Schon vor 20 Jahren hat die Kommission einen photomechanischen Neudruck sämtlicher vergriffenen Bände beantragt. Und tatsächlich ist in Österreich ein Neudruck angefertigt worden, den man über den Böhlau-Verlag-Köln beziehen kann; die Bände können allerdings nur broschiert bezogen werden und kosten pro Band etwas über 100 DM, die ganze Ausgabe also heute ungefähr soviel wie ein besseres Auto d. h. 10–12 000 DM. Wer sie nicht kaufen kann oder will, der findet sie aber doch auch in jeder Bibliothek einer größeren Stadt und oft auch da und dort in Pfarrhäusern oder bei Privatpersonen, die sie auf Wunsch gerne ausleihen. Wer sie sucht, der findet sie und kann sie lesen. Und man kann ja guten Büchern und Werken keine größere Ehre antun, als wenn man sie wirklich liest. Wahrlich, der Weimarer Lutherausgabe gebührt diese Ehre auch.

Prof. Dr. Erwin Mülhaupt, Dürrbachstr. 26, 7500 Karlsruhe 41

DANK AN RUDOLF ALEXANDER SCHRÖDER

Ein Gedenkwort zum hundertsten Geburtstag

Von Friedrich Wilhelm Kantzenbach

1. Von 1935 bis 1962 lebte der Dichter Rudolf Alexander Schröder in seiner Wahlheimat Bergen/Oberbayern in einem kleinen Landhaus auf dem Hügel Sonnleithen.

Gern stellte er sich im 2. Weltkrieg als Lektor der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern zur Verfügung, nicht nur deshalb, weil in der Zeit des Nationalsozialismus ihm ohnehin nur noch Gemeinderäume und Kirchen bei seinen Dichterlesungen Refugium boten, sondern weil er 1941 innerlich das Amt des Laienpredigers bewußt suchte. So ist er bis 1953 auch ein Prediger mit eigener Stimme gewesen. 90 Predigten fanden sich in seinem Nachlaß. Wenn der 26. 1. 1978 herankommt, da wir des Dichters 100. Geburtstages gedenken, so muß dieser Tag, so meinen wir, ein Echo finden. Viele haben ihn, wie der Verfasser dieser Zeilen, noch persönlich gekannt. Gern folgte er in den Jahren des Alters Einladungen in Bayern, so lernte ich ihn in Erlangen kennen, als er vom Präsidenten der Luther-Gesellschaft Professor D. Paul Althaus zu einer Lesung in die Orangerie eingeladen worden war. Siebzehn Jahre später hielt ich dann in Bremen einen seinem Gedenken gewidmeten Vortrag und fand damals im Kreis seiner Bremer Jugendfreunde herzliche Aufnahme. Die Jüngeren, die über persönliche Kontakte zum Phänomen Rudolf Alexander Schröder nicht mehr verfügen, kennen kaum noch seinen Namen, mögen sie als Theologiestudenten auch das eine oder andere seiner Lieder singen, wie sie es in den Neuendettelsauer Hochschulgottesdiensten oft tun (Credolied).

Schröder fand als Mann erneut den Zugang zu den in den Jahren freien Künstlerlebens verschütteten Quellen seines evangelischen Glaubens, als er der Witwe eines Freundes die Ostergeschichten las. In der Diskussion zwischen Emanuel Hirsch und Paul Althaus um die Wahrheit des Osterglaubens (1940) hat Schröder zu Beginn des 2. Weltkrieges in einem kleinen Aufsatz »Auferstehung, Eine Botschaft und ihr Widerhall« (1940) Stellung bezogen. So tief er das Kreuz als Gericht und Anfechtung zu deuten wußte, so wenig hielt er doch von einer theologia crucis als Prinzip, weil er »Wiedergeburt« erfahren hatte und sie als Natur und Geschichte verwandelnde Kraft bezeugte.

So schrieb er den Freunden nach Bethel, als 1939 die Gestapo die Theologische Schule aufhob:

Wenn der Frost den Baum entlaubet
hat der Same längst gestäubet.
Gott bricht Reich — aus Flug und Achsen,
der zum Senfkorn sagt: Sollst wachsen.

Geht kein Haar ohn' ihn verloren,
der uns täglich neu geboren.
Schadentum darf euch nicht schaden,
wenn ihr's nehmt von Gottes Gnaden.

Schickt euch, also will's sein Wille.
Lernt Gehorsam in der Stille,
denn der Tag ist niemals ferne,
da die Welt das Wundern lerne,

da sie sieht, Gestorbne leben,
sieht den Schwächsten Kraft gegeben.
Seid ihr's nicht? Und habt doch Kräfte,
Geist des Herrn und Geist's Geschäfte.

2. Schröder hätte sich bestimmt ungern für ein pietistisches Bekehrungserlebnis in Beschlag nehmen lassen. Als Vierzigjähriger willigte er in die Umkehr ein, die er als einen Reifungsprozeß verstand, in dem die Aktivität ganz dem zugewiesen wurde, der im Johannesevangelium die Menschen »sieht«, ehe sie ihn suchen und finden. In einem Mitte der zwanziger Jahre entstandenen Gedicht findet sich der Vers:

Ich hab dich nie geschaut;
Du hast mich angesehen,
Als es mich schon gegraut,
Nur einen Schritt zu gehen;
Ich hab dich nie geschaut:

Du

Hast mich angesehen.

Sein Weg schien in den frühen Jahren in ganz andere Richtung zu pendeln.

Als Primaner fing er an, sich schöne Einbände und Drucke zuzulegen. Schon damals keimten die Pläne, die er mit der im Oktober 1899 erschienenen ersten Nummer der »Insel« verwirklichen konnte. Mit Otto Julius Bierbaum propagierte er den Begriff »Buchschnuck«, setzte bald einfachere und bescheidenere Druckgestaltung durch und nahm an der Gründung der Gesellschaft der Bibliophilen maßgeblichen Anteil. Mehrfach hat er über seine Bemühungen um das schöne Buch berichtet. Auf diesem Sektor konnte er dem Gesetz folgen, unter dem er ins berufliche

Leben als Innenarchitekt und Gestaltungskünstler eingetreten war. Geistesgeschichtlich bleibt sein Name mit dem von Bierbaum und seinem Vetter A. W. Heymel verbunden, zugleich mit der 1900–1901 gemeinsam herausgegebenen Monatsschrift »Die Insel«. Nach dem ersten Weltkrieg gewann er Rudolf Borchardt, Hugo von Hofmannsthal, Leopold Otto H. Biermann, Willy Wiegand, Ludwig Wolde für die Idee einer Privatpresse; aus diesem Vorschlag ging die »Bremer Presse« hervor. Schröder hat die Gedichte Schillers, die Übersetzung der *Georgica* und des *Cato Maior*, eine Übersetzung von Gedichten des Niederländers Geerten Gossaert und den besonders schön gestalteten Band »Opfer und Widmungen« beige-steuert¹. Aubrey Beardsleys romantische Novelle »Unter dem Hügel« (1909), Alexander Popes »Der Lockenraub« (1908) wurden mit Zeichnungen Beardsleys herausgebracht. 1909 erschien das Hohelied, es folgte Homers *Odysee*, erste Hälfte, mit dem feierlichen Druckvermerk: »Unter der Leitung von Harry Graf Kessler gedruckt in den Jahren MDCCCXVII bis MDCCCXX auf den Pressen von R. Wagner & Sohn in Weimar, Mit Titeln und Initialen von Eric Goll und Holzschnitten von Aristide Maillol. Verlegt durch den Insel-Verlag zu Leipzig, Gedruckt in CCCCXXV Exemplaren, von denen CCCL verkäuflich sind.« Dieser kostbar in Leder und Pergament gebundene Band war und bleibt für Kenner eine der meisterhaften bibliophilen Veranstaltungen Schröders. Unter allen dichtenden Zeitgenossen stand Schröder gewiß am verehrungsvollsten zu Hugo von Hofmannsthal; er gibt zu: »Wer dem Dichter persönlich verbunden sein durfte, der wird sich im Grunde am allerwenigsten zu einer kritischen Würdigung seines Werkes berufen fühlen«. Und doch! »Hofmannsthals Verse! Unversieglich schien ihre Fülle, unerschöpflich ihre Beseligung. Als wir sie zu Gesicht bekamen, war uns Jungen, als hätten wir, die wir uns doch auch berufen fühlten, vorher nicht gewußt, was Dichtung sei, was sie vermöge.« Hofmannsthal wandte Schröder seine Freundschaft zu, »die mich durch fast dreißig Jahre an seiner Seite festgehalten hat«, »eine Gnade und ein Trost, ohne die ich mir mein vergangenes und künftiges Leben nicht vorzustellen vermöchte«². Schröders Tun erfüllte sich vor allem im Werk an andern. Er wurde zu einem der größten Übersetzer im 20. Jahrhundert, heute in der Breite seiner Interessen und Kenntnisse nicht mehr erreicht.

Mit den Homer-Übertragungen, die später von Schadewaldt zwar anerkannt, aber in vieler Hinsicht doch durch dessen eigene herbere Übersetzung überboten wurde, qualifizierte sich Schröder erstmals im Jahre

1 Vgl. dazu R. A. Schröder: *Die Aufsätze und Reden*, 2. Bd., 1952, S. 920–944.

2 R. A. Schröder: *Die Aufsätze und Reden*, 1. Band, 1952, S. 806.

1911 als der große Übersetzer. Fast unbekannt blieb, was Schröder auf diesem Gebiet für die niederländischen und flämischen Lyriker geleistet hat.

Carl J. Burckhardt³ dankt, was gerade in diesem Fall sehr viel heißen will, Schröder den Einblick in Homer, den Aufweis von Wegen in die englische Literatur und ins deutsche Mittelalter; Schröder war es, der ihm den niederländischen Beitrag zur Symphonie europäischer Geistesgeschichte hörbar machte. Über Italien und Frankreich standen sie im Austausch. Europäische Humanisten führten ein Gespräch unter ihresgleichen, souverän und ertragreich.

3. Karl Korn⁴ spricht im Blick auf die frühen weltlichen Lieder Schröders von einer »mehr erlesenen als originalen Sprachkraft«. Auch eingedenk Schröders Warnung, daß unter den Schlagwörtern, mit denen sein Stil bedacht wurde, Bumerangs sein könnten, möchte ich diesem Urteil ein Wahrheitsmoment zubilligen. Beim erneuten Durchblättern der »Weltlichen Gedichte« stößt man doch auf manche Unmöglichkeiten und Gequältheiten, und es dürfte schwer fallen, hier überall ästhetischen Hintergrund zu postulieren oder zu attestieren, Schröder habe sich als Meister in der »Rezeption« des Überlieferten umfassend bewährt⁵.

Manch makellooses Gedicht ist mittendrin durch einige altertümelnde Floskeln beschwert. Populär ist der weltliche Lyriker Schröder nicht geworden. Bezeichnend scheint uns nach der inhaltlichen Aussage die Aufnahme des Sisyphus-Motivs, das freilich ergänzt und überhöht wird durch die Kraft und Geborgenheit aus dem Wissen, daß wir nicht sorgen sollen, weil jeder Tag seine Last und seine Erfüllung in sich hat. Dahinter bricht die ganz andere Dimension auf.

Ich stelle einige Sisyphusstrophen und den ersten Vers von »Getrost« nebeneinander:

... Und setzest du immer wieder
Den zweifelnden Fuß bergan,
Sie zerrt, sie wuchtet dich nieder,
So oft die Reise begann.

Vergeblich Ringen und Streben,
Vergeblich Leben! – Geduld,
Schon lüpfst ein heimliches Heben
Dir von den Schultern die Schuld.

3 Rudolf Alexander Schröder zum Gedächtnis, hg. von K. Ihlenfeld, 1963, S. 8.

4 Bei Ihlenfeld: R. A. Schröder, 1963, S. 13.

5 Belege finden sich genügend in Siebenstern-Taschenbuch 67, hg. von Johannes Pfeiffer.

und:

Getrost: der Weg war lang und bang,
Nun ist er bald geschafft.
Bist müd von manch verlornem Gang,
Doch immer wuchs die Kraft.
Nimm deiner Freude wahr:
Nun Hand und Fuß dir altet,
Hat sich schon ausgefaltet
Ein geistig Schwingenpaar.

4. Es war das Lied der Kirche, das R. A. Schröder auch in den Jahren, da er sich der Kirche entfremdet hatte, begleitete, besonders Paul Gerhards Lied »Gib dich zufrieden und sei stille«, »eine christliche Antwort auf eine der schönsten Oden des Horaz«⁶. »Es sind Paul Gerhards Lieder gewesen, an denen ich mit leiser Hand zurückgeführt worden bin, noch ehe mir das Wort der Schrift selbst wieder lebendig war.«⁷ Man bedenke, daß Schröder auf der Höhe seines Schaffens als prominenter Übersetzer und Essayist zum wichtigsten Anreger und Neuschöpfer des evangelischen Kirchenliedes in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts wurde. Warnend sagte er: »Wer erbauliche Gedanken und Gefühle in Verse bringen will, soll es unter Aufbietung aller Mittel seines Stils und seiner Kunst tun, sonst versündigen sich Sänger und Nachsänger am Gebot der Namensheiligung«⁸. Nüchtern unterschied Schröder zwischen geistlicher Dichtung privaten Charakters und dem, was fähig ist, Lied der Kirche zu werden. Von über hundert Gedichten hätte er selbst zwei und auch diese nur unter Vorbehalt der Gemeinde als ganze anbieten wollen. In den »Geistlichen Gedichten« Schröders findet sich des künstlich Assoziativen weit weniger als in den Weltlichen Gedichten. Einige haben sich rechtens als Kirchenlieder durchgesetzt und wurden ins Evangelische Kirchengesangbuch aufgenommen. Über die sprachliche Verantwortung des geistlichen Dichters hat sich der Dichter häufig geäußert. In »Die Kirche und ihr Lied« (1937) hat er das geistliche Lied der Gemeinschaft zugewiesen und von der »Enthaltbarkeit« des Kirchenliedes gesprochen, »in der etwas von jener »Eilkrineia«, jener dem griechischen Wortsinne nach »am Sonnenlicht geprüften« Lauterkeit lebendig sein muß, von der der Apostel zweimal in

6 Die Aufsätze und Reden, 2. Bd., S. 591 f.

7 a. a. O., S. 592.

8 Die Kirche und ihr Lied, 1937; Johannes Pfeiffer: Dichtkunst und Kirchenlied, Über das geistliche Lied im Zeitalter der Säkularisation, Hamburg 1961, S. 140–150; Kurt Ihlenfeld: Das Lied in der Geschichte. In memoriam Johann Rist, Jochen Klepper, Rudolf Alexander Schröder, Luther 39. Jg. 1968, Heft 1, S. 26–38.

den Korintherbriefen redet«⁹. In seinen späten Strophen beantwortet Schröder die Frage, was Dichtung angesichts des Sündenfalls noch bedeuten kann, vermessene Illusion mit Worten oder Rühmung in einer Sprache, die sich als Echo des Wortes »es werde« versteht:

O sage, Dichter, was du tust? Ich rühme.
Aber das Tödliche und Ungetüme,
Wie hältst du's aus, wie nimmst du's hin? Ich rühme.
Wie hältst du's aus, wie nimmst du's hin? Ich rühme.
Aber das Namenlose, Anonyme,
wie rufst du's Dichter, dennoch an? – Ich rühme.
Woher dein Recht, in jeglichem Kostüme,
in jeder Maske wahr zu sein? – Ich rühme.
Und daß das Stille und das Ungetüme
Wie Stern und Sturm sich kennen?: Weil ich rühme.

5. Der Krieg seit 1939 verwies Schröder ganz auf einen christlich orientierten Freundeskreis, dem er trauen konnte. Heimisch wußte er sich im Berliner Eckartkreis um den Übersetzer Ludwig Wolde, um Jochen Klepper, Reinhold Schneider, August Winnig, Joseph Wittig, Harald Braun, Otto von Taube, Werner Bergengruen und nicht zuletzt Kurt Ihlenfeld, der am nachdrücklichsten das Gedächtnis an diesen Kreis von Schriftstellern und Christenmenschen wachgehalten hat. In dem zum in Theologenkreisen weitverbreiteten »Pfarrerspiegel« beigesteuerten Beitrag (herausgegeben von Siegbert Stehmann, 1940) reiht sich Schröder in die Reihe derjenigen ein, die sich zum Erbe des christlichen Pfarrhauses und seines Beitrags für das deutsche Kulturleben bekennen. Aber er tut dies in anderer Weise als jene, die so verdächtig anpassungsbereit die »gesunde biologische Substanz« der Pfarrfamilien priesen und im Ton der Selbstüberhebung die Geschichte des Pfarrerstandes beschworen. Sagt Schröder doch sehr fein: »Als ich ein Kind war, gab es in Deutschland zwei Gegenstände des – ich will und darf nicht – sagen Prahlers, . . . wohl aber des Rühmens«. Er meint damit den preußischen Volksschullehrer und den deutschen Pfarrer. In der Zeit des Kirchenkampfes erinnert sich Schröder an den Bremer Pastor, der sich von den »Dinerpastoren« der wohlpeisenden Hansestadt durch sein erwecklich-missionarisches Engagement kräftig unterschied: Pastor Otto Funcke, dessen Schriften zum Genus der gehobenen Erbauungsliteratur gehören. Funcke hat Schröder gedrängt, seine Odysseeübersetzung zu vollenden, ein Zeichen für die geistige Aufgeschlossenheit dieses Spätlings idealistisch durchtränkter Erweckungsbewegung, die in Bremen ihre bedeutenden Vertreter neben den Rationalisten gehabt hatte.

9 Geistliche Gedichte, Siebenstern-Taschenbuch 51, 1965, S. 169.

Als christlicher Humanist reifte Schröder zum »geistlichen Vater«.

Ein Wort gebührt deshalb dem Seelsorger Rudolf Alexander Schröder. Noch überblicken wir nicht im entferntesten das Ausmaß an Treue und Sorgfalt, das er der brieflichen und mündlichen Beratung vieler Menschen in geistlicher und geistiger Not gewidmet hat. Exemplarisch für seine Bereitschaft, sich auch dem weit jüngeren Menschen aufzuschließen, scheint uns der 1962 publizierte Briefwechsel von 1938 bis 1945 zwischen Rudolf Alexander Schröder und dem jungen Theologen und Schriftsteller Siegbert Stehmann (»Freundeswort«), dessen Gedichten und Tagebüchern Schröder 1964 ein Vorwort mitgegeben hat. Weil Schröder Dichter war, wußte er um das Geheimnis des seelsorgerlichen Tuns. »Jedes Dichtewort ist Anruf, Ruf aus einem Jenseits der Seele, das beides zugleich ist, unendlich fern und unsäglich nah, fremd und vertraut, Botschaft des Wunders, in dem wir alle, fühlend oder unfühlend, wissend oder unwissend leben . . . Schatten des Todes, Dunkel der Not, Dunkel des Leids und der Gefahr: unter ihnen steht das Wort dieses Dichters (Stehmann), aus ihnen heraus redet es uns an. Aber es reißt uns nicht ins Dunkel hinein, es führt uns aus ihm heraus, es vollbringt selbst das Wunder der Kerze, von dem es gesungen.« Dem sensiblen Dichter Stehmann gegenüber konnte sich der so viel ältere Schröder ganz aufschließen, auch deshalb, weil er sicher war, bei ihm tieferes Verständnis für theologische Fragen zu finden, aber es mag auch sein, daß Schröder gerade in »Freundeswort« passagenweise wie ein Theologe vom Fach schreibt, weil er in Stehmann einen solchen zum Partner hatte. Die eschatologische Frage steht dabei im Vordergrund, und Schröder durchbricht die damals meist rein axiologisch interpretierte Eschatologie zugunsten einererspürung des originalen Sinnes von »Parusia«, wo Ewigkeit an die Zeit angrenzt, wo das Wirken des Ewigen überall greifbar nahe und verwandelnd gespürt wird, weil eben nicht ein nacktes Kreuz, sondern der gekreuzigte Auferstandene im Zentrum des Christusglaubens steht. Er schreibt dem Soldaten Stehmann in die Strapazen des Krieges:

Mitten im Höllentoben,
Da keiner keinem frommt:
Es ist der Vater droben,
Es ist sein Reich, das kommt.

6. Was Schröder und den geistig-politischen Widerstand anbelangt, so kann wohl kein Zweifel darüber sein, daß er, oft geradezu apokalyptisch gestimmt, wie wenige illusionslos durchschaut hat, was die Nazis an Verbrechen begingen. Das Schicksal ihm bekannter und befreundeter Juden hat er nicht nur brieflich angesprochen, sondern er hat Gefährdete beherbergt und getan, was er nur konnte, um Hilfe von Tag zu Tag zu

bieten. Er wußte von den Konzentrationslagern, ahnte aber nicht das ganze Ausmaß des Schaurigen. Zum Beleg für seine Fürsorge stehe hier einer der unveröffentlichten Briefe, an Kirchenrat F. Langenfaß-München, im Interesse der früheren Gattin seines Freundes Rudolf Borchardt, gerichtet:

13. 9. 1941

Hochverehrter, lieber Herr Dekan!

Eine gute Freundin von uns, Frau Lina Borchardt, fällt unter die neue Judenverordnung, die wohl wieder manchem von ihr Betroffenen das freiwillige Scheiden aus dem Leben nahelegen wird. — Sie ist heute bei uns und sagt, sie begehre — als die gute lutherische Christin, die sie ist, sehr des geistlichen Beistandes, werde ihn aber bei ihrem Geistlichen . . . nicht finden. — Mir kam der Gedanke an Sie, und in demselben Augenblick sprach sie von Ihnen und von dem Vertrauen, das Ihre Predigt ihr eingefloßt habe. — Nun sind Sie, wie ich weiß, sehr überlastet; aber wenn Sie der armen — hochbegabten Frau (Malerin von Beruf und frühere Gattin des Dichters Rudolf Borchardt) ein Stündchen schenken könnten, wäre es in diesem Fall bestimmt kein verlorenes. Ich mache mir die ernstesten Sorgen um sie, trotzdem sie in allem Unglück großen, vorbildlichen Mut gezeigt haben (hat). Sie werden in ihr einem wertvollen Menschen begegnen und vielleicht doch mit allem, was unser Glaube an Trost über diese Welt hinaus bietet, ihr das Gefühl der Bruderschaft im Herrn Christus stärken können, das unser allerletzter und teuerster Besitz ist. Ich möchte nicht mehr schreiben . . . In herzlichem Gedenken an unser Zusammensein und den besten Grüßen an Sie und Ihre Angehörigen.« (entnommen dem Briefwechsel von Dekan D. Langenfaß, Landeskirchl. Archiv Nürnberg, Personen XLI, Nr. 17).

In Charakterstärke und Beurteilung der nationalsozialistischen Verblendung sind Schröder und der ihm schon im äußerlichen Gehabe ähnliche August Winnig vergleichbar. Von letzterem zitiert er in einem Gedenkwort¹⁰, was er selbst in den Briefen an Stehmann oft hat anklingen lassen: »er lebe in der nahen Erwartung des Endgerichts, und das aus keinem andern Grund als dem, daß im Laufe seines Lebens das Böse unter den Menschen mit so fürchterlicher Raschheit um sich gegriffen habe . . . Unter den damals (Ende November 1939) in Winnigs Potsdamer Hause Anwesenden war keiner »von Haus aus« ein Chiliast oder Apokalyptiker.« Nach dem Krieg, als Schröder das Unermeßliche der Schuld Deutschlands übersah, hat er mannhaft auch für seine Person sich zu der Schuld seines Volkes bekannt und nicht in Anspruch genommen, es vor-

10 Almanach des Friedrich Wittig Verlages 1957, S. 23 ff.

her schon lange besser gewußt zu haben (was zu behaupten nicht falsch gewesen wäre).

7. Eine homiletische und theologische Analyse der im Druck vorliegenden 64 Predigten wäre lohnend¹¹. Schröder verband in der Auslegung gern Epistel und Evangelium nach der Perikopenordnung. Dadurch mutete er dem Leser viel Konzentration zu, nicht immer scheint uns der Versuch, beiden Texten in gleicher Weise gerechtzuwerden, gelungen. Meistens predigte er vor etwa 20 bis 30 Hörern in seinem Hause; vertreten waren Menschen aller sozialen Schichtungen, Vertriebene wie Einheimische.

Wenn jüngst wieder an das »narrative« Element der Predigt erinnert wurde, nachdem gerade unter dem Anstoß des Entmythologisierungsprogramms oft recht abstrakt-theologisch gepredigt wurde: Schröder bevorzugt es, aber, wie gesagt, er will zuviel. Eine Predigt am 4. Sonntag nach Epiphantias 1945 (welche Zeit!) zählt im Druck 14 Seiten. Ich habe nicht den Versuch gemacht, beim Lautlesen die Zeit zu stoppen! Schröder hat nach 1945 großartig dem Anliegen des Stuttgarter Schuldbekenntnisses Rechnung getragen. Ich wüßte kaum jemand sonst, der so eindringlich die uns damals umtreibende Schuldfrage, auch in seinen Briefen, aufgegriffen und sie seelsorgerlich, nicht anklagend, pathetisch und parteilich, behandelt hätte. »Trotzdem läßt die Frage niemanden unter uns ruhen, man kann sagen, sie stehe mit uns auf und vergifte unsre Nächte«. Aber Schröder wagt hinzuzufügen: »Denn es ist freilich etwas Böses um dies Fragen und Rätselraten, wie es heut weithin unter uns geschieht. So wie es weithin geschieht, ist es nicht das fruchtbare, das gläubige, das vertrauensvolle Fragen und Suchen, das das Erdreich umgräbt und locker macht für neue, frische Saat des Trostes und des Friedens«¹². Auf hohem Reflexionsniveau bewegt sich Schröders außerordentlich hilfreiche Osterpredigt. Zwar verzichtet er auf alle apologetischen Kniffe, vielleicht sogar auf notwendige geschichtstheologische Argumente, um stattdessen zuweilen das problematische »Credo quia absurdum« zu bemühen, das Schlüsselwort Ostern von daher zu deuten. Diese theologischen Mängel wiegt aber auf die realistische, an Tod und Kreuz sich nicht vorbei schleichende Botschaft, die aus der Erfahrung kommt. Schröder erzählt zur Einstimmung in die Emmausgeschichte: »Vorgestern bin ich in ungueter Stimmung aufgewacht. Ich war sozusagen im Begriff, mit dem linken Bein aus dem Bett zu steigen. Da kam mir

11 Predigten zum Kirchenjahr, Gesammelte Werke, 8. Bd., Suhrkamp Verlag 1965.

12 S. 219.

mit dem Gedanken an den Ostertag die Vorstellung von den einigen Milliarden Menschen, die gegenwärtig auf der Erde gezählt sind, und mit ihr verband sich die von dem Alter dieser Erde und des auf ihr hausenden Menschengeschlechts. Wieviel, wie unzählbar viele Menschen, keine Vorstellung, kein Gedanke reicht hin, zu fassen, daß, und inwiefern das noch eine gute Gemeinschaft sei; und von allen sollte es nach Jesu Wort gelten, daß der Vater im Himmel die Haare auf ihren Häuptern gezählt habe. — Mich ergriff — nicht zum ersten Mal — das Entsetzen vor dem, der solch ungeheuerlichem Haushalt vorstünde, und dem doch zugleich die geheimsten Falten meines Herzens als dem Richter meiner Taten und Gesinnungen offen lägen, und ich fragte mich: Wie soll ich je Vertrauen zu einem Wesen fassen, mit dem alle meine Vorstellungen, Begriffe und Maße von Recht, von Gegenseitigkeit, von Geben und Nehmen nichts mehr zu tun haben? Da schlug ich meine Bibel auf und las im 95. Psalm: Kommt, laßt uns anbeten und knien und niederfallen vor dem Herrn, der uns gemacht hat. Denn er ist unser Gott, und wir das Volk seiner Weide und Schafe seiner Hand.«

Es ist kein naiver Glaube, dem Schröder sich verpflichtete. Mit feiner, nie verletzender Ironie problematisierte er oft den Stolz der klugen Vernunft. Seine geistigen Väter sind J.G.Hamann, Matthias Claudius, Friedrich Heinrich Jacobi. Die Aufklärung wird sicherlich einseitig interpretiert als »Partei derer, die meinen, das große Licht des geoffenbarten Worts nach dem kleinen Licht ihrer eigenen Eingebungen messen und beurteilen zu sollen«¹³. Dem Unglauben muß geholfen werden zur Wiedergeburt und Umkehr in den Glauben. Als Schröder die Nikodemusgeschichte auslegte, sprach er über die eigene Gewißheit vom Geheimnis des Glaubens.

Am 22. 8. 1962 ist Schröder vierundachtzigjährig in Bad Wiessee verstorben, bis zuletzt in »der Einfalt« des Glaubens lebend. Bei Entgegennahme des Lessingpreises in Hamburg hatte er am 3. 5. 1947 zum Schluß ausgerufen: »Ehrfürchtiges Staunen, ehrfürchtiges Vertrauen. Wem sie in langer Erfahrung geschenkt worden und gereift sind, der darf wohl Dank sagen. Ich wünsche meinen Hörern und Hörerinnen, jungen und alten, ein volles Maß von beiden für die dunkeln Tage, die unser aller warten mögen.«

An Ehren hat es Schröder wahrlich nicht gefehlt: Ehrenbürger von Bremen (1948), im selben Jahr ordentliches Mitglied der Bayerischen Akademie der Schönen Künste, später Präsident der Deutschen Shakespeare-Gesellschaft und Mitglied der Friedensklasse des Pour-Le-Merite.

13 Predigten, S. 613.

Zum Ehrendoktor hatten ihn München, Tübingen, Frankfurt und Rom erwählt; zu den weltlichen Doktorwürden fügte sich die theologische. Er aber wußte sich längst auf dem Heimweg.

Wenn die Tritte schwerer werden,
Und der Atem härter ringt,
Kommt die Nacht, die der Beschwerden
Selig Ende bringt.
Herr, laß mich nicht müde werden,
Bis du winkst: Es ist genug,
Dann verschlaf ich dieser Erden
Traum in Tand und Trug.

Professor Dr. Friedrich Wilhelm Kantzenbach, Meisenweg 14, 8806 Neuen-
dettelsau.

»RECHTS STEHEN UND LINKS HANDELN«

Hermann Kunst über Martin Luther als politischen Berater

Von Jürgen Schlömann

»Man muß rechts stehen und links handeln. Rechts stehen heißt für mich: die Väter bei sich haben; ich bin ein Glied in der Kette. Es muß dieses heilige Continuum in der Kirche geben, mit dem Zeugnis der Schrift, im Gebetsleben, im Dienst. Aber gleichzeitig müssen wir die Vorhut unserer Zeit sein, und das verstehe ich unter ›links handeln‹. Man muß wachen Sinnes sein für die Aufgaben von heute, vielleicht auch von morgen und sich entsprechend verhalten.« So sagte Hermann Kunst in einem Interview mit der Zeitschrift »Evangelische Kommentare« vom Februar 1977.

Während diese Niederschrift entsteht, werden in Holland an zwei Stellen Geiseln – darunter viele Kinder – seit Tagen von Terroristen festgehalten. Der Ausgang des Dramas ist ungewiß. Während diese Niederschrift entsteht, ist der Mord an Generalbundesanwalt Buback und seinen Mitarbeitern Göbel und Wurster noch in frischer Erinnerung, verbunden mit den Drohungen aus der Anarcho-Szene: dies war noch nicht alles. Eine kleine Zahl von Theologiestudenten (!) schickt Blumen und eine Solidaritätsadresse an den mutmaßlichen Buback-Mörder Sonnenberg, und in Studentenzeitungen wird die Beseitigung des Terroropfers prinzipiell begrüßt.

Die – nicht immer unblutigen – Auseinandersetzungen um die Kernkraftwerke in der Bundesrepublik Deutschland sind Pulverfässer, die bei der geringsten Fehlbehandlung in die Luft gehen.

Aus der DDR wissen wir — auch ohne Überforderung des Namens Oskar Brüsewitz — daß dort für praktizierende Christen keine »wunderbaren Jahre« im Planspiel mit den Menschenrechten vorgesehen sind.

In Südafrika beginnen die Reaktionen auf die Apartheid zu einem seidenfadigen Aufhänger für den Weltfrieden zu werden, und in Uganda wird von einem vermutlich geisteskranken Diktator Idi Imin Dada nach neuesten Meldungen bereits der Kannibalismus praktiziert.

Wie sagte Hermann Kunst, der lutherische Bischof: »Aber gleichzeitig müssen wir (ich vermute die Christen) die Vorhut unserer Zeit sein . . . wachen Sinnes für die Aufgaben von heute, vielleicht auch von morgen und sich entsprechend verhalten.« Was mich am meisten an dieser Aussage interessiert, ist die aus ihr sich ergebende Frage: wie macht man das? Gibt Hermann Kunst, Militärbischof i. R. und ehemaliger Bevollmächtigter des Rates der EKD bei der Bundesregierung, am 21. Januar 1977 siebzig Jahre alt geworden, eine zufriedenstellende, oder wenigstens zum konkreten Weiterdenken anregende Antwort auf die Frage, wie sich speziell der lutherische Christ heute im politischen »Dickicht der Städte« zu verhalten hat, wenn ihm die »Trommeln in der Nacht« an das Ohr dröhnen?

Kunst beruft sich auf die Nähe der »Väter« (ich vermute hier in erster Linie Luther) und sieht sich als »ein Glied in der Kette« (ich vermute der reformatorischen). Gibt es also eine für unsere Daseinsproblematik — und hier besonders in rebus politicis — orientierungsfördernde »successio reformatonica«?

Eine Patentantwort an seine »lieben Deutschen« wird von Kunst kunstvoll vermieden. So billig verkauft sich kein Diplomat seiner Couleur, der obendrein sein ganzes Leben lang Pastor und Seelsorger gewesen ist. Kunst antwortet mit einem Buch, das historisch orientiert, zum politischen und theologischen Denken anregt und daher »nützlich und gut zu lesen ist«.

Der Titel des Buches lautet »Evangelischer Glaube und politische Verantwortung, Martin Luther als politischer Berater seiner Landesherrn und seine Teilnahme an den Fragen des öffentlichen Lebens«, Evangelisches Verlagswerk Stuttgart 1976, und kostet DM 32,— (402 S., Ln.).

Also noch ein Lutherbuch (»Die Geister, die ich rief . . .«?). Gewiß, aber was für eines! Mit einer bewundernswerten wissenschaftlichen Akribie und unter äußerster, fast schon vornehmer Zurückhaltung eigener »Ratschläge« legt Kunst seine Untersuchung und Kommentierung der politischen Briefe Martin Luthers vor. Er wendet sich also dorthin, wo die successio reformatonica ihren Anfang nimmt: bei Luther selbst. Es geht

ihm um die »Konzentration auf den politischen Alltag der Zeit. Wenn Luthers Mitwirkung daran deutlich und in ihren Motiven transparent wird, hat diese Untersuchung ihr Ziel erreicht.« (Aus dem Vorwort, S. 10.)

Kunst ist m. E. mit dieser Zielformulierung noch recht bescheiden geblieben. Sein Buch stellt einen Luther vor, der insiders und outsiders der — wieder heftig im Kommen befindlichen »Luther-Müntzer-Szene« — Freunden und Gegnern manche Nuß zum Knacken aufgibt.

War Luther wirklich der Feigling und Fürstenknecht, wie ihn der Schriftsteller Dieter Forte in seinem — hervorragenden und mit authentischen Quellen abgesicherten! — Schauspiel »Martin Luther & Thomas Müntzer oder die Einführung der Buchhaltung« 1970/71 zu charakterisieren versuchte? Kunst ist weit davon entfernt, die Person Luthers zu glorifizieren. Das macht dieses — übrigens auch äußerlich schöne Buch — noch wertvoller. Hier schlägt keine »Wittenbergische Nachtigall« (die man dann sowieso sehr schnell hätte trapsen hören!), sondern man muß Kunst in bezug auf Luther soviel intellektuelle Redlichkeit zugestehen, daß man ihm die Absicht zutrauen könnte: »hier schreibe ich, ich kann auch anders!« — und man ist keineswegs verstimmt. Das Buch ist neben Vorwort, Vorbemerkung und Schlußbemerkung in 5 (dort V) Hauptabschnitte eingeteilt. Im Zentrum eines jeden Hauptabschnittes stehen Personen der Zeitgeschichte Luthers, die politische Macht ausübten und entweder persönlich oder per Kurier um Luthers Rat ersuchten und ihn somit — nicht immer mit seiner Zustimmung — existenziell in die »Große Politik« der Zeit einbezogen. Diese Personen waren die Landesfürsten. Es waren die Grafen von Mansfeld, Friedrich der Weise, Johann der Beständige und Johann Friedrich der Großmütige. Zu Beginn eines jeden Kapitels werden die persönlichen Beziehungen Luthers zu den einzelnen Landesherrn analysiert. Schon der Umgangston Luthers mit seinen jeweiligen »Oberkeiten« zeigt, daß von einem Fürstenknecht im Sinne von Devotismus und Intrigantentum nicht die Rede sein kann. Das Buch wimmelt von Zitaten, ohne auch nur an einer einzigen Stelle ein Desinteresse seitens des Lesers zu initiieren.

Der hier zitierte und interpretierte Luther war das, was wohl Hermann Kunst — in spiritu successionis — auch zu sein beansprucht: in erster Linie Pastor und Seelsorger. Auf das Continuum bei seinem Nachfolger befragt, äußerte sich Hermann Kunst so: »Sie (die patronale Qualität) ist das allerbeste, was er für die Ausrichtung seines Dienstes braucht. Das halte ich für ein gut reformatorisches Selbstverständnis.« (Ev. Komm. Febr. 77, S. 98.) Kunst hat in seinem Buch nachzuweisen verstanden, daß der Reformator so und nicht anders gedacht hat.

Eine Buchbesprechung soll zum Kauf und zur Lektüre des Werkes animieren (hier jedenfalls!), auch wenn sie mit einigen grundsätzlichen Erwägungen des Rezensenten verbunden ist.

Neben der menschlich-seelsorgerlichen Qualifikation Luthers im Umgang mit »Kleinen Leuten« (vgl. die Abschnitte »Die Witwe Landmann«, S. 71; »Nikolaus Pfaffenbeck«, S. 73, und »Die Gebrüder Leimbach«, S. 76) und seiner Geschicklichkeit und Unbeugsamkeit im Verhandeln mit Regierenden und deren Paladinen zeigt uns Kunst den Wittenberger Mönch und Professor als politischen Theologen in zwei geradezu rasanten Abschnitten, die hier wegen der gerade heute relevanten Problemstellung keineswegs unberücksichtigt bleiben dürfen. Es sind dies die Untersuchungen über den Bauernkrieg (die längste des Buches, S. 108 ff.) sowie »Die Entstehung des Schmalkaldischen Bundes und die Frage des Widerstandsrechtes gegen den Kaiser« (S. 225 ff.).

1. Gerade der Bauernkrieg mit seinem Problem des Aufstandes gegen Unterdrückung von Seiten der Herrschenden, sowie die dortigen politischen Haltungen und Konsequenzen Luthers und Müntzers sind in unserer Zeit hochaktuell. Der Bauernkrieg ist zum politisch-historischen Modellfall geworden, an dem sich angeblich ablesen läßt, daß gewaltsame Verhältnisveränderung grundsätzlich gut, Thomas Müntzer somit ein revolutionärer Held und sozialistischer Märtyrer und Luther dementsprechend ein feiger, opportunistischer Fürstenknecht war. (N. B.: Was dem Kunst sein Luther, ist dem Elliger sein Müntzer. Man lese Elligers Müntzerbiografie, und wem sie zu dickleibig ist, der sei verwiesen auf die Rezension in »Luther«, Heft 3/75, S. 138 ff.). In 15 Punkten, angereichert mit Zitaten und Zwischeninterpretationen versucht nun (m. E. erfolgreich) Hermann Kunst Luthers Haltung im Bauernkrieg darzustellen.

Zunächst wird mit historischen Irrtümern aufgeräumt und die Lage sachlich und faktisch richtiggestellt. »Es bedeutet eine unzulässige Verschiebung des tatsächlichen Kräfteverhältnisses, wenn Luther eine derart zentrale Bedeutung für den Ablauf des Bauernkrieges zugemessen wird, wie das sehr häufig geschieht . . . Zum Aufstand der Bauern in Deutschland wäre es auch ohne Luther und die Reformation gekommen – und die Bauern wären auch ohne Luthers Zutun geschlagen worden. Sie sind der Übermacht der Stände erlegen, ihre Niederlage ist durch die Uneinigkeit in den eigenen Reihen beschleunigt worden.« (S. 108). Weiter ist zur Kenntnis zu nehmen, daß Luthers berühmt-berühmte Schrift »wider die räuberischen und mörderischen Rotten der Bauern« gar keinen Einfluß auf den Ausgang des Feldzuges gehabt haben kann, weil sie infolge der Langsamkeit des damaligen Druckwesens erst viel später in die Hände der Öffentlichkeit gekommen ist. Außerdem ist diese Schrift ein

durch buchhändlerisch-kommerzielle Gewinnsucht vom Zusammenhang abgetrennter Ergänzungsteil von Luthers »Ermahnung zum Frieden auf die 12 Artikel der Bauern«. Weiter widerspricht es »der historischen Wahrheit, wenn immer wieder behauptet wird, daß Luther in seinen Schriften zum Bauernaufstand der seine verschiedenen Etappen jeweils beherrschenden Gruppe nach dem Munde geredet habe. Im Gegenteil: Luther stellt sich jeweils der Partei entgegen, die gerade die Obermacht hat.« (S. 109). So stellt er sich zunächst mit Nachdruck gegen die Fürsten.

»Denn das sollt ihr wissen, liebe Herren: Gott schafft so, daß man eure Wüteri nicht kann noch will noch solle auf die Dauer dulden. Ihr müßt anders werden und Gottes Wort weichen. Tut ihrs nicht auf freundliche (frei) willige Weise, so müßt ihrs tun auf gewaltige und verderbliche Unweise. Tuns die Bauern nicht, so müssens andre tun. Ob ihr sie alle schlägt – noch sind sie ungeschlagen – Gott wird andre erwecken. Denn er will euch schlagen und wird euch schlagen. Es sind nicht Bauern, liebe Herren, die sich gegen euch stellen; Gott ists selbst, der sich gegen euch stellt, eure Wüterei heimzusuchen.« (S. 109/10). Luther erkennt wohl – und zwar aus seelsorgerlich-theologischen Gründen – daß die Fürsten keine Heiligen sind und ihre Fürsorgepflicht gegenüber ihren Untertanen nicht nur vernachlässigen, sondern verachten. Ein Fürst hat zehn Teufel, wo andere nur einen haben. Luthers Argumentation, die ihn letztlich so unmenschlich scharf gegen die Bauern zu wüten veranlaßt, ist keine kommerziell-kapitalistische, sondern eine eminent *theologische*. Eindeutig nennt er die Schwäche der Bauern: »Ihr führt den Namen Gottes und nennt euch eine christliche Rotte oder Vereinigung und gebt vor, ihr wollt nach dem göttlichen Recht verfahren und handeln.« (S. 110). Auch eine ungerechte Obrigkeit entschuldigt keinen Aufruhr *im Namen des Evangeliums!* Luthers Wut richtet sich nicht gegen den Aufstand als solchen. Sowas tun alle Heiden auch. Er wehrt sich entschieden gegen jede Hybris, die sich selbst im Namen Gottes und des Evangeliums mit Gewalt Recht zu verschaffen für kompetent hält. »So soll nun und muß euer Titel und Name dieser sein: daß ihr die Menschen seid, die darum streiten, daß sie nicht Unrecht noch Übel leiden wollen, wie das die Natur ergibt. Den Namen sollt ihr führen und Christi Namen in Frieden lassen.« (S. 116). Also keine Revolution um Gottes willen. Weil sie das dennoch tun, begehen die Bauern drei Sünden: Entsprechend Luk. 20, 25 und Röm. 13, 1 haben sie einmal durch diesen Gehorsamsbruch Leib und Seele verwirkt. Zum anderen haben sie kriminell gehandelt, indem sie Klöster und Schlösser beraubten. Und drittens – das Schlimmste – haben sie den Tatbestand des Aufruhrs erfüllt. Das ist Mißbrauch des Evangeliums und Teufelsdienst, »so daß ich von häßlicherer Sünde nie gehört

habe.« (S. 120). Auch wenn die Obrigkeit Mängel aufweist, was Luther nie bestritten hat, so vertitt sie doch — weil von Gott gesetzt — eine gerechte Sache im Gegensatz zur Bauernschaft. Jeglicher Aufruhr einer »Unterperson« gegen eine »Oberperson« ist gegen das Gebot der Heiligen Schrift und also vom Teufel. Es muß also, wie geschehen, im Blut ertränkt werden und zur Hölle fahren, wie am eindeutigsten demonstriert am Erzteufel Müntzer zu Mühlhausen. Bei soviel Gericht fragt man natürlich nach der Gnade. Auch Luther ist vielfach gefragt und nicht selten ob solcher Haltung angegriffen worden. Er reagiert äußerst scharf: »ich will hier nichts hören noch wissen von Barmherzigkeit, sondern geachtet haben, was Gottes Wort will.« (S. 142). Auch Mitläufertum und Notwehrargumente läßt er nicht gelten: »Ebenso wie die verdammt werden, die Gott leugnen, wenn sie gleich dazu gezwungen werden, ebenso sind auch die Bauern nicht entschuldigt, daß sie sich haben zwingen lassen.« (S. 145). Freilich übersieht Luther als Prediger und Seelsorger nicht, daß auch die »Junkerlein« kräftig und willkürlich (»Keck und trotzig«) morden und toben. Und so betont er, daß er nur auf Seiten einer christlichen Obrigkeit steht. Er weiß auch, daß es von Anfang an auf beiden Seiten Unchristen gegeben hat. »Ich habe beides befürchtet: Würden die Bauern Herren, so würde der Teufel Abt werden; würden aber solche Tyrannen Herren, so würde seine Mutter Äbtissin werden.« (S. 147).

»Aber die wütigen, rasenden und unsinnigen Tyrannen, die auch nach der Schlacht nicht des Bluts satt werden können, und die in ihrem ganzen Leben nicht viel nach Christus fragen, habe ich mir nicht vorgenommen zu unterrichten. Denn solchen Bluthunden gilt es gleichviel, sie töten Schuldige oder Unschuldige, es gefalle Gott oder dem Teufel. Die haben das Schwert alleine, um ihre Lust und Mutwillen zu befriedigen; die lasse ich ihren Meister, den Teufel, führen, wie er sie führt.« (S. 146).

Es kommt noch drastischer: »Was sollte ich solchen Schurken und Säuen schreiben? Die Schrift nennt (Tit. I, 12) solche Menschen Bestien, das heißt wilde Tiere, als da sind Wölfe, Säue, Bären und Löwen, so will ich sie auch nicht zu Menschen machen.« (S. 147).

Kunst führt mit Recht an, ob solch eine Abfassung die Mentalität der Leser nicht verfehlte. Konnte »Herr Omnes« unter diesen wutschnaubenden Verbalismen das eigentliche Anliegen Luthers überhaupt verifizieren? Luthers Stellung läßt sich nach Kunst in folgenden vier Sätzen zusammenfassen:

»1. Seine harten Worte gegen die Bauern beziehen sich ausschließlich auf die siegreichen Bauernheere, die alle öffentliche Ordnungen umzustürzen nicht nur in der Lage, sondern auch willens sind.

2. Was Luther sagt, ist zur »christlichen Obrigkeit« gesprochen, nicht zu

Herren, die allein auf Erweiterung ihrer Macht bedacht sind und im Bauern nur das ›lastbare Tier‹ sehen, das es nach Kräften auszubeuten gilt.

3. Die Greuel der siegreichen Herren gegenüber den geschlagenen Bauern werden von Luther auf keine Weise gedeckt, sein Aufruf zum bedingungslosen Kampf gilt nur bis zum Augenblick der Beseitigung der Gefahr einer Zerstörung aller öffentlichen Ordnung.

4. Ein friedlicher Ausgleich des sozialen Unrechts, dessen Existenz von Luther nicht bestritten, sondern oft genug angeprangert wird, war sein eigentliches Ziel; es erwies sich bereits in den Anfängen der Auseinandersetzung als unerreichbar. Die Fürsten, die dazu bereit waren (wie z. B. die sächsischen Kurfürsten), ebenso wie die Bauern, für die das galt, wurden von ihren zunehmend radikalisierten Standesgenossen an diesem friedlichen Ausgleich gehindert.« (S. 147/8).

2. Geht es im Bauernkrieg um das Problem des Verbotes eines bewaffneten Aufruhrs gegen die Herrschenden im Namen des Evangeliums, so beschäftigt Luther in der Zeit des Schmalkaldischen Bundes die Frage nach der Berechtigung eines Widerstandes mit Waffengewalt gegen den Kaiser. Auch hier spielt die Zwei-Reiche-Lehre eine entscheidende Rolle in Luthers Denken, Grundlage sind wieder Röm. 13, 1–7 und 1. Petr. 2, 13–17.

Weltliche Obrigkeit ist für den »äußerlichen Frieden« verantwortlich. Ihre Ordnungen sollen Voraussetzungen für ein Zusammenleben der Menschen sein, »die sich ohne sie gegenseitig umbringen würden« (S. 225). Diese Ordnungen jedoch erstrecken sich »nicht weiter als über Leib und Gut und was äußerlich auf Erden ist. Denn über die Seele kann und will Gott niemand regieren lassen als sich selbst allein. Deshalb: wo weltliche Gewalt sich vermißt, der Seele Gesetze zu geben, da greift sie Gott in sein Regiment und verführt und verdirbt nur die Seelen« (S. 225/6).

Nun kennt Luther seine Pappenheimer sehr wohl. Gewiß weiß er um die Fragwürdigkeiten im Verhalten der »Oberpersonen« gegenüber den »Unterpersonen«. Nennt er doch auch die Fürsten die »größten Narren oder die ärgsten Buben auf Erden« (S. 226). Dennoch zieht Luther aus biblisch-theologischen Gründen die Konsequenz, daß für den Fall der Willkürherrschaft seitens der Fürsten den »Unterpersonen« nichts anderes erlaubt sein kann als leidender Ungehorsam, d. h. passiver Widerstand. Es sei noch einmal betont, daß es sich hier um den Fall eines kriegerischen Aufstandes handelt. Das hat zur Folge: Die Bauern dürfen nicht gegen ihre Landesherren, diese aber auch nicht gegen den Kaiser aufmucken, aus dessen Perspektive sie selbst ja als »Unterpersonen« erfunden werden.

Es gibt nur eine einzige Ausnahme von der Regel, die Luther sich vorstellen kann: »Das ist wohl billig: wo etwa ein Fürst, König oder Herr wahnsinnig würde, daß man denselben absetzt und gefänglich verwahrt; denn der ist nun fortan nicht für einen Menschen zu halten, weil die Vernunft (in ihm) dahin ist« (S. 227). Allen anderen — und seien sie auch Tyrannen wildester Art, ist in weltlichen Ordnungsdingen unbedingter Gehorsam zu leisten. Und das sollte nach Luther einem Christen sogar wohl anstehen, kann doch der Fürst oder Tyrann dieser Welt die Seele niemals in den Griff bekommen. Diese Haltung wurde vom Reformator radikal vertreten, auch dann noch, als auf dem Augsburger Reichstag 1530 die *Confessio Augustana* und die Apologie verworfen wurden.

Erst das Votum der Juristen auf der Tagung zu Torgau vom 26. bis 28. Oktober 1530 brachte eine Wende im Denken Luthers. Zwar bleibt er als *Theologe* auf seinem alten Standpunkt, aber: »ich rate nicht als Theologe; aber wenn die Juristen nach ihren Gesetzesparagraphen lehren können, daß das erlaubt ist, so würde ich nichts dagegen haben, daß sie ihre Gesetze anwenden. Sie mögen selbst zusehen. Denn wenn der Kaiser in seinen Gesetzen verordnet hat, daß es in diesem Fall erlaubt ist, ihm Widerstand zu leisten, so muß er sich das Gesetz auch gefallen lassen, welches er selbst gegeben hat. Nur will ich nicht über dieses Gesetz raten oder urteilen, sondern will bei meiner Theologie bleiben« (S. 244). Dabei bleibt er auch, und das unmißverständlich. Kaiser bleibt Kaiser, und Fürst bleibt Fürst. Es ist interessant, wie Luther die Person des Kaisers theologisch und psychologisch zu rechtfertigen versucht. Die — noch nicht ausgebrochene — bewaffnete Auseinandersetzung mit dem Kaiser ist für ihn reine Theorie. Der Kaiser von sich aus tut so etwas nicht, sondern der Papst stachelt ihn dazu auf. Sollten aber des Kaisers Teufel, die Katholiken, ihn zum Krieg gegen die Evangelische Sache aktivieren, dann ist Widerstand geboten aus theologischen Gründen. In seiner Schrift von 1526 »Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können« werden die rechtfertigenden Gründe zur Verweigerung des Dienstes auf Seiten des Kaisers dargelegt.

a) Die erste Ursache, dem Kaiser die Kriegsfolge zu verweigern, ist die, daß jeder Christ (auch der Kaiser) in der Taufe geschworen habe, »das Evangelium Christi zu halten und nicht zu verfolgen noch dagegen zu streiten.«

b) Die zweite Ursache, dem Kaiser die Heeresfolge zu verweigern, sei: »daß du dich vor Gott all der Greuel teilhaftig und schuldig machest, die im ganzen Papsttum begangen sind und hinfort begangen werden.«

c) Die dritte Ursache für die Verweigerung der Teilnahme: »du mußst auch all das Gute stürzen und ausrotten helfen, das durch das liebe

Evangelium wieder aufgebracht und angerichtet ist. Denn die Bösewichte wollen nicht genug daran haben, daß sie solche Teufelei und Greuel aufrecht erhalten, dazu (wie sie im Reichstagsabschied gebieten) keine Neuerung dulden, sondern wollen alles ausrotten und ganz vertilgen, was wir je gelehret, gelebt und getan haben und noch tun und leben.« (a— zitiert nach S. 248/9).

Sehr gut faßt Hermann Kunst zusammen: »Wenn der Kaiser, modern gesprochen: der Staat, seine Aufgabe, die ihm als ›Obrigkeit‹ nach der Zwei-Reiche-Lehre zukommt, vergißt, wenn er seine Rolle als Ordnungsmacht aufgibt und sich zum Werkzeug von Kräften macht, dann ist die Gehorsamspflicht dahin, die bisher galt, und das Recht zum Widerstand — auch zum gewaltsamen — gegeben, ja zum Aufstand, wenn kein anderer Weg übrigbleibt« (S. 256).

Es gäbe noch viele interessante Linien des Buches auszuziehen, aber all diese Freuden möchte ich dem Leser nicht vorwegnehmen. Eines scheint mir gewiß: viele, die sich mit dem Buch beschäftigen, werden sich fragen, warum der Autor in keiner Weise die heutigen Probleme mit eingearbeitet hat. Die Frage beantwortet sich bei der Lektüre von selbst. Die Fülle der wertvollen Zitate und die verbindende, vorsichtige und geistvolle Kommentierung lassen die Geschehnisse des 16. Jahrhunderts auf fruchtbare Weise transparent werden. Das Buch enthält kaum ein Kapitel, dessen Probleme nicht sofort Assoziationen mit den Ereignissen der Gegenwart wachrufen. So möchte ich die Methode, die Hermann Kunst für die Abfassung seines Buches gewählt hat, als eine weise Methode bezeichnen. Der Leser der zusammenfassenden Schlußbemerkung (die ich hier bewußt nicht kommentiere, sie ist ein Leckerbissen!) wird mir vielleicht Recht geben. Das Buch enthält eine Unzahl theologischer Problemfragen Luthers Lehre betreffend. Es ist zu hoffen, daß dieses Buch einen großen Leserkreis findet und durch seine Aussagen reichlich Diskussionsstoff bietet und somit »viel Frucht bringt«.

Meine eingangs gestellte Frage nach der »*successio reformatrica*« hat Kunst mit seinem Buch beantwortet. Er hat einen Luther gezeigt, der — bei aller persönlichen Schwäche, ja Fragwürdigkeit — niemals aufgehört hat, als Pastor, Seelsorger, Prediger und Theologe mitten in den Wirren seiner Zeit das freimachende Evangelium von Jesus Christus anzubieten. In diesem Sinne ist auch Hermann Kunst Lutheraner, wohl wissend wie auch der Doctor Martinus, daß Sinnesänderungen um der Sache des Evangeliums willen kein »Umfallen« oder Opportunismus sind. Es gilt vielmehr damals wie heute die reformatrische Maxime: *ipse reformatricus semper reformandus*.

Pastor Jürgen Schlömann, Moorhoffstr. 28, 3000 Hannover 21.

JOSEF FOSCHEPOTH: Reformation und Bauernkrieg im Geschichtsbild der DDR. Zur Methodologie eines gewandelten Geschichtsverständnisses. Historische Forschungen Band 10, 170 Seiten, 1976 Duncker & Humblot Berlin (West) DM 40,-.

Diese lesenswerte Spezialuntersuchung deutet anhand der Beispiele Reformation und Bauernkrieg die jeweiligen ideologischen und politischen Einflüsse auf die Geschichtsdeutung und das Geschichtsbild. Besonderes Interesse gilt der Deutung der beiden Antipoden der Reformationszeit. Martin Luther und Thomas Müntzer. Aufschlußreich ist ein Leninzitat zu Beginn dieser Untersuchung (Seite 24): »je parteiischer die Wissenschaft ist, desto wahrer und objektiver wird sie.« Das Gegenteil dürfte wichtig sein, doch läßt sich ideologisierte Geschichtswissenschaft vom subjektiven Standpunkt des Proletariats aus so betreiben. Die Frage wird deutlich, wieweit sich die marxistisch-leninistische Geschichtstheorie überhaupt sachgerecht auf die Reformationszeit anwenden läßt. Umdeutungen theologisch motivierter Vorgänge im 16. Jahrhundert ergeben sich hier zwangsläufig.

Bereits die Auswahl der Begriffe gibt zur Skepsis Anlaß. Es wird mit Recht gefragt, ob Wesentliches der Reformationszeit erfaßt wird, wenn hier lediglich »die unentwickelte, frühe Form der bürgerlichen Revolution in Europa« dargestellt wird. Die Abhängigkeit des Historikers vom jeweiligen ideologischen und politischen Kontext wird gerade anhand der Müntzerdeutung in der DDR deutlich, die seit 1960 intensiv betrieben wird.

Die Impulse zur Reformation aus dem Kapitalismus und Feudalismus des 16. Jahrhunderts werden in einer parteilichen Geschichtsdeutung schnell überinterpretiert. Der marxistische Historiker gerät in das Dilemma, daß im 16. Jahrhundert eine bürgerliche Revolution als eine Frühform des Klassenkampfes stattgefunden haben soll, in der sich die eindeutige Mehrheit des Bürgertums konterrevolutionär verhalten hat. Die Überbewertung der geistigen Leistung Müntzers korrespondiert hier mit einer Unterschätzung Luthers. Luther wird als Vertreter des reaktionären Bürgertums gesehen, der sich von der Sache des Volkes mehr und mehr abgewandt hat, während Müntzer zum »konsequentesten Verfechter der Interessen des Volkes« wird. Die Interessen der DDR-Reformationsforschung werden eindeutig im Hinweis des DDR-Historikers G. Fabiunke (Seite 107): Luthers Verrat und Versagen hätten eine Entwicklung eingeleitet, »die Deutschland auf Jahrhunderte hinaus und, genau genommen, bis in die westdeutsche Gegenwart hinein belasten sollte«.

Die vorliegende diffizile Untersuchung, publiziert in der »westdeutschen Gegenwart«, liest sich als ein interessanter, notwendiger Beitrag zur Ideologiekritik der Geschichtsdeutung und Geschichtsschreibung im jeweiligen politischen Kontext des Historikers. Die stark differenzierende Deutung von Reformationszeit und Bauernkrieg in den beiden deutschen Staaten wird hier als anschauliches Beispiel dargestellt.

Jürgen Jeziorowski

Handwritten signature