

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 Herntrich

49. Jahrgang 1978



VANDENHOECK & RUPRECHT IN GÖTTINGEN

LUTHER

Lebensjahr des Luther (Göttingen)

Gd 843

© Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1978
Gesamtherstellung: Gulde-Druck, Tübingen

INHALT

Aufsätze

Kurt Aland, Martin Luther in der modernen Literatur – und in unserer Gemeinde	25
Hayo Gerdes, Thomas Müntzers Kampf gegen die Gottlosen	71
Wilhelm Gundert, Die Revision des Neuen Testaments von 1975 . .	137
Hans-Volker Hertrich, Kann man das Leben Jesu verfilmen? . . .	84
Hanns Lilje †, Vergangenheit und Zukunft im Lichte der Bibel . . .	59
Erwin Mülhaupt, Ein Franzose entdeckt Luther – Agenor de Gasparin	119
Gerhard Müller, Walther von Loewenichs Beitrag zur Lutherforschung	1
Gerhard Müller, 60 Jahre Luther-Gesellschaft	99
Regin Prenter, Ein Beitrag zur Lutherforschung in Dänemark . . .	88
Otto Schnübbe, Freiheit und Bindung	110
Reinhard Schwarz, Christenmenschen sind Herren-Menschen . . .	147
Hans-Ludwig Slupina, Was mir die Luthergesellschaft bedeutet . .	49
Albert Vieth, Personhafte Existenz des Teufels?	150
Christian Walther, Hat die Lehre von den zwei Reichen noch einen Sinn?	15

Buchbesprechungen

Dietrich Kerlen, Assertio (Walther von Loewenich)	43
Hans-Wolfgang Hessler (Hrsg.), Protestanten und ihre Kirche (Jürgen Schlömann)	45
Hermann Sasse, In statu confessionis (Hans Düfel)	96
Lutherische Kirche in der Welt. Jahrbuch des Martin Luther-Bundes (Hrsg. von Ernst Eberhard) (Hans Düfel)	97
Johannes Schleunig u. a., Und siehe wir leben! (Hans Düfel)	98
Christofer Frey, Dogmatik (Jürgen Schlömann)	153
Handbuch Religiöse Gemeinschaften (Jürgen Schlömann)	154

WALTHER VON LOEWENICHS BEITRAG ZUR LUTHERFORSCHUNG

Von Gerhard Müller

Wer die Arbeiten des am 3. März 1978 seinen 75. Geburtstag begehenden Erlanger Kirchenhistorikers betrachtet, kann Walther von Loewenich schwerlich als »reinen Lutherforscher« bezeichnen. Die Spannbreite seiner Veröffentlichungen reicht vielmehr von einer Darstellung der gesamten Kirchengeschichte über neutestamentliche und patristische Studien, Augustin-Forschungen und Arbeiten zur neueren Theologiegeschichte bis zu vielbeachteten konfessionskundlichen Themen, besonders zur römisch-katholischen Kirche. Walther von Loewenich gehört noch zu jener Generation von Wissenschaftlern, die sich fundiert zu einer erstaunlich breiten Fülle von Problemen aus den verschiedensten Epochen zu äußern vermögen. Es ist nicht überraschend, daß er deswegen hier und dort um Mitarbeit gebeten wurde — hier sei nur seine Tätigkeit im Evangelischen Bund und als Mitglied der Bayerischen Akademie der Wissenschaft erwähnt.

Aber es läßt sich zugleich doch nicht übersehen, daß die Lutherforschung einen erheblichen Raum im Lebenswerk Walther von Loewenichs einnimmt. Von 1964 bis 1975 war er Erster Präsident der Luther-Gesellschaft und führte die Arbeit seines Erlanger Kollegen Paul Althaus fort. Damit wurde dem Rechnung getragen, daß von Loewenich wie nur wenige seiner Generation Zugang zum Werk des Wittenberger Reformators verschafft hatte und daß er über Jahrzehnte hin wichtige Erkenntnisse zur Theologie Luthers vermittelt und auf die Bedeutung von dessen Denken für unsere Zeit verwiesen hatte. Es sollen hier einige Schwerpunkte hervorgehoben werden, die von Loewenichs Beitrag zur Lutherforschung zu charakterisieren vermögen: Luther als Theologe, Luther als Exeget sowie Luther und das neuzeitliche Denken.

Luther als Theologe

Im Jahr 1927 veröffentlichte Walther von Loewenich seinen ersten Aufsatz: »Gebet und Kreuz. Zu Luthers Auslegung von Röm. 8,26 aus der Römerbriefvorlesung des Jahres 1515/16.« Er erschien in dieser Zeitschrift (Bd. 9, S. 3—13) und wies auf das Thema hin, das in von Loewenichs Dissertation ausgeführt werden sollte: »Luthers Theologia crucis«. Dieses Buch wurde 1929 publiziert und stieß sofort auf großes Interesse.

Sein Verfasser behauptete nämlich, Luthers *Theologia crucis* sei nicht dessen vorreformatorische Theologie, wie bis dahin von fast allen Lutherforschern behauptet worden war, sondern die gesamte theologische Arbeit des Reformators könne, ja müsse so charakterisiert werden. Es gehe dabei nämlich nicht nur um ethisch-pädagogische oder asketische Fragen oder gar um Weltflucht, sondern um die Methode Lutherischen Denkens: »*Die theologia crucis ist ein Prinzip der gesamten Theologie Luthers, sie darf nicht auf eine besondere Periode seiner Theologie eingeschränkt werden.* Vielmehr bietet diese Formel ebenso wie bei Paulus eine Charakteristik seines ganzen theologischen Denkens. Nicht mit Darstellung einer bestimmten *Entwicklungsstufe*, sondern mit Klarlegung eines theologischen *Denkprinzips* Luthers hat es . . . unsere Untersuchung . . . zu tun.« Walther von Loewenich konnte sich bei dieser Formulierung lediglich auf Andeutungen Theodosius Harnacks stützen, der in seiner 1862 erschienenen *Theologie Luthers* die Versöhnungslehre als deren Herzstück bezeichnet und die *theologia crucis* als Ausdruck einer christozentrischen und antispekulativen Einstellung gedeutet hatte. Auch Paul Althaus hatte 1926 in der Zeitschrift »Luther« auf »Die Bedeutung des Kreuzes in Luthers Denken« hingewiesen (Bd. 8, S. 97–107). Aber Walther von Loewenich war der erste, der es unternahm, »Luthers *Theologia crucis*« zu definieren und ihren Stellenwert im Denken des Reformators herauszuarbeiten.

Der Erlanger Theologe verschwieg dabei 1929 nicht, in welchem Kontext seine Bemühungen zu verstehen waren: Er bekannte sich nicht zur Dialektischen Theologie Karl Barths und seiner Freunde, gestand aber zu, daß es auch ihm um die Erkenntnis der »Eigenart der Theologie gegenüber anderen geistigen Gebieten« ging. Er bekannte sich zu einer »besonderen theologischen Methode«, die darin besteht, »daß die Theologie bei keiner ihrer Aussagen davon absieht, daß sie nur auf Grund der in Jesus Christus geschehenen Offenbarung redet. Christliche Theologie ist Offenbarungstheologie«. Die christliche Offenbarung aber besitze ihr Herzstück im »Wort vom Kreuz«. Auf den Einwand, »durch die einseitige Betonung des Kreuzes habe sich die protestantische Theologie den Weg zu der Fülle der neutestamentlichen Botschaft unheilvoll verbaut«, wird mit der Frage geantwortet: »Glaubt man wirklich zu dem Entscheidenden an der neutestamentlichen Botschaft vorzudringen bei Umgehung dieses Wortes vom Kreuz?« Walther von Loewenich beruft sich auf Karl Holl, wenn er darauf verweist, daß es nichts anderes als das »Wort vom Kreuz« gewesen sei, »welches das Urchristentum von dem Synkretismus der es umgebenden Religionswelt bestimmt absonderte«. Die paulinische Botschaft vom Kreuz Christi habe aber kein anderer so

zentral aufgenommen wie Luther. Bereits in der Heidelberger Disputation von 1518 habe er seine Theologie so charakterisiert, während er die »einer sicher und satt gewordenen Kirche« als »Theologie der Herrlichkeit« bezeichnete. Von dieser *Theologia gloriae* habe Luther sich auch in der so wichtigen Schrift »Vom unfreien Willen« distanziert, und bis hin zu Luthers letzter Vorlesung, nämlich der über die Genesis, fänden sich Aussagen einer *Theologia crucis*. Zwar träten sie zahlenmäßig zurück, aber das »eigenartige theologische Erkenntnisprinzip, das seine genaue Entsprechung in der Kreuzestheologie des Apostels Paulus hat«, bleibe weiterhin vorhanden. »Der Bedeutung dieses Erkenntnisprinzips in Luthers Denken nachzugehen, hat sich unsere Untersuchung zur Aufgabe gestellt.«

Daß dies als eine wichtige Aufgabe auch von vielen anderen angesehen wurde, wird allein schon daraus ersichtlich, daß 1933 und 1939 weitere Auflagen der Dissertation von Loewenichs folgten. Der erste Wurf war in sich so geschlossen gewesen, daß keine Veränderungen erforderlich waren. Walther von Loewenich hatte in seiner Erstlingsarbeit zentrale Anliegen der virulentesten Strömungen der evangelischen Theologie in Deutschland nach dem Ersten Weltkrieg aufgenommen: Die Frage der Vertreter der Dialektischen Theologie nach der Besonderheit des Christentums wurde genauso aufgegriffen wie die der Vertreter der Luther-Renaissance nach der *theologischen* Lehre des Reformators. Der Erlanger machte auch deutlich, daß nach seiner Auffassung Luther »auch noch der lebendigen Auseinandersetzung in der Gegenwart ein Wort zu sagen« habe. Walther von Loewenich meinte, in seiner Zeit »eine ähnliche Umkehr von einer *theologia gloriae* zu einer *theologia crucis*« wie bei Luther wahrnehmen zu können. Offen erklärte er: »Unsere Arbeit ist also von einem lebendigen Interesse bewegt. Wem dies bereits als ein Mangel an wissenschaftlicher Haltung erscheint, mit dem haben wir hier nicht zu rechten. Wir zweifeln allerdings, ob er etwas weiß von echter Wissenschaft. Wissenschaftliche Objektivität, d. h. Sachlichkeit, besteht niemals in Neutralität, am allerwenigsten, wo es um theologische Erkenntnis geht.«

Das Engagement von Loewenichs, das in diesen Sätzen zum Ausdruck kommt, hatte seine positiven Konsequenzen. Es gelang ihm, Luther *als Theologen* zu deuten, und zwar in dem Sinn, daß der Wittenberger vom Kreuzesgeschehen her definiere, was christlicher Glaube sei. Wir können hier nicht im einzelnen verfolgen, wie Luthers »Programm der *theologia crucis*« und dessen »Entfaltung« entwickelt werden. Aber erwähnt sei doch, daß die schwere Frage nach dem »verborgenen Gott« zum Ausgangspunkt der Erörterungen gemacht wurde, bevor »Luthers Lehre vom

Glauben« und »Das Leben unter dem Kreuz« skizziert wurden. Der Verfasser erlag dabei nicht der Versuchung, eine »Theologie und Ethik Luthers« zu schreiben, sondern er beschränkte sich auf die grundsätzlichen Probleme, um den methodischen Ansatz des Reformators klar herausarbeiten zu können. Wichtig ist auch, daß von Loewenich den Unterschied zwischen Luther und der Mystik betonte, war doch bis zu seinem Buch hin die *Theologia crucis* deswegen weithin als vorreformatorisch hingestellt worden, weil sie als rein mystisches Traditionsgut gedeutet worden war.

In 4. Auflage erschien diese Dissertation 1954. Walther von Loewenich verzichtete mit Recht auf eine Überarbeitung, wäre dadurch doch der jugendliche Elan der Darstellung von 1929 verloren gegangen. In einem Nachwort erklärte er, daß »die Einfügung allzu vieler ›Wenn‹ und ›Aber‹ nur die Absicht dieser Untersuchung, an der ich auch heute noch uneingeschränkt festhalte, nämlich einen bestimmten Gesichtspunkt zum Begreifen von Luthers theologischem Denken energisch zur Geltung zu bringen, verdunkeln und abschwächen könnte«. Lediglich an zwei Punkten modifiziert von Loewenich seine Anschauungen: in den Fragen nach Luther und der Mystik und nach der Bedeutung des verborgenen Gottes in Luthers Schrift »Vom unfreien Willen«. Zum letzten Problem wird mitgeteilt, daß Luther »die Erfahrung von der schlechthinigen Lebendigkeit und Unerforschlichkeit Gottes« in seine Lehre vom »Deus absconditus« faßte, während Luthers Stellung zur Mystik jetzt nicht mehr als rein antithetisch interpretiert wird. Walther von Loewenich unterscheidet jetzt zwischen abstrakt systematischem Denken und einer unvoreingenommenen frömmigkeitsgeschichtlichen Betrachtung. Wer der letzten folgt, kann die spätmittelalterliche Kreuzesethik der »Nachfolge Christi« sehr viel näher an Luthers Theologie heranrücken, als von Loewenich dies 1929 in seiner Promotionsarbeit getan hatte. An dieser Stelle sind dann auch die Arbeiten anderer Lutherforscher weitergegangen und haben die modifizierte Stellung von Loewenichs bestätigt. In einer 5. Auflage ist die Dissertation 1967 erschienen, 1975 eine italienische Übersetzung, 1976 eine solche ins Englische und 1977 eine ins Japanische — man sieht, welch großes Interesse gerade jetzt an der Thematik vorhanden ist, die schon vor etwa 50 Jahren erarbeitet wurde! Zwar sind seitdem viele Arbeiten gerade über die Theologie des jungen Luther erschienen, aber von Loewenichs Erstlingsarbeit verdient neben ihnen auch jetzt noch unsere volle Aufmerksamkeit.

Es hätte nahegelegen, der Frage »Paulus und Luther« nachzugehen, nachdem die Theologia crucis des Reformators als ein radikalisierte Paulinismus interpretiert worden war. Dadurch hätte die Schriftgemäßheit der Lutherischen Theologie untersucht werden können. Aber gegenüber einem solchen Verfahren konnte der Einwand erhoben werden, daß Paulus nicht identisch mit der Heiligen Schrift sei, so daß von Loewenich sich die schwierige Aufgabe stellte, den Zusammenhängen und Differenzen der Theologie Luthers mit anderen biblischen Büchern oder Perikopen nachzugehen. Dies ist in Form von zahlreichen Aufsätzen und Büchern geschehen, die hier nicht alle zur Kenntnis genommen werden können. Wir beschränken uns auf zwei Werke über Luther und Johannes und eines über Luther und die Synoptiker (Matthäus, Markus und Lukas).

Walther von Loewenich konstatierte, daß gerade das johanneische Schrifttum von Luthers Kreuzestheologie besonders weit entfernt zu sein scheine. Der Erlanger Theologe publizierte 1932 eine Studie über »Das Johannes-Verständnis im zweiten Jahrhundert«, bevor er einige Jahre später, nämlich 1935, »Luther und das Johanneische Christentum« untersuchte. Dabei bestand aber der Nachteil, daß Luther keine Kommentare über diese neutestamentlichen Schriften verfaßt hat, so daß sich von Loewenich — im Gegensatz zu der Arbeit über Luthers Theologia crucis — im wesentlichen auf Predigten des Wittenbergers stützen mußte. Zwar gibt es eine Vorlesung über den 1. Johannesbrief, aber diese ist unter außergewöhnlichen Voraussetzungen entstanden. Aber trotz dieser ungünstigen Quellenlage erweist sich die Fragestellung doch als ergiebig, weil auch Luthers Predigten von seiner Theologie bestimmt und getragen waren.

Der Ausgangspunkt der Untersuchung wird deutlich markiert: Es geht nicht um die Fülle der biblischen Aussagen in einem quantitativen Verständnis, sondern darum, ob Paulus »kanonisch« und deswegen seine Deutung des Evangeliums »sachgemäß« ist — wenn ja, dann kann auch Luthers Paulinismus nicht häretisch sein, es muß lediglich geklärt werden, wie »Paulinisches« und »Johanneisches« zusammengehören. Dabei kann darauf verwiesen werden, daß Luther das Johannesevangelium hoch gepriesen hat — es ist das »zarte, rechte Hauptevangelium«, weil es nicht die Taten, sondern die Worte Jesu wiedergibt. Es wird von Luther also höher eingeordnet als die Synoptiker. Aber trotzdem könnte Luther es ja mit »paulinischen« Augen gelesen haben. Aber nicht nur dies soll vom Verfasser geprüft, sondern zugleich soll festgestellt werden,

»wie das johanneische Christentum Luther und in ihm zugleich die evangelische Christenheit befragt« — also auch in dieser Studie geht es um Theologie und Kirche in Geschichte und Gegenwart, nicht um abstrakte »Wissenschaftlichkeit«. Wenn auch historische Zeugnisse unter die Lupe genommen werden, so liegt das Interesse von Loewenichs letztlich doch auf den Ergebnissen für Theologie und Kirche unserer Zeit.

Walther von Loewenich stellt fest, daß »der Weg zu Johannes für Luther über Paulus geht. Der zentrale Gedanke von der Rechtfertigung, der Luther bei seinem Studium des Paulus geschenkt wurde, erweist sich auch für sein Johannesverständnis als bahnbrechend«. Luthers Deutung wird von der philosophischen abgesetzt: »Die Gnosis des Johannes ist nicht Spekulation und ist nicht Logik. Der Logos ist keine Idee.« Aber auch das gnostische und das sakramentale Verständnis des Johannes, wie es im zweiten Jahrhundert entwickelt wurde, ist von Luthers Deutung weit entfernt. Für den Reformator ist das Johannesevangelium eine Trostschrift — nicht mehr, aber auch nicht weniger! Walther von Loewenich betont, daß diese Deutung neben den älteren »fast etwas beschränkt« anmute. Er gesteht zu, daß manche johanneische Züge bei Luther zu kurz kommen. Aber er betont zugleich doch auch, daß die Verkündigung des Johannes nach Meinung des Reformators im umfassenden Sinne Zuspruch sei: Das Gewissen des Sünders wird getröstet; und darüber hinaus wird der Glaubende im Hinblick auf die Welt von Angst und Sorge befreit. »Der Herr geht uns im Leiden voran und gibt uns zugleich ein »exempel desselben trostes«. Wo er ist, sollen wir nach seiner Verheißung auch sein.« Die Botschaft des Johannes ist damit »Evangelium«, frohmachender Zuspruch im strengen Sinne.

Aber noch durch eine weitere Eigentümlichkeit des Johannes wird Luther zu dessen Schriften hingezogen: Hier werde, so meint der Wittenberger, Jesus Christus ganz ins Zentrum gerückt. Wo die Synoptiker Geschichten erzählen, *lehrt* Johannes. Daß der Reformator dabei das Evangelium mit den Augen der altkirchlichen Christologie liest, ist selbstverständlich, da er der Meinung war, die Dogmen von Jesus Christus und der Dreieinigkeit seien lediglich Entfaltungen der biblischen Aussagen. Jesus von Nazareth wird also als wahrer Gott und wahrer Mensch verstanden, als das »ewige Wort«, das »Fleisch« wurde. Dies geschah aber, damit die Rechtfertigung des Gottlosen möglich wurde — die christozentrische Auslegung und das Verständnis von der Rechtfertigung aus gehören deswegen im Innersten zusammen.

Dabei lassen sich Akzentverschiebungen nicht vermeiden. Es ist Luther zwar nicht entgangen, daß Johannes viel von »Werken« redet. Aber er hält trotzdem daran fest, daß unser Tun uns nicht vor Gott als recht

erscheinen lassen kann. »Die Gnade wird vom Glauben ergriffen« – von nichts anderem! Wenn Johannes die Liebe fordert, dann wolle er uns damit »reizen, damit wir auch lieben sollen, wie Gott uns geliebt hat«. Wo im Jakobusbrief gute Werke gesetzlich vorgeschrieben werden, da wolle Johannes Mut machen zu Taten der Liebe. Durch diese Differenzierung kann die »stroherne Epistel« des Jakobus kritisiert und das Schrifttum des Johannes gelobt werden. Walther von Loewenich faßt einige Hauptergebnisse in die Worte: »Die christozentrische Gottesschau, die Paradoxie der christlichen Wahrheit und den Leidensgedanken bei Johannes hat wohl kein Ausleger so stark zur Geltung gebracht wie Luther.«

1960 hat von Loewenich eine weitere Studie über Luther und Johannes vorgelegt: »Die Eigenart von Luthers Auslegung des Johannes-Prologes.« Walther von Loewenich schreibt zwar keine umfassende Auslegungsgeschichte, sondern beschränkt sich auf Augustin, Thomas von Aquin, die Glossa ordinaria, Erasmus von Rotterdam und Jakob Faber Stapulensis. Aber auch so gelingt es ihm, seinem Thema gerecht zu werden. Während Luther in seiner ältesten uns überlieferten Predigt über den Anfang des Johannesevangeliums vom 25. 12. 1514 den Text noch ganz scholastisch auslegte, hat er sich später davon gelöst. Er kannte die exegetische Tradition und setzte sich nicht vorschnell über sie hinweg. Mit ihr zusammen interpretierte er gerade »den Prolog im Sinne der kirchlichen Trinitätslehre und Zweinaturenchristologie«. Aber wo Johannes »philosophisch« ausgelegt wurde, hat der ältere Luther scharf widersprochen: »Johannes ist ein Evangelist, kein Platonist . . . Die heilsgeschichtliche Deutung verdrängt die spekulative.« Luther verzichtet darauf, mit Hilfe des Logosbegriffes eine Brücke zur hellenistischen Philosophie zu schlagen, wie es manche christliche Theologen im zweiten Jahrhundert getan hatten. Von ihm wird »die Logologie auf die Christologie reduziert«. Nur in Jesus Christus gibt es wahre Erkenntnis Gottes, nur in ihm ist das Heil des Menschen begründet. »Offenbarung steht gegen Philosophie, Glaube gegen Vernunft. Die Möglichkeiten einer »natürlichen Theologie« schrumpfen auf ein Minimum zusammen.« Diese Exegese ist möglich, weil Luther vom Humanismus gelernt hat, nach dem zu fragen, *was dasteht*. Dadurch konnte er sich von manchen textfremden Erwägungen lösen, die gerade bei diesem Text, dem Anfang des Johannesevangeliums, häufig vorgekommen waren. Luther war also nicht in dem Sinne ein »Paulinist«, daß er nur für dessen Schriften Verständnis gehabt hätte. Vielmehr hat er sich auch mit Johannes befaßt und nach den Erkenntnissen von Loewenichs recht weitgehend dessen Eigenarten erfaßt. Ist dies auch bei den Synoptikern der Fall?

Martin Luther hat ja auch die Berichte des Matthäus, Markus und Lukas studiert. Während Gerhard Ebeling 1942 über »Evangelische Evangelienauslegung. Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik« berichtet hatte, betrachtete von Loewenich 1954 »Luther als Ausleger der Synoptiker«. Im Unterschied zu Ebeling ging es ihm weniger um Luthers Auslegungsmethode, sondern mehr um die inhaltlichen Aussagen des Reformators: Es soll »so etwas wie eine Bestandsaufnahme des synoptischen Gutes bei Luther« vorgenommen werden. Aber auch die hermeneutischen Fragen konnten nicht ganz unbeachtet bleiben. Ihnen geht von Loewenich nach, indem er »Allegorie und geistliche Deutung« oder Etymologie untersucht. Besonderer Nachdruck wird darauf gelegt, daß Luther existentiell gedeutet habe: Es geht nicht um irgendwas oder irgendwen, sondern um den Menschen, um mich in den Berichten der Synoptiker. Quellenmaterial sind wieder weitgehend die Predigten des Wittenbergers. Selbst wo es andere Schriften Luthers gibt — etwa über das Vater-Unser —, sollen sie hier hinter den Äußerungen des Kanzelredners zurücktreten.

Es zeigt sich, daß auch hier die großen Themen im Mittelpunkt stehen, die uns schon bei der Johannes-Exegese begegnet waren: Rechtfertigungslehre und Christologie. Es wird deswegen durch von Loewenich »das Christusbild« untersucht und festgestellt, daß Luther »die Christologie des ganzen Neuen Testaments als Einheit voraussetzt« und daß er damit wieder das altkirchliche Dogma identifiziert. Luther ist »von der personalen Einheit der Gottheit und der Menschheit in Jesus Christus überzeugt.« Zugleich aber betont er dessen wahres Menschsein. Die konkreten Aussagen in den ersten drei Evangelien prägten sich ihm so ein, daß sie »sich auf seine Verkündigung« stark auswirkten. Nach der Meinung von Loewenichs wird Luther deswegen auch weithin dem Christusbild der Synoptiker gerecht: Sein »Christusbild zeigt uns den Heiland, den Christus pro nobis, den Jesus humilis, aber auch den, der ganz auf die Seite Gottes gehört, den Gottessohn voll ewiger Gewalt.«

Auch in der Rechtfertigungslehre hat der Wittenberger nicht schematisch seine sonstigen Anschauungen wiederholt. Synoptische Aussagen, in denen der Glaube betont wurde, kamen seiner Theologie natürlich entgegen und wurden deswegen besonders genau berücksichtigt. Aber er hat auch herausgearbeitet, daß der Glaube ohne Werke tot ist und daß er sich in Liebe zu bewähren hat. Daß der Reformator dem Gericht nach den Werken, wie es bei den Synoptikern mitgeteilt wird, nicht gerecht werden konnte, leuchtet ein — er hat es kurzerhand zum Gericht über den Glauben uminterpretiert, der sich in Werken äußert.

Walther von Loewenich ist auch auf die Frage der Eschatologie und

der irdischen Ordnung eingegangen. Letztere wurde bekanntlich durch die Bergpredigt akut, weil Luther nicht bereit war, deren Forderungen als nur für »besondere Christen« geltend anzuerkennen. Er entwickelte deswegen seine Lehre von den »beiden Reichen«: Der Christ lebt in der Kirche und in der Welt. Beide Bereiche sind Reiche Gottes. Sie sind zu unterscheiden. Es kann Gebote geben, die nicht für jeden Bereich im gleichen Maße gelten. Damit hat der Reformator eine Lehre entwickelt, die so schwerlich im Neuen Testament vertreten wird. Aber das liegt nicht zuletzt an der Naherwartung, die eine solche »Theorie« kaum in den Blick geraten ließ. Diese Naherwartung hatte, wie wir heute sehen, für die Synoptiker große Bedeutung. Sie ist von Luther so wenig wie von anderen Theologen seiner Zeit beachtet worden. Erst in der Moderne hat man das erkannt. All dies wird von Walther von Loewenich sachlich, mit großer Akribie und Klarheit zusammengetragen. Er meint, daß dieses »Stück Geschichte der Exegese« zeige, daß es sich lohne, bei diesem »Meister der Exegese . . . in die Schule (zu) gehen und von ihm (zu) lernen«.

Während der letzten Generation hat kaum ein anderer Forscher so viel zu der Aufgabe beigetragen wie von Loewenich, Luthers Exegese zu erhellen und für unsere Zeit erkennbar werden zu lassen. Es würde sich lohnen, in seinen gesammelten Aufsätzen oder an anderen Stellen seinen Analysen des Exegeten Luther zu folgen. Dies ist hier nicht möglich. Aber es seien doch einige Ergebnisse von Loewenichs festgehalten: Die theologischen Aussagen, die der Wittenberger dem Bibeltext abrang, sind noch heute häufig faszinierend durch »die geistliche Vollmacht, mit der er (Luther) seinen Text auslegt«. Ohne moderne Methoden und Hilfsmittel ist Luther den biblischen Aussagen häufig so nahe gekommen, daß Fortschritte kaum erreichbar sind. Luthers unbedingtes Achten auf das Bibelwort, sein Verständnis der Rechtfertigung und sein Christusbild erweisen sich als Schlüssel, die hervorragend geeignet sind, Zugang zu den biblischen Aussagen zu verschaffen.

Luther und das neuzeitliche Denken

Nach dem bisher Dargestellten ist klar, daß auch die Hinwendung zum Wittenberger Exegeten nicht einem rein archivalischen Interesse entspringt, sondern als ein Beitrag zum heutigen theologischen Gespräch gedacht ist: Der Erlanger Theologe möchte die Beschäftigung Martin Luthers mit der Bibel, die so reiche Früchte getragen hat, für die moderne Arbeit in Kirche und Theologie zugänglich machen. Walther von

Loewenich bekennt sich zu dem Satz von Ernst Troeltsch, daß »das Verständnis der Gegenwart immer das letzte Ziel aller Historie« ist, und fragt deswegen auch ausdrücklich nach der Bedeutung des Reformators für das neuzeitliche Denken. Dies ist vorwiegend in dem großen, 1963 erschienenen Werk »Luther und der Neuprotestantismus« geschehen, das bisher noch kaum die Beachtung gefunden hat, die es verdient.

Walther von Loewenich konstatiert, daß das Ende des theologischen Liberalismus von der Dialektischen Theologie vorschnell verkündet worden sei. Die Fragen und Probleme, die durch die Veränderung der theologischen Diskussion seit den zwanziger Jahren unseres Jahrhunderts verdrängt worden waren, kehrten nun mit neuer Dringlichkeit zurück. Ihnen stellt sich der Verfasser, indem er die Analysen des theologischen Liberalismus und der Worttheologie nach dem Ersten und dem Zweiten Weltkrieg mit der Theologie Luthers vergleicht. Dabei wird weit ausgeholt. Zunächst wird »Neuprotestantismus« als jene theologische Strömung interpretiert, in der seit der Aufklärung eine gewisse Öffnung für das moderne Denken erfolgte. Hier wehrt man sich gegen »Unmündigkeit«, spricht sich für kritische Forschung und Toleranz aus und fordert, daß der einzelne Christ auch in seinem Glauben nicht bevormundet werden soll. Dieser Neuprotestantismus kann mit Namen wie Lessing, Semler, Schleiermacher, Albrecht Ritschl, Adolf von Harnack und Troeltsch in Verbindung gebracht werden. Walther von Loewenich bringt nun das Lutherbild dieser Leute in Erinnerung und befragt umgekehrt den Neuprotestantismus von Luther her.

Über das Lutherverständnis gibt es ältere Arbeiten, auf die von Loewenich sich stützen kann. Er zeigt, daß die Aufklärer Luther »als den Vorkämpfer für Vernunft und Freiheit« hinstellten, während die deutsche Klassik ihn »als geniale Persönlichkeit« verstand — beide fühlten sich dem Reformator nahe verbunden. Auch die evangelischen Theologen des 19. Jahrhunderts nahmen Luther für sich in Anspruch. Schleiermacher meinte, bereits der Wittenberger habe Wissenschaft und Glaube versöhnen wollen. Der Tübinger Ferdinand Christian Baur erklärte sogar »die Autonomie des Geistes« und »das Prinzip der Subjektivität« als genuin reformatorisch. Erst Albrecht Ritschl erkannte, daß Luthers Gottesbild alles andere als identisch mit dem des Neuprotestantismus war. Von jetzt an unterschied man im Liberalismus deswegen zwischen dem, was am Denken des Wittenbergers für überholt angesehen wurde, und dem, wodurch er das moderne Denken begründet habe. Aber Ernst Troeltsch hielt auch dies nicht mehr für gerechtfertigt, sondern interpretierte die Reformation als »eine Nachblüte des Mittelalters«. Luther gehört nicht zur Moderne — diese beginnt erst mit der Aufklärung. Damit war der

Reformator als »Vaterfigur« weitgehend unbrauchbar geworden. Der Neuprotestantismus stürzt in eine Krise, während sich Dialektische Theologie und Luther-Renaissance nach dem Ersten Weltkrieg vom Liberalismus abwenden und nun die »Offenbarung« sowie die Eigenständigkeit der Theologie entdecken. All dies wird faszinierend und gut verständlich geschildert.

Walther von Loewenich, der im liberalen Nürnberg Christian Geysers und Friedrich Rittelmeyers aufwuchs, kann die Geschichte des Neuprotestantismus aber berechtigterweise nicht bei Ernst Troeltsch enden lassen und fragt deswegen nach dem »guten Erbe der Aufklärung« und nach dem »Wesen des Neuprotestantismus«, um dieses neu in die theologische Diskussion einzubringen, die auch noch Anfang der sechziger Jahre vorwiegend mit anderen Themen befaßt war. Er verweist auf die Emanzipation, die der Liberalismus bewirkte und die nicht wieder rückgängig gemacht werden könne. Als Forderung des Neuprotestantismus wird festgehalten: »Das Recht des Individuums, der Persönlichkeit, muß nicht nur in Staat und Gesellschaft, sondern auch in Kirche und Religion respektiert werden. Gerade in der Religion kommt das Persönlichkeitsmoment zu seiner tiefsten Begründung und höchsten Erfüllung. Darum lehnt der Neuprotestantismus jeden kirchlichen Zwang ab. Wenn irgendwo, dann muß in der Religion die Freiheit herrschen. Die Religion ist das Reich der persönlichen Überzeugung. An diesem Punkt erweist sich der Neuprotestantismus als besonders empfindlich. Gegenüber der Intoleranz hört seine Toleranz auf.« Wer wollte heute die Freiheit des Glaubens und der religiösen Überzeugung bestreiten? Aufklärerische und liberale Ziele und Forderungen sind inzwischen an vielen Stellen anerkannt worden und haben sich durchgesetzt.

Das gilt auch für die Hochachtung der Vernunft. Wenn auch das »Licht der Vernunft« in der Aufklärung überbewertet wurde, so bekennt von Loewenich sich doch dazu, daß »intellektuelle Redlichkeit« und Vernunft weiterhin in Theologie und Religion maßgebend sein sollen. Auch der Vorrang des Praktischen vor dem Theoretischen wird bejaht. Die liberalen Theologen haben mit ihrer hohen Achtung der Ratio nämlich eine mindestens so weitgehende Anerkennung des Ethischen verbunden. Christlicher Glaube ist ihnen »nicht theoretische Überzeugung, sondern existentielle Haltung ... Der Jünger Jesu ist nicht zu dogmatischen Bekenntnissen, sondern zur Nachfolge aufgerufen.« Zwar habe auch der Altprotestantismus dies nicht bestritten. Aber ihm sei doch das Bekenntnis zur »reinen Lehre« als das »eigentliche Kennzeichen wahren Christentums« erschienen. Auch die Offenheit des Neuprotestantismus »für das Positive in anderen Religionen« wird rühmend hervorgehoben.

Aber diese positiven Momente vermochten die »Krise« des Liberalismus nicht zu verhindern. Walther von Loewenich schildert sie, bevor er zu dem Kapitel kommt, das uns hier besonders beschäftigen muß, weil in ihm das moderne Denken von Luther her befragt wird: »Der Neuprotestantismus in der Sicht Luthers«. Hier geht es zunächst darum, die Nähe zwischen beiden festzuhalten, bevor deren Divergenzen zur Sprache kommen.

Eine gewisse Nähe des Neuprotestantismus zu Luther stellt von Loewenich durch den reformatorischen Ansatz fest. Er war revolutionär, und zwar in doppelter Richtung: »1. Luther wagt es, die hl. Schrift gegen die kirchliche Tradition zu stellen. 2. Er wagt es, seine eigene, persönliche Schriftauffassung gegen die der kirchlichen Tradition zu stellen. Damit ist Luther, gegen seine ursprüngliche Absicht, zum Revolutionär geworden. Die katholische Polemik hat das richtig erkannt.« Auf dem Konzil von Trient wurde dem »sola scriptura« der Reformation »die Doppelautorität von Schrift und Tradition entgegengestellt«. Auch die Überordnung der Erkenntnis eines einzelnen »über die Entscheidung des kirchlichen Lehramtes« wurde abgelehnt. Allerdings stellt von Loewenich klar, daß Luther gerade nicht der Meinung war, persönliche, individualistische Erkenntnisse vorzutragen. Vielmehr war er der Überzeugung, daß die Bibel sich selbst auslegt und »ihren wahren Sinn« jedem offenbart, »der sich nicht gewaltsam dagegen verschließt«. Es geht Luther also nur um die Ablehnung jener Tradition, die nach seiner Meinung der Heiligen Schrift widerspricht, was auch in folgendem Satz zum Ausdruck kommt: »Einem einfachen Laien, der die Schrift für sich hat, ist mehr zu glauben als dem Papst oder einem Konzil, das die Schrift nicht für sich hat.« Darauf aber habe sich der Neuprotestantismus mit Recht berufen können: »Wenn Luther sein eigenes Schriftverständnis gegen die Tradition der Kirche und gegen das kirchliche Lehramt gestellt hat, so haben auch Luthers Nachfahren dasselbe Recht, ein Recht, das zugleich eine Verpflichtung bedeutet.« Zwar habe der Reformator noch keine historisch-kritische Exegese gekannt, aber sein »subjektiver Ansatz« sei »ein revolutionäres Prinzip in der Theologiegeschichte« gewesen, das eine Bewegung in Gang gebracht habe, »die sich nicht künstlich an einem beliebigen Punkt zum Stillstand bringen läßt.« Deswegen sei auch heute der »Mut zum angefochtenen Glauben« erforderlich, wenn Luthers Erbe weitergeführt werden soll.

Bereits 1963 hat von Loewenich ein Thema aufgegriffen, das erst in unseren Tagen neu aktuell geworden ist: die Frage nach der Glaubenserfahrung. Der Verfasser sah auch hier enge Verbindungen des Neuprotestantismus mit Luther. Der Reformator habe nämlich die Erfahrung

zum »Kriterium des Glaubens« gemacht. Zwar habe er den Glauben »allem menschlichen Fühlen« entgegensetzen und einen »blinden Glauben fordern« können. »Aber der hier sichtbar werdende Gegensatz zwischen Glaube und Erfahrung ist nur scheinbar. Er zeigt nur an, daß die Glaubenserfahrung eine Erfahrung besonderer Art ist . . . Die Glaubenserfahrung wird sehr oft im Gegensatz zu der Erfahrung des natürlichen Menschen stehen, aber sie ist doch echte Erfahrung.« Insofern sei Luthers Schrifttheologie Erfahrungstheologie. Und wenn der Neuprotestantismus meint, »die Gewißheit einer theologischen Aussage im Sinn einer Glaubensaussage läßt sich weder spekulativ noch autoritativ-traditionalistisch, sondern nur existentiell begründen«, dann stehe er dem Reformator ganz nahe. Walther von Loewenich meint deswegen, daß »sich die neuprotestantische Erfahrungstheologie mit vollem Recht auf Luther berufen« könne. Zwar wird mitgeteilt, daß es bei dem Wittenberger Theologen auch so etwas wie »objektive Fakten« gibt, »Heilsereignisse«, aber sie gewinnen erst dann ihr volles Gewicht, wenn sie vom Glauben als für ihn persönlich gemeint anerkannt werden. Es heißt deswegen: »Dem in die Krise geratenen Neuprotestantismus ist in Luther ein mächtiger Bundesgenosse erstanden.« Dies wird auch am Verständnis des Gewissens untersucht, auf das sich der Reformator bekanntlich 1521 auf dem Wormser Reichstag berief. Walther von Loewenich meint: »Mit seiner Lehre vom Gewissen hat Luther den Weg frei gemacht, der zu dem neuprotestantischen Wahrheitsbewußtsein führt.« »Mit allem Vorbehalt« wird durch von Loewenich »die These« aufgestellt: »Der Neuprotestantismus hat sowohl unter historischen als auch unter systematischen Gesichtspunkten ein größeres Recht, sich auf die theologische Prinzipienlehre Luthers zu berufen, als der Altprotestantismus.« Diese scharfe, um nicht zu sagen überspitzte Aussage bildet aber nicht das letzte Ergebnis von Loewenichs, sondern es wird auch noch untersucht, an welchen Stellen der neuzeitliche theologische Liberalismus von Luther lernen müsse, nämlich in der Lehre vom Menschen und im Verständnis des »verborgenen Gottes«.

Walther von Loewenich meint, Luthers »Bild vom Menschen« entspreche »der Wirklichkeit besser . . . als alle Verharmlosung und Glorifizierung in späteren Zeiten«. Der Optimismus des theologischen Liberalismus in bezug auf die Fähigkeiten des Menschen habe sich als unberechtigt erwiesen. »Die Verabsolutierung des Humanum (hat) zu seiner Katastrophe in unserer Gegenwart geführt.« Darum wird erklärt: »Der Humanismus der Moderne kann uns trotz seines Wahrheitsgehaltes und seines sittlichen Ernstes nicht mehr genügen.« Trotz seines leidenschaftlichen Plädoyers für den Neuprotestantismus fordert von Loewenich

denselben auf, »zu Luthers Anschauung zurückzukehren, sofern er (der Neuprotestantismus) einer einseitigen humanistisch-idealistischen Auffassung zugetan war.« Der Mensch wird als Sünder verstanden, d. h. als einer, der »in sich verkrümmt ist«, der »in allem sich sucht und sich selbst zum Idol, zum Götzen wird«. In dieser Frage habe sich der Neuprotestantismus von Luthers Theologie gegebenenfalls korrigieren zu lassen.

Dasselbe gilt vom »verborgenen Gott«. Der Liberalismus hatte Gott nur als Liebe zu verstehen vermocht. Gott als Richter, als der Zornige — das schien eine vorreformatorische, wenn nicht sogar vorchristliche Aussage zu sein. Aber von Loewenich wendet sich dagegen, sich mit einem traditionellen christlichen Vorsehungsglauben zu begnügen, und meint: »Der Widerstreit unserer Existenz weist auf einen Widerstreit in Gott selbst zurück.« Luther habe die Dialektik von »Grund« und »Abgrund« in der Gottheit erkannt, darunter gelitten, sie aber zugleich in einer »heilsamen Verzweigung« je und je existentiell überwunden. »Darin besteht wohl das größte Vermächtnis Luthers an den Neuprotestantismus in der Krise der Moderne.«

Im Anschluß an diese Konfrontation des Neuprotestantismus mit dem Wittenberger wird die heutige Aufgabe evangelischer Theologie skizziert. Der Erlanger spricht sich dafür aus, Luthers »subjektiven Ansatz« nicht aufzugeben und auch nicht den Versuch zu machen, hinter die »Moderne« zurückzukehren durch eine Unterordnung unter ein Lehramt wie in der römisch-katholischen Kirche oder durch eine Identifizierung des Wortes Gottes mit dem Buchstaben der Bibel. Vielmehr müsse ein »gewandelter Neuprotestantismus« entstehen, der den flachen Optimismus der Aufklärung nicht teilt und der eine neue Beziehung zum Bild und zum Mythos findet: »Das einseitig personalistische Verständnis des christlichen Glaubens müssen wir durchbrechen.« Der Protestantismus müsse »zu sakramentaler Wirklichkeit« zurückfinden und konfessionelle Enge überwinden. Das bedeutet, daß die evangelische Christenheit »das neuprotestantische Erbe« zu übernehmen »und in innerer Wandlungsbereitschaft« weiterzuführen hat. »Damit rückt auch das ihm anvertraute Erbe Luthers in ökumenische und globale Perspektiven. Es ist von menschheitlicher Bedeutung, ob das Thema ›Luther und der Neuprotestantismus‹ seine rechte praktische Verwirklichung findet.«

Man wird nicht sagen können, daß sich diese Konzeption von Loewenichs während der letzten 15 Jahre durchgesetzt hätte. Zunächst waren die Widerstände der Worttheologie zu stark, und inzwischen sucht man lieber bei anderen Leuten als bei Luther Rat. Dennoch sollte die Konfrontation, die von Loewenich vorgenommen hat, beachtet werden. Die

Bedeutung des Wittenbergers für das moderne Denken dürfte von größerer Aktualität sein, als viele meinen.

Mit diesen drei Themen — Luther als Theologe, als Exeget und seine Bedeutung für das neuzeitliche Denken — sind die Anregungen Walther von Loewenichs als Lutherforscher nicht erschöpft. Wir könnten uns noch der Studie über die »doppelte Gerechtigkeit« zuwenden, die 1972 erschien, oder seinen kleinen, inhaltsreichen Schriften »Luthers evangelische Botschaft« (1946 und 1948 erschienen) oder »Luther und Lessing« von 1960. Es wäre auch angebracht, der für von Loewenich bezeichneten Verbindung »Humanitas-Christianitas« oder den Konfrontationen Luthers mit Augustin nachzugehen. Aber es soll statt dessen nur noch auf eine so einfache Tatsache verwiesen werden, daß wir in Gefahr geraten könnten, sie zu übersehen: Wenn von Loewenich den Reformator nicht für lesbar gehalten hätte, hätte er ihm schwerlich so viel Arbeitskraft gewidmet. Er ging aber davon aus, daß es sich lohnt, Luther zu studieren und sich auch in unseren Tagen mit ihm zu beschäftigen. Deswegen hat von Loewenich schon in den zwanziger und dreißiger Jahren Schriften des Wittenbergers ediert und sich auch nach dem Zweiten Weltkrieg für die Verbreitung der Arbeiten des Reformators eingesetzt. Neben der Lutherforschung ist durch von Loewenich die Luther-Edition nicht übersehen worden — nach Möglichkeit sollte ja alle Erforschung des Reformators zu dessen Schriften hinführen. Für deren Erschließung hat Walther von Loewenich viel getan. Wir können uns nur wünschen, daß es ihm vergönnt sein wird, noch lange weiterhin Zugang zum Werk Martin Luthers zu verschaffen.

Prof. Dr. Gerhard Müller, Sperlingstr. 59, 8520 Erlangen

HAT DIE LEHRE VON DEN ZWEI REICHEN NOCH EINEN SINN?

Von Christian Walther*

Die Diskussion über die Zwei-Reiche-Lehre Luthers läßt kein Ende absehen. Kürzlich sind Ergebnisse langjähriger Untersuchungen der Studien-

* Unter Mitarbeit von Wolf W. Rausch.

abteilung des Lutherischen Weltbundes veröffentlicht worden¹. Die einzelnen Beiträge geben nicht nur unterschiedliche Interpretationsmuster zu erkennen, sondern zeigen darüber hinaus auch, welche erhebliche Schwierigkeiten noch überwunden werden müßten, um dieser Lehre wenigstens ein Minimum an einheitlicher Auslegung zu sichern². Die Frage läßt sich jedenfalls kaum unterdrücken, ob es denn überhaupt noch sinnvoll ist, die notwendige Auseinandersetzung über Sachfragen der theologischen Ethik im Zusammenhang der Lehre von den zwei Reichen weiterzuführen. Im Kern geht es bei der Diskussion über sie um Fragen der gesellschaftlichen und politischen Konsequenzen des christlichen Glaubens³. Versuche ihrer Beantwortung haben jedoch zu einer Situation geführt, in der eben nicht mehr deutlich auszumachen ist, welche der streitenden Parteien sich nun zu recht in ihrer Argumentation auf die lutherische Lehre berufen kann.

Unter dem Eindruck eines hoffnungslosen Wirrwarrs hatte bereits 1957 der ehemalige Münchner Staatsrechtler Johannes Heckel die mit der Diskussion der Zwei-Reiche-Lehre entstandene Lage als einen »Irrgarten« bezeichnet, »dessen Schöpfer mitten im Werk den Plan verloren hat, so daß nicht mehr herausfindet, wer sich ihm anvertraut.«⁴ Heckel konnte beileibe als ein Kenner dieser Lehre gelten, obwohl er kein Theologe war.

Der Theologe hingegen urteilt vorsichtiger. Doch auch dann sind Zweifel an der Validität dieser Lehre unüberhörbar. So z. B. bei W. Trillaas, der die Lehre von den zwei Reichen zwar als »eine gewaltige Konzeption« bezeichnet, sie aber für »einen zu engen Rahmen« hält, um den »Dienst an der Erhaltung der Welt . . . im Zeitalter der Technik und

1 U. Duchrow (Hg.), *Zwei Reiche und Regimente*. Gütersloh 1977. (Studien zur evangelischen Ethik, 13.)

2 Vgl. auch: T. Rendtorff, Dokumentation als Kirchenpolitik? In: ZEE 20 (1976), S. 64–70; U. Duchrow u. W. Huber, Kirchenpolitik durch Polemik? In: ZEE 20 (1976), S. 144–153; T. Rendtorff, Umstrittene Erbfolge. In: ZEE 20 (1976), S. 232 f. Diese Kontroverse hat sich auch in die in Anm. 1 genannten Fallstudien verlängert, vgl. dort insbes. W. Huber, Barmer Theologische Erklärung und Zweireichelehre, S. 33–52, T. Rendtorff, Die Zweireichelehre oder die Kunst des Unterscheidens, S. 53–63, ohne daß eine Überbrückung der Gegensätze sichtbar wird.

3 In welchem Maße dies tatsächlich der Fall ist, wird an den Ausführungen E. Wolfs zur Sache deutlich, vgl. ders., *Sozialethik. Theologische Grundfragen*. Göttingen 1975, S. 243–285.

4 J. Heckel, *Im Irrgarten der Zwei-Reiche-Lehre*. München 1957 (ThEh, 55), S. 3.

Naturwissenschaft« noch angemessen entfalten zu können. Für ihn stellt sich darum die Aufgabe, »ihr Anliegen in einer neuen und selbstständigen Weise zu formulieren und für unsere Zeit zu durchdenken«⁵.

Die Diskussion der Zwei-Reiche-Lehre, wie sie gerade innerhalb der letzten Jahre geführt worden ist, kann als Versuch angesehen werden, sich der Aufgabe einer kritischen Aufarbeitung dieser Lehre und ihrer Neuformulierung zu unterziehen⁶. Daran hat sich in sehr eindrücklicher Weise z. B. G. Ebeling beteiligt⁷. Sein Bemühen verdient deswegen Beachtung, weil er die dogmatische Funktion der Lehre von den zwei Reichen wieder nachdrücklich hervorhebt. Es geht ihm »um dogmatische Klärung und damit um Lehre« (S. 407). Auf diese Weise soll sie aus den Verengungen und Einseitigkeiten herausgelöst werden, die seiner Meinung nach ein Ergebnis jener Tatsache sind, »daß man die Zwei-Reiche-Lehre gewöhnlich nur als Grundformel einer politischen Ethik versteht« (S. 414).

Ebeling versucht nun auf dem Hintergrund seines hermeneutischen Grundansatzes, jene Lehre dem fundamental-theologischen Problem zuzuordnen, wie nämlich »das Evangelium als Evangelium zu Gehör kommt« (S. 410). In diesem Zusammenhang bedeutet die dogmatische Funktion der Lehre von den zwei Reichen, die Unterscheidung zwischen Gott und Welt, regnum Christi und regnum mundi unverfälscht so zu vollziehen, »daß klar herauskommt und rein bewahrt wird, was der Theologie anvertraut ist« (S. 421). Darin ist die Forderung eines theologisch verantwortbaren Redens von Welt impliziert. Das aber heißt dann, daß im Rahmen der Zwei-Reiche-Lehre sinnvoll nur der vom Evangelium in bezug auf Welt aufgedeckte Widerspruch »zwischen gefallener Schöpfung und Schöpfer« und die durch das Evangelium erfolgende Rückrufung der Welt in die »Entsprechung von Schöpfung und Schöpfer« diskutiert werden kann (S. 421). Ebeling nennt dieses Geschehen auch »die Proklamation dessen, daß die Zeit des Selbstwiderspruchs des regnum mundi an ihr Ende gekommen ist« (S. 423) — wobei dieser Selbstwiderspruch als Nicht-Schöpfung-sein-Wollen und damit auch Nicht-mehr-Welt-bleiben-können manifest wird (S. 422 f.). Demgegenüber hat nun gerade die Zwei-Reiche-Lehre die Funktion, Welt in ihrer Eigentlichkeit als Schöpfung zur Geltung zu bringen. Folgt man der Ebe-

5 W. Trillhaas, Ethik, 3. Aufl. Berlin 1970, S. 530.

6 Vgl. dazu auch U. Duchrow, Christenheit und Weltverantwortung. Stuttgart 1970 (Forschungen und Berichte der Ev. Studiengemeinschaft, 25), bes. S. 575 ff.

7 Vgl. zum folgenden: G. Ebeling, Die Notwendigkeit der Lehre von den zwei Reichen. In: Wort und Glaube I, Tübingen 1960, S. 407–428.

lingschen Argumentation, dann kann allein das theologische Aufgabe sein. Darin eingeschlossen bleibt die weitere Aufgabe, ein der Geschöpflichkeit und damit Endlichkeit der Welt entsprechendes Verhalten im gesellschaftlichen wie im politischen Bereich – nach Ebeling die »*justitia civilis*« – streng von der »*iustitia fidei*« – dem Verhalten des Glaubens im Reich Christi – zu unterscheiden (S. 423 f.). Es geht dann also gerade darum, sich vor einer ethischen Argumentation im Sinne der Entfaltung normativer Handlungsanweisungen zu hüten, die letztlich doch wieder darauf hinauslaufen müßte, den Unterschied zwischen Gott und Welt zu beseitigen (S. 426).

Es kann hier nicht der Ort sein, die theologiegeschichtlichen Zusammenhänge und Hintergründe vollständig darzustellen. Doch erscheint es notwendig, wenigstens darauf hinzuweisen, daß sich bei Ebeling sowohl hinsichtlich der Ausformulierung der Gott-Welt-Relation als auch hinsichtlich des Selbstverständnisses der Theologie ein Grundmuster durchhält, das bereits in den zwanziger Jahren unseres Jahrhunderts entwickelt worden ist⁸. Vor allem was die Problematik der theologischen Ethik betrifft, werden Zusammenhänge mit Gedanken Fr. Gogartens deutlich, die dieser in seiner Spätschrift »Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit« noch einmal entfaltet und präzisiert hat⁹. Gogarten hält mit äußerster Strenge an der Unterscheidung von Glauben als Werk Gottes und den in der Welt vom Menschen zu leistenden Werken fest. Theologie und ihre Ethik kann es danach nur mit dem ersteren und auf keinen Fall mit dem letzteren zu tun haben. Für das Selbstverständnis der theologischen Ethik bedeutet dies, daß alleine noch die Klärung der vom Prinzip Glauben bestimmten Voraussetzungen in ihre Kompetenz fällt, daß sie aber auf alle Fälle davon Abstand zu nehmen hat, »Weisungen für das Tun« zu geben¹⁰.

In der jüngsten Debatte über die Zwei-Reiche-Lehre wird die zuvor skizzierte Argumentation deutlich bei T. Rendtorff in seiner Auseinandersetzung mit einer Richtung der Sozialethik, der es wesentlich auf die Ableitung normativer Konsequenzen aus dem Rechtfertigungsglauben im Blick auf politische Probleme unserer Zeit ankommt¹¹. Auch er fordert

8 Vgl. dazu J. Moltmann (Hrsg.), *Anfänge der dialektischen Theologie*, Teil 1 + 2. München 1962–63 (Theologische Bücherei, 17).

9 Stuttgart 1953, vgl. S. 189 ff.

10 Vgl. dazu: *Protestantismus und Wirklichkeit* (1924). In: Moltmann (Hrsg.), *Anfänge*, Teil 2, S. 191–218.

11 T. Rendtorff, *Die Zweireichelehre oder die Kunst ...* In: Duchrow (Hrsg.), *Zwei Reiche und Regimente*. Vgl. ebd. die Einführung von U. Duchrow, S. 9–32, und den Beitrag von W. Huber, *Barmer Theologische Erklärung*.

nachdrücklich die »Unterscheidung zwischen dem, was Inhalt und Gegenstand politischen Handelns sein kann, und dem, was dabei inhaltlich vorausgesetzt und deswegen vom Realisierbaren unterschieden werden muß«¹². Mit dieser Formulierung zielt Rendtorff auf eine von der Theologie peinlich genau zu beachtende Grenze, die zwischen dem vom Menschen selbst nicht zu besorgenden, sondern ihm allein in der gnädigen Annahme durch Gott gewährten Heil, und dem politischen Handeln entlangläuft, das zwar seinen Sinn darin findet, »Funktion der welterhaltenden Liebe Gottes und selbst ein Amt der Liebe durch Vernunft« zu sein (S. 61), das aber »nicht selbst heilsfähig« ist (S. 60).

Die strenge Unterscheidung zwischen einem allein auf die Erhaltung der Welt gerichteten politischen Handeln und einem Handeln, das auf die Wahrnehmung des Heils des Menschen bezogen ist, erlaubt es Rendtorff, zwei entscheidende Korrekturen an der bisherigen Entwicklung des wissenschaftlichen Selbstverständnisses der politischen Ethik anzubringen. Die eine betrifft den der Kirche im Hinblick auf politisches Handeln zugewiesenen Stellenwert, die andere betrifft den Gegenstandsreich der politischen Ethik selbst.

Was den ersten Aspekt angeht, so wird zutreffend von der Beobachtung ausgegangen, daß sowohl im Gefolge der historischen Herausbildung eines ihre Selbständigkeit als Subjekt des Handelns betonenden Verständnisses von Kirche, als auch durch die Dominanz des Politischen in der Beschreibung des kirchlichen Auftrags eine schwerwiegende Akzentverschiebung eingetreten ist. Diese wirkt sich vor allem darin aus, daß der Eindruck erzeugt wird, als fände die Verwirklichung des Menschseins überhaupt nur noch im soziopolitischen Handlungsfeld statt, so daß auch die Kirche gar nicht mehr anders könne, als sich vorrangig auf dieses Handlungsfeld zu konzentrieren. Demgegenüber stellt Rendtorff die berechnete Frage, ob denn tatsächlich ernsthaft und zwingend behauptet werden könne, daß »auf diesem Felde dasselbe zur Verwirklichung« anstehe, »was Inhalt und Thema der Theologie ist, die Rechtfertigung des Menschen vor Gott und zu seinem Heil?« (S. 56) — wobei diese Frage im Hinblick auf das politische Engagement der Kirche bereits die korrigierende Wirkung der hier substantiell reformulierten Zwei-Reiche-Lehre impliziert.

Im Hinblick auf den zweiten Aspekt enthält Rendtorffs Argumentation den Ansatz einer vertiefenden Durchdringung der im Zusammen-

¹² Vgl. zum folgenden Rendtorff, Die Zweireichelehre oder die Kunst; hier S. 57.

hang mit der politischen Ethik sich stellenden Fragen¹³. Nur vordergründig könnte die von ihm entwickelte Argumentationskette den Verdacht erwecken, als würde die vielfach mit der Lehre von den zwei Reichen in Zusammenhang gebrachte dualistische Beziehungslosigkeit von Glaube und Welt wieder erneuert. Bei näherem Hinsehen zeigt sich jedoch, daß durchaus die Möglichkeit dafür offengehalten wird, daß aus dem Rechtfertigungsglauben und den damit verbundenen Erfahrungen gewährter Freiheit Folgen für das politische Handeln hervorgehen können, die sich als Kriterien niederschlagen, »die dem unmittelbaren politischen Willen vorgegeben sind« (S. 29). Auf dieser Linie ließe sich in Sachen politischer Ethik fruchtbar weiterdenken. Die strenge Unterscheidung zwischen dem unbesorgbaren Heil, das allein Gott aus Gnaden gewährt, und den vom Menschen zu besorgenden politischen Gestaltungsaufgaben schützt einerseits Theologie und Kirche vor der Unmittelbarkeit direkter politischer Aktionen und deren theologischer Begründung, die, wenn sie versucht wird, in ständige Aporien ausmündet, wie die seit Jahren anhaltenden Auseinandersetzungen über die politische Ethik zeigen. Andererseits aber erlaubt die mit der Reformulierung der Zwei-Reiche-Lehre gewonnene dogmatische Basis, erkennbare Folgen des christlichen Glaubens im politischen Handlungsfeld zum Gegenstand ethischer Reflexion zu machen. Methodisch ließe sich dies unter historischen Aspekten leisten, wobei herkunfts- und wirkungsgeschichtliche Fragestellungen im Vordergrund stünden. Da solche möglichen Folgen aber nicht nur eine Vergangenheitsperspektive besitzen, sondern vielmehr auch aus aktuellen Sozialisations- und Interaktionsprozessen hervorgehen, würde sich hier das Feld für eine Kooperation mit der empirischen Sozialforschung eröffnen.

Thematisch wäre in einer solchermaßen gegenstandsbezogenen Ethik insbesondere die Freiheitsproblematik unter dem Aspekt zu diskutieren, ob und in welchem Maße die gesellschaftliche und politische Verfassung der neuzeitlichen Welt dem die politische Realisierung von Freiheit transzendierenden Grund der Freiheitserwartung des christlichen Glaubens Raum gibt; hält sie die Möglichkeit einer nicht-politischen Erwartung des Heils offen, indem sie den Anspruch auf politisch herstellbares Heil in einem totalen Sinn ausschließt? Der Beitrag der christlichen Ethik läge dann nicht in der ohnedies immer fragwürdigen Entwicklung eigener normativer Handlungsweisungen, sondern in dem prinzipiellen Bemühen des Schutzes relativer Freiheiten und ihrer Verwirklichung vor Totalität. Um es noch pointierter zu formulieren: Die Funktion einer

13 Ebd., S. 58 ff.

christlichen Ethik in bezug auf politisches Handeln kann geradezu darin bestehen, allen Versuchen einer umfassenden Politisierung und Vergesellschaftung zu widerstehen und das politische Handeln vor dem Zwang zur Überforderung bewahren zu helfen, indem sie es im Raum des ihm Möglichen und Realisierbaren beläßt. Innerhalb einer solchen thematischen Begrenzung ließe sich dann auch sinnvoll die Frage nach dem politischen Beitrag der Kirche aufnehmen. Dabei ginge es dann eben nicht mehr um Kirche als unmittelbarem politischem Handlungsträger, sondern um Kirche als Interaktionsfeld, auf dem unter dem Vorzeichen des *sub specie dei* auch die Probleme des politischen Alltags wieder ihr eigenes Gewicht bekämen und innerhalb des von der Kirche geschaffenen Kommunikationszusammenhangs sachbezogen diskutiert werden könnten.

Die Folgen des christlichen Glaubens für Leben und Handeln im Rahmen einer Theorie der Sozialethik – auf dem Hintergrund einer wesentlich fundamentalanthropologisch reinterpretierten Lehre von den zwei Reichen – zu bedenken und zu entfalten, ist auch das Ziel, das sich M. Honecker gesteckt hat¹⁴. Mit einem ausführlich gehaltenen Problemaufriß beabsichtigt er, einen tragfähigen Ansatz für die Überwindung der aporetischen Situation zu entwickeln, in der sich die theologische Sozialethik befindet¹⁵. Dabei gerät die wichtige Frage in den Mittelpunkt, welche Faktoren überhaupt »die Vermittlung zwischen Glaube und Handeln, oder theoretischer formuliert, zwischen Theologie und christlicher Praxis« bestimmen¹⁶. Honecker vermutet zu Recht, daß diese Vermittlung »komplexer und komplizierter ist, als dies christlicher Sozialethik üblicherweise bewußt ist und als sie zu erkennen gibt« (S. 177). Die von Ebeling ausgearbeitete und von Rendtorff erweiterte Fragestellung erfährt hier erneut eine beachtenswerte Vertiefung.

Methodisch erfolgt der Einstieg in die Vermittlungsproblematik durch strenge »Unterscheidung von Vernunft und Motivation«. Dabei umgreift der Vernunftbegriff »den vernünftigen Umgang mit etwas, das Rechenschaftsgeben bis zu einer bestimmten, je nach Sachbereich verschiede-

14 Sozialethik zwischen Tradition und Vernunft. Tübingen 1977, bes. S. 175–278.

15 Vgl. dazu auch Fr. Karrenberg, *Gestalt und Kritik des Westens*, Stuttgart 1959, bes. S. 13–23; ferner Chr. Walther, *Zum Problem von Theologie und Gesellschaft*. In: *Glaube und Gesellschaft*, hrsg. von der Studienabteilung des Luth. Weltbundes, Stuttgart 1966, S. 5–17; ders., *Theologie und Gesellschaft*. Zürich 1967 (Veröffentlichungen des Instituts für Sozialethik an der Universität Zürich, 2).

16 Vgl. zum folgenden Honecker, *Sozialethik*; hier S. 177.

nen Einsichtigkeit, und zwar ohne daß die Vorgabe einer speziellen Überzeugung, etwa der Offenbarung des Glaubens erbracht werden müßte«. Weiterhin impliziert er »die Forderung nach allgemeiner Evidenz und universaler Kommunikabilität«, die rationale Prüfung und die Verständigung. Zwar wird einschränkend erklärt, »daß Vernunft keineswegs Eindeutigkeit gewährleistet«¹⁷. Für sie wird vielmehr in Anspruch genommen, daß sie, »weil sie die Vernunft eines geschichtlichen Menschen ist, nicht fertig, sondern offen und damit wandlungsfähig« ist¹⁸. Dessen ungeachtet aber gilt für »die sozialetische Theoriebildung: Menschliche Verhältnisse, Einrichtungen und Institutionen bedürfen des vernünftigen Umgangs, der vernünftigen Prüfung«.

Davon unterschieden wird der Motivationsbegriff. Schwierigkeiten, die bei einer näheren Bestimmung auftreten, lassen es Honecker geraten erscheinen, ausdrücklich zu vermerken, »daß mit der Verwendung des Motivationsbegriffs hier mitnichten die Übernahme einer spezifischen psychologischen Motivationstheorie verbunden sein soll«¹⁹. Stattdessen verwendet er »Motivation synonym mit Einstellung« und gibt anstelle einer eigenen Definition von Einstellung eine sozialpsychologische wieder²⁰. Der gewonnene Einblick in Ergebnisse der Einstellungsforschung erlaubt Honecker aber den Schluß: »Motivation (gleich Einstellung, d. Vf.) ist also verankert in einer Tiefenschicht der Persönlichkeit.«²¹

Es ist allerdings von ausschlaggebender Wichtigkeit, dabei nicht jenen Tatbestand aus dem Blick zu verlieren, daß Einstellungen eine steuernde Funktion im Verhältnis des Menschen zu seiner Umwelt besitzen. Darauf hat bereits in den 50er Jahren P. R. Hofstätter nachdrücklich hingewiesen²². Eben diese verhaltenssteuernde Funktion hat Honecker offensichtlich im Auge, wenn er nach der Bedeutung des Glaubens für das Handeln fragt. Auf diese Weise soll eine Beziehungslosigkeit zwischen Glauben und Gesellschaft vermieden, zugleich aber auch deren eigene Dignität als Raum vernünftiger Gestaltung der Lebensverhältnisse gewahrt werden²³.

Die These freilich, daß »der christliche Glaube Motivationen, Einstel-

17 Zum ganzen ebd., S. 205.

18 Hierzu und zum folg. ebd., S. 207.

19 Ebd., S. 211.

20 Ebd. Zur Problematik der Einstellungs-Theorie vgl. auch W. Meinefeld, *Einstellung und soziales Handeln*. Hamburg 1977, u. G. J. Bem, *Meinungen, Einstellungen, Vorurteile*, Zürich 1974.

21 Honecker, *Sozialetik*, S. 212.

22 *Sozialpsychologie*. Berlin 1956, (Samlg. Göschen, Bd. 104/104a), S. 117 ff.

23 Honecker, *Sozialetik*, S. 212 f.

lungen prägen« kann²⁴, bedarf der Verifizierung. Hierbei tritt vor allem das Problem hervor, welche Möglichkeiten überhaupt für den Glauben bestehen, einstellungsprägend zu wirken, d. h. vorgegebene Einstellungen zu verändern und neue Einstellungen ausbilden zu helfen. Das Problem von Einstellungsänderungen wird heute über den hier behandelten Rahmen hinaus in weitschichtigen Zusammenhängen beschrieben und diskutiert. Auch in bezug auf die Zielrichtung für solche Veränderungen gibt es eine Fülle von allerdings mehr fordernden Aussagen. So wird die Notwendigkeit, andere Einstellungen zu entwickeln, im Zusammenhang mit Umweltfragen, Friedensproblemen, der Technologie oder der Entwicklungspolitik deutlich ausgesprochen. Auch Honecker geht im Rahmen seiner Fragestellung auf diesen Problemkreis ein, so wenn er den Versöhnungsgedanken entfaltet oder zu Problemen von Eschatologie und Utopie Stellung nimmt, in diesem Kontext also Fragen der Weltveränderung diskutiert²⁵.

Das eigentliche Problem dürfte indes nicht in der Entwicklung und Entfaltung solcher Zielvorstellungen liegen, also in der Frage, woraufhin Einstellungen ausgebildet werden sollen, sondern vielmehr dort, wo sich die Frage nach den Modalitäten, Prozessen und Mechanismen stellt, wie solche Einstellungsveränderungen oder -prägungen vor sich gehen. Es kann eben nicht außer Acht gelassen werden, daß in der gegenwärtigen Forschung eine breite Übereinstimmung besteht, Einstellungen als »Gleichgewichtssysteme« zu beschreiben, »die sich in Richtung auf geringere Spannung verändern«²⁶.

Dieser Sachverhalt nötigt zu einer sehr nüchternen Beurteilung der Möglichkeiten von Einstellungsveränderungen²⁷. Er nötigt aber auch, z. B. kirchliche Bildungsbemühungen in ihrer Wirkung auf Einstellungen intensiver als bisher zu untersuchen. Richtig an der von Honecker ins Auge gefaßten Beziehung von Glaube und Einstellung dürfte jedoch sein, daß dort, wo Glaube Einstellungen prägt, Christentum als sozialrelevante Größe manifest wird, auch wenn in dieser Hinsicht hochgespannte Erwartungen sicher fehl am Platze sind. Immerhin könnte sich dennoch hier ein Weg auftun, um inzwischen überflüssig gewordene

24 Ebd., S. 213.

25 Ebd., S. 239–254 u. S. 254–270.

26 R. Oerter, *Moderne Entwicklungspsychologie*, 13. Aufl. Donauwörth 1973, S. 235.

27 Aus der Medienforschung haben U. Boden, J. Barth, P. Brauner u. J. Franke, Langzeiteffekte zweier Tageszeitungen auf politische Einstellungen der Leser. In: *Kölner Zeitschr. f. Soz. u. Soz.psych.* 27 (1975), S. 755–785, Einstellungsveränderungen durch Massenmedien nachweisen können.

Frontstellungen innerhalb der evangelischen Sozialethik, wie sie sich gerade im Zusammenhang der Zwei-Reiche-Lehre so üppig herausgebildet haben, zu überwinden.

Was innerhalb dieses Beitrages aus der jüngsten Entwicklung in der Diskussion der Lehre von den zwei Reichen zu skizzieren versucht wurde, weist auf die strenge lehrmäßige Unterscheidung von Heil Gottes und menschlichen Gestaltungsaufgaben zurück. Es weist aber zugleich auch über den mit jener Lehre gespannten Rahmen hinaus auf Bezüge hin, für deren Erhellung eine wissenschaftliche Kooperation der theologischen Ethik mit anderen Forschungsdisziplinen erst wertvolle Beiträge liefert. Gerade der Doppelaspekt der Zwei-Reiche-Lehre enthält nicht nur den Appell, sich des Grundes des Glaubens und seiner Eigentlichkeit ständig zu vergewissern, sondern mit der Gewißheit des Glaubens auch immer wieder den Schritt in die Ungewißheit und Unabgeschlossenheit der menschlichen Lebensverhältnisse zu vollziehen.

Es soll schließlich nicht außer Acht gelassen werden, daß es neben den hier genannten Ansätzen auch solche Versuche der Aufarbeitung der lutherischen Zwei-Reiche-Lehre gibt, die einen gänzlich anderen Weg verfolgen. Auch dabei geht es – zumal wenn jenes im deutschen Protestantismus anzutreffende Auslegungsschema kritisiert wird, dessen Anwendung geradezu die Festschreibung politischer und sozialer Folgenlosigkeit des Christentums bedeutet²⁸ – im Grunde nur darum, Glaube und Welt nicht in Beziehungslosigkeit erstarren zu lassen. Eine Verständigung sollte also durchaus möglich sein. Freilich wird dabei beachtet werden müssen, daß die Kritische Theorie, deren Rezeption z. B. bei U. Duchrow das Raster für seine Kritik an Kirche und gegenwärtiger Gesellschaft abgibt²⁹, kaum geeignet erscheint, eine sinnvolle Reinterpretation der Zwei-Reiche-Lehre zu ermöglichen.

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

28 Vgl. dazu demnächst W. Rausch und Chr. Walther (Hrsg.) *Ev. Kirche in Deutschland und die Wiederaufrüstungsdiskussion in der Bundesrepublik 1950–1955* (GTB Bd. 292), wo jenes Auslegungsschema schlaglichtartig beleuchtet wird.

29 In: *Zwei Reiche und Regimente*, S. 22 ff.

MARTIN LUTHER IN DER MODERNEN LITERATUR- UND IN UNSERER GEMEINDE

Von Kurt Aland

»Martin Luther in der modernen Literatur«, so hieß das Thema, das für den heutigen Abend gestellt war¹, der Zusatz: »und in unserer Gemeinde« geht auf mich zurück. Ich weiß wohl, daß in die Themenstellung damit ein Bruch kommt, aber er ist nur scheinbar, wie sich im Verlauf unserer Betrachtungen herausstellen wird. Denn wie kann über Luther, und sei es unter welchem Thema auch immer, ohne Bezug auf die Gemeinde geredet werden, insbesondere an einem solchen Gedenktag wie dem 31. Oktober?

Nähert man sich nun dem Thema »Martin Luther in der modernen Literatur«, und zwar gleich von welcher Seite aus, so wird einem beklommen zumute. Denn weder die Reformationshistoriker noch die Literaturwissenschaftler leisten dabei eine wirkliche Hilfe. Da gibt es, um bei den Theologen zu beginnen, zwar das Werk von H. Bornkamm, Luther im Spiegel der deutschen Geistesgeschichte, 1970 in 2. neubearbeiteter Auflage erschienen. Aber in den Texten, die dieses Buch bietet, führt unter der Überschrift »deutsche Literatur« nichts über das Jahr 1857 hinaus, in dem Eichendorffs »Geschichte der poetischen Literatur Deutschlands« zum ersten Mal erschien. Ricarda Huch ist unter den Historikern untergebracht, Heinrich Heine unter den »politischen Stimmen«, Thomas Mann wird nur in der Einleitung mit einer kritischen Bemerkung behandelt:

»Uns beschäftigt hier nur das Nichtprivate seiner Auffassung: in Lob und Tadel ein erschreckender Wirrwarr liberaler und sozialistischer, von Nietzsche, Troeltsch und aus katholischen Kampfschriften stammender Elemente; ein Zerrspiegel, in dem er sammelte, was im letzten Jahrhundert an Kritik über Luther geäußert worden war.«

Das ist einigermaßen deprimierend. Sieht man aber auf die Seite der Literaturwissenschaft hinüber, so ist das Resultat nicht anders. Das vor kurzem erschienene, mit dem Ergänzungsband acht Bände umfassende, Kindlersche Literaturlexikon z. B. kennt weder ein Stichwort Luther,

1 Es handelt sich hier um den Abdruck des Manuskriptes für einen Vortrag in der Kaiser Wilhelm-Gedächtniskirche Berlin am 31. Oktober 1976, in Zusammenfassung und Fortführung dessen, was ich 1973 in meinem Buch »Martin Luther in der modernen Literatur. Ein kritischer Dokumentarbericht«, Eckart Verlag, darzulegen versucht habe.

noch ein Stichwort Reformation, im Titelregister begegnet lediglich »Luther, Evangelien-Synopse, siehe Evangelien«, im Autorenregister acht (und zwar noch nicht einmal die wichtigsten) Schriften Luthers, die an verstreuten Stellen behandelt werden. Im »Brockhaus« kann man sich über das Thema »Luther in der Dichtung« noch unterrichten (immerhin auf fast einer halben Spalte), in den großen literaturgeschichtlichen Nachschlagewerken von heute anscheinend aber nicht, obwohl sie ausführlich selbst über mindere Werke, bis hin zur Trivilliteratur, berichten, die schon zu Lebzeiten ihrer Verfasser — zu Recht — vergessen waren. Selbst bei Autoren, die sonst eingehend gewürdigt werden, sind ihre Werke über Luther mit Schweigen übergangen: weder Strindbergs »Nachtigall von Wittenberg« von 1900 noch Osbornes Lutherschauspiel von 1961 werden einer Erwähnung für würdig gehalten.

Genug davon. Aber, diese Frage drängt sich auf, entspricht diese Situation in der Literaturwissenschaft nicht der, die wir in der deutschen Literatur selbst vorfinden? Liegt hier nicht um Luther eine Tabu-Zone? Blicken wir in die deutsche Klassik zurück, so haben wir dort zwar das Wort Lessings von 1753 (Bd 8, 109):

»Lutherus steht bei mir in einer solchen Verehrung, daß es mir, alles wohl überlegt, recht lieb ist, einige kleine Mängel an ihm entdeckt zu haben, weil ich in der Tat der Gefahr sonst nahe war, ihn zu vergöttern. Die Spuren der Menschheit, die ich an ihm finde, sind mir so kostbar als die blendendste seiner Vollkommenheiten.«

Und auch bei Goethe läßt sich mancherlei Lobendes finden. Aber schon bei Schiller wird das schwierig, den Generalsuperintendenten Herder klammern wir, weil befangen, aus. Kommt das, was hier und in der Folgezeit von deutschen Dichtern und Schriftstellern gesagt wird, in der Substanz eigentlich über das hinaus — diese Frage ist unausweichlich —, was Goethe im Brief an Blumenthal vom 28. Mai 1819 gesagt hat: »Und so sind denn wir Deutschen erst ein Volk durch Luthern geworden«? Luthers Bibelübersetzung wird gepriesen, sein Verdienst um die deutsche Sprache und die deutsche Nation — das findet sich sogar bei Friedrich Engels und dementsprechend bei allen marxistischen Schriftstellern bis auf den heutigen Tag —, aber was hat das mit dem eigentlichen Werk und der eigentlichen Botschaft des Reformators zu tun?

Gehen wir in die Gegenwart. Bei Hermann Hesse, dem Sohn eines lutherischen Missionars konservativer Prägung, finden wir als positivste Äußerung über Luther die folgende:

»Ich las kürzlich einige Predigten von Martin Luther und war wieder gepackt und betroffen von der Wucht dieser Natur, von Luthers Tapferkeit, von seiner Angriffslust, von seiner dampfend frischen Lebenskraft.

Und war auch wieder angeweht vom Gegenteil, von der Erinnerung an Luthers Politik, an seine Verleugnung gegenüber starken und innigen Regungen seiner Jugend, an das fatale Erbe, dessen Liquidierung den heutigen protestantischen Kirchen nicht gelingen will, und da erschien mir Luther, in seiner Stärke und seiner Schwäche, in seinem Guten und Bösen, recht als ein Urbild deutschen Wesens, deutscher Genialität, deutscher Zerrissenheit, deutscher Hemmungen.« (12, 29)

Das bleibt an der Oberfläche und läuft dem parallel, was Thomas Mann in seiner Epoche der kritischen Distanz über Luther zu sagen hat. Ina Seidel schildert in ihrem Werk »Lennacker. Das Buch einer Heimkehr« in elf Bildern die Geschichte eines evangelischen Pfarrergeschlechts von der Reformation an bis zum ersten Weltkrieg — am Rande bemerkt handelt es sich hier um die eindrucklichste Darstellung der modernen Kirchengeschichte, die ich kenne. Zwar sind die handelnden Personen ebenso wie die dargestellten Situationen erfunden, aber die jeweiligen Epochen sind so in ihrem Gesamtgehalt erfaßt, daß in der Darstellung eines Tages, ja gelegentlich nur weniger Stunden, das Eigentliche der Zeit so eingefangen ist, daß die Kritik des Historikers verstummen muß. In der Darstellung der Reformationszeit nun, dem ersten Bild, das Ina Seidel zeichnet, begegnet Luther, wie wäre es anders möglich? Aber das geschieht nur indirekt, mit einem Zitat aus einer seiner Schriften, einer Erinnerung des ersten Lennacker an Luthers Worte, zu ihm bei seinem Ausscheiden aus der Wittenberger Universität gesprochen, einer Berufung auf ihn — nicht anders.

Ina Seidel war Frau des evangelischen Pfarrers (und Schriftstellers) Heinrich Wolfgang Seidel, dessen Briefe aus dem Vikariat: »Drei Stunden hinter Berlin« sie herausgegeben hat — selbst diese Briefe, um von Seidels anderen Arbeiten zu schweigen, haben hohen literarischen Rang, sie zu lesen ist in jeder Hinsicht ein reines Vergnügen. Friedrich Dürrenmatt, Sohn eines evangelischen Pfarrers und — unter anderem — Student der Theologie, hat sich in seinem Schauspiel »Es steht geschrieben« ebenfalls der Reformationszeit zugewandt. Dabei hat er das Täuferreich zu Münster als Thema gewählt; »was mich rührte, war die Melodie, die ich aufgenommen habe«, erklärt er im Vorwort (S. 7). Neben den Täuferten, den Bürgern von Münster, den Repräsentanten des gegen sie heranziehenden Heeres treten hier Kaiser Karl V., der Bischof von Münster, der Landgraf Philipp von Hessen auf (übrigens in grausamer Verzerrung, vgl. S. 85–88) — Luther begegnet, wenn auch zahlreiche Male, nur als Hintergrundfigur, so wie in allen bisher herangezogenen Werken. »Angst vor Luther?«, so hat Kurt Ihlenfeld, der bekannte Berliner Schriftsteller (und Theologe), eines seiner Bücher überschrieben. Her-

mann Hesse, Ina Seidel, Friedrich Dürrenmatt kommen ihrer Herkunft nach unmittelbar aus dem kirchlichen Bereich, mit Absicht wurde ihre Beziehung dorthin jedesmal unterstrichen. Selbst von ihnen ist keiner direkt auf Luther zugegangen, wenn er Ereignisse aus der Reformationszeit in seinem Werk darstellte — Angst vor Luther?

Wenn das hier so ist, dann versteht man, daß in Jean Paul Sartres Schauspiel »Der Teufel und der liebe Gott« zwar Tetzl und dem Ablassverkauf eine sorgfältig (und sehr eindrucksvoll) ausgemalte Szene gewidmet ist (2. Akt, 2. Szene), aber Luther selbst überhaupt nicht in Erscheinung tritt, weder direkt noch indirekt. Das erklärt sich nicht nur daraus, daß Sartre trotz seiner vielfältigen philosophischen Studien Luther offensichtlich überhaupt nicht begegnet ist, sondern vor allem aus seiner Grundhaltung. Er läßt Götz, den Helden seines Dramas, in der Schlussszene davon sprechen (Elftes Bild, zweite Szene), er werde nun allein sein mit dem leeren Himmel über sich — das ist nicht nur von Götz und für ihn gesagt, sondern auch von und für Sartre. Friedrich Wolf ist einer der hochgefeierten Schriftsteller der DDR — er wird dort an die Spitze derer gestellt, die »den Weg zur sozialistisch-realistischen Dramatik fanden« (Dramen 6, 430). Sein Müntzer-Schauspiel wird aus den Anregungen »der Partei der Arbeiterklasse« erklärt, es stelle den »Befreiungskampf des Volkes und das Verhältnis zwischen revolutionären Massen und revolutionärem Führer« dichterisch dar, wie es in einem Nachwort zur sechsbändigen Ausgabe der Dramen Wolfs (von W. Pollatschek) heißt (6, 431). Hier erklären sich die Aussagen über Luther, der in Wolfs Schauspiel »Thomas Münzer« ebenfalls nicht persönlich auftritt, aus der marxistischen Bindung. Das Nachwort zum Schauspiel liefert nicht zufällig eine Sammlung der Kernsätze dessen, was seit Friedrich Engels zu den Aussagen eines orthodoxen Marxisten über Luther gehört, der von den Fortschritten auch der marxistischen Geschichtswissenschaft in der letzten Generation keine Kenntnis genommen hat.

Mit dem Stichwort »Angst vor Luther«, so berechtigt es zunächst scheint, ist die moderne Situation jedoch nur teilweise beschrieben. Denken wir etwa an Gerhart Hauptmann, dessen Werk jetzt in der Zentenarausgabe neu erschlossen ist. Insbesondere in den Entwürfen und Fragmenten, die hier zum ersten Mal zugänglich werden, findet sich immer wieder das Thema Luther und die Reformation. Am Schluß des dramatischen Entwurfes »Der Dom« fragt Hauptmann z. B. zu seinem Vorhaben: »Die Reformation: ist das der Titel, der geheime?« (VIII, 1052). In der »Hohen Lilie« ist König Gustav Adolf der Held des geplanten Dramas — aber als Nachfolger und Vollstrecker des Werkes Luthers, mit dem er sich in lebendiger Verbindung weiß. Martin Luther sei tot, wird

ihm entgegengehalten. »Nicht für mich, für mich ist er am Leben«, antwortet der König (VIII, 1200). Auch die Prosa des Nachlasses, es sei nur an den »Christophorus« erinnert, ist voll von Meditationen über Luther, den Protestantismus, das Christentum, wie wir sie schon im zu Lebzeiten Hauptmanns gedruckten Werk — wenn auch verstreut — oft genug finden. Allerdings sind sie nicht selten durchzogen von Gedanken, die ihre Herkunft aus dem Mythos, sei es dem antiken, sei es dem germanischen, nicht verleugnen können. Aber immer handelt es sich um eine bewußte Begegnung mit Luther und der Reformation, für deren ausreichende Darstellung und Untersuchung bisher so gut wie nichts geschehen ist. Allerdings bedarf es sehr subtiler Methoden, wenn der Tatbestand bei Gerhart Hauptmann zutreffend erfaßt und sachgemäß gewertet werden soll.

Gehen wir noch einen Schritt weiter, so wird das Stichwort »Angst vor Luther« sogar zweifelhaft. Denn gleich dreimal, oder wenn man will, viermal ist in den letzten Jahren versucht worden, das Phänomen Luther dramatisch zu bewältigen. Über das Fernsehspiel Leopold Ahlsens (so sein Schriftstellernamen) »Der arme Mann Luther« können wir dabei kurz hinweggehen, wenn es auch vom Fernsehen bereits mehrfach ausgestrahlt worden und das Manuskript im Druck erschienen ist. Denn hier handelt es sich um einen historischen Bilderbogen, wenn auch die Historie immer wieder empfindlich zu kurz kommt, um es freundlich auszudrücken. Gewiß ist es bei historischen Dramen nicht das Entscheidende, daß alle Einzelheiten getreu beachtet werden — denken wir zum Beispiel an den historischen Wilhelm Tell und das, was Schiller daraus gemacht hat, oder an desselben Schillers »Wallenstein«. Aber ein solches Schauspiel muß doch den Geist der Zeit, den großen Atem der historischen Epoche, ihr Wollen, ihre Ziele — und ihre Grenzen — sachgemäß deutlich machen. Das ist Ahlsen ganz ohne Zweifel nicht geglückt, wie das Fernsehen überhaupt in seiner Darstellung der Reformationszeit bisher keine allzu glückliche Hand bewiesen hat. Das gilt eigentlich für alle Dokumentationsreihen, die es zum Thema gebracht hat; guter Wille der Redakteure allein reicht nicht aus, hier ist vor allem Sachkenntnis erforderlich. Aber wann werden die zuständigen Verantwortlichen des Fernsehens — und lassen Sie mich hinzufügen: des Rundfunks — sich in ausreichendem Umfang daran erinnern, daß es in Deutschland unter den Kirchenhistorikern wie unter den Historikern einige Dutzend Fachleute für die Reformationszeit gibt, die sie bei solchen Veranstaltungen beraten könnten und auch zu beraten bereit wären? Selbst von der mehrteiligen Diskussion über das Schauspiel Dieter Fortes: Martin Luther & Thomas Müntzer oder die Einführung der Buchhaltung, die im

Fernsehen (wie im Rundfunk) stattgefunden hat, kann man nicht behaupten, daß sie den optimalen Effekt erreicht habe — sei es in der Be-
streitung, sei es in der Verteidigung des bei Forte Vorgetragenen. Die sog.
Massenmedien — und zwar nicht nur Fernsehen und Rundfunk, son-
dern auch die großen Illustrierten und Magazine (an eines, jeweils mon-
tags erscheinendes, ist hier im besonderen gedacht) — sollten sich ange-
sichts der großen Verantwortung, die sie für die Meinungsbildung der
Öffentlichkeit tragen, früher und mehr der Fachleute erinnern, zumal
diese zu einem geringen Bruchteil des sonst getriebenen Aufwandes zu
haben sind.

Aber reden wir nicht weiter von diesem Grundübel des heutigen Kul-
turbetriebes, obwohl das, was hier für die Reformationszeit gesagt ist,
auch für andere Gebiete gilt, sondern wenden wir uns dem Schauspiel
Dieter Fortes zu, das in den vergangenen Jahren Sensation gemacht hat,
und um das es, zu Recht, in der Gegenwart stiller geworden ist. In der
Literatur aller Zeiten hat das Tendenzstück sein volles Recht — denken
wir nur, um noch einmal Schiller heranzuziehen, an die »Räuber« —,
aber hier muß ein echtes Anliegen und nicht ein vorgeschobenes zu
Worte kommen. Außerdem bezog Forte Stück seine Wirksamkeit aus
der Behauptung, es beruhe auf authentischen Fakten. »Zahlen und Fak-
ten stimmen«, »die Texte sind zum größten Teil Originaltexte«. »Die
Reden sind nicht irgendwie zusammengestellt, sondern den Schriften
entnommen, die sich mit diesem Thema befassen. Außerdem ist die zeit-
liche Ordnung eingehalten worden. Wenn Luther zu einem Thema Stel-
lung nimmt, dann sind das keine zusammengesuchten Sätze, sondern es
sind seine Briefe und Schriften aus diesem Zeitraum zu diesen Ereignis-
sen«, so Forte selbst, die Propaganda für das Stück wurde nicht müde,
das mit aller Lautstärke zu wiederholen. Nichts davon stimmt, ich habe
mich in meinem Buch »Martin Luther in der modernen Literatur« aus-
führlich damit beschäftigt und brauche das hier nicht zu wiederholen.
Selbst da, wo Forte Luther zitiert, verfälscht er ihn — man kann es nicht
anders bezeichnen — auf infame Weise. Der orthodoxe Marxismus ließ
wenigstens am Luther der Frühzeit noch Gutes: sein »Sündenfall« voll-
zog sich nach Friedrich Engels und seinen Nachfolgern erst in den An-
fängen des Bauernkrieges, bis dahin ist Luther Anführer und Prediger
des Fortschritts. Bei Forte dagegen erscheint Luther von Anfang an als
das von den Fürsten und dem hinter diesen stehenden Großkapital diri-
gierte Werkzeug, das dessen Interessen vollstreckt. Um das als Ge-
schichtsfälschung festzustellen, genügt ein Hinweis auf Luthers Schrif-
ten. Von Anfang an, schon 1519, hat Luther sich in seinem Kleinen wie
seinem Großen Sermon vom Wucher über das Kapitalwesen der Zeit

und das Großkapital geäußert. Selbst in seiner großen Reformationsschrift von 1520 »An den christlichen Adel deutscher Nation, von des christlichen Standes Besserung« nimmt er das Thema auf, obwohl diese Schrift eigentlich der Einberufung eines Konzils und den auf diesem zu behandelnden kirchlichen und geistlichen Fragen gewidmet ist. Mit aller Schärfe greift Luther hier die Handelsgesellschaften der Zeit an, die Kartelle und multinationalen Gesellschaften, wie wir sie heute bezeichnen. Besonders die Fugger sind ihm Gegenstand des Anstoßes, sie müßten kontrolliert und ihr Einfluß eingedämmt werden, fordert Luther — nach Forte ist Fugger der eigentliche Drahtzieher des Geschehens der Reformationszeit, welcher die Fürsten und Luther als Marionetten benutzt. 1524 hat Luther seine Mahnungen in der Schrift »Von Kaufshandlung und Wucher« wiederholt, noch 1540 hat er seine »Vermahnung an die Pfarrherrn, wider den Wucher zu predigen« gerichtet. Mit höchstem Mißtrauen hat Luther die Entwicklung des Kapitalismus in seiner Zeit gesehen und alle Kräfte aufgeboten, ihr entgegenzuwirken.

»In diesem Stück geht es nicht um Theologie«, stellt Forte weiter fest. Mit diesem programmatischen Satz ist bereits erklärt, weshalb Fortes Stück scheitern mußte. Denn wenn es sich irgendwann um Theologie, um die Fragen des Glaubens gehandelt hat, dann in der Reformation. Als Luther am 31. Oktober 1517 seine 95 Thesen an die Tür der Schloßkirche zu Wittenberg anschlug, gab zwar der Ablass, einer der schreienden kirchlichen Mißbräuche der Zeit, den Anlaß dazu. Aber die Wirkung der 95 Thesen erklärt sich daraus, wie Luther das beschreibt, was Buße ist, und aus den damit zusammenhängenden theologischen Voraussetzungen. Luthers Ringen um den gnädigen Gott, um die Rechtfertigung aus dem Glauben vollzog sich stellvertretend für Zahllose, die in Luthers Antwort die Antwort auch auf die Fragen fanden, die sie bewegten, und ihm sich deshalb anschlossen. Die 95 Thesen sind angeschlagen worden, ohne daß der Hof und der sächsische Kurfürst irgendetwas davon wußten, geschweige denn, daß Luther sie deswegen befragt hätte. Die Reformation als Volksbewegung war unvorgesehen und ungeplant, Luther war selbst am meisten über das Echo seiner 95 Thesen überrascht. Schritt für Schritt ging diese Reformation vorwärts, von den Angriffen der römischen Gegner vorangetrieben. Luthers Schriften waren der Motor der Bewegung, die wesentlichste Funktion seines sächsischen Landesherrn, des Kurfürsten Friedrichs des Weisen, bestand darin, Luther vor dem Scheiterhaufen zu bewahren, auf dem er ohne die ständigen Schutzmaßnahmen des Kurfürsten schon früh verbrannt worden wäre. Als schließlich nichts mehr helfen wollte, brachte Friedrich der Weise Luther heimlich auf der Wartburg in Sicherheit. Aber als Luther sein

Werk in Gefahr glaubte, verließ er aus eigenen Stücken und ohne den Kurfürsten um Erlaubnis zu fragen, die sichere Zuflucht — obwohl er unter dem Bann der Kirche und der Acht des Reiches stand, also vogelfrei war; wer ihn umbrachte, hätte sich damit die höchsten Belohnungen verdient, vom Staat wie von der Kirche. Alle Bilder sind schief, aber wenn man das Verhältnis Friedrichs des Weisen zu Luther beschreiben will, zieht man als Vergleich am besten das Bild vom Huhn heran, das versehentlich ein Entenei ausgebrütet hat: es steht am Ufer des Wassers und versucht, der Ente, die dort schwimmt, Ratschläge zu geben. Das Bild ist natürlich insofern unpassend, als das »Huhn« Friedrich der Weise nichts zum Ausbrüten der »Ente« Luther getan hat, die Reformation wächst vielmehr heran im Studierzimmer des Wittenberger Theologieprofessors, der an dem Bemühen um die sachgemäße Auslegung der Schrift und im verzweifelten Ringen um die Gerechtigkeit vor Gott zum Reformator wird.

Wer also, um zu Forte zurückzukehren, ein Lutherschauspiel schreiben will und dabei von dem Vorsatz ausgeht: »In diesem Stück geht es nicht um Theologie«, dessen Unternehmen muß scheitern — wenigstens was das Erreichen einer ungefähren Bewältigung des Gegenstandes, aber auch was das Erreichen der eigentlichen Kategorie der Literatur angeht. Er kann natürlich trotzdem erfolgreich sein, das Beispiel Fortes beweist es, dessen Stück an zahlreichen Bühnen vor ausverkauftem Hause lief und mehrfach im Druck erschien, und zwar nicht nur in Deutschland, sondern auch im Ausland. Damit kommt, wie angekündigt, unser Unterthema zur Sprache. Was hat die Besucher in so großen Scharen ins Theater geführt? Gewiß weithin die Sensation, zumal mehrere Regisseure die Kraßheiten des Stücks noch verschärft hatten, und zwar bezeichnenderweise an den Stellen, wo das Stück sich am weitesten von der historischen Wirklichkeit entfernt. Viele sind von den großsprecherischen Verheißungen angelockt worden, sie würden in diesem Schauspiel die Wahrheit über Luther erfahren. Und Zahllose haben das, was sie hier hörten und sahen, für bare Münze genommen — an den Fragen und der Unruhe in der Gemeinde war das deutlich zu spüren. Da muß man sich doch fragen, welche Kenntnis unsere Gemeinde von der Reformation und Martin Luther besitzt. Was haben die Pastoren, Religionslehrer und Katecheten diesen Gemeindegliedern, die doch alle den Religions- und Konfirmandenunterricht besucht haben, an Vorstellungen über Luther und die Reformation eigentlich beigebracht bzw. nicht beigebracht? Was wissen unsere Gebildeten von Luther? Was stellen wir ihnen zur Verfügung, wenn sie sich näher mit ihm beschäftigen wollen? Was tun unsere Pastoren, um dem offensichtlichen Defizit abzuhelpen?

Dies aber nur als Zwischenfragen, wir kommen auf das Thema noch einmal am Schluß unserer Betrachtungen zu sprechen. Vorerst müssen wir in den Bereich der eigentlichen Literatur eintreten und über John Osborne wie über Thomas Mann sprechen — der eine (Osborne) hat ein Lutherschauspiel vollendet, der andere (Thomas Mann) sein letztes Lebensjahr an die Arbeit daran gesetzt. Das eine ist so erstaunlich wie das andere. Daß in England überhaupt ein Lutherschauspiel verfaßt werden konnte, und daß seine Aufführung — zunächst in einem Privattheater, das sonst mit Verlust arbeitete — erhebliche Gewinne einspielte, ist beinahe nicht zu begreifen. Denn Englands Fremdheit gegenüber Luther und dem Luthertum geht bis in die Zeit der Reformation und der erbitterten Auseinandersetzungen zwischen König Heinrich VIII. und Luther zurück. Die englische Reformation hat sich so gut wie völlig ohne den Einfluß Luthers abgespielt. Was es in England an Lutheranern gibt, ist sämtlich vom Kontinent importiert. Eine nennenswerte englische Lutherforschung gibt es erst seit jüngster Zeit. So könnte man fortfahren — aber das Phänomen Osborne ist ebenso erstaunlich. Osborne hat sich in der Geschichte des modernen englischen Theaters und der heutigen englischen Literatur einen festen Platz erobert. Was man als die Epoche des »Zornigen Theaters« bezeichnet, ist fest mit seinem Namen verbunden, Osbornes Schauspiel »Blick zurück im Zorn« (Look Back in Anger) gehört zu den Bahnbrechern dieses Abschnitts der englischen Literaturgeschichte. Daß Osborne sich jemals theologischen Themen und nun gar einem Gegenstand aus der deutschen Reformationsgeschichte zuwenden würde, war von hier aus absolut unvorstellbar. Aber das Unvorstellbare geschah, sein Lutherschauspiel drang sogar weit über die englischen Grenzen hinaus; ich entsinne mich noch genau der faszinierenden deutschen Uraufführung in Bremen unter Zadek. In diesem Schauspiel von Osborne weht nun der Atem der Geschichte im Gegenteil zu dem von Forte, das als politisches Tendenzstück nur so lange Bestand haben wird wie die politischen Tendenzen, die es tragen. Auch hier kann der Historiker lange Listen von historischen Irrtümern und Fehlinterpretationen aufstellen: Der Fehler im Grundansatz Osbornes ist darauf zurückzuführen, daß er das Buch des amerikanischen Psychologen Erikson, Young Man Luther (mehrfach in deutschen Ausgaben unter dem Titel »Der junge Mann Luther« erschienen) für sein Schauspiel zugrunde gelegt hat. Von hier kommt die Auffassung, daß die Reformation aus der Identitätskrise des Sohnes Martin gegenüber dem Vater Hans Luther stamme — in ihr habe er sich vom Einfluß des Vaters freigemacht und seine eigene Existenz gewonnen — und manches andere mehr. Diese Abhängigkeit läßt sich bis in die Einzelheiten hinein beweisen — diesmal ist die kriti-

sche Frage nicht an die Gemeinde und ihre Pastoren zu richten, sondern an die Fachvertreter der Reformationsgeschichte: was hatten sie Osborne an der Stelle des Buches von Erikson anzubieten? Die Antwort kann nur lauten: nichts, trotz der mehreren hundert Bücher und Aufsätze, die jedes Jahr zum Thema Luther und die Reformation erscheinen. Wir besitzen weder eine allen Ansprüchen gerecht werdende moderne Gesamtdarstellung des Lebens noch der Theologie Martin Luthers.

Thomas Mann, um uns ihm zuzuwenden, kommt aus dem deutschen Bildungsbürgertum, aus einer vom konventionellen Christentum des ausgehenden 19. Jahrhunderts bestimmten Welt. Aber prägende Kräfte kamen diesem Christentum, wenigstens was Thomas Mann angeht, nicht zu. Einen lebendigen Religions- und Konfirmandenunterricht hat er offensichtlich nicht erlebt, ebensowenig wie ihm in seiner Jugend jemand begegnet ist, der ihm einen Eindruck davon vermittelt hätte, was Glaube, Frömmigkeit, Protestantismus — um die bei Thomas Mann begegnenden Stichworte zu nennen — eigentlich bedeuten. Unreflektiert meint Thomas Mann deshalb, daß seine vor allem von Nietzsche, aber auch von Schopenhauer und Wagner geprägte Geisteswelt wegen der Nähe zum Todesgedanken und der »geistlichen Stimmung, die er erzeugt«, dem Christentum verwandt sei, ja seinem eigentlichen Inhalt entspreche. Nur von daher ist seine Äußerung von 1917 zu erklären, er hätte, wenn er nicht Schriftsteller geworden wäre, »ganz gut Geistlicher werden können«. Dazu sei »eine bestimmte Grundstimmung, ein Sich daheim fühlen in der ethischen Atmosphäre von ›Kreuz, Tod und Gruft‹« ausreichend — »irgendwelche Gläubigkeit« sei dazu nicht besonders notwendig. Das dürfte dem Eindruck entsprochen haben, den er von den Theologen empfangen hatte, denen er bis dahin begegnet war².

Bis 1918 reicht diese erste Epoche. Damals kann Thomas Mann eine Lutherbüste erwerben, sie in seiner Wohnung aufstellen und sich an ihrem Besitz freuen. Luther ist damals für Thomas Mann, »wie beträchtlich seine politischen Wirkungen sein mochten«, ein »ausgemacht unpolitischer Mensch«. Er habe »weder politische Begabung, noch politisches Interesse, noch politische Absichten und Ziele« gehabt. Denn ihm sei es »nicht um Dinge dieser Welt« gegangen, sondern »um seiner Seelen Seligkeit«. Am Anfang der Ereignisse ständen seine »einsamen Nöte und Gewissenskämpfe im Kloster«, er wäre »unvorgesehener Weise Reformator« geworden. Das alles entspricht dem historischen Tatbestand. Anders ist es dagegen zu werten, wenn Thomas Mann jetzt unter dem

² Für den Nachweis der hier und im folgenden begegnenden Zitate vgl. das in Anm. 1 genannte Buch.

Einfluß Nietzsches (vgl. dessen »Antichrist«) hinzufügt, daß es Luther — entsprechend dem Gesetz, das für alle »religiösen Menschen« gelte — bei seinem Ringen eigentlich um sich selbst gegangen sei. Zwar trifft es zu, daß Luther bei seinem Kampf um den »gnädigen Gott« um sein persönliches Heil rang und daß der stellvertretende Charakter dieses Ringens für zahllose andere damals außerhalb seines Gesichtskreises stand; dennoch setzt diese Wertung, die Thomas Mann von nun ab auf die Dauer festhält, bei ihm bestimmte Akzente und unterstützt die zunehmend negative Auffassung des Reformationsgeschehens, die wir von jetzt ab finden.

Die 1918 beginnende neue Epoche reicht bis zum Jahr 1932. Wenn Thomas Mann auch 1925 den Plan einer literarischen Beschäftigung mit dem Reformationszeitalter faßte (er denkt damals an eine Behandlung der Auseinandersetzung zwischen Erasmus und Luther, so wie sie Stephan Zweig später durchgeführt hat), so ist doch nicht zu verkennen, daß sich in dieser Epoche die Distanz zu Luther und zum Christentum überhaupt vergrößert. Die Reformation Martin Luthers, so erklärt Thomas Mann 1929, sei nur sehr relativ als solche zu bezeichnen, denn bei näherem Nachdenken über die Geschichte des Christentums werde man zum Nachdenken »über die seelisch-urgreuelhafte Herkunft des Religiösen und die tief konservative Natur aller Reformationen« angehalten. Das Jahr 1933, welches Thomas Mann zur — unfreiwilligen — Emigration nötigte, die schließlich in den Vereinigten Staaten endete, war das Gedenkjahr des 450. Geburtstages Luthers. Die in Deutschland aus diesem Anlaß gehaltenen Reden wie die Aufsätze in den Zeitschriften und insbesondere in den Tageszeitungen galten oft genug dem »großen Deutschen« Luther, dem Vorläufer und Wegbereiter der großen Zukunft, die jetzt vor dem deutschen Volk stehe. Jetzt beginnt Thomas Mann, dem »großen Mann« gegenüber mißtrauisch zu werden, und zwar in vollem Gegensatz zu seiner Haltung bis 1918, mißtrauisch auch gegenüber der deutschen Innerlichkeit, die sich in den Bereich des Unpolitischen zurückziehe und auf die Gestaltung dieser Welt verzichte, Luther wird ihm der Prototyp dafür. Sein berühmter Vortrag aus dem Frühjahr 1945, »Deutschland und die Deutschen«, stellt den Höhepunkt der daraus entspringenden Kritik an Luther dar. Mit einigen Zitaten sei das verdeutlicht:

»Martin Luther, eine riesenhafte Inkarnation deutschen Wesens, war außerordentlich musikalisch. Ich liebe ihn nicht, das gestehe ich offen. Das Deutsche in Reinkultur, das Separatistisch-Antirömische, Anti-Europäische befremdet und ängstigt mich, auch wenn es als evangelische Freiheit und geistliche Emanzipation erscheint, und das spezifisch Luth-

rische, das Cholerisch-Grobianische, das Schimpfen, Speien und Wüten, das fürchterlich Robuste, verbunden mit zarter Gemütsiefe und dem massivsten Aberglauben an Dämonen, Incubi und Kielkröpfe, erregt meine instinktive Abneigung.«

»Und wer wollte leugnen, daß Luther ein ungeheuer großer Mann war, groß im deutschesten Stil, groß und deutsch auch in seiner Doppeldeutigkeit als befreiende und zugleich rückschlägige Kraft, ein konservativer Revolutionär. Er stellte ja nicht nur die Kirche wieder her; er rettete das Christentum.«

Thomas Mann, das wird bereits aus diesen beiden Zitaten deutlich, ist keineswegs ein blindwütiger Kritiker Luthers. »Nichts gegen die Größe Martin Luthers!« ruft er aus, und er beschränkt sich bei der Aufzählung der Verdienste Luthers auch keineswegs auf die Bibelübersetzung und die Schaffung der deutschen Schriftsprache wie sonst üblich. Sondern er hebt, was bei keinem der bisher behandelten Schriftsteller zu finden ist, hervor, daß die deutsche idealistische Philosophie und das ganze Geistesleben der Moderne — selbst wo es zur Bestreitung des Christentums antritt — das Entscheidende Luther verdankt. Thomas Mann bemüht sich sogar — wie er das tut, zeigt allerdings, wie wenig er von Luthers Lehre vom allgemeinen Priestertum begriffen hat —, Luthers Verdienste um die Demokratie hervorzuheben:

»Indem er die Unmittelbarkeit des Verhältnisses des Menschen zu seinem Gott herstellte, hat er die europäische Demokratie befördert, denn ›Jedermann sein eigener Priester‹, das ist Demokratie.«

Aber:

»Er [Luther] war ein Freiheitsheld, — aber in deutschem Stil, denn er verstand nichts von Freiheit. Ich meine jetzt nicht die Freiheit des Christenmenschen, sondern die politische Freiheit, die Freiheit des Staatsbürgers — die ließ ihn nicht nur kalt, sondern ihre Regungen und Ansprüche waren ihm in tiefster Seele zuwider.«

Und:

»Seine [Luthers] antipolitische Devotheit, dies Produkt musikalisch-deutscher Innerlichkeit und Unweltlichkeit, hat nicht nur für die Jahrhunderte die unterwürfige Haltung der Deutschen vor den Fürsten und aller staatlichen Obrigkeit geprägt; sie hat nicht nur den deutschen Dualismus von kühnster Spekulation und politischer Unmündigkeit teils begünstigt und teils geschaffen.«

Noch 1949 hat Thomas Mann in seinem Londoner Vortrag »Die drei Gewaltigen« diese Auffassung, wenn auch gemäßigt, wiederholt. Die drei Gewaltigen sind Luther, Bismarck und Goethe, daß Thomas Mann nur von Goethe »mit wahrer Herzensneigung« sprechen kann, wie er er-

klärt, versteht sich. Immerhin muß man zu diesem Vortrag, und dementsprechend auch zu dem von 1945, Thomas Manns eigene Interpretation hinzunehmen, ehe man mit der Schärfe der Kritik gegen ihn angeht, wie das mannigfach geschehen ist (vgl. z. B. H. Bornkamm, o. S. 25). Thomas Mann hatte die Geldsumme, die mit der Verleihung des Goethepreises der DDR 1949 verbunden war (20 000 Mark), in voller Höhe der Kirchengemeinde Weimar zum Wiederaufbau der Herder-Kirche zur Verfügung gestellt — eine immerhin bemerkenswerte Demonstration. In diesem Zusammenhang kam es zu einem Briefwechsel, in dem Thomas Mann zu dem »Geschwätz über Beleidigungen« Stellung nahm, die er »gegen Luther ausgestoßen hätte«:

»In Wirklichkeit habe ich ihn in einem Aufsatz und Radiovortrag zusammen mit Goethe und Bismarck als Angehörigen eines deutschen Riesengeschlechts von eigentümlichster Charaktermischung und das Zarte wie das Gewaltige, das Lyrische wie das Dramatische, das Revolutionär-Demokratische wie das Rückschlägig-Mittelalterliche in seinem Bilde betont. Es war eine rasche Charakterskizze, die nichts von Ehrfurchtslosigkeit hatte — weder vor dem großen Manne noch vor der Wahrheit. Um keine Ehrfurcht vor Luther zu empfinden, müßte ich so dumm sein wie meine Kritiker, die nichts können, als nach Gelegenheiten zur Entrüstung zu haschen.«

Die Auffassung und Wertung Martin Luthers, die wir in den Jahren bis 1945 und 1949 bei Thomas Mann finden, stellen ein Stück Vergangenheitsbewältigung dar. Gewiß hat Thomas Mann in der Emigration keine materielle Not gelitten, aber sie hat ihn dennoch bis ins Innerste getroffen und ihm nicht nur tiefen seelischen, sondern beinahe auch körperlichen Schmerz bereitet. Wie war dieser Weg des deutschen Volkes in die Barbarei möglich, wo liegen die Voraussetzungen dafür in der deutschen Geschichte, das ist die Frage, die ihn all die Jahre nach 1933 quälend umtreibt.

Dabei läuft dem seit 1933 eine Wiederannäherung an das Christentum parallel. Die kühle Distanzierung, die 1932 bis zu der öffentlichen Feststellung führt: »Ich bekenne offen, daß ich niemals das Bedürfnis gehabt habe, das Absolute zu personifizieren«, also die Ablehnung eines persönlichen Gottes, wird zunehmend abgebaut. Zwar hat Thomas Mann sich auch in der Epoche zwischen 1918 und 1932 zum Protestantismus bekannt, und zwar bei höchst offiziellen Veranstaltungen, wo niemand von ihm eine solche Erklärung erwartete. Bei seiner Dankrede anlässlich der Verleihung des Nobelpreises erklärte Thomas Mann 1929 z. B. vor der erlauchten Versammlung:

»Ich bin kein Katholik, meine Herren und Damen, meine Überliefe-

rung ist, wie wahrscheinlich die Ihrer aller, die protestantische Gottesunmittelbarkeit.«

Selbst in der Zeit, wo er sich vom Christentum am weitesten entfernt hat, beschreibt Thomas Mann seinen Standort auf diese Weise. Aber was wir nach 1933 beobachten, ist dennoch erstaunlich. Mit großer Aufmerksamkeit verfolgt Thomas Mann die Ereignisse in der deutschen evangelischen Kirche, aber auch im Katholizismus. Das Christentum sei neben der Antike »einer der beiden Grundpfeiler, auf denen die abendländische Gesittung ruht«, heißt es 1934, und, noch wichtiger: die Ereignisse der Gegenwart müßten jeden »Ernsteren und Freieren, der nicht nur im Zeitwinde flattert«, veranlassen, »auf die Grundlagen zurückzugehen, sie sich wieder bewußt zu machen und abweisend auf ihnen zu bestehen«. Mit diesen »Grundlagen« ist das Christentum gemeint. Alle Kritik an ihm, möge sie nun die Ethik oder die Dogmatik betreffen und so tief reichen, wie sie wolle, bleibe trotz aller Umgestaltung, die sie an diesem Christentum erreichen möge, doch »Oberflächenbewegung«; »das Unterst-Bedingende, Bestimmende und Bindende, die kulturelle Christlichkeit des abendländischen Menschen als das Einmal-Errungene-Nie-zu-Veräußernde berühren sie gar nicht«. Damals kann Thomas Mann erklären, der Kampf Nietzsches gegen das Christentum sei ihm »im Grund von je eine Verlegenheit gewesen«, ebenso wie er Schopenhauers negative Haltung zum Christentum in ihren Grundlagen kritisiert, obwohl Nietzsche wie Schopenhauer zu den Thomas Manns geistige Existenz von Anfang an bestimmenden Voraussetzungen gehören.

Spätestens 1938 hat Thomas Mann ein neues Verhältnis zum Christentum gewonnen, das weit über dessen bloße Schätzung als Element oder auch als Grundlage der abendländischen Kultur hinausgeht. Alle großen Werte der Menschheit, erklärt er schon 1939: »Freiheit, Wahrheit, Recht, Vernunft, Menschenwürde« stammten aus dem Christentum, sie seien »der Halt und die Stütze unseres Lebens ... ohne die unsere geistige Existenz zerfallen würde«. Wie David gegen Goliath gekämpft habe, so gelte es heute wie Sankt Georg »gegen den Lindwurm der Lüge und Gewalt« anzugehen. Dieses »junge Glück des Geistes« überwinde alles Leiden der Zeit. 1941 heißt es schließlich, daß der Geist jetzt im Begriff sei, »in eine moralische Epoche einzutreten, eine Epoche neuer religiöser und moralischer Scheidung und Erkenntnis von Gut und Böse«. 1940 schreibt Thomas Mann ein Vorwort für eine amerikanische Ausgabe der Predigten Martin Niemöllers. Damals ist er aktives Mitglied der amerikanischen Unitarian Church geworden.

Wir müssen hier abbrechen, denn das Verhältnis Thomas Manns zum Christentum bedeutet für unsere Betrachtungen nur ein Unterthema.

Kurz zusammengefaßt läßt sich sagen, daß es damit »positiver« steht als es auf den ersten Blick scheint und als auch mancher Fachmann meint. Es ist mehr dran an dem »Protestanten« Mann als man nach Herkunft und Bildungsgang und nach nicht wenigen seiner Äußerungen annehmen möchte. Es handelt sich bei diesem »Protestantismus« auch um mehr als einen hochgebildeten Kulturprotestantismus, um mehr als einen säkularen Ableger der »liberalen« Theologie. Sein Christentum ist eine Wanderung auf »eigene Hand«, ein »freies Christentum«. Es tritt oft verhüllt in Erscheinung, es ist von Zweifeln und von Skepsis begleitet. Trotzdem weiß dieses Christentum von Gottes Güte, von Gnade und Rechtfertigung. Dahin ist es auch angelegt, so wie nach Thomas Manns Erklärung sein ganzes Werk.

Charakteristisch dafür ist, und damit kehren wir zu unserem eigentlichen Thema zurück, daß Thomas Mann am Ausgang seines Lebens sich ganz Luther zuwendet. Schon 1925 hatte er den Plan einer literarischen Beschäftigung mit dem Reformationszeitalter gefaßt. Er war dann in den Hintergrund getreten. 1951 greift er den alten Gedanken einer Novelle über Erasmus, Hutten und Luther wieder auf. Mehrere Jahre hindurch beschäftigt sich Thomas Mann damit. Aber noch 1954 ist er beim »Versuch eines Versuches«, wie er sagt, bei Vorarbeiten ohne eigentliche Konzeption. Anfang 1955 ist jedoch die Entscheidung gefallen, und zwar, in jeder Hinsicht überraschend, für ein bühnenfähiges Schauspiel mit dem Titel: »Luthers Hochzeit«. Von Erasmus und Hutten ist nicht mehr die Rede, sondern nur noch von Luther. Wem das Christentum innerlich gleichgültig ist, der geht nicht an ein Reformationsschauspiel. Das tut entweder nur ein engagierter Gegner — wie Forte —, um die Reformation zu »entlarven«, oder jemand, der hier innerlich, und zwar positiv, engagiert ist — wie man es selbst von Osborne und Ahlsen sagen kann. Ein neutraler Beobachter, dem es nur um die Sezierung jener Zeit, die Beobachtung ihres Seelenzustandes und die Feststellung der die Epoche bestimmenden äußeren und inneren Kräfte geht, wird es sich, vor allem wenn er wie Thomas Mann 1955 im 80. Lebensjahr steht, jedenfalls versagen, die viele dafür nötige Zeit und Kraft aufzuwenden.

Thomas Manns Materialsammlung war bei seinem Tode noch nicht beendet; so viel läßt sich jedoch mit Sicherheit sagen, daß seine Arbeit nicht unter dem Vorzeichen der Gegnerschaft zu Luther und der Reformation stand. Daß er eine große Aufgabe anging, darüber war sich Thomas Mann im klaren: »Ganz anderes, Würdigeres [als seinen letzten Roman »Felix Krull«], meinen Jahren Angemessenere« wolle er leisten, erklärt Thomas Mann 1954, als er mit dem Reformationsthema noch ringt. Der Plan von 1951 und alles, was sich daraus entwickelt, kommt ja auch

nicht zufällig. Thomas Mann kehrt damit nur, wie schon gesagt, zu dem Vorhaben von 1925 zurück. Das 16. Jahrhundert sei sein »Steckenpferd«, schreibt er an Rudolph Wahl 1953 — er »hoffe noch immer, einmal ein wenig die hohe Schule darauf zu reiten«. Daß Thomas Mann sich mit seiner Arbeit über Luther hohe Ziele setzt, kann von vornherein angenommen werden; was er 1954 über die Lutherfestspiele des 19. Jahrhunderts sagt, unterstreicht das mit aller Nachdrücklichkeit.

Dazu kommt das große Risiko des Schauspiels, einer Thomas Mann fremden Kunstform. Nur einmal hatte er sich bisher darin versucht, mit »Fiorenza«, und das nur mit durchaus mäßigem Erfolg. Thomas Mann setzt also mit dem höchsten Anspruch an. Das Thema ist zentral — wenn auch möglicherweise von Richard Wagner übernommen, der in seinen Anfängen Gleiches plante³. Denn das Jahr 1525 ist eines der Entscheidungsjahre der Reformation, und zwar nicht nur wegen des Bauernkrieges und wegen Luthers Eheschließung, sondern weil damals in der Auseinandersetzung mit Erasmus die Scheidung vom Humanismus erfolgte und das evangelische Landeskirchentum seine eigentliche Ausprägung erfuhr — Luthers Deutsche Messe ist nur eine, Thomas Mann wegen der hier ins Spiel kommenden musikalischen Fragen allerdings besonders interessierende, Ausdrucksform dafür.

Von 1950 an hat Thomas Mann sich Lutherbiographien und Monographien über ihn beschafft, Lutherbriefe und Luthertexte gelesen und in den Jahren 1954/55 47 engbeschriebene Oktavseiten mit Vorarbeiten gefüllt, bis der Tod ihm die Feder aus der Hand nahm. Ob dieses Luther-schauspiel dem historischen Luther wirklich gerecht geworden wäre, können wir nicht mit Bestimmtheit sagen, sicher ist jedoch — so viel läßt sich nach den Vorarbeiten feststellen —, daß Thomas Mann jetzt zum ersten Mal dem wirklichen Luther begegnete und daraus eine Lutherdarstellung zu erwarten gewesen wäre, die nicht nur die der Reden von 1945 und 1949, sondern auch alles Sonstige weit übertroffen hätte.

Einer der bedeutendsten, um nicht zu sagen der bedeutendste, Schriftsteller der deutschen Gegenwart wendet sich am Ausgang seines Lebens Luther zu, um mit dessen Behandlung sein Lebenswerk zu krönen. Das ist ein Faktum von nicht zu übersehender Bedeutung. Aber, und damit

3 Die jetzt endlich zugänglichen Tagebücher Wagners werden hoffentlich in rascher Folge weiter publiziert werden und darüber voraussichtlich nähere Auskünfte geben. Erfreulicherweise ist soeben (1977 bei S. Fischer, hrsg. von Peter de Mendelssohn) auch Band 1 der seit 1975 freigeordneten Tagebücher Thomas Manns erschienen. Er enthält die Tagebücher für 1933/34. Auch hier gilt der Wunsch für ein rasches Fortschreiten der Publikation und die Hoffnung auf entscheidende Erweiterung und Vertiefung des bisher Bekannten.

kehren wir zu unserem Unterthema zurück: wer hat ihm dabei geholfen? Die Antwort ist kurz: niemand, oder fast niemand. Die Bibliothek Thomas Manns ist vollständig erhalten, wir können genau feststellen, wer ihm seine Publikationen zugesandt hat; die Korrespondenz gibt eine zusätzliche Kontrollmöglichkeit. Nur einer der deutschen Kirchenhistoriker hat ihm eine Arbeit über die Reformation und Luther geschickt, und dieser eine war ausgerechnet ein Außenseiter, den außer seinem engsten Schülerkreis niemand recht ernst nahm. Mit Sorgfalt hat Thomas Mann diese Zusendung studiert, man merkt es seinen Notizen an — aber wo waren die anderen? Ganz einsam und allein hat Thomas Mann seinen Weg zu Luther suchen müssen. Nur ein einziger der bedeutenderen Schriftsteller von heute, Ricarda Huch, war in einer anderen Lage. Sie hatte in ihrer Jugend Geschichte studiert, von hier aus konnte sie Luther direkt begegnen. Das Resultat ist nicht nur der zweite Band ihrer »Deutschen Geschichte«: »Das Zeitalter der Glaubensspaltung«, sondern vor allem ihr Buch »Luthers Glaube«, von dem selbst Theologen lernen können, und zwar auch heute noch, obwohl es genau vor 60 Jahren zum ersten Mal erschien.

Gewiß werden jedes Jahr hunderte von Aufsätzen und Büchern über Luther veröffentlicht. Aber — sie sind fast ausnahmslos von Theologen für Theologen geschrieben. Die Zunft der Theologen hat um Luther eine Mauer errichtet, über die schwer hinüberzukommen ist: von drinnen nach draußen, noch mehr aber von draußen nach drinnen. Gewiß wird mit Männern einer vorgefaßten Meinung schwer zu reden sein, zumal wenn sie so dezidiert negativ ist wie bei Forte. Aber wenn Osborne als Wegweiser zu Luther und als Ratgeber für seine Darstellung nur das Buch von Erikson hatte, wenn Ahlsen zwar andere — aber gleichfalls nicht ausreichende — Quellen zugrunde legte, dann vor allem deshalb, weil niemand da war, der ihnen bessere Einsichten vermittelt hätte. Thomas Mann, um den Bedeutendsten zu nehmen, hat in seiner Jugend keinen Eindruck von Luther empfangen, ja nicht einmal einen Eindruck davon, was lebendiges Christentum ist. Das »Dreigestirn«, das über seinem Wege leuchtete, waren Nietzsche, Schopenhauer und Wagner. Die beiden ersten vermittelten ihm eine Auffassung Luthers und eine Sicht der Reformation, von der er erst ganz spät freigekommen ist, als er sich aus eigenem Antrieb an das Übersteigen der Mauer um Luther machte. Von der Zunft der Theologen gab ihm niemand dabei eine Hilfe. Sie waren — und sind — damit beschäftigt, Luther für sich selbst zu erschaffen. Das geschieht mit bewunderungswürdiger Sorgfalt und nicht selten so, daß außerordentliche Leistungen vollbracht werden. Aber kaum jemand von ihnen sieht über die Mauer, geschweige denn, daß er sich

bemüht, sie zu übersteigen oder gar niederzulegen. So bleibt die Aktion ganz denen jenseits dieser Mauer überlassen. Mit welchem Erfolg das geschehen kann, zeigte in der vorigen Generation das zweibändige Werk von Rudolf Thiel und zeigt in unserer Zeit das Lutherbuch von Richard Friedenthal. Obwohl es beinahe 700 Seiten stark ist und an den Leser erhebliche Anforderungen stellt, hat es alsbald nach seinem ersten Erscheinen 1967 eine Auflage von mehreren hunderttausend Stück erreicht.

Hier hat sich jemand Luther von draußen her genähert und die von den Theologen um ihn errichtete Mauer mutig überstiegen, und zwar mit überwältigendem Erfolg. Ist das nicht eine laute Anklage an uns? Sollten nicht auch wir Luther aus der Gefangenschaft befreien, in der er sich bei uns befindet? Gewiß: Luther steht bei uns in höchsten Ehren, alljährlich begehen wir mindestens am 31. Oktober sein Gedenken, in diesem Jahr übrigens mit besonderem Grund, denn 430 Jahre sind seit Luthers Tod verstrichen. Aber was feiern wir? Sehen wir zu einem Denkmal auf, oder bedeutet dieser seit 430 Jahren tote Luther für uns eine lebendige Gegenwart? Mit dieser Frage sind wir wieder beim Unterthema dieses Vortrags: Martin Luther in unserer Gemeinde. Nicht nur die Theologen sind hier gefragt, sondern jedes Mitglied der Gemeinde: ist für Dich Luther nur eine, wenn auch entscheidende Gestalt der Vergangenheit Deiner Kirche oder lebendige Gegenwart? Gewiß liegen zwischen ihm und uns vier Jahrhunderte, aber wenn man einmal den Versuch unternimmt, diesen Abstand zu überwinden — und es gibt mehrere Ausgaben der Schriften Luthers, die das möglich machen —, dann ergibt sich sogleich, von welcher bestürzenden Gegenwärtigkeit Martin Luther ist. Der 31. Oktober bedeutet nicht den Gedenktag an einen Toten, sondern an einen Lebendigen. Und je lebendiger er uns wird, umso lebendiger werden wir — und unsere Gemeinde.

Professor D. Kurt Aland, Roxeler Str. 12, 4400 Münster

Eine notwendige Berichtigung: Mit Recht macht Dr. Hans Kropatschek darauf aufmerksam, daß ich bei der Neufassung meines Artikels in 1977/3 S. 118 ff. »Wissenswertes von der Weimarer Lutherausgabe...« übersehen habe, daß in demselben Jahr 1956, in dem der Artikel in der Erstfassung erschien, Kurt Alands höchst wertvolles »Hilfsbuch zum Lutherstudium« bearbeitet in Verbindung mit Ernst Otto Reichert und Gerhard Jordan, in der Evang. Verlagsanstalt Berlin erschienen ist und inzwischen in 3. Auflage 1970 vorliegt. Damit ist das alte nützliche Hilfsmittel von Kawerau-Clemen 1929² vollständig und weit überholt. Mit Alands Hilfsbuch kann man sich nicht nur in der Weimarer Ausgabe zurechtfinden, sondern vor allem auch Lutherzitate, die in anderen Lutherausgaben stehen, in der Weimarer Ausgabe finden. Es tut mir leid, statt auf Alands Hilfsbuch auf den nunmehr überholten Kawerau-Clemen verwiesen zu haben. *Erwin Mülhaupt*

DIETRICH KERLEN, *Assertio*. Die Entwicklung von Luthers theologischem Anspruch und der Streit mit Erasmus von Rotterdam. Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz Band 78, Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte, hrsg. v. Joseph Lortz †. Franz Steiner Verlag Wiesbaden 1976. XI, 377 S.

Die Urteile über Luthers Werk »Vom geknechteten Willen«, das gegen die Schrift des Erasmus »Vom freien Willen« gerichtet ist, haben seit alters geschwankt. Luther selbst hat es hochgeschätzt; es sei das einzige seiner Bücher neben dem Katechismus, das er gelten lasse (Brief an W. Capito vom 9. 7. 1537). Aber bereits Melanchthon empfand ein gewisses Unbehagen, wenn er auch in der Hauptsache Luther zustimmte. Vor ca. 100 Jahren hat der Göttinger Theologe Albrecht Ritschl ein vernichtendes Urteil über »De servo arbitrio« gefällt; die Schrift sei ein Rückfall in occamistische Gottesvorstellungen und aufs ganze »ein unglückseliges Machwerk«. Aber auch Ritschls Gegner, der konfessionelle Lutheraner Theodosius Harnack, glaubte sich an prädestinationischen und deterministischen Konsequenzen stoßen zu müssen, mit denen Luther über die Grenzen der Schriftwahrheit hinausgehe. Im Gegensatz dazu hat Karl Holl der Schrift zu höchstem theologischen Ansehen verholfen und in den Kreisen der »dialektischen« Theologie berief man sich mit Vorliebe auf Luthers Kampfschrift gegen Erasmus. In dem vorliegenden Werk von Dietrich Kerlen geht es nicht um

eine Entscheidung der theologischen Sachfragen, also der Fragen nach dem verborgenen Gott und dem unfreien Willen, sondern um eine Untersuchung der theologischen Methode sowohl bei Luther wie bei Erasmus. Damit beschreitet der Verfasser einen Weg, der in der neueren Lutherforschung so gut wie gar nicht begangen wurde, und die stete Heranziehung der Verteidigungsschrift des Erasmus, des Hyperaspistes, zeichnet sein Werk vor anderen Darstellungen des Streites zwischen Erasmus und Luther vorteilhaft aus. Daß dabei die Sympathie des (evangelischen!) Verfassers dem Erasmus gehört, ist unverkennbar. Man muß ihm aber zubilligen, daß er sich um ein objektives Urteil bemüht hat, und daß es ihm gelungen ist, seine Anschauung mit einer Fülle von Quellenaussagen zu belegen. Der methodische Gegensatz zwischen Luther und Erasmus ist kurz gesagt der: Luther hält die *Assertio*, die undiskutierbare Behauptung, sachlich-theologisch für unabdingbar; Erasmus bietet Erwägungen für das theologische Nachdenken an, ohne den Anspruch auf absolute Wahrheit zu erheben. Allerdings hält Erasmus die Frage nach dem freien Willen nicht für heilsnotwendig, sondern für ein diskutables Theologumenon, was den Gegensatz zwischen ihm und Luther ungemein verschärft. Luther bereitet eine solche Haltung geradezu physischen Ekel; wie kann man in einer solchen Frage auf unbedingte Gewißheit verzichten! In seiner Polemik spricht er Erasmus schlechthin das Christsein ab; die »*media via*« des Erasmus ist vom Teufel. Luther hält

seine Assertio für einzig schriftgemäß, die durchaus ernsthaften exegetischen Erwägungen des Erasmus schiebt er beiseite. Es gibt keinen Christianismus ohne Assertiones. Die heutige evangelische Theologie stimmt diesem Urteil Luthers weithin zu; sie sieht darin auch einen Ausdruck für die religiöse Überlegenheit Luthers über Erasmus. In dieser Beziehung ist es nun interessant und bedenkenswert, daß Luther durchaus nicht von Anfang an ein Vertreter der Assertio gewesen ist. In den Jahren 1517/18 beruft sich Luther gegen die falsche Assertio der Gegner auf den status disputandi. Der Verfasser bringt dafür eine Fülle von Belegen (S. 19-126). In diesen Jahren wünscht Luther eine ernsthafte Disputation, die mit Beweisen, mit Probationen, arbeitet. Erst ab 1520 kommt Luthers Disputationsfreudigkeit zum Erliegen. Er ist enttäuscht von der Gesprächsunfähigkeit der Gegner, die nur die Verurteilung kennen, und er ist zugleich zunehmend von der absoluten Schriftgemäßheit seiner theologischen Aussagen überzeugt. Das »allein die hl. Schrift« wird für ihn zur einzigen Probatio eines theologischen Satzes. So geht Luther methodisch von der disputatio zur assertio über. Zwischenstufen zwischen wahren und falschen Aussagen kennt er nicht. Wahrheitsmomente beim Gegner anzuerkennen ist Luther nicht imstande. Er wird immer mehr einen Freund-Feind-Denken verhaftet. Seine Gegner sind Feinde Christi. Die Totalrede tritt anstelle der Differentialrede. Das war Luthers Standpunkt, als der Streit mit Erasmus ausbrach. Dessen methodische Problematik wird vom Verfasser ausführlich, fast

zu breit, geschildert (S. 212-369), und zwar zunächst der methodische Ansatz des Erasmus (S. 212-282) und dann die Antwort Luthers. Luther stempelt Erasmus zu einem totalen Skeptiker, womit er ihm Unrecht tut (vgl. S. 301). Erasmus umgekehrt gibt in seinem Hyperaspistes der Überzeugung Ausdruck, daß Luthers theologische Aussagen durch seine Subjektivität und durch die Macht äußerer Umstände mitbestimmt sind. Der Verfasser sieht in der Verteidigungsschrift des Erasmus »eine Fundgrube für denjenigen, der um ein gerechtes Luther-Bild bemüht ist« und betrachtet es als ein »Geschenk der Geschichte«, »daß eine derart detaillierte Beschreibung der Person Luthers aus der Feder eines solch bedeutenden Mannes wie Erasmus auf uns gekommen ist« (372). Sie läßt erkennen, »wie sehr neben aller Größe dieses Mannes (sc. Luthers) auch allzu menschliche innere Bedingungen und äußere Umstände dessen Schicksal prägten« (373).

Die Theologische Fakultät in Zürich, bei der die vorliegende Arbeit 1969 als Promotionsschrift eingereicht wurde, hat die Annahme »nicht ohne erhebliche Bedenken in interpretatorischer Hinsicht« vollzogen (S. 374). Es ist in der Tat zu fragen, ob man dem immerhin gereizten Äußerungen des Hyperaspistes allzu viel Gewicht beilegen darf. Es ist weiterhin zu fragen, ob in der Darstellung des Verfassers das Recht der Assertio in Luthers theologischem Anspruch und seine religiöse Überlegenheit über Erasmus genügend zur Geltung kommen. Einem religiösen Genie – und das war Luther – gelingt es selten, sich in die Ansichten eines Gegners hinein-

zuversetzen. Es besteht kein Anlaß, die damit verbundenen menschlichen und theologischen Schwächen Luthers wegzuleugnen. Auf der anderen Seite darf man in dem Asserton Luthers nicht einen engstirnigen Fanatiker sehen. Luther wußte wahrhaft nicht weniger als Erasmus um die Vorläufigkeit und um die Grenzen menschlicher religiöser Erkenntnis. Mit seiner Anschauung vom verborgenen Gott ragt Luther über alle theologische Beschränktheit weit hinaus. Erst im *lumen gloriae*, in der Ewigkeit, werden sich uns die letzten Geheimnisse enthüllen, die auch dem Glauben noch verborgen bleiben. Man kann verstehen, daß Luthers religiöser Leidenschaft die theologische Distanziertheit des Erasmus wesensfremd bleiben mußte. Sind wir Heutigen zu einer Stellungnahme *pro aut contra*, zu einem Entweder-Oder in dem Streit zwischen Luther und Erasmus genötigt? Sie wird uns sicher durch das vorliegende Buch nicht leicht gemacht und das ist jedenfalls ein Gewinn.

Walther von Loewenich

HANS-WOLFGANG HESSLER (Hrsg.): »Protestanten und ihre Kirche«, Geschichte und Staat, TB Nr. 203–205, G. Olzog Verlag München-Wien, 1976, 373 S. DM 12,80.

»Wer den Pfennig nicht ehrt«, sagt der Volksmund. Setzt man in diesem Falle statt Pfennig das Wort Taschenbuch ein, so kann man sagen, daß derjenige des (geistigen) Talersegens nicht wert ist, der dieses – äußerlich unscheinbare – Büchlein gering achtet. Was Hans-Wolfgang Hessler hier in Zusammenarbeit mit kompetenten Vertretern des heutigen Protestantis-

mus angeboten hat, ist ein erfolgreicher Wegweiser durch die oft nur allzu unbekannten Wege der protestantisch-kirchlichen »inside«. Ein Vademecum für Interessierte. (Selbst Bibliophile sollten angesichts des hervorragenden Inhaltes trotz des nicht gerade ausstellungreifen Äußeren dieses gute Arbeitsbuch erstehen.) Auf die Möglichkeit, aus dem selben Verlag zum selben Preis das katholische Pendant zu erwerben, möchte ich hinweisen.

Das Buch hat eine dreifache, klare Gliederung. Nach drei Grundsatzartikeln über Wesen, Geschichte und Theologie des Protestantismus (Stammler, Greschat, Teichert) findet der Leser eine ausführliche Darstellung des Problems Kirche – Politik – Staat von Erwin Wilkens, dem Vizepräsidenten der Kirchenkanzlei der EKD (S. 108 ff.). Sodann gibt Claus-Jürgen Röpke eine wichtige verwaltungstechnische Information über die EKD, ihre Zusammenschlüsse, Einrichtungen und Gruppen (S. 151 ff.). Röpke liefert sowohl eine übersichtliche graphische Darstellung der EKD und ihrer Organe und Amtsstellen (S. 156/7), als auch Informationen über Entstehung, Geschichte, Aufgaben und Ziele der EKD. (Ein vollständiges Anschriftenverzeichnis aller Landeskirchen der EKD findet sich am Schluß des Buches S. 372/3. Dazu sei bemerkt, daß dieses Verzeichnis seit dem 1. 1. 1977, dem offiziellen Beginn der Arbeit der Nordelbischen ev.-luth. Kirche überholt ist.) Dann folgt ein großer Komplex aus der praktisch-kirchlichen Arbeit unter der Gesamtüberschrift »Dimensionen christlichen Handelns« (S. 217 ff.).

Im ersten Teil beschäftigt sich Hans-

Werner Gensichen mit dem Thema »Missionarische Herausforderung«. Das Erfreulichste an seinen missionsgeschichtlichen und -theologischen Überlegungen ist sein Hinweis auf den gemeinsamen »ökumenischen Sendungsauftrag« (S. 218–21).

Die zweite Dimension christlichen Handelns wird von Theodor Schober dargestellt als »Diakonie als kirchliche Lebensäußerung« (S. 242 ff.). Schobers Aufsatz ist ein konkreter Führer durch alle Gebiete der diakonischen Arbeit (Erziehung, Kur- und Erholung, Nichtseßhaftenhilfe, Körper- und Geistigbehindertenhilfe, psychisch Kranke, Bahnhofsmision, Krankenhäuser usw.). Selbst Gasthausmission und Schwesternseelsorge (S. 261/2) werden berücksichtigt. Auch hier wird ökumenische Zusammenarbeit als selbstverständlich und theologisch notwendig vorausgesetzt.

Günter Linnenbrink referiert in einem dritten Teil über das Thema »Kirchlicher Entwicklungsdienst – praktizierte christliche Weltverantwortung« (S. 267 ff.). Es geht um die Tätigkeit der »Arbeitsgemeinschaft Kirchlicher Entwicklungsdienst (AG-KED)«. Der Artikel enthält ausführliche verwaltungstechnische Informationen und eine verständliche und übersichtliche Grafik der AG (S. 274/75).

In der vierten Dimension schließlich behandelt der Herausgeber Hans-Wolfgang Heßler als Mann vom Fach (epd) den Aspekt »Publizistik einer Botschaft wegen«. Heßler sieht in der Öffentlichkeitsarbeit der Kirche eine »dritte Säule neben Mission und Diakonie« (S. 293). »In dieser eigenen Qualität durchzieht und berührt sie praktisch alle Handlungsbereiche der Kirche« (a. a. O.). Vom Evangelium her

sieht Heßler für die ev. Publizistik die drei Ebenen a) Beurteilung der Wirklichkeit, b) Gespräch mit der Gesellschaft und c) Protest gegen Zumutungen und Übergriffe (S. 316).

In einem weiteren Aufsatz sieht Hans Norbert Janowski die »Kirche in einem universalen Kontext« (S. 317 ff.). Hier geht es um Fragen der Ökumene und die Arbeit des Ökumenischen Rates der Kirchen. Unter dem Leitgedanken »Zusammenrücken unter dem Kreuz« wird hier die Geschichte der ökumenischen Bewegung sowie ihre Problematik besonders hinsichtlich der Haltung Roms verhandelt. Ein interessantes und informationsreiches Kapitel! Das Buch schließt mit einem detaillierten statistischen Bericht von Dieter Rohde, »EKD im Spiegel der Statistik« (S. 352 ff.). Der Rezensent kann nur mit großer Freude darauf hinweisen, daß alle Autoren im Anschluß an ihre Beiträge ein reiches und interessantes Literaturverzeichnis anbieten.

Das Buch ist unbedingt lesenswert. Für den interessierten Fachtheologen werden gewiß die ersten drei Beiträge von dominierender Bedeutung sein. Den »Versuch eines Portraits Protestant sein« von Eberhard Stammler werde ich sicherlich nicht nur einmal lesen. 1529 hieß es in Speyer: »In Sachen Gottes Ehre und der Seelen Seligkeit belangend muß ein jeglicher für sich selbst vor Gott stehen und Rechenschaft abgeben« (S. 10). Das ist das »Protestantische Prinzip« (Tillich). Auch die Katholiken kennen das längst. So der Moraltheologe Franz Böckle: »Es müßte etwas Großes sein, in dieser Weise ein mündiger Christ in einer lebendigen Kirche zu sein« (S. 10).

Jürgen Schlömann

KURT JÜRGENSEN: Die Stunde der Kirche. Die ev.-luth. Landeskirche Schleswig-Holsteins in den ersten Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg. Karl Wacholtz Verlag Neumünster 1976, 474 Seiten.

Für den Bereich der bisherigen schleswig-holsteinischen Landeskirche liegt mit diesem Buch eine gründliche Untersuchung der ersten Nachkriegszeit vor. Von mehr als nur landeskirchengeschichtlichem Interesse dürfte sie darum sein, weil die einzelnen Landeskirchen seit dem Beginn des Kirchenkampfes ungleich stärker also zuvor in das gesamtkirchliche Geschehen eingebunden sind, so daß ein zutreffendes Bild der neueren Kirchengeschichte nur mit der Kenntnis des örtlichen Geschehens gezeichnet werden kann. Bekanntlich hat die Erforschung des Kirchenkampfes diesem Umstand eingehend Rechnung getragen.

In 5 Kapiteln schildert der Vf., Historiker in Kiel, den neuen Beginn der im Dritten Reich »zerstörten« Landeskirche. Das erste behandelt die schwierige Neuordnung der Leitungsorgane. Erstaunlicherweise findet sich schon 20 Tage nach dem Zusammenbruch in Schleswig ein Arbeitskreis (auf Initiative des nicht zur Bekennenden Kirche gehörenden Schleswiger Propsten Siemonsen!) zusammen, der die Leitlinien des Neubaus festlegt: Einberufung einer vorläufigen Gesamtsynode, Ablösung der weltlichen durch eine geistliche Kirchenleitung. Dieser Plan läßt sich trotz widrigster Gegebenheiten verwirklichen: die Synode kann am 14. 8. 1945 in Rendsburg zusammentreten. Die wichtigsten Ereignisse auf ihr sind die beiden Hauptreferate von H. Asmussen (der nach 12jähriger

zwangsweiser Abwesenheit mit einer rechtlich wie praktisch völlig nichtsagenden und wertlosen Vollmacht von Bischof Wurm zur Neuordnung der Landeskirche zurückgekehrt war) über die Stunde der Kirche und von W. Halfmann über die Gegenwartsaufgaben der S.-H. Landeskirche, sowie die Wahl einer vorläufigen Kirchenleitung, deren Vorsitz Halfmann übernimmt. Das Auffälligste an der Neuordnung ist, daß sich an ihr in starkem Maße Vertreter der kirchlichen Mittelpartei beteiligt haben, obwohl (so von Propst Hasselmann, Flensburg) der Führungsanspruch der BK ausdrücklich anerkannt worden war. [36]. Daß tatsächlich von einer Bestimmung des neuen kirchenpolitischen Kurses durch die BK nicht die Rede sein kann, zeigt sich daran, daß sie auf der Synode in der Minderheit war, daß das Asmussen-Referat, das die Erfahrungen des Kampfes zur Grundlage des Neubeginns machen wollte, bei großen Teilen der Synode auf entschiedenen Widerspruch stieß, und daß die Synode aus juristischen Gründen die Verfassung von 1922 »restaurierte«. So dürfte der oft erhobene Vorwurf, nach 1945 sei die Kirche nicht neugeordnet, sondern nur restauriert worden, für S.-H. durchaus zutreffen – jedoch nur insofern, als und soweit die Einschränkung, z. T. auch Ausschaltung der (luth.) BK und ihrer geistlichen Ziele gelang. Deshalb ist dem Urteil Jürgensens, daß »alle Synodale auf der Grundlage des im Mai 1934 in der Barmer Theologischen Erklärung festgelegten ... Bekenntnisses zu Jesus Christus« handelten (66), zu widersprechen.

Kapitel 2 schildert behutsam und spannend die problematischen, gro-

Benteils auch peinlichen Vorgänge anläßlich der Wiederbesetzung der beiden Bischofsstühle Holstein und Schleswig. Mag das Zaudern der aussichtsreichsten Kandidaten W. Halfmann und M. Pörksen noch verständlich sein, so rufen doch der fast umgehend nach der Wahl erfolgende Rücktritt Pörkens, die zweimalige erfolglose Kandidatur des späteren Hamburger Bischofs V. Hertrich, die Erwägung Bischof Halfmanns, die Landeskirche allein zu leiten (98) und schließlich die merkwürdigen Umstände bei der erneuten Besetzung von Schleswig (neben R. Wester wird Asmussen von der Kirchenleitung nominiert und überraschend wieder zurückgezogen) bei dem heutigen Betrachter großes Befremden hervor. All diese Vorgänge, insbesondere aber die wenig erfreulichen Auseinandersetzungen um Personen, die eigentlich einen Anspruch auf Rehabilitierung hatten, sind für die schleswig-holsteinische Kirche wahrlich kein Ruhmesblatt.

Befassen sich das 3. und 4. Kapitel mit Themen von vorwiegend landeskirchlicher Bedeutung (Wiederherstellung des öffentlichen Religionsunterrichts, diakonische Maßnahmen, Verhältnis zum Lande Schleswig-Holstein und zur britischen Besatzungsmacht – sehr lesenswert die Darstellung der kirchlichen Entnazifizierung –, die Kirche im südschleswigschen Grenzkampf), so behandeln die beiden Abschnitte des 5. Kapitels wieder Themen, die für die Kirchengeschichte Deutschlands insgesamt wichtig und symptomatisch sind: Zum einen geht es um die Gliedschaft der Landeskirche in der EKD und der VELKD. Gleich nach dem Zusammenbruch schien Asmussens Plan von der EKD

als einem engeren Bund von Kirchen, wobei die konfessionellen Streitfragen in Arbeitskreisen aufgearbeitet werden sollten (Detmolder Kreis), in S.-H. Zustimmung zu finden. Daß die Landeskirche dann einen anderen Weg ging, ist auf einen überraschenden Meinungswechsel Halfmanns (bewirkt durch H. Lilje) im Sommer 1946 zurückzuführen (219/220), der dann am 8. 1. 1948 zu dem einsamen, weil ohne Beteiligung der Synode oder der Geistlichkeit gefaßten Beitrittsbeschluß der Kirchenleitung zur VELKD führte. Damit war von S.-H. aus die Chance für einen echten Neuanfang auch in der EKD vertan. Zum anderen zeichnet Jürgensen die Rezeption des Stuttgarter Schuldbekenntnisses in S.-H. nach, das dort auf – den Dokumenten nach – lebhaftesten Widerspruch stieß (bis hin zu Kirchenaustritten). Die Kritik am Schuldbekenntnis, soweit sie nicht bloße Unkirchlichkeit war (wie Asmussen treffend erklärte 233), dürfte insgesamt einen Wunden – auch von Asmussen später zugestanden – Punkt berühren: Daß in ihm nur von Schuld, nicht von Vergebung gesprochen wurde.

Alles in allem: eine sorgfältige, auf gründlichen Quellenstudien beruhende Darstellung, die nicht zuletzt wegen des ausführlichen Dokumententeils sehr reizvoll ist. Einzuwenden ist eigentlich nur etwas gegen den von Asmussens Referat 1945 übernommenen Titel »Die Stunde der Kirche«. Er klingt uns heute zu pathetisch. Denn – man mag es bedauern – die Stunde der Kirche sind die Nachkriegsjahre nicht gewesen – weder in Schleswig-Holstein noch anderswo.

Andreas Siemens

WAS MIR DIE LUTHER-GESELLSCHAFT BEDEUTET

Ein Beitrag zum 60jährigen Bestehen der Luther-Gesellschaft

Von Hans-Ludwig Slupina

Ist die Luther-Gesellschaft nicht etwas für ältere Herrschaften, für Emeriti, pensionierte Studienräte und bewußt evangelische Damen der Gesellschaft? Könnte nicht die Beschäftigung mit Martin Luther nostalgische Resignation sein? Gehören wir einem theologischen Traditionsverband an?

Schlicht möchte ich erzählen, wie ich mit Martin Luther bekannt wurde, wie mir die Luther-Gesellschaft auf den Leib rückte und wie wohl ich mich in ihr fühle:

1. Wie ich mit Martin Luther bekannt wurde

Den Kindergottesdienst besuchte ich in der Lutherkirche. Sie war – mit dem Pfarrhaus – im „Ein feste Burg“-Stil 1910/11 gebaut worden. Ein herrliches Mosaik, das Luthers Kopf darstellt, zierte in beeindruckender Größe eine Seite des Turms. Ich werde nie vergessen, daß ein bekannter Kammersänger, Österreicher von Hause, immer seinen Hut tief und elegant zog, wenn er an diesem Luther-Mosaik vorüberkam: als evangelisch gewordener Katholik verdankte er Luther viel.

Der Pfarrer dieser Lutherkirche war ein gebildeter Mann: hinter der goldgefaßten Brille blickten kluge Augen, denen so leicht nichts entging, prüfend, aber mit Sympathie auf die Sonntagschulkinder. Wenn er aus der Sakristei schritt, begrüßte er leicht mit dem Haupt die zahlreichen Kindergottesdiensthelferinnen. Bei festlichen Anlässen trat er im Lutherrock auf. Den Licentiaten der Theologie machte er in „seinen besten Jahren“, also Mitte vierzig. Im Kirchenkampf war er furchtlos und entschieden, verlor aber nie seine Vornehmheit. Die Welt kannte er, schon von seinem Wirkungskreis im Ausland her, besser als viele Nationalsozialisten. Wenn er ganz feierlich wurde, sprach er das „S“ auf norddeutsche Weise.

Bei diesem Lutheraner war ich nicht nur im Kindergottesdienst, kurze Zeit im Katechumenenunterricht, sondern ich durfte drei Jahre, von Obersekunda an, bei ihm Hebräisch lernen. Weil wir nur ein paar Schüler waren, fand der Unterricht im Studierzimmer statt. Bücherwände, alte Leuchter, gezügelter Humor, preußische Bescheidenheit, und dazwischen immer wieder Vater Luther.

Allmählich begann ich zu verstehen, daß Martin Luther mit Gelehrsamkeit, nie versiegenden und versagenden Quellen des Evangeliums, menschlicher Bescheidenheit und göttlicher Freiheit zu tun haben mußte! Als ich zum Studium kam, wurde sehr bald Dr. Erwin Mülhaupt mein Lehrer in Kirchengeschichte. Er kam in die Vorlesungen mit „Acht Seiten Freude zu bereiten“: so hieß ein Volksmissionarisches Heftchen für alte Menschen. Mülhaupt verstand darunter seine acht Seiten Vorlesung. Von „Onkel Erwin“ erzählte man sich, daß er die berühmte Weimaraner zu Hause habe, ihm lebenslang vom Verlag zur Verfügung gestellt. In Mülhaupt begegnete uns ein Stück vom leibhaftigen Luther: prustend, immer wieder einen Schritt auf dem Podium vortretend, kräftig, rustikal, dabei zart und fromm, wo es nötig war. Bis heute verschiebt sich für mich das Bild des späteren Zweiten Präsidenten der Luther-Gesellschaft in das Bild Luthers hinein, manchmal sogar umgekehrt. Der gelehrte Luther wurde für mich durch Professor Mülhaupt zum ansprechenden Luther. Ein Martin Luther aus Fleisch und Blut, der furchtlos predigte und die Gegenwartsprobleme auf die Hörner nahm. Die Weimarer Lutherausgabe fand sich dann in unserem kirchengeschichtlichen Seminar . . . mit dem Siegel der Ordensburg Sontheim! Dort hatte man offensichtlich Lutherstudien getrieben . . . Eichmann konnte ja auch etwas Hebräisch! Luther war also auszuschlachten, man konnte seine Passagen gegen die Juden für gewisse Gelegenheiten gut verwenden. Eine neue Luther-Erfahrung!

In Heidelberg vertieften wir uns in die Clemen-Ausgabe mit der ehrwürdigen alten Schreibweise. Es ging um Luthers Schriften zur Obrigkeit. War uns das Herz schon warm geworden für Luther, jetzt wurde der Kopf durch ihn klar. Es war die Zeit des 17. Juni 1953, des Sturzes des Stalinkultes: Obrigkeit bekam für uns Studenten, die noch genug mit der Aufarbeitung des Nationalsozialismus zu tun hatten, den Charakter eines theologischen Pflichtfachs . . . aber durch Luther ebenso nüchtern dargeboten, daß utopische Verirrungen und theologische Vernarrtheiten kaum aufkommen konnten. Luthers Lehre von den beiden (Be)reichen hat sich bis heute als eine fast unüberbietbare Hilfe in der großen und kleinen theologischen Diskussion erwiesen.

Dazu kam, daß die Lehrer von Rad, von Campenhausen, die beiden Bornkamms, Hahn, Schlink, ja sogar der souveräne Philosoph Gadamer alle nicht auf Luther verzichten konnten und wollten. Selbst die Patriarchengestalt Martin Buber, der einmal in Begleitung des Bundespräsidenten Heuß in der Alten Aula das Wort ergriff, hatte mit Luther zu tun.

Melanchthons Geburtsort Bretten, Erasmus' Grab in Basel, Stipendien bei Barth und Jaspers in Basel . . . das alles führte zu Nachfragen bei Vater Luther. Theologie und Luther waren jetzt ineinander verwoben. Dabei

verfiel man nicht auf eine konfessionelle Enge, sondern wurde in die Weite – nicht zuletzt in den Humor – Luthers hineingenommen. Bei Professor Bizer in Bonn saß man dann – es dem mit bewundernswerter Akribie arbeitenden Gelehrten in etwa nacheifernd – nicht nur über Luther, sondern in Luther drin. Damals fing ich an, die These, daß das sogenannte Turmerlebnis aufgrund eines Briefes Luthers an Spenlein im Jahre 1516 vor 1516 gelegen haben muß, zu vertreten... bis heute! Im vertrauten Gespräch mit Professor Iwand meinte ich einmal keck, Barth habe in seiner Dogmatik Luthers Rechtfertigungslehre nicht ganz verstanden: er habe zugunsten des melanchthonischen „per fidem“ das lutherische „per Christum“ vernachlässigt. Iwand war so freundlich, dazu zu bemerken: „Von Luthers Rechtfertigungslehre versteht Barth nisch!“

Unvergeßlich Iwands Studium generale – Vorlesung über „Luthers Theologie“ im überfüllten Hörsaal, wo alles mit äußerster Spannung zuhörte und vor Begeisterung trampelte, als der Vortragende schloß: „Entschuldigen Sie bitte, daß ich mein Manuskript vergessen habe!“ Man konnte also Luther im Kopf haben, weil man ihn im theologischen Herzen trug. Bis heute hat mir eine gewisse eiserne Ration von Lutherworten (auch in Latein) im Pfarramt und im Unterricht sehr geholfen. So wie es gut ist, die Losung der Brüdergemeinde täglich in Hebräisch zu lesen und sich die Vokabeln herauszuschreiben (bei einem „durchschossenen“ Exemplar eine ganz schöne Sammlung!), so ist es auch heilsam, täglich ein paar Abschnitte aus Luthers Schriften zu lesen und einiges nach Sachgebieten und Stichworten zu exzerpieren. Manchen Leitartikel lesen wir morgens mit Inbrunst... warum nicht auch theologische Leitartikel? Ein Luther-Brevier kann dabei gute Dienste tun, aber auch die Faksimiledruck-Ausgabe von 1566 der Tischreden, in Leipzig 1967 gedruckt.

In der Vikars- und Hilfspredigerzeit fragte man nicht nach Luther; man mußte schon selbst bei ihm bleiben. Es gab kaum Amtsbrüder, die sich für ihn interessierten, geschweige denn ihn kannten. Im Gegenteil: Luther war nicht aktuell. Noch war die Verzeichnung, ihn als frühbürgerlichen Revolutionär darzustellen, nicht auf dem gesellschaftspolitischen und theologischen Tisch; aber er galt als veraltet. Barthianer und SpätkBkler rümpften die Nase. Sie hätten bei Iwand anderes lernen können! Ein alter Amtsbruder, Doktor der Theologie und Besitzer der Weimaranalud lud mich ein zum wöchentlichen Lesen von Luthers Predigten: über zehn Jahre haben wir das durchgehalten. Die ersten Verbindungen zur Luther-Gesellschaft, aber auch Querverbindungen zum Evangelischen Bund und zu Catholica, ergaben sich wie von selbst.

Bevor ich diesen Abschnitt „Wie ich mit Martin Luther bekannt wurde“ abschließe, muß ich auf etwas kommen, was mit genauso wichtig

ist wie Luthers Lehre: Luthers Leben. Es war mir vergönnt, beim Lutherjubiläum 1967 in Wittenberg (50 Bundesbürger durften damals einreisen!) Oskar Thulin kennenzulernen, den Professor der Theologie und Direktor der Lutherhalle. Wir standen vor dem Gipsabdruck von Luthers Händen, vor uns die Elbe. Thulin legt seine Hände daneben: „Sehen Sie meine Gichtknoten? Achten Sie jetzt auf Luthers Gichtknoten... wir haben die gleich lange Zeit an der Elbe gewohnt!“ Da konnte man Luthers Leben nahe kommen. Auch wenn Thulin einen in seine Wohnung führte, die in Luthers ehemaligem Schweinestall lag. Dieser Theologe und Kunstgeschichtler verstarb am 18. Februar, wie Luther und Michelangelo, denen er sein wissenschaftliches Leben gewidmet hatte! Die Trauerrede auf Oskar Thulin macht voller Erstaunen darauf aufmerksam. Wittenberg... die Schloßkirche, die Marktkirche, das Augustiner-Eremitenkloster. (Kürzlich hatte ich eine ökumenische Trauung; mein Confrater, ein Augustiner-Eremit, begrüßte mich mit den Worten: „Wir Lutheraner!“) Die Gräber der beiden früh verstorbenen Luther-Kinder am Rande der Stadt, Käthes Garten, das Pfortchen zu Melanchthon hinüber, Bugenhagens Superintendentur. Wenn man sich dazu noch das leichte Sächsisch aus Luthers Mund vorstellt (etwa so, wie es ein prominenter Politiker der Bundesrepublik spricht)... Luther rückt einem sehr nahe. Geschichte versteht man erst dann ganz, wenn man die Steine der Geschichte berochen hat.

Beim Lutherjubiläum 1967 in Wittenberg gab es zwei Feiern, schon kenntlich an den verschiedenen Plaketten: eine kirchliche mit dem Luther der Heiligen Schrift und eine staatliche mit dem frühbürgerlichen Revolutionär. Die Fronten waren klar. (Wie vergleichsweise harmlos war die Jubiläumsfeier in Worms, die ich anschließend besuchte.) Unvergesslich, wie als einziger der anwesenden ausländischen Bischöfe der polnische Bischof Wantula in der Marktkirche in seiner Ansprache sich nicht vor den Spitzen des gastgebenden Staates verneigte. Wie unbedarft in der Kenntnis der aktuellen kirchenpolitischen Situation Europas zeigte sich der Generalsekretär Blake!

Eisleben... Luthers Geburtshaus, sein Sterbehaus. Die St. Andreaskirche, in der er noch kurz vor seinem Tode predigte.

Erfurt... seine Zelle (die jeweilige Inneneinrichtung als Gradmesser der Lutherauffassung), der Ort der Ordensprofeß und der Priesterweihe.

Eisenach... das Haus Schalbe-Cotta (mit dem Museum: „Das evangelische Pfarrhaus“), die Wartburg!

Worms... der Fußboden vom Reichstagssaal, das Lutherpförtchen.

Nach Möhra, nach Mansfeld, nach Stotternheim, nach Torgau: alles Ziele der Zukunft, mühsam mit Aufenthaltserlaubnis einzuholen.

Nicht zu vergessen ein Treffen mit Luther mitten im Gewühl von Washington, D. C.: ein Lutherdenkmal à la Worms, unübersehbar, errichtet von dankbaren Lutherfreunden. Dann das Lutherdenkmal vor der Frauenkirche in Dresden, unter deren Trümmern noch ungezählte Opfer der Luftangriffe ruhen.

2. Wie mir die Luther-Gesellschaft auf den Leib rückte

Das geschah in der Gestalt von Pfarrer Hermann Lutze, der aus Altersgründen die Leitung der Wuppertaler Ortsgruppe (so hieß das bis vor kurzem noch!) abgeben wollte. Viel Arbeit sei mit der Leitung nicht verbunden; man müsse nur sehen, daß man die Mitglieder sammle, am besten in Seminaren, in denen zündende Lutherkenner aufträten. Wir haben dann solche Seminare durchgeführt. Die Zuhörer kamen meist gern, zumal sie für ihr Eintrittsgeld einen Luther-Band im Taschenbuchformat ausgehändigt bekamen; daraus wurde gelesen, darüber wurde gearbeitet. Schwierig war nur die „Trägerschaft“, d. h. welche Kirchengemeinden man für die Seminarreihen erwärmen konnte. Dabei hat sich herausgestellt, daß Kooperation schaden kann; besser ist es, wenn eine Kirchengemeinde oder ein Kirchenkreis die Veranstaltungen durchführt.

Bei der Durchführung solcher „Luther-Seminare“ muß man auf die Mitglieder der Ortsvereinigung, auf wohlgeneigte Amtsbrüder, auf verständnisvolle Presseleute zurückgreifen. Die Veranstaltungen der Luther-Gesellschaft scheitern kaum an den Referenten, erst recht nicht an den Zuhörern, eher an der Gleichgültigkeit der Theologen.

Ein kleines Dorf in Niedersachsen, nicht weit von Bodenwerder, hatte fast zwei Jahrzehnte hindurch Luther-Seminare in einem Gasthaussaal veranstaltet, hinter denen sich jede Großstadtgemeinde verstecken konnte. 50–100 Besucher, fast jeden Monat. Der Ortspastor führte über jedes Mitglied und über jede Veranstaltung genau Buch. Berühmte Professoren kamen gerne in dieses Dorf zu Vorträgen. Geistige und geistliche Bildung, die von der Luther-Gesellschaft ausging, prägten ein Dorf und das Umland. Der Pfarrer stand auch nicht allein in der Leitung; ein Binnenschiffer, ein echter Kapitän, setzte all seine Kraft und seine Verbindungen ein, um die Leute an Luthers Reformation heranzuführen. Nun ist der Pfarrer pensioniert, der Gasthaussaal leer, aber der Kapitän möchte gern noch weitermachen. Wer hilft ihm?

Vor Jahren besuchte ich einen Negergottesdienst in Rochester, N. Y. Er dauerte fast zwei Stunden. Mein Freund, ein Professor für Neues Testament, seine Frau und ich waren die einzigen Weißen unter fast zwei-

hundert Schwarzen. Kinder wurden gestillt, vom Geist Ergriffene sprangen auf (gelegentlich wurden sie auch von wissenden Presbytern dezent am Aufspringen gehindert!), ein Halleluja nach dem anderen, in die Liturgie hineingeschleudert . . . kurzum, ein geistliches Erlebnis. Am Schluß bedankte ich mich bei dem leitenden Pfarrer. Er fragte, woher ich käme. „Aus Deutschland!“ Da ging ein Lächeln über sein Gesicht: „Ah, Martin Luther!“ Er sprach nicht von Adolf Hitler!

3. Warum ich mich in der Luther-Gesellschaft wohlfühle

Nun habe ich das Glück, als Leiter einer Gruppe dem Erweiterten Vorstand anzugehören. Das bedeutet zunächst einmal, daß man geschichtlich interessante Städte und Stätten zu sehen bekommt: Straßburg (besonders, wenn man noch in einer der ehrwürdigen Kirchen auf Deutsch predigen darf!), Marburg, Tübingen, Celle, Hamburg, Berlin . . . was gäben wir darum, wenn wir in den nächsten Jahren in Eisenach, Erfurt, Eisleben oder gar Wittenberg zusammenkommen könnten?

Dann bedeutet es, daß man bewährte Luther-Forscher leibhaftig trifft, sie als Menschen und sogar christliche Mitbürger erlebt. Bei der Suppe, beim Bier oder auf einem Spaziergang werden Detailfragen kirchengeschichtlicher und systematischer Dimensionen erörtert und geklärt. Was einer Shakespeare-, Bach- oder Goethe-Gesellschaft ehrfürchtig zuerkannt wird, das dürfte doch wohl auch den Anhängern Martin Luthers gegönnt sein! Man fachsimpelt . . . und der Ortspfarrer ist dabei genauso willkommen wie der Vikar oder Student. Die gesamte Reformationsgeschichte wird lebendig. Der eine weiß dann von einem in der DDR erschienenen Spezialbuch über die Wiedertäufer, der andere kennt eine amerikanische Luther-Deutung. Der eine feuert den anderen an; selbst wenn die Forschungsbegeisterung nachgelassen haben sollte, eine Vorstandssitzung bringt sie wieder zum Erglühen.

Die öffentlichen Vorträge anlässlich der Vorstandssitzungen finden an den jeweiligen Stätten oft mehr Beachtung, als man denkt. In Straßburg fanden sich nicht nur Pfarrer aus dem Elsaß, Mitglieder des Professorenkollegiums der Universität, katholische Amtsbrüder, sondern auch interessierte Gemeindeglieder aus der Stadt und Umgebung ein. Übrigens tat man sich gar nicht schwer beim Gebrauch der deutschen Sprache!

Die Luther-Gesellschaft hätte weit weniger Ausstrahlung, wenn sie nicht über ihre beiden Publikationsorgane (Luther-Jahrbuch und „Luther-Mitteilungen“ bzw. „Zeitschrift der Luther-Gesellschaft“) hätte.

Drei Hefte möchte ich zur Hand nehmen. Zunächst eins aus dem Jahr 1969 (Heft 2):

Aufsätze, Buchbesprechungen und Mitteilungen des Schriftleiters bestimmen die nahezu 50 Seiten im DIN-A-5-Format. Die Herausgeber sind angesehene Professoren und Luther-Forscher aus der Bundesrepublik Deutschland; sie werden bei der Herausgabe unterstützt durch skandinavische Wissenschaftler und einen Lutherkenner aus den USA. Der Horizont ist so breit wie möglich angelegt. Der Schriftleiter Hans-Volker Hertrich, Sohn des verstorbenen Hamburger Bischofs, selbst langjähriger Kirchenrat in der Kanzlei der VELKD in Hannover, hat eine lange Warteliste mit Autoren, die in Ost und West zu Hause sind. Der Schriftleiter nimmt längst nicht jeden Aufsatz in „Luther“ auf; Allgemeinverständlichkeit ist ein wichtiges Kriterium. Das Jahrbuch der Luther-Gesellschaft, bewußt offen für Beiträge über Luther aus der Feder von Autoren aus Ost und West, ist als wissenschaftliches Forum gedacht; es hat internationalen Ruf. Schade, daß es nicht mehr in der DDR gedruckt wird! Die Zeitschrift „Luther“ richtet sich an den verständigen Luther-Freund, das interessierte Gemeindeglied und natürlich auch an den Luther-Forscher.

Die Aufsätze in „Luther“ (ich denke jetzt an Heft Nr. 2 1969, 40. Jahrgang) befassen sich mit der Feier der Reformation heute, mit dem Verhältnis Schleiermachers zu Luther, mit Karl Barths Lehre von der Taufe, mit einer Reformation der Kirche vom Geist Gottes aus.

Die Buchbesprechungen nehmen sich Werke vor, die offensichtlich keine theologischen Eintagsfliegen sind. Sachkundig und hilfreich-kritisch wird der Leser auf anregende Literatur aufmerksam gemacht. Am Schluß legt der Schriftleiter dar, warum er zur Auswahl im vorliegenden Heft gekommen ist. Interessante biographische Hinweise werden gegeben.

Während es 1969 bereits heißt „Luther-Zeitschrift der Luther-Gesellschaft“, läuft ein Heft des Jahres 1955 noch unter dem erklärenden „Mitteilungen der Luthergesellschaft“. Die Einteilung (hier Heft 1) ist die gleiche geblieben: Aufsätze, Buchbesprechungen, das „Zum Beschluß“ des Schriftleiters. Luthers Osterpredigten werden untersucht, Luthers Gedanken über Maria werden nachgezeichnet, Luthers Wirkung in Großbritannien wird erläutert. Zwischendurch – und das ist besonders verdienstvoll und erinnert an die BK-Zeitschriften im Dritten Reich – werden Aussprüche Luthers zitiert, sogar noch in Fraktur fett gesetzt. Schriftleiter war damals noch Henning Stapel aus Hamburg.

Interessant ist es, einen Blick in die „Luther“-Hefte der dreißiger Jahre zu werfen. In Heft 4/1932 („Luther-Vierteljahrsschrift der Luthergesellschaft“) wird der Aufsatz von Johannes Meinhold, Cuxhaven: „Der Staat

in Luthers Verkündigung – Eine Sammlung von Kernworten aus Luthers deutschen Schriften“ fortgesetzt . . . als hätte man die Auseinandersetzung mit dem Staat gehant! Martin Doerne, damals noch Studiendirektor in Lückendorf, schreibt über: „Luthers kirchliches Vermächtnis an die Gegenwart.“ Darin findet sich der Satz (S. 105): „Rückbesinnung auf Luther und sein Verständnis der Kirche ist heute mehr als nur ein Stück wissenschaftlicher Arbeit.“ Fast prophetisch warnt Doerne: „In dieser kritischen Lage, deren Versuchungen durch die voraussichtliche Gestaltung der nächsten deutschen Zukunft vielleicht noch erheblich verschärft werden, kann und soll Luthers Kirchenverständnis der evangelischen Christenheit den Dienst tun, ihren neuen kirchlichen Willen zu klären und zu reinigen.“ (S. 106)

Doerne schließt seinen programmatischen Artikel (es gab schon die Deutschen Christen, man stand kurz vor der Machtergreifung!): „Luther hat uns mit all seinem Reden von der Kirche gewiß machen wollen, daß die Kirche ist, daß sie ist und daß sie bleiben wird von Gottes wegen. Das sollten wir uns gesagt sein lassen, wir, deren kirchliches Pathos beinahe ganz darin aufgeht, Kirche zu wollen. Arme Leute, die immer nur Kirche ‚wollen‘ und auf nichts anderes hoffen als auf ein Jahrhundert der Kirche . . . Man kann mehr wissen, wenn man bei Luther in die Schule geht. Man kann wissen, man muß wissen von der Ewigkeit der Kirche.“ (S. 117) Otto Dibelius war offensichtlich im Visier von Martin Doerne!

Im Anzeigenteil des gleichen Heftes wird auf Wilhelm Knevels Buch: „Der Nationalsozialismus am Scheidewege“ (Preis Mk. 0,60) hingewiesen. Aus einer anderen Anzeige geht hervor, daß man die Auseinandersetzung mit dem Bolschewismus jedoch für notwendiger hält!

In Heft 2/1933 schreibt Paul Althaus über: „Luther und die Theologie des Politischen“, die Zusammenfassung eines Vortrags aus dem Jahre 1932. Wiederum fast prophetisch heißt es am Schluß (S. 52): „... es gibt die äußerste Möglichkeit, daß man wider eine Regierung Gewalt üben muß, um das Land und seine Zukunft vor seinem Verderben zu retten.“ Im Anzeigenteil des gleichen Heftes wirbt „Die neue Reichskirche“ um Abonnenten.

In Heft 4/1934 findet sich in Theodor Knolles Aufsatz: „Luther und die deutsche Gegenwart“, ursprünglich zum 10. November 1933 gehalten, das Wort von der „Bluts- und Bodenverbundenheit“ Luthers (S. 119). Luther habe in der rassischen Entartung das Gericht Gottes gesehen. „Reines Blut ist ihm Gottes Schöpfergabe . . .“ (S. 119) Für Knolle ist Luther der deutsche Prophet, der zur Begegnung von Christentum und Deutschtum ruft.

Im Anzeigenteil dieses Heftes wirbt die Schriftenreihe „Bekennende Kirche“.

Wir haben das als Beispiel herausgesucht, um darauf aufmerksam zu machen, wie nach mannhaften Bekenntnissen dann doch versucht wird, mit Luther den neuen Geist zu stützen.

In Heft 1/1935 wird deutlich, daß die Luther-Gesellschaft Dichter und Theologen nach Wittenberg einlädt. Wir sollten uns diese Idee gut merken für die nächsten Jahre! Damals, um Michaelis 1934, kamen Rudolf Alexander Schröder, Emanuel Stickelberger, Börries von Münchhausen. Der Naturwissenschaftler Rudolf Thiel, der mit seinem Luther-Buch große Aufmerksamkeit erregt hatte, übernahm ein Referat. Oskar Thulin und Kurt Ihlenfeldt übernahmen ebenfalls Vorträge. Die Luther-Gesellschaft war repräsentativ vertreten durch Althaus und Knolle. Die Fakultäten sandten die Professoren Beyer, Schumann, Staehlin und von Löwenich. Das Hauptthema war: „Luther und die Gegenwart.“ Unterteilt war es in: 1) Luthers Kampf um Gottes Gottheit, 2) Luthers deutsche Bibel, 3) Protestantischer Geist in gegenwärtiger Dichtung.

Heft 2/1939 enthält einen Rückblick von Theodor Knolle: „Vor zwanzig Jahren.“ Die ersten Hefte des Jahres 1919 hatten mutige Luther-Worte zum Thema: Deutschland! Ohne Furcht! Zu Trost und Trotz! Lebendiger Glaube! enthalten. „In Luther hielten wir der kranken Zeit und dem verwirrten Volk einen deutlichen Spiegel vor“ (S. 43). Stärkung des Luthertums in dem neuen Staat Tschechoslowakei war das Gebot der Stunde. Man hegte Befürchtungen für die Evangelischen unter dem weißen Adler Polens.

Es wundert einen nicht, wenn dann der Anschluß Österreichs und die Einverleibung des Sudetenlandes dankbar nach zwanzig Jahren vermerkt werden! Hören wir Knolle selbst: „Darüber hinaus zeigt der Rückblick auf die Zeit vor 20 Jahren, welche Rolle Luther bei der Mobilisierung der inneren Erneuerung unseres deutschen Volkes gespielt hat. Auch in der Gegenwart muß und kann er uns diesen Dienst tun“ (S. 45). Knolle kann es nicht lassen! Aber diese Töne, subjektiv sicher ehrlich komponiert, von einem Schwung des Aufbruchs gekennzeichnet, aber eben doch schrill und etwas peinlich, sind in den „Luther“-Heften der dreißiger Jahre die Ausnahme.

Noch ein Blick auf die Jahrbücher:

1. 1957: Althaus schreibt über: „Luthers Lehre von den beiden Reichen im Feuer der Kritik.“ Nach 15 Jahren war das erste Luther-Jahrbuch wieder auf den theologischen Markt gekommen. Althaus gibt einen kurzen Überblick über Luthers Lehre von den beiden (Be)reichen; dann setzt er sich mit der exklusiv-christologischen Theologie auseinander, bis hin zu

den Vorwürfen, Luthers Lehre sei mitverantwortlich für die Entsittlichung der preußisch-deutschen Politik. Althaus schließt: „Seine (scil. Luthers) Lehre von den zwei Reichen ist im Feuer der Kritik nicht zu Staub verbrannt.“ (S. 68)

In der Bibliographie ist die Lücke des Krieges deutlich zu erkennen.

2. 1967 ... Luther-Jubiläum! Der Altpräsident Franz Lau (Markkleeberg bei Leipzig) und der amtierende Präsident Walther von Loewenich (Erlangen) schreiben wegweisende Aufsätze. In der Luft liegt die Diskussion um Luthers Thesenanschlag, die evangelische und katholische Lutherdeutung ... und Thomas Müntzer! Hier ist die Luther-Gesellschaft bis heute gefordert. So verschieben sich die Akzente: 1919 Vaterland, 1933 völkischer Aufbruch, 1939 „Heim ins Reich!“, 1957 Luther und Nürnberg, 1967 Luther – der frühbürgerliche Revolutionär. Die Luther-Gesellschaft hat in all den kritischen Jahren eine sachkundige Antwort zu geben versucht; das ist bis auf wenige opportunistische Stellungnahmen meist mutig gelungen. Wie reden wir heute? Diese Frage darf uns auch bei einem geschichtlichen Rückblick im Plauderton nicht in Ruhe lassen. Vielleicht gibt uns das soeben herausgekommene Jahrbuch einen Hinweis:

3. 1978: Wie schon einige Jahre vorher: kein Leinenband; die Luther-Gesellschaft muß sparen! Der Bindestrich ist weggefallen; es heißt jetzt „Lutherjahrbuch“. Der Untertitel ist anspruchsvoller geworden: „Organ der internationalen Lutherforschung.“ Das Buch ist im Auftrag der Luther-Gesellschaft herausgegeben von Helmar Junghans, Dozent an der Karl-Marx-Universität in Leipzig. Stolz wird der 45. Jahrgang vermeldet ... Was werden spätere Geschichtsschreiber zu diesem Band sagen? Welche Anpassungen wird man dann feststellen? Ein Luther-Forscher aus Ungarn kommt zu Wort; dann deutsche Experten aus Ost und West. Was treibt sie um? Luthers Ethik, Luthers Bekenntnis, Luther im Licht oder in der Finsternis seiner Zeitgenossen, dargestellt an den Flugschriften, Ranke und Luther, Buchbesprechungen. Kocht die Luther-Gesellschaft oder gar die internationale Luther-Forschung auf Sparflamme? Ist Luther hinter Thomas Müntzer verschwunden? Hat man den „frühbürgerlichen Revolutionär“ in Ost und West beiseite geschoben, weil man ihn nicht mehr braucht?

Ganz lebhaft erinnere ich mich an einen Heimabend beim „Jungvolk“. Luther wurde uns kleinen Jungen als „großer Deutscher“ vorgemalt; vom Mann mit der Bibel keine Spur. Ähnliches empfand ich damals in Wittenberg 1967. Wann werde ich auf irgendeinem Pfarrkonvent wiederum Ähnliches wahrnehmen?

Sehen Sie, geneigte Leser, darum bin ich in der Luther-Gesellschaft,

damit ich noch sachkundiger werde, noch genauer die große Linie von Luthers Theologie verstehe, noch tapferer die Entdeckung des Reformators ans Licht bringe und sie nicht nur für meinen Lebenskreis, sondern auch für meine katholischen Mitbrüder, für meine agnostischen Weggenossen und nicht zuletzt für mein in mancherlei Hinsicht bedrohtes Volks fruchtbar machen kann . . . aber auch das ist – um mit Luther und mit Fontane zu reden – Gnade!

Theodor Knolle zitiert in Heft 4/1933 von „Luther“ den großen Karl Holl (S. 116):

„Wir halten keine Totenfeier, wenn wir an Luther gedenken! Wir berühren uns mit einem Lebendigen.“

So Holl 1917. So möchte ich es halten.

Pfarrer Hans-Ludwig Slupina, Freiheitsstraße 11, 4052 Korschenbroich 1

VERGANGENHEIT UND ZUKUNFT IM LICHT DER BIBEL

Von Hanns Lilje †

Hanns Lilje, der am 6. Januar 1977 in einem Krankenhaus in Hannover starb, war nicht nur Bischof und Prediger. Er war ein Stil. Man konnte eine Veranstaltung »wie Hanns Lilje« machen. Wer je eine kirchliche Großversammlung mit ihm erlebt hat, weiß, welche Ausstrahlung von ihm ausging. Lilje vermochte einer Menge von Menschen, und seien es auch Hunderttausende wie beim Berliner Kirchentag 1951, den Eindruck zu vermitteln, sich wohl zu fühlen. Er ließ sie, die Brüder und Schwestern, einander zuwinken. Er sprach sie an als »Wanderer auf dem Wege« (um es mit einem seiner Buchtitel zu sagen), so daß sie ihre Konflikte mutiger angingen und auch das Unbequeme leichter ertrugen. Mit Hanns Lilje erlebten sich die Christen als eine öffentlich sichtbare, respektable Größe. Sie brauchten keine Angst zu haben, nicht ernstgenommen zu sein. Abgebrühte Reporter waren vom Erlebnis Lilje bewegt und erinnern sich noch heute sentimental der Begegnungen mit ihm.

Er entstammte einem pietistischen Elternhaus, hat aber den umfassenderen Horizont gesucht. Er liebte den Traditionsstil seines Klosters Loccum und trug, wenn er dort als Abt amtierte, stets Mitra und Krummstab sowie den weißen Ornat als Zeichen der Freude – aber es ging ihm nicht um Traditionspflege. Er klärte vielmehr seine Frömmigkeit ab, in-

dem er teilnahm an den fälligen geistigen Auseinandersetzungen zwischen Kirche und Welt. Was Lilje als Studentenpastor an der Technischen Hochschule in Hannover im Dialog des Glaubens mit den Wirklichkeiten der Zeit gelernt hatte, brachte er in die Deutsche Christliche Studentenvereinigung ebenso ein wie in die Arbeit des Lutherischen Weltkonvents. August Marahrens, der erste lutherische Bischof der Hannoverschen Landeskirche, hat dann 1945 den im Temperament so anders, so volkstümlich geprägten Charismatiker Lilje als theologischen Referenten in das Landeskirchenamt berufen. Zwei Jahre später stand er selber an der Spitze der Landeskirche. Hannover, die leidende, säkulare Stadt (die zudem damals in Schutt und Asche lag), wollte er evangelistisch durchdringen. Diese Aufgabe mußte ihn reizen, obwohl er wußte, daß er dabei nicht nur auf Erfolge spekulieren konnte. Hanns Lilje hielt wenig davon, seinen Einsatz zu dosieren. Er schonte sich selten. Er warb für christliches Engagement, er setzte Menschen in Bewegung. Sonntagsblatt, Akademiearbeit, Kirchliche Wochen — für ihn waren es beides: Stätten des Gesprächs, der Begegnung, des Austausches, aber ebenso Foren kritischer Reflexion.

Überdies war Hanns Lilje ein Publizist von Rang, ein sehr fruchtbarer und ergiebiger theologischer Schriftsteller. Er schrieb biblische Kommentare und Meditationen ebenso wie Monographien über christliche Persönlichkeiten, eine davon mit dem Titel »Begegnungen«. Er lebte selber aus solchen Stunden der Meditation und Begegnung. Aber er bedurfte ihrer auch in besonderem Maße, eben weil er sich schier rücksichtslos engagierte, ja verausgabte.

Nach seinem Tod übergab mir ein Kollege das nachfolgende, bislang ungedruckte Manuskript. Ihm liegt ein Vortrag zugrunde, den Hanns Lilje am 3. Juni 1945, kurz nach seiner Befreiung aus dem dortigen Gestapo-Gefängnis, in Nürnberg gehalten hat. Gern komme ich dem Wunsch nach, den Beitrag zu veröffentlichen. Er kann als Beispiel dafür gelten, wie man als Christ in der Nachfolge Luthers in einem aus vielen Wunden blutenden Land erste Brücken der Versöhnung zu schlagen versucht, Ausführungen eines Mannes, der in seiner Zeit geistlich so viel (und so viele) angestoßen hat wie nur ganz wenige seiner Zeitgenossen.

Hans-Volker Hertrich

Ich brauche den Augenblick nicht zu beschreiben, an dem wir alle miteinander heute stehen. Unser deutsches Volk hat schon einmal vor einer knappen Generation die gleiche geistige Aufgabe vor sich gehabt: mit einem verlorenen Krieg fertig zu werden. Es sind nicht wenige unter uns, die sich noch daran erinnern können, was für eine schwere und schmerzliche Aufgabe das war.

Wie haben wir damals versucht, mit dem Kriegsschicksal innerlich ins Reine zu kommen?

Unter all den vielen Stimmen, die sich damals zu Wort gemeldet haben, greife ich heute eine etwas entlegene Stimme heraus. Der Dichter Rainer Maria Rilke hat damals fünf Jahre nach dem Kriegsschluß in einem Brief etwa folgende Gedanken geäußert:

»Deutschland hätte im Jahre 1918 im Moment des Zusammenbruchs alle Welt beschämen und erschüttern können durch einen Akt tiefer Wahrhaftigkeit und Umkehr. Durch einen sichtlichen entschlossenen Verzicht auf seine falsche Prosperität —, mit einem Wort: durch jene Demut, die so unendlich seines Wesens gewesen wäre und ein Element seiner Würde und die allem zuvor gekommen wäre, was man ihm an fremdartiger Demütigung diktieren konnte ... Deutschland hat versäumt, sich sein reinstes und bestes, sein auf ältester Grundlage wieder hergestelltes Maß zu geben, es hat sich damals nicht von Grund auf erneuert und umbesonnen, es hat sich nicht jene Würde geschaffen, die die Demut zur Wurzel hat. Es war nur auf Rettung bedacht in einem oberflächlichen, raschen, mißtrauischen und gewinnsüchtigen Sinn. Es wollte leisten und hochkommen, statt seiner heimlichen Natur nach zu überstehen und für ein Wunder bereit zu sein. Es wollte beharren, statt sich zu ändern. Und so fühlte man: etwas ist ausgeblieben.«

Das ist das Wort eines immerhin großen deutschen Dichters, über den jeder von uns denken mag, was er will; es ist nicht das Wort eines vorgegenommenen Mannes, nicht das Wort eines Mannes, den man verdächtigen kann, überall gleich mit christlichen Maßstäben bei der Hand zu sein. Aber das Urteil eines Mannes, der tief genug gesehen hat: Etwas ist ausgeblieben — Deutschland wollte beharren, statt sich zu ändern.

Wir gehen 300 Jahre zurück, als Deutschland schon einmal am Ende des verlorenen Krieges gestanden hat. Wir haben eben wieder gesungen, was damals Paul Gerhardt sang, dieses ergreifende Lied: »Gottlob nun ist erschollen, das edle Fried- und Freudenwort ...« Dieses Lied, das so merkwürdig auf unsere Situation paßt, weil es nachher von den zerstörten Schlössern und Städten voller Schutt und Stein singt, von den gefüllten Gräbern, von der zerschlagenen Hoffnung und von den Strömen des Unglücks, die über unser Land dahingingen.

Und wenn wir auch diese Stimme hören neben der des Dichters, dann wird uns eines an dem allen deutlich: wir müssen heute unsere Antwort finden. So eindrucksvoll und so bedeutsam das ist, was Rainer Maria Rilke nach 1918 und was Paul Gerhardt nach 1648 gesungen hat — wir können nicht einfach ihre Stimme wiederholen, sondern wir haben in diesem Augenblick die Aufgabe, für uns eine Antwort zu finden auf die Frage, was jetzt werden soll.

Was immer auch in diesem Augenblick uns bewegen mag, es ist jedenfalls kein gleichgültiger Tatbestand, daß wir als Kirche Jesu Christi zuerst in unserem Volk darüber die Stimme erheben können.

Das hat nicht ohne weiteres zu tun mit etwaigem Entgegenkommen der amerikanischen Behörde; sondern es ist Gottes Wohlgefallen, daß nun zuerst die Stimme seiner Kirche in diesem Volk erklingt. Ich habe in den Jahren, die hinter uns liegen, gelegentlich das Mißfallen der damaligen Machthaber erregt, indem ich mehr als einmal gesagt habe: Nach dem Kriege wird es manches in Deutschland nicht mehr geben, aber eine Gemeinde Jesu Christi wird es geben. Und wenn das wörtlich eingetroffen ist, ist das gewiß nicht ein Anlaß für unsere Kirche, sich dessen zu rühmen. Wir wären Toren, wenn wir das täten. Wir wären Narren, wenn wir vergäßen, daß die Kirche Jesu Christi niemals eine »zeitgemäße Verkündigung« hat. Nicht zum Anlaß des Selbstruhmes machen wir diesen Tatbestand, daß wir hier an diesem schönen Sonntagnachmittag an großer historischer Stätte, umgeben von den Zeugen der Vergangenheit, beisammen sein können, sondern wir nehmen es als eine Aufforderung des lebendigen Gottes hin, uns vor seinem Angesicht klar zu werden, was jetzt unser Schicksal ist. Und darum habe ich die ganz einfache Fragestellung gewählt, was es um Vergangenheit und Zukunft ist im Lichte seines heiligen Wortes.

Ich weiß wohl, daß es eine sehr schwere Aufgabe ist, sich jetzt schon darüber klar zu werden, was unsere jüngste Vergangenheit bedeutet. Diejenigen, die es damals bewußt miterlebt haben, wissen noch, daß die berühmte Kriegsliteratur, die Bücher von Remarque, Renn und Jünger überhaupt erst etwa fünf Jahre nach dem Krieg erschienen sind; und man hat schon damals beobachtet, daß das nicht zufällig war. Wir mußten alle erst eine Zone des Schweigens durchschreiten. Wir mußten alle erst mit den schweren Eindrücken fertig werden, ehe wir überhaupt die Sprache wieder fanden, um von den Dingen reden zu können, die wir erlebt hatten und die gerade wir Männer, die aus dem damaligen Krieg nach Hause kamen, innerlich zu verarbeiten hatten. So wird es auch nach diesem Krieg seine Zeit brauchen, bis man darüber reden kann, was das alles für uns bedeutet hat. Und ich mache schon jetzt darauf aufmerk-

sam, daß das keine ganz einfache Sache sein wird. Ich sage es vor allem den Männern in diesem Hause Gottes: richtet euch darauf ein, daß diese Frage uns noch auf Jahre beschäftigen wird, was das alles bedeutet hat, durch was wir hindurchgegangen sind. Aber es gilt ja von den Frauen, die den Luftkrieg ertragen haben, und von den jungen Menschen, die in diese vom Tod bedrohte Welt hineingewachsen sind, in nicht geringerem Maße: es ist keine leichte Sache, mit dieser Vergangenheit fertig zu werden. Aber wir müssen jetzt, heute und hier schon wissen, daß wir nun den Schritt in das Leben tun wollen, das sich jetzt wieder vor uns aufgetan hat. Wir dürfen nicht in Gedankenlosigkeit weiterleben. Dies alles aber wäre — so wird mancher denken — zuerst eine politische Aufgabe. Und das ist es auch. Deutschland muß mit seiner politischen Vergangenheit in Ordnung kommen. Die Kanzel ist nicht der Ort, politische Entscheidungen zu erörtern. Wir haben das, so oft es uns auch fälschlich nachgesagt ist, in den hinter uns liegenden Jahren nicht getan und werden uns durch den Satan nicht verführen lassen, das jetzt zu tun. Aber so wenig wir in den hinter uns liegenden Jahren geschwiegen haben von dem, was Gottes Wort der Christenheit zu sagen hat, so wenig denken wir daran, jetzt davon zu schweigen. Die politische Liquidation der Vergangenheit ist eine Aufgabe, die Männer erfordert, und es wird jetzt vor unserem Volk die Frage stehen, ob es endlich Männer genug hat, sein Schicksal in die Hand zu nehmen. Über das, was zu Ende gegangen ist, bedarf es vor dem Angesichte Gottes kaum eines Wortes. Tue ich irgendjemand, der an der Vergangenheit gehangen hat, in diesem Augenblick weh — so weh wie ein Mensch einem andern Menschen niemals Schmerz zufügen darf, wenn ich sage, daß jenes Kapitel der hinter uns liegenden deutschen Geschichte von den damals führenden Schichten in so unsagbarer Jämmerlichkeit, Schande und Feigheit zu Ende gebracht ist, daß darüber kein Wort mehr zu verlieren ist?! Und dieses Stück Vergangenheit möge auf sich beruhen und Gottes Gnade möge liquidieren, was da geschehen ist, und Er erbarme sich unseres Volkes, daß angesichts dieses Trümmerhaufens noch Männer erweckt werden, die den Mut haben, den harten, schweren unpopulären Dienst zu tun, jetzt das politische Schicksal mit der Verantwortung vor ihm in die Hand nehmen zu wollen. Das ist eigentlich alles, was ich in diesem Augenblick auf einer christlichen Kanzel über diese politische Aufgabe sagen kann: Gott schenke unserem Volk Männer, die Männer sind und in Unabhängigkeit von Volksgunst, Volksneid und Volkshaß das tun, was ihnen als richtig zu tun geboten ist, die ihr Amt immer nur aus Gottes Hand nehmen und vor Gott verantworten.

Aber uns, die wir in diesem Augenblick nicht eine Versammlung von

Politikern sind, gilt ein anderes Wort. Diese politische Liquidation ist auch für uns, die wir Volk sind, keine leichte Sache. Es gibt Menschen, die denken so polizeiwidrig naiv, daß sie meinen, das Wort über unsere Vergangenheit wäre mit dem Augenblick gesprochen, wo das letzte Hitlerbild vernichtet und der letzte Blockleiter verhaftet sei. Ich wiederhole, daß es polizeiwidrig naiv ist, sich die deutsche Aufgabe so vorzustellen — es ist gleich, ob das deutsche Volksgenossen oder fremde Machthaber tun — die Aufgabe ist ernster als das. Wir kommen mit unserer Vergangenheit solange nicht in Ordnung, solange wir nicht wirklich in die Tiefe gehen. Es wäre eine Katastrophe für die Kirche Jesu Christi, sich an ein solch billiges Geschichtsbild zu verkaufen, daß sie dächte, ihre Aufgabe wäre mit dem Augenblick gelöst, da sie sich in den allgemeinen Sprechchor einfügt, der die Vergangenheit verurteilt. Dann haben wir die Hauptaufgabe überhaupt noch nicht angerührt. Und die Hauptsache liegt tiefer.

Wenn wir von dem Willen Gottes reden, dann reden wir nach der Meinung des Durchschnittsgebildeten und Spießbürgers von Dingen, die mit dem wirklichen Leben nichts zu tun haben. Und gerade das ist der Punkt, auf den es ankommt. Oder ist es nicht deutlich geworden, daß es für ein Volk kaum eine so wichtige Sache gegeben hat wie die heiligen Zehn Gebote Gottes? Ich muß es so sagen: ist unter uns einer, der so bodenlos dumm wäre, daß er das nicht begriffen hätte in den hinter uns liegenden Jahren? Die heiligen Zehn Gebote sind eine Realität. Was macht es, wenn ein vollkommen verkommener Spießbürger sich unter ihnen nichts mehr vorstellen kann? Was macht das im Ernst aus?

Wir Deutschen müssen uns klar machen, so wie sich das andere Völker an ihrem Ort klar machen müssen, daß wir ein Volk sind, das durch viel Abfall hindurchgegangen ist. Die Wurzel unseres nationalen Unglücks liegt darin, daß wir von Gott abfielen. Möchte doch jeder einzelne unter dem Eindruck stehen! Ich sage das nicht, weil ich Pfarrer bin und auf der Kanzel stehe. Ich würde es genau so sagen auf irgendeiner der zerstörten Straßen Nürnbergs: Dieser Abfall ist der eigentliche Grund dafür, daß wir in das Elend gekommen sind.

Das kann ganz deutlich werden an Beispielen aus der Geistesgeschichte. Ich möchte daran erinnern, wie es in unserem Volk in der Bildungsschicht ausgesehen hat. Man stelle sich den deutschen Durchschnittsgebildeten der letzten Jahre vor und mache sich klar, wie dessen Standpunkt ausgesehen hat:

1. Von der Bibel wußte er nichts. Er wußte einfach nichts davon, sonst hätte er niemals das dumme Zeug glauben können, das man ihm etwa vom Alten Testament vorgeredet hat.

Ist das nicht eine Schande für ein Volk, das einen Mann wie Goethe

gehabt hat? Goethe, der, wenn er hier herein käme, jeden von uns an Bibelkenntnis übertreffen würde, die Pfarrer eingeschlossen! Und woher kam es, daß dieses Wort Gottes für unsere Bildungsschicht keine Bedeutung mehr gehabt hat und der Durchschnittsgebildete nichts mehr gewußt hat, was in Gottes heiligem Wort stand?

2. Was für Vorstellungen hatte der Durchschnittsgebildete von der sogenannten Naturwissenschaft? Er stand unter dem Eindruck, ein gebildeter Mensch von heute kann nicht mehr Christ sein, weil die Wissenschaft ihn daran hindere, was auch immer diese Wissenschaft war. Wenn man ihn fragte: was meinen Sie — kam er unfehlbar auf das naturwissenschaftliche Weltbild und wußte in seiner Ahnungslosigkeit nicht, daß unsere besten Köpfe — und wir haben in Deutschland feine Köpfe, wie sie die Welt nicht hat! — daß unsere besten Köpfe längst über jenes kümmerliche Stadium hinaus waren, wo man Häckels Welträtsel las und glaubte bis zum letzten Wort. Und wußte nichts davon, wie dieses naturwissenschaftliche Weltbild von Jahr zu Jahr sich wandelt und tat so, als lebten wir immer noch im Jahr 1905 und die Wissenschaftsgeschichte wäre nicht weitergegangen.

3. Wie sah es in dem Kopf eines Durchschnittsgebildeten aus, wenn er über die Welt der Technik nachdachte? Er dachte, die Welt der Technik mit ihren atemberaubenden Erfindungen, Wundern, Fortschritten und sogenannten »Errungenschaften« hat eigentlich für den lieben Gott keinen Platz — wir machen ja alles selbst. — Wir waren in der Tat erstaunlich weit gekommen. Man hat die sogenannten Gebildeten erst mit der Nase darauf stoßen müssen, daß diese Welt, in der Menschen alles in ihre Regie genommen haben, in der wir Erfindungen ohnegleichen haben, in der wir immer Neues konstruierten — daß wir in dieser Welt auch zerstören und vernichten konnten wie nie vorher! Und nun breitet sich vor uns eine Welt von Trümmern aus und jeder Stein einer Ruine schreit: So sieht die Welt aus, da der Mensch meinte, er könne es allein machen.

4. Oder was ist schließlich davon zu halten, daß es geheißsen hat, das Schicksal Deutschlands liege in unserer eigenen Faust — der im Himmel sitzt, lachtet ihrer! Und ein ganzes Volk muß den Irrtum bezahlen, daß man dem lebendigen Gott glaubte aufkündigen zu können wie man wollte. — So etwa würde ich zu einem Gebildeten sprechen, der der Meinung wäre, er habe in der Tat für den lebendigen Gott keine Zeit.

Noch einmal knüpfe ich an die heiligen Zehn Gebote Gottes und frage mit ruhigem Ernst: welches von diesen Geboten haben wir als Volk nicht übertreten? Nun will ich das nur an zwei Beispielen erläutern, und es werden sich die meisten verwundern, welche ich herausgreife. Das Gebot, das nach meiner Meinung am folgenreichsten ist, das 4. Gebot: Du sollst

deinen Vater und deine Mutter ehren. Wir haben in einem Volk gelebt, in dem man es für richtig gehalten hat, die heidnische Theorie aufzustellen, es gäbe Instanzen, die mächtiger seien als das Elternhaus. Die Erziehung der Kinder gehöre zuerst dem Staat, dann der Familie. Und wir haben diese gottlose Lehre schwer bezahlt! Wer das Fundament an einer Stelle untergräbt, untergräbt es ganz. Man untergrabe den Gehorsam, den die Kinder den Eltern zu leisten haben, und man muß sich nicht wundern, wenn der Gehorsam gegen den Staat auf schwachen Füßen steht. Schon um deswillen, was wir an diesem Punkt an Übertretung eines Gottesgebotes auf dem Gewissen haben, mußte das Gericht Gottes kommen.

Und das andere Gebot ist das dritte Gebot. Ich denke, das kann man so verstehen, ohne daß ich lange Erörterungen anstellen muß. Was war das für ein Lebensideal, wo die Menschen ununterbrochen in Gang gehalten wurden und ununterbrochen in Atem gehalten wurden! Es gab beileibe keinen Sonntag, der nicht Appell und Antreten und Marschieren hieß. Man muß nur einem Volk den Sonntag nehmen, dann raubt man ihm seine Seele! Es ist naiv zu glauben, ein Volk könnte innerlich und äußerlich gesund bleiben, wenn es keinen Sonntag hat — es ist eine bodenlose Naivität, so etwas zu glauben. Und Gott hat sich zu Wort gemeldet. Viele unter uns haben jetzt länger Sonntag, als ihnen lieb ist. Irret euch nicht, Gott läßt sich nicht spotten! Ich könnte das von allen anderen Geboten auch noch sagen. Ich will es von dem ersten Gebot noch sagen: Ich bin der Herr, dein Gott, du sollst keine anderen Götter neben mir haben. Keinen irdischen Gott! Deutschland ist nicht unser irdischer Gott. Es ist eines Mannes unwürdig, wenn er die Liebe zu seinem Volk nur so glaubt bezeugen zu können, daß er sagt: mir geht über Deutschland nichts. Der lebendige Gott geht uns über unser Volk. Dann erst kann ich mein Volk überhaupt als Mann und Christ richtig lieben. Man verstößt gegen das 1. Gebot und dann kann man auch gar nicht mehr irdische Herren ehren. Das kann ich mit einem ganz ernsten Wort klar machen. Wenn es in Luthers Erklärung zum 1. Gebot heißt: wir sollen Gott über alle Dinge fürchten, lieben und vertrauen — dann ist es ganz klar, daß mit dem Augenblick, da ich das nicht mehr tue, da ich Gott nicht mehr über alle Dinge fürchte, ich sofort anfangen, die Welt und irdische Instanzen zu fürchten. Bismarck hat noch gesagt — jeder kennt das zu Tode gehetzte Wort: Wir Deutschen fürchten Gott und sonst nichts auf der Welt. Nachher haben wir das Wort umgedreht und haben Gott nicht mehr gefürchtet, dafür irdische Herren mit Zittern und Zagen gefürchtet! Dabei kann ein Volk nicht leben. Und wenn die Menschenfurcht eingetauscht wird gegen die Gottesfurcht, dann kann es keine Frei-

heit mehr geben. Da tritt die Unterwürfigkeit an die Stelle der Freiheit. Wenn die Männer vor lauter Servilität keine Meinung vertreten können gegen ihren Vorgesetzten, wenn sie es nicht wagen zu sagen, was ihr Gewissen ihnen sagt — ist das noch ein Volk mit Männern? Über so vielen Menschen lag dann der Bann einer schauerhaften Furcht. Sie sagten: wir konnten nicht reden! Wie wäre es uns ergangen?! Ihr Männer in diesem Hause Gottes, das ist keine richtige Meinung über das, was hinter uns liegt. Das war blinder Gehorsam statt Verantwortlichkeit. Es wurde gehorcht und gehorcht auch von Leuten, die genau wissen konnten: das ist falsch. Zu Männern gehört die Verantwortung in der Kraft Gottes. — Wir sind auch an einem anderen Punkt gestraft: Wer nicht mehr den Mitmenschen frei gegenübertritt, schwankt hin und her zwischen Menschenfurcht und Menschenverachtung. Und wer unter Gott lebt, weiß, daß ich weder einen Menschen fürchten noch einen Menschen verachten darf. Wir haben mit vollen Händen beides getan, haben manche menschliche Gruppe verachtet, wie wir es hätten nie tun dürfen, und wir haben andere gefürchtet, wie wir sie nie hätten fürchten dürfen.

Und das sollte noch großartig sein?

Damit wäre der christliche Glaube überholt, wäre der Mensch erst recht deutsch geworden und finge jetzt erst an, richtig zu leben?! Gott vergebe uns in Gnaden, was wir da taten oder schwiegen und was wir sonst auf uns geladen haben! Und so versteht es noch einmal, wenn ich sage, es genügt gar nicht, daß wir ein wenig vordergründige politische Revision treiben. Ich persönlich bin fest entschlossen, die Jahre, die mich Gott noch leben läßt, nicht bei denen zu stehen, deren ganze Weisheit darin besteht, da anzufangen, wo sie 1932 aufgehört haben. Gott helfe uns dazu, daß wir die wirklichen Gründe erkennen, die hinter dem allen stehen, was über uns gekommen ist.

Was liegt vor uns? Eigentlich ein überwältigender Tatbestand. Wie schwer ist es, von dem Vergangenen zu reden ohne bitter zu werden! Wie schwer möchte es werden, von den künftigen Dingen zu reden, ohne aufs Neue in Bitterkeit zu verfallen! Was steht uns bevor? Wie wird das Leben in Deutschland eng und arm und klein werden! Wie sollen wir aufbauen? Werden nicht viele auf Jahre hinaus unter der schweren Last zu tragen haben, die dieser Krieg auf uns geworfen hat?

Und doch sage ich, es ist etwas anderes, vorausblicken zu dürfen. Denn das Erste, was sich uns aufdrängt, ist dies, das für jeden von uns in dieser Kirche gilt:

Gott hat ihm das Leben geschenkt. Wir sind alle heute Nachmittag hier. Für keinen von uns ist das eine Selbstverständlichkeit. Jeder von uns kann sich daran erinnern, daß er in irgendeiner schlimmen Nacht

damit gerechnet hat, es könnte zu Ende gehen. Wir sind hier. Und nun kommt auf uns zu die Herrlichkeit unseres Gottes, der da ist der Schöpfer Himmels und der Erden, alles dessen, was sichtbar und unsichtbar ist. Vielleicht ist es manchem unter uns so gegangen wie mir in den hinter uns liegenden Jahren. Wie oft habe ich da den Widerspruch zwischen der wunderbaren Welt Gottes und der Welt der Menschen empfunden! Ich weiß noch manche wunderbare Vollmondnacht in Berlin, wo schon die Sirenen erklungen waren; ehe die Hölle in der Nacht losbrach, waren noch ein paar stille Minuten und ich habe unter dem Himmel gestanden und die Schönheit dieser Schöpfung Gottes manchmal fast mit Schmerzen gefühlt — den Glanz des Mondes und den Schimmer der Sterne, in unbeschreiblichem Frieden die Welt Gottes. Und dann kam langsam das Surren der Nachtjäger, die Scheinwerfer griffen in die Nacht, dann barsten die Granaten der Flak, und Bombe auf Bombe hagelte herab und bald war vom Brand ringsum der Himmel gerötet. Man konnte es mit Händen greifen, was das für ein Unterschied ist: die Welt, die aus Gottes Händen kommt, und das, was der Mensch daraus gemacht hat. Und nun ist das vielleicht das einzig Gute, das wir heute erfahren — daß wenigstens das Grauen zu Ende ist, draußen blüht und grünt es; die Blumen breiten ihre Farben und Düfte über die Welt. Die Sonne scheint, der Himmel ist von unbeschreiblichem Blau. Und Gottes Welt geht von Tag zu Tag in unbeschreiblicher Herrlichkeit. Im 19. Psalm steht das Wort von dem dauernden Lobpreis der Schöpfung, eines der großartigsten Worte der Hl. Schrift: Ein Tag sagts dem andern und eine Nacht tuts kund der andern, eine Nacht singt es der andern im lautlosen Lobgesang zu. Brüder, Schwestern, so singt da draußen die Schöpfung Gottes Tag für Tag. Es wächst und grünt und blüht, die alte Erde dreht sich. Und es sollen nicht aufhören Saat und Ernte, Frost und Hitze, Sommer und Winter, Tag und Nacht. Und unser Sorgen und Fragen geht unter in dem schweigenden Lobpreis seiner Schöpfung.

Und nun sage ich das nicht, weil ich unsere Gedanken ein wenig ablenken wollte, so wie man manchmal ein schönes Musikstück hört, damit die Sorgen aus dem Kopf kommen, sondern, weil wir wieder glauben lernen sollen. Wir wollen aufhören mit dem gedankenlosen Reden von Natur und Naturgesetz. Es geht nicht alles von selbst. Wir wollen die Augen und das Herz aufmachen und begreifen: Er ist noch da, der uns Brot geben kann. Die Leute, die uns vor einem Jahr Brot versprochen haben, können es uns heute nicht geben. Und ob die Leute, die uns heute sagen, sie wollen darauf sehen, für unser Brot zu sorgen, es können, muß sich auch noch herausstellen. Aber der himmlische Vater ist da und seine Schöpfung geht weiter, Tag um Tag. Und wenn ein Vater oder eine

Mutter hier ist, die sich voll Sorge fragt: wie soll ich meine Kinder durchbringen, dann rate ich dir, wende dich an den lebendigen Gott Himmels und der Erden. Wahrscheinlich wird es dir trotzdem schwer werden. Aber ohne ihn wirst du nicht fertig werden mit dem Schweren, das auf uns wartet. Und was ist das für ein Unterschied in der Welt, ob ich ein Auge bekomme für die kleinen und großen Gaben Gottes oder nicht!

Darf ich an einen erinnern, an einen Boten, vielleicht an einen Apostel der Einfachheit? Matthias Claudius. Er hat seine Lieder gesungen in einer Zeit, die ganz ähnlich war wie die unsere, in der es wenig äußere Güter gab. Und wie hat dieser Mann, der selber ein höchst einfaches und bescheidenes Leben führen mußte, in diesen Jahren deutscher Not um 1810 singen können, daß einem heute noch das Herz dabei aufgeht, ohne eine Spur von Bitterkeit und Sorge! Matthias Claudius hat in den letzten Jahren ja so etwas wie eine Renaissance erlebt. Wir sind dahintergekommen, daß er gar nicht der einfache und schlichte Dichter war, sondern daß ihm die wunderbare Gewalt gegeben war, mit scheinbar einfachen Worten abgründige Dinge zu sagen. Er hat zum Beispiel über den Krieg ein geradezu ergreifendes Gedicht verfaßt, als die napoleonischen Kriege über das Land kamen und Europa ein mit Leichen übersätes Schlachtfeld zu werden schien: 's ist Krieg! Und dann schildert er, wie vor dem Angesicht der Machthaber die Krieger vorüberziehen, nachher der Zug der Gefallenen, der Gestorbenen, der Zug der Witwen und Waisen. Ein ergreifendes Gedicht ohne Bitterkeit und voll tiefen sittlichen Ernstes. Er hat über die Wunder der Schöpfung mit einer Güte und Schönheit singen können, die uns gerade jetzt das Herz bezwingt. In unserem Gesangbuch steht im Anhang das Lied »Wir pflügen und wir streuen ...«. Da kommen die Verse: »Was nah ist und was ferne, von Gott kommt alles her.« Und die Zeile: »Er gibt den Kühen Weide und unsern Kindern Brot!« Und in einer solchen Welt ist es doch wohl schöner zu leben als in einer Welt, in der der Mensch fortgesetzt hochmütig und selbstsicher davon redet, was er alles zuwege bringt. »Alle gute Gabe kommt her von Gott dem Herrn, drum dankt ihm, dankt, drum dankt ihm, dankt und hofft auf ihn!« Aber neben dieser Tatsache, daß Gott uns das äußere Leben schenkt, steht die andere, daß Gott uns auch das innere Leben schenkt. Die Tatsache, daß Gott uns das Leben erhalten hat, ist der stärkste Ausdruck dafür, daß er uns gnädig sein will. Die Tatsache, daß er uns am Leben gelassen hat, ist der stärkste Ausdruck dafür, daß er uns gnädig sein will. Darum müssen wir das alle begreifen, wir alle: Ihr Männer, die ihr aus dem Krieg nach Hause gekommen seid, vergeßt es nicht, daß Gott euch das Leben wiedergeschenkt hat! Ihr Frauen und Mütter, die ihr mit euren Kindern aus dem Luftkrieg herausgekommen

seid, vergeßt nicht, daß Gott euch das Leben erhalten hat! Es gilt auch uns, die wir aus anderer Not gerettet sind, wie ich selber, ich weiß es vor Gottes Angesicht, daß die Tage, die er mich noch leben läßt, nicht mir gehören, sondern ihm. Und das ist mit uns allen das Gleiche. Treten wir wirklich mit einem festen Entschluß nun unter die Herrschaft des lebendigen Gottes, liebe Brüder und Schwestern, dann werden wir sofort seine erste Gabe spüren: er wird uns frei machen von der Furcht. In vielen Fällen ist dies das Schrecklichste an den hinter uns liegenden Jahren: Wie viele Menschen haben sich gefürchtet vor Menschen und Dingen, vor Tod und Sterben und Unglück! Aber er kann uns in einer Welt der Trümmer von der Furcht erlösen. Und ich wollte, ich könnte das jedem einzelnen ins Herz schreiben, daß wir ohne Furcht den kommenden Tagen entgegengehen können, wie schwer sie auch werden mögen. — Daß wir in Seiner Gemeinde leben sollen, in Gottes Gemeinde. Noch einmal sage ich es, damit es ganz deutlich ist, auch der Dümme kann es begreifen: daß Gott seine Kirche erhalten hat. Er wird sie erhalten, solange diese Erde sich dreht. Und nun kommt es darauf an, du mein Bruder und meine Schwester, daß du in die Gemeinde hineinkommst.

Ich kann in dieser nachmittäglichen Stunde euch hier nicht in die Herzen sehen. Ich weiß nicht, wer von euch gekommen ist, weil es sein Bedürfnis war, hier mit anderen Brüdern und Schwestern im Glauben Sein Lob zu singen und sich durch Sein Wort stärken zu lassen — oder aber ob er vielleicht aus irgendeiner Art von Neugier und Ungewißheit hergekommen ist — er soll auch von Herzen willkommen sein. Denn ich danke Gott für die Gelegenheit, daß ich ihm sagen kann: Du sollst auch ein Christenmensch werden, ein richtiger Christenmensch, der glaubt und betet, der mit Seiner Gemeinde liebt, lobt und leidet. Du sollst deinem Gott begegnen. Es ist mir völlig klar, daß das der eigentliche Sinn der Stunde ist, durch die Deutschland jetzt hindurchgeht. Und ich sage es noch einmal, nicht als ein Weltfremder, sondern als einer, der die Welt kennt von Chicago bis Madras, der die Geschichte der Menschheit kennt durch die Jahrtausende und der etwas weiß von der schmachvollen Vergänglichkeit aller irdischen Dinge — und wer in Deutschland gelebt hat, weiß etwas, wie wandelbar die menschlichen Werte sind und weiß, daß man preisen muß das ewige Wort Gottes, das es immer noch gibt. Darum sage ich: entsage in diesem Augenblick allen täuschenden Dingen. Höre auf, einem Grund zu leben, der ungewiß und morastig ist und tritt auf den Felsgrund dieses Wortes, das der lebendige Gott heute noch einmal an dein Ohr dringen läßt — wer weiß wie lang.

Deutsches Volk — Gottes Volk.

In einer merkwürdigen Situation der schwedischen Geschichte am An-

fang dieses Jahrhunderts, als Schweden von der Woge der Industrialisierung heimgesucht wurde und vielen inneren Spannungen entgegenging, fand sich in der schwedischen Studentenschaft eine nicht geringe Anzahl von Studenten und Studentinnen, die plötzlich von dem Willen ergriffen wurden, dieses ihr geliebtes Volk in seiner schwierigen Lage zurückzurufen zu dem lebendigen Gott. Sie sind damals in kleinen Gruppen durch ihr schönes Land gezogen und haben überall die Losung ausgegeben: Schwedens Volk — Gottes Volk. Es gehört zu den größten Glücksfällen meines Lebens, daß ich jene Männer und Frauen kennengelernt habe, die heute noch in ihrem Volk an führender Stelle dienen.

Was wäre das in unserem Volk, wenn wir heute all der Bitterkeit, Verzagtheit und Resignation den Abschied geben würden und wenn die unter uns, die begriffen hätten, wie kostbar die Gabe des Lebens an sich ist, wenn wir alle uns zusammentäten in diesem einen dringenden Wunsch: Deutsches Volk — Gottes Volk!

THOMAS MÜNTZERS KAMPF GEGEN DIE GOTTLOSEN

Von Hayo Gerdes

Seit Jahren erscheint kaum ein Heft dieser Zeitschrift ohne einen Aufsatz über Thomas Müntzer oder über die „Schwärmer“ der Reformationszeit, wobei immer wieder betont wird, das Anliegen der „Schwärmer“ oder des „linken Flügels der Reformation“ müsse „erst genommen“ oder „aufgearbeitet“ werden.

In diesem Verhalten drückt sich die tiefe Unsicherheit der gegenwärtigen evangelischen Theologie gegenüber der selbstsicheren marxistischen Geschichtsdeutung aus, die — in Ost und West — nicht müde wird, Thomas Müntzer auf Kosten Luthers zum wahren Helden der Reformation zu machen. Die Unsicherheit demgegenüber ergibt sich daraus, daß man es nicht mehr wagt, sich zu Luthers Evangeliumsverständnis und dessen Konsequenzen wie Rechtfertigungs- und Zwei-Reiche-Lehre zu bekennen, sondern daß man meint, auf ein „soziales Evangelium“ nicht ganz verzichten zu dürfen und deshalb Thomas Müntzer „irgendwie“ doch „erst nehmen“ zu müssen, nur eben auch wieder nicht allzu ernst. Wer aber derart versucht, auf zwei Beinen zu hinken, der kommt zu Fall. Man sollte sich klar machen, daß es zwischen Luther und Müntzer um ein Entweder-Oder ging, genauso wie heute zwischen Christentum und dialektischem Materialismus. Und wenn der revolutionäre Materialismus heute Thomas Müntzer auf den Schild hebt, so sollte man eben an seinem Recht dazu ihn besser verstehen lernen, als er selbst das vermag.

Es sei das angedeutete Entweder-Oder an *einem* Punkt, nämlich an Thomas Müntzers Scheidung zwischen Gerechten und Gottlosen, näher erläutert:

In der Schrift „Eine schreckliche Geschichte und ein Gericht Gottes über Thomas Müntzer“ (WA 18, 367 ff.), die Luther 1525, unmittelbar nach der Schlacht bei Frankenhausen, hat erscheinen lassen, um „zu warnen, zu schrecken, zu vermahnen alle diejenigen, so jetzt Aufruhr und Unfrieden treiben“, hat Luther auch den sogenannten „Brief an die Bergesellen“ abgedruckt, in dem Müntzer seine Anhänger in Allstedt zum Eingreifen in den heiligen Kampf wider die Gottlosen aufruft. Dies Schreiben ist bezeichnend für Müntzer. Es heißt dort:

„... lieben Brüder, wie lange schlaft ihr? ... seid nit also verzagt, nachlässig, schmeichelt nit länger den verkehrten Phantasten, den gottlosen Böswichtern, fanget an und streitet den Streit des Herren. Es ist hoch Zeit ... Wann euer nur drei ist, die in Gott gelassen allein seinen Namen und Ehre suchen, werdet ihr hunderttausend nit fürchten ... Sehet nit an den Jammer der Gottlosen. Sie werden euch also freundlich bitten, greinen, flehen wie die Kinder. Lasset euch nit erbarmen, wie Gott durch Mosen befohlen hat, Deuteronium 7 (5. Mose 7,1-5), und uns hat er auch offenbart dasselb ... Dran, dran, dieweil das Feuer heiß ist ... Dran, dran, weil ihr Tag habt, Gott gehet euch vor, folget, folget! ... Datum zu Mühlhausen im Jahre 1525. Thomas Müntzer, ein Knecht Gottes wider die Gottlosen.“ (MKG 454 ff.)

Dieser Aufruf ist nicht etwa ein aus der Hitze des Gefechts entsprungener und allein von daher erklärlicher Ausbruch, sondern er ist die ganz folgerichtige Spitze von Müntzers seit 1523 in ihren Grundzügen festliegender Lehre vom Kampf wider die Gottlosen. Will man diese Lehre in ihren letzten Antrieben begreifen, so muß man zunächst sehen, daß Müntzer in dem angeführten Brief, wie auch sonst überall, die Gottlosigkeit der Fürsten und Herren nicht begründet mit ihrer ungerechten Zwangsherrschaft über die Bauern oder mit ihrer sozialen Mißwirtschaft. Dies hieße, einen modernen Gesichtspunkt in Müntzers Anschauung hineintragen¹. Vielmehr ist Müntzer davon überzeugt gewesen, daß die Niederlage seiner Sache aus eben dieser Verkehrung der Antriebe erwach-

1 Auch hier ist Luther in gewisser Weise moderner als Müntzer und als seine gesamte Mitwelt. In Luthers Schriften, so denn auch in der „Ermahnung zum Frieden auf die zwölf Artikel der Bauernschaft“ finden sich zahlreiche Vorschläge zur Besserung der sozialen Verhältnisse und Ermahnungen zur

sen sei: Jeder habe seinen Eigennutz mehr gesucht denn die göttliche Gerechtigkeit. In der Verfassung des „Allstedter Bundes“, seines zur Vernichtung der Gottlosen und Ausbreitung der Gottesherrschaft gegründeten Trutzbündnisses der „Auserwählten“, hat Müntzer ausdrücklich festgelegt, daß die Bundesgenossen nicht dürften denken, sie sollten vom Frondienst ihrer Tyrannen befreit werden. (Vgl. MKG 422.)

Das Ziel des Bauernaufstandes ist für Müntzer die Herrschaft des Evangeliums, so wie es von ihm verkündigt wird, und es geht gegen die Fürsten nur deshalb, weil sie dieser Evangeliumspredigt wehren: „Man kann euch (den Bauern) von Gotte nit sagen, dieweil sie (die Fürsten) über euch regieren.“ (MKG 455)

Es ist also keineswegs so, daß für Müntzer der Stand der Unterdrückten von vornherein mit dem der Gerechten zusammenfiel und die Fürsten und Herren als solche die Gottlosen wären. Wäre das so gewesen, dann müßte freilich die Niederlage bei Frankenhausen als Gottesgericht für seine ganze Lehre vernichtend gewesen sein. Aber Gott steht eben doch auf seiten der Gerechten, und ihrer drei brauchen wirklich hunderttausend nicht zu fürchten. Darin hat Müntzer sich nicht geirrt, sondern nur in der Frage, wer die wahrhaft Gerechten seien. Luther urteilt schon richtig, wenn er nach Müntzers Gefangennahme und Hinrichtung schreibt, man hätte ihm nicht rechte „interrogatoria“ gegeben (d. h. ihn nicht richtig verhört), so daß sein Bekenntnis nichts anderes sei denn eine teuflische verhärtete Verstockung in seinem Vorhaben. (WA Briefe 3, 515 f.) Luther hätte freilich Müntzer zu allererst fragen müssen, woran er die wahrhaft Gerechten erkenne. Diese Frage trifft mitten in den Kern von Müntzers Rechtfertigung des Kampfes wider die Gottlosen. Und zwar ist die Gewißheit, daß es möglich sein müsse, die Gottlosen von den Auserwählten zu sondern, die Grundvoraussetzung der Müntzerschen Lehre. Diese Gewißheit ist ihm eine unmittelbar einsichtige Selbstverständlichkeit, welche, selber unbewiesen, das ganze Lehrgebäude Müntzers trägt. Die nächste Folge ist die, daß Christus in erster Linie als der Erfüller des Gesetzes ver-

Änderung „unmenschlicher Strukturen“. Luther hält dies freilich für eine Aufgabe der gesunden, durch Nächstenliebe geleiteten Vernunft, und ist sich andererseits der Macht von Unvernunft und Eigensucht in der Menschheit genügend bewußt, um die begrenzten Erfolgsaussichten solcher Vorschläge und Ermahnungen zu sehen. Für Luther hängt aber an solchen Änderungen – und darin ist er nun wieder unmodern – auch nicht das Heil der Menschheit, aber deshalb konnte er mit seinen Vorschlägen im Bereich des Praktikablen und Möglichen bleiben und hat auch vielfach Erfolg damit gehabt.

standen wird, weil sonst niemand den Glauben vom Unglauben absondern könnte, denn nur mit „erdichteter Weise“ (MKG 327). Die Erfüllung des Gesetzes kann aber z. B. so aussehen, daß Christus die Worte 5. Mose 7, 5–6 vom Zerschneiden der Altäre und Zerschmeißen der Götzenbilder nicht aufgehoben hat, sondern sie uns will helfen erfüllen. (MKG 260). Grundsätzlich aber werden mit Hilfe des Gesetzes, durch den „Ernst des Vaters“, die gottlosen Christen aus dem Wege geräumt, „die der heilbaren Lehre Christi widerstreben, auf daß die Gerechten Weil und Raum haben mögen, Gottes Willen zu lernen“ (MKG 330). Welches Gesetz Müntzer hier meint, spricht er niemals klar aus. Zwar findet er die Grundlinien im Gesetz des Alten Testaments, aber es ist nicht mit diesem gleich, vielmehr wird es ohne Vermittlung des Buchstaben den Auserwählten durch den Geist unmittelbar geoffenbart². Die Schrift ist nur Zeugnis und Prüfstein für die rechte Offenbarung, wird aber auch darin von Müntzer mit prophetischer Willkür benutzt. Man kann daher über das Müntzersche Gesetz kaum mehr sagen, als er es selbst tut in der Auslegung des 19. Psalms: „Das Gesetze Gottes ist klar, erleuchtet die Augen der Auserwählten, macht starblind die Gottlosen, ist ein untadliche Lehre, wenn der Geist der rechten reinen Furcht Gottes dadurch erklärt wird, welchs geschicht, wenn ein Mensch seinen Hals für die Wahrheit setzt, wie Christus sagt, Lucae XII“ (MKG 403).

Dies Gesetz wird nun aber zum Scheidewasser für die Trennung der Gottlosen von den Gerechten. Das ist nämlich nach Müntzer „der recht schwer ganz Reif“ (= Fessel, Hindernis), daß man dem Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen (Matth. 13, 24 ff.) nicht stattgeben will, sondern behauptet, es könne niemand wissen, wer auserwählt oder verdammt sei. Vielmehr ist jetzt die Zeit der Ernte da³, denn „der Auserwählte sei

2 Unter welchen Bedingungen diese Offenbarung geschieht, kann hier nicht näher ausgeführt werden. Vgl. dazu meine Schrift „Luthers Streit mit den Schwärmern um das rechte Verständnis des Gesetzes Mose“, Göttingen 1955, S. 79 ff.

3 Will man Müntzers Deutung des Gleichnisses richtig verstehen, so muß man sich klarmachen, daß für ihn die Endzeit bereits anbricht. Diese Überzeugung ist die Voraussetzung seiner ganzen Schriftauslegung. Das entscheidende Zeichen für den Anbruch der Endzeit ist ihm die Erfüllung von Joel 3,12 „Und nach diesem will ich meinen Geist ausgießen über alles Fleisch.“ (Vgl. MKG 255.)

Übrigens ist auch Luther davon überzeugt gewesen, daß der jüngste Tag unmittelbar bevorstehe. Es hat dies aber auf sein durch das Evangelium bestimmtes Gottesverhältnis und seine Zwei-Reiche-Lehre keinen Einfluß gehabt. Man erkennt daraus, daß die vielberufene „Eschatologie“ keine eigen-

ein Sünder wie er wolle, dennoch weist ihn das Gewissen von den Sünden“, während das Gewissen der Gottlosen das nicht tut (MKG 291). So soll denn ein rechter Prediger das Wort Gottes nicht mit honigsüßen Worten und Heuchelei in den Mund nehmen, sondern er soll „mit einem inbrünstigen und rechten ernstesten Eifer die gedachten Christen auswurzeln, zerbrechen, verstreuen und verstören allen ihren böswichtigen Glauben, den sie durch Hörsagen oder aus den Büchern von Menschen gestohlen haben wie tückische Diebe.“ (MKG 221.) So ist es einst in der Kirche zu den Zeiten der Apostel gewesen. Diese haben von vornherein darüber gewacht, daß der Feind „nicht kunde vermischen den Weizen mit dem Unkraut“, dadurch nämlich, daß man nur die Erwachsenen taufte nach langer Prüfung und Vorbereitungszeit. Heute aber ist die rechte Taufe nicht mehr verstanden, sondern durch die Taufe der Unmündigen ist der „Eingang zur Christenheit zum viehischen Affenspiel worden“ (MKG 227 f.). Deshalb muß man nun in der Zeit der Ernte das Unkraut ausraufen aus dem Weingarten Gottes. „Anders mag die christliche Kirche zu ihrem Ursprung nicht wieder kommen.“ (MKG 261.)

Wer aber ist berufen, die Sichel in die Hand zu nehmen und das blutige Werk der Reinigung wirklich zu tun? Daß Müntzer hier mit den aufständischen Bauern gemeinsame Sache macht, ist nicht von vornherein seine Absicht gewesen. Vielmehr hat er zuerst an die Fürsten gedacht. Noch im Juli 1524 versucht er in der sogenannten „Fürstenpredigt“ vor Herzog Johann von Sachsen und dessen Sohn die Regenten für seine Ideen zu gewinnen, um mit ihrer Hilfe die Herrschaft der Erwählten aufzurichten und die Gottlosen zu vertilgen: „Daß aber dasselbige nu redlicher Weise und füglich gescheh, so sollen das unser teuren Väter, die Fürsten, tun, die Christum mit uns bekennen.“ (MKG 261.) Die Fürsten sind nämlich an sich kraft ihres Amtes berufen, für die Herrschaft des Evangeliums auf Erden zu sorgen⁴. So legt Müntzer, im Gegensatz zu

ständige Bedeutung hat, sondern, wie auch an Jesus selber deutlich wird, dem Gegensatz Gesetz/Evangelium sich unterordnet.

- 4 Ähnliche Ideen haben heute auch in der lutherischen Christenheit Eingang gefunden, besonders wirksam z. B. durch Dietrich Bonhoeffer (vgl. z. B. „Ethik“, München 1963, S. 362 f.: „Der Auftrag der Obrigkeit besteht darin, mit der Ausübung weltlicher Schwert- und Gerichtsgewalt der Herrschaft Christi auf Erden zu dienen... Zum obrigkeitlichen Auftrag als solchem gehört das Lob und der Schutz der Frommen [1. Petr 2,14], unabhängig von der Glaubensentscheidung der obrigkeitlichen Personen. Ja erst im Schutz der Frommen erfüllt die Obrigkeit ihren wahren Auftrag, Christus zu dienen.“) Man macht sich nicht klar, daß man damit in Wahrheit den Weg Müntzers betritt.

Luther, das 13. Kapitel des Römerbriefs aus. Wenn Luther die Fürsten genarrt habe, daß sie heidnische Leute ihres Amtes halber seien und nichts anderes denn bürgerliche Einigkeit erhalten sollten, so sage dagegen Christus: „Ich bin nicht kommen, Fried zu senden, sonder das Schwert. Was soll man aber mit demselbigen machen? Nicht anders dann die Bösen, die das Evangelion verhindern, wegtun und absondern, wollt ihr (Fürsten) anders nicht Teufel, sonder Diener Gottes sein, wie euch Paulus nennet zum Römern am 13.“ (MKG 258) So hat auch Christus befohlen Lukas 19: „Nehmet meine Feinde und würet mir sie vor meinen Augen.“ (MKG 258.) In diesem Sinne schreibt Müntzer an den Schösser (Amtmann) Hans Zeiß: „Derhalben daß der Geiz der Menschen itzt im höchsten Swanke geht, drum müssen sie (die Fürsten) mit ihrem eigen Volk Pflicht und Eide der Heidenschaft verwandeln in einen getreulichen Bund göttliches Willes, auf daß ihr Volk mit sichtigen Augen sehe, daß sie etwas dabei tun, so wird der unzählige Haufe der Gottlosen also ganz gämmerlich verschrecken, daß sie in der weiten Welt nicht werden wissen zu bleiben.“ (MKG 422.) Kurz vorher hat er in der genannten Predigt die Fürsten selber aufgerufen: „Sollt ihr nu rechte Regenten sein, so müßt ihr das Regiment bei der Wurzeln anheben und wie Christus befohlen hat. Treibt seine Feinde von den Auserwählten, dann ihr seid die Mittler dazu . . . Drum lasset die Übeltäter nit länger leben, die uns von Gott abwenden, Deut. 13, dann ein gottloser Mensch hat kein Recht zu leben, wo er die Frommen verhindert.“ (MKG 259)

Man darf nun freilich nicht vergessen, daß bei Müntzer hinter diesen blutdürstigen Auslassungen das Erschrecken steht über das durch Luthers Reformation geschehene Zerschlagen aller festen Autorität und bindenden Ordnung. Wenn nicht aufs neue ein *Gottesgesetz* über der in Verwirrung geratenen Welt aufgerichtet wird, wie soll dann eine Obrigkeit dem Unheil steuern können? „Es wäre nimmermehr möglich, daß ein einiger Christ bei solcher Tyrannei könnte seiner Betrachtung wahrnehmen, so das Übel durchs Gesetz zu strafen sollte frei sein.“ (MKG 330.) Und das ist auch der eigentliche Vorwurf Müntzers gegen Luther, daß nämlich dieser mit seiner „honigsüßen“ Lehre von der Vergebung der Sünden der Bosheit freien Lauf gebe, ohne sie in einem neuen verbindlichen Gesetz wieder aufzufangen. Es bleibt ihm dann freilich, so meint Müntzer, am Ende nichts weiter übrig, als sich unter der Zwangsgewalt der gottlosen Fürsten in Sicherheit zu bringen: „Du (Luther) hast die Christenheit mit einem falschen Glauben verwirret und kannst sie, nun die Not hergeht, nit berichten. Darum heuchelst du mit den Fürsten.“ (MKG 340.)

Diese ablehnende Schätzung der Fürsten ist aber Müntzer erst entstanden, nachdem sie sich seinen Forderungen verschlossen haben und

auf Luthers Seite getreten sind. Es ist nun „klärlich am Tage, daß sie vom Christenglauben ganz und gar nichts halten“, und damit hat ihre rechtmäßige Gewalt auch ein Ende, das Schwert wird ihnen, wie Müntzer es für diesen Fall schon in der Fürstenpredigt angekündigt hat, genommen und dem gemeinen Volk gegeben, welches dem durch Müntzer sprechenden Geist untertan ist. (MKG 417.) Damit sind wir bei dem zu Anfang zitierten Aufruf an die Allstedter angelangt, oder bei einem Brief wie dem an Ernst von Mansfeld vom 12. V. 1525 (drei Tage vor der Schlacht von Frankenhausen): „... Daß du auch wissest, daß wir's gestrackten Befehl haben, sage ich: Der ewige lebendige Gott hat's geheißен, dich von dem Stuhl mit Gewalt uns gegeben zu stoßen; dann du bist der Christenheit nichts nutze, du bist ein schädlicher Staupbesen der Freunde Gottes ... dein Nest muß zerrissen und zerschmettert werden ... Thomas Müntzer mit dem Schwert Gedeonis.“ (MKG 468 f.)

II.

Für jeden durch Luther erzogenen Christen muß die Lehre Müntzers von der Vernichtung der Gottlosen, d. h. all derer, die dem durch Müntzer sprechenden Geist nicht untertan sein wollen, ein im tiefsten unchristliches Gesicht haben. Aber ist das, was Müntzer sagt, wirklich so ungewöhnlich? Sieht man von seiner Ausprägung der Geistlehre ab, dann finden sich in der mittelalterlichen Papstkirche ganz ähnliche Ideen. Sogar im Sachsenspiegel heißt es kurz und bündig: „Welcher Christ, Mann oder Weib, ungläubig ist, den soll man auf dem Scheiterhaufen verbrennen.“ (M 151.) Der bedeutendste Streittheologe der Gegenreformation, Bellarmin, begründet das Recht der Kirche zur Tötung der Ketzer 1. aus der Schrift, 2. aus den kaiserlichen Gesetzen, 3. aus dem Kirchenrecht, und fügt dann hinzu: „Zuletzt wird es bewiesen durch die natürliche Vernunft. Erstens: Die Ketzer können mit Recht exkommuniziert werden, wie alle zugeben, also auch getötet werden. Die Folgerung ist gültig, weil die Exkommunikation eine härtere Strafe ist als der zeitliche Tod. Zweitens: Die Erfahrung lehrt, daß es kein anderes Heilmittel gibt ... Drittens: Nach allgemeinem Urteil verdienen Fälscher den Tod; Ketzer aber sind Fälscher des Wortes Gottes etc.“ (M 277.)

Müntzer ist zwar ein Einzelgänger, und er zieht die Linie zwischen Gottlosen und Gerechten anderswo als der mittelalterliche Katholizismus. Deshalb tritt die blutige Kehrseite seiner Lehre krasser ans Tageslicht als bei der mit dem ganzen mittelalterlichen Leben innig verflochtenen und im allgemeinen ihrer Herrschaft sicheren Papstkirche. Wenn man aber

den Blick richtet auf die Kreuzzüge gegen die Albigenser oder die Ste-
dinger oder auch später auf die Verfolgung der Hugenotten im Frankreich
Ludwigs XIV., so erkennt man die enge Verwandtschaft. Was Müntzer
vom katholischen System wirklich unterscheidet, ist im wesentlichen die
Bestreitung des autoritären Lehramtes, und gerade da verwickelt er sich
in unauflösliche Widersprüche.

Wie schon Müntzer demnach mit dem Kampf wider die Gottlosen
einen Wesenszug der mittelalterlichen Papstkirche in krasser Ausprä-
gung in die beginnende Neuzeit hinübergenommen hat, so ist bis in die
Gegenwart hinein der „Kreuzzug“ zur Vernichtung widergöttlicher
Mächte eine der wirksamsten mittelalterlichen Ideen geblieben. Wenn
der Abscheu vor Müntzer echt sein soll und nicht nur daraus entspringt,
daß man die Linie zwischen Guten und Bösen nur wieder anderswo zieht
als er, dann muß dieser Abscheu sich auch den heute weithin die Welt
beherrschenden Mächten gegenüber bewähren.

Die Geschichte des modernen Kreuzzugs geht etwa über Cromwells
Ironsides, den Kampf der protestantischen Bundesstaaten Amerikas gegen
die Mormonen, den amerikanischen Bürgerkrieg, in welchem letzteren
Kämpfen stets beide Seite vom göttlichen Recht ihrer Sache überzeugt
waren, bis hin zum zweiten Weltkrieg und zu den ideologischen Front-
stellungen der Gegenwart. Dabei hat nicht nur der Sozialismus östlicher
Prägung das Erbe Thomas Müntzers übernommen (wenn auch unter voll-
kommener Umkehrung der Ziele), sondern auch die westliche Demo-
kratie hat immer wieder ihre Sache als heilige Sendung und Kampf wider
das Böse verstanden. Die einzige in die Augen fallende Verschiebung ge-
gen das Mittelalter ist die, daß man jetzt nicht mehr gegen die Gottlosen
als solche kämpft, sondern in mehr weltlicher Redeweise gegen die, wel-
che entweder die Menschenrechte, die Freiheit oder andere heilige Güter
der Menschheit verleugnen, oder welche den Sieg des Sozialismus hem-
men und sabotieren. Wenn z. B. Lenin die „Säuberung der russischen
Erde von allem Ungeziefer“ fordert, und dem Schriftsteller Gorki den
Rat gibt, sich nicht „durch das Gewinsel verrotteter Intellektueller auf-
reiben“ zu lassen⁵, so springt die Parallele zu Müntzer in die Augen.
Auch insofern beruft der Leninismus mit all seinen Spielarten sich zu
Recht auf Müntzer, als es ihm ebensowenig wie Müntzer um praktischen
Sozialismus geht, sondern um eine den Sozialismus hypostasierende und
vergötzende Heilslehre. Bekanntlich wird ja nirgendwo soziale Gerechtig-
keit so wenig verwirklicht, so sehr durch terroristischen und bürokrati-

5 Zitiert nach: Alexander Solschenizyn, Der Archipel Gulag, Bern 1974,
S. 37.42.

schen Götzenkult erstickt wie in den „sozialistischen“ System-Staaten. Selbst die deutsche Sozialdemokratie hat alles, was sie an sozialer Verwirklichung unzerstört gelassen hat, dem lutherischen Staatsmann Bismarck zu verdanken^{5a}.

Der in Müntzer so kraß hervortretende Vernichtungswille gegen alles „Böse“, der, wie gezeigt, in der Papstkirche und auch in der modernen Welt nicht weniger zu Hause ist, ist also keine so ganz fremdartige Seltbarkeit, die wir zu Recht mit Abscheu betrachten könnten, als ginge es uns nichts an, sondern hier kommt ein gerade heute mehr als jemals wirksames Prinzip und ein schließlich in uns allen mehr oder minder lebendiges Gefühl zum Vorschein. Es gibt nämlich unter Menschen kaum eine wirklich leidenschaftliche Begeisterung für ein Gutes, die nicht vom Haß gegen ein Böses begleitet wäre. Urbildhaft zeigt das die Erzählung des Lukasevangeliums von den Donnersöhnen, wie sie nach dem Vorbild des Elia Feuer vom Himmel herabbitten wollen über das samaritanische Dorf, welches Jesus die Herberge verweigerte, so daß Jesus ihnen sagen muß: „Wisset ihr nicht welches Geistes Kinder ihr seid?“ (Luk 9,55.) Man wird sich deshalb scheuen, auf solche den ersten Stein zu werfen, die mit Leidenschaft die gerechte, gottgewollte Ordnung der Welt zur Grundfrage gemacht haben, und man wird verstehen, daß das, was Müntzer gewollt hat, eine Versuchung ist, die nicht so ganz *einfach* als teuflisch von der Hand gewiesen werden kann.

Nur angesichts dieses ganzen Hintergrundes läßt sich ermessen, was Luthers Sieg über die Schwärmer bedeutet hat. Es ist Luthers Eigentümlichkeit, daß er jeden Gedanken an einen Kreuzzug oder an ein gewaltsames Vorgehen wider Gottlose und Ketzer auf das leidenschaftlichste bekämpft⁶. Wo es um das Evangelium geht, da „ist Predigen und Leiden

5a Wie sehr heute die gesamte Weltpolitik in den Sog gegenseitiger ideologischer Verteufelung geraten ist, läßt sich wohl kaum übersehen. Damit scheint aber eine realistische, die echten Interessen der Staaten zur Grundlage nehmende Politik kaum mehr möglich zu sein. Im übrigen ist es in der durch ideologisierte Parteien getragenen Innenpolitik kaum anders.

6 Luthers spätere Forderung nach Ausweisung (nicht Hinrichtung!) von öffentlichen Ketzern widerspricht dem nicht. Luther hat inzwischen lediglich erkannt, daß öffentliche Ketzerei eine die Ordnung und den Frieden bürgerlichen Lebens untergrabende Gesetzeswidrigkeit ist. Luther befürwortet das juristische Vorgehen gegen Ketzer also nicht um des Evangeliums willen oder als Strafe des Unglaubens, sondern allein um der öffentlichen Ordnung willen, die damals noch vom rechtlich verstandenen altkirchlichen Dogma und von der dogmatisch-rechtlich geordneten sichtbaren Kirche getragen wurde.

unser Amt, nicht aber mit Fäusten schlagen und sich wehren“; denn es heißt, die *Herzen* gewinnen mit Gottes Wort. (WA 15, 219.) Darin ist auch die lutherische Kirche im wesentlichen Luther treu geblieben. Er hat hier wirklich in den Jahrhunderten nach ihm jeden Gedanken an ein Zwangsrecht über die Gottlosen und an heiligen Krieg erstickt, und so ist das Luthertum, im Unterschied auch zum Calvinismus, die einzige Gestalt christlicher Frömmigkeit geworden, in der Kreuzzugsideen keinen Platz hatten.

Die genannte Eigentümlichkeit Luthers hat einen tiefen Grund: Gott wirkt nach Luther in dieser Welt auf zweifache Weise. Einmal als der allmächtige Schöpfer und unerbittliche Richter, der mit verborgenem Ratschluß alles, was sich gegen seine Ehre auflehnt, endlich zunichte macht. Zum andern aber wirkt er auch als die wehrlos leidende Liebe, die in Christi Passion und Kreuz offenbar ist. Der natürliche Mensch ist geneigt, das wahre Wesen Gottes in dem ersten zu finden, in den „invisibilia Dei“, Gottes unsichtbarem Wesen, seiner ewigen Kraft und Gottheit, wie Luther im Anschluß an Röm. 1,20 sagt (WA 1, 361), während er Kreuz und Leiden flieht als der göttlichen Herrlichkeit nicht gemäß. (Wie tief diese Verkehrtheit im Menschen steckt, wird daran deutlich, daß sogar christlicher Glaube die Niedrigkeit Christi vielfach nur so hat ertragen können, daß er ihr die Herrlichkeit des Wiederkommenden als das wahre Wesen Christi entgegensetzte).

In Schöpfung und Gericht aber ist in Wahrheit Gottes eigenstes Wesen, sein Herz, nur verborgen und verhüllt gegenwärtig. Sie sind sein fremdes Werk, seine Larven, hinter denen er sein wahres Angesicht verbirgt. Dieses ist offenbar in der leidenden Liebe, so daß niemand Gott recht erkennt in der Herrlichkeit und Majestät, wenn er nicht den Blick richtet auf die Erniedrigung Gottes in Jesus Christus und die Schande des Kreuzes. Das heißt, am gekreuzigten Christus hängt alle wahre Theologie und Erkenntnis Gottes (WA 1, 363). Wohl ist auch das weltliche Regiment von Gott eingesetzt, und die Obrigkeit hat freilich die Aufgabe, Recht und Unrecht auszuteilen im Auftrage dessen, der über Recht und Unrecht Herr ist. (WA 19,641). Ja, Gott selbst „hänget, rädert, enthäupt, würget und krieget. Es sind alles seine Werk und seine Gerichte.“ (WA 19, 626.) „Er gibt der Obrigkeit so viel Guts, Ehre und Gewalt, daß sie es mit Recht vor anderen besitzen.“ (WA 19, 629 f.) Das heißt, hier hat Gott von seiner „gloria“ den Menschen, der weltlichen Obrigkeit nämlich, ein Stück übertragen. Aber diese Gewalt hat nun ihre bestimmten engen Grenzen: „Was auf Erden ist und zum zeitlichen irdischen Reich gehört“, das ist ihr unterworfen, aber „was zum Himmel und zum ewigen Reich gehört, das ist allein unter dem himmlischen Herrn.“ (WA 11, 266.)

Wo es also um gut und böse vor Gott geht, um fromm und gottlos, da handeln wir Menschen allein im Namen des duldenden Gottes, als die wehrlosen Prediger des Evangeliums, denn die Kirche Christi kennt nicht den weltlichen Arm, Feuer und Tod, sie vertraut nicht auf die Waffen der Fürsten und Gewaltigen (WA 5, 257), sondern die Hilfe der Frommen gegen die Ungläubigen sind allein Glaube und Wort. Der Glaube, durch den sie selbst gerettet werden; das Wort, mit dem sie die Ungläubigen zunichte machen und die Heiligen und die Wahrheit unter den Menschen mehren. (WA 5, 377.)

„Ärgernis abzutun muß durch's Wort Gottes geschehen. Denn obgleich alle äußerlichen Ärgernisse zerbrochen und abgetan wären, so hilft's nichts wenn die Herzen nicht vom Unglauben zum rechten Glauben gebracht werden.“ Ja, und damit bezieht Luther sich unmittelbar auf Müntzer und zeigt ihm die wahren Folgen seiner Lehre auf, ehe dieser selbst dahin gekommen war: „Wenn das recht wäre, daß wir Christen sollten Kirchen brechen und so stürmen wie die Juden, so würde auch hernach folgen, daß wir müßten leiblich töten alle Unchristen, gleichwie den Juden geboten war, die Kananiter und Amoriter zu töten, ebensosehr wie die Bilder zu brechen. Hiermit würde der Allstedtische Geist (Müntzer) nichts mehr zu tun gewinnen denn Blut vergießen, und welche nicht seine himmlische Stimme höreten, müßten alle von ihm erwürget werden, daß das Ärgernis nicht bliebe im Volk Gottes, welches viel größer ist an den lebenden Unchristen denn an dem hölzernen und steinernen Bilde.“ (WA 15, 219 f. – Juli 1524.)

Von daher ist denn auch ganz deutlich, was es heißt, daß die weltliche Obrigkeit mit ihrer Gewalt auf das irdische Reich beschränkt bleibt. Sie kann nicht fromm machen, sondern bewahrt nur zeitlichen und vergänglichen Frieden, Recht und Leben und kann der Bosheit nur äußerlich wehren (WA 30^{II}, 554 u. ö.). Auch damit ist sie zwar ihrerseits eine herrliche göttliche Ordnung und eine treffliche Gabe Gottes, und ihre Ehre ist es, aus wilden Tieren Menschen zu machen, aber gegen die Herrschaft Christi und das Predigtamt, welches ewige Gerechtigkeit, Leben und Seligkeit wirkt und aus Sündern Heilige, aus Teufelsdienern Gotteskinder macht, ist doch die weltliche Herrschaft nur ein Bild, Schatten und strohernes Spiel. (WA 30^{II}, 554; WA 16, 579 f.) Weil Luther die Autorität der weltlichen Obrigkeit derart streng auf das Diesseits begrenzt und ihr das Urteil über den Stand des Einzelnen vor Gott, über das Gewissen, entzieht, kann er auch einer tyrannischen und gottlosen Obrigkeit ihre Ehre geben, eben weil sie für ihn nur „Larve“ Gottes, nicht aber Abbild seines Wesens ist. Die Allmacht Gottes wirkt auch in der Verstockung Pharaos. Wer aber Gott nur als Allmacht kennt, oder meint, ihn darin *wahrhaft*

zu erkennen, der muß ihn dann angesichts der Wirklichkeit menschlicher Geschichte für einen Gott des Schreckens und der Willkür halten, oder muß seinerseits versuchen, das „Gute“ mit Gewaltmitteln zur äußeren Macht zu bringen, wie Müntzer und all seine Nachfolger⁷.

Luthers Begrenzung des weltlichen Regiments auf den Bereich des äußeren Friedens und seine Theologie des Kreuzes haben ihren letzten Grund in seinem Begriff vom Gutsein und vom Glauben, und damit kommen wir erst auf den Kern seines Gegensatzes zu Müntzer. Luther hat ein so starkes Bewußtsein der Heiligkeit und Größe von Gottes Forderung an die Menschen, daß ihr gegenüber ihm der Unterschied zwischen Frommen und Gottlosen verschwindet: „Wer will, daß keine Häresie, Irrtum und Gottlosigkeit mehr übrigbleibt, der bringt nichts anderes zustande, als daß nach Verbrennen der Gottlosen er selbst allein ungehindert Ketzer ist.“ (WA 5, 154.)

Wir selber haben stets Gottes Liebe und Geduld nötig und können uns deshalb nicht über den Sünder erheben, denn – wie Luther in der Römerbrief-Vorlesung sagt – wir *könnten* nicht nur dasselbe tun wie er, sondern wir *tun* es auch im Herzen vor Gott, was der Sünder mit der Tat vor den Menschen tut, und darum müssen wir ihn als einen Gefährten des gemeinsamen Elends freundlich aufnehmen und uns gegenseitig helfen. (WA 56, 261.) Der Unterschied zwischen Christen und Gottlosen ist in diesem Betracht kein absoluter, sondern nur ein gradueller. In den Gläubigen hat Christus eben erst angefangen, auferweckt zu werden vom Tode, in den Ungläubigen ist er noch ganz und gar gestorben. (WA 39¹, 354 ff.) Der *Glaube* an Christus aber ist etwas Verborgenes, über das allein Gott, der Herzenskündiger, urteilen kann (WA 11, 263 f.), und wer die „Ankunft“ des Glaubens (wie Müntzer) zum Gesetz machen will, an dem Gute und Böse sich aufs neue scheiden, der verleugnet die göttliche Liebe, aus der allein auch er selber lebt.

Müntzer hat Luther vorgeworfen, daß er einen „honigsüßen Christum“ predige, der das Leiden ein für allemal auf sich genommen und das Gesetz erfüllt habe, so daß wir Christen unter Berufung auf sein Kreuz das Werk Gottes nicht mehr zu leiden brauchen⁸. Dieser Vorwurf läßt sich

7 Der ganze Umfang der Lehre Luthers von Staat und Obrigkeit kann hier nicht dargestellt werden. Vgl. dazu meinen Aufsatz „Zu Luthers Zweireiche-Lehre“ in „Luther 1971“, hrsg. von Ursula Klatte und Horst Schulze, Verlag Die Spur, Berlin 1972, S. 39 ff.

8 Dieser Vorwurf des Mißverständes und der um ihr Recht kämpfenden Gesetzlichkeit gegen Luthers Rechtfertigungslehre ist dann von den Schwärmern aller Spielarten ständig wiederholt worden. Am eindrucksvollsten hat

aber leicht auf Müntzer selber wenden. Jesus sagt: „Du sollst dem Übel nicht widerstreben“ (Matth. 5,39). Man kann Müntzer nicht anders begreifen, als daß Jesus das ein für allemal geleistet habe, und es nun aber in der durch sein einmaliges Nichtwiderstreben erschlossenen neuen Ordnung unsere Aufgabe sei, alle Gottlosen, welche dieser Ordnung widerstreben, totzuschlagen. Ähnlich verfährt Müntzer mit Jesu Wort, dem Kaiser zu geben, was des Kaisers ist (Mark 12,17): Er will ja der nun dem Geist Christi gehorsam gewordenen Obrigkeit geben, was Gottes ist. Das heißt, Luthers Unterscheidung der beiden Regimente, seine Beschränkung der weltlichen Herrschaft auf die Wahrung des äußeren Friedens⁹, seine Lehre von der unergründlichen Tiefe menschlicher Sündigkeit – sie sind die einzige Weise, wie Jesus der Verkünder des Evangeliums bleibt, wie *menschliche* Ordnung gewahrt bleiben kann, und der Gottes- oder Götzenglaube nicht wie bei Müntzer und seinen Nachfolgern zum Deckmantel eines Messianismus religiös oder politisch geprägter Heilslehren wird, der in dieser Welt nur in Blut und Schrecken enden kann.

Professor Dr. Hayo Gerdes, Zeppelinring 127a, 2300 Kiel

ihn Hans Denk ausgesprochen: „Ja, spricht die Welt, es ist nicht Not, daß ich mit Christo leide; er litt doch selbst für mich den Tod, nun zech' ich auf sein' Kreide.“ (zitiert nach: Karl von Hase, Kirchengeschichte III, 1, Leipzig 1891, S. 295). Wirkungsvoll wiederholt hat ihn jüngst Dietrich Bonhoeffer mit seiner Polemik gegen die „billige Gnade“: „Billige Gnade ist Predigt der Vergebung ohne Buße, ist Taufe ohne Gemeindezucht, ist Abendmahl ohne Bekenntnis der Sünden, ist Absolution ohne persönliche Beichte. Billige Gnade ist Gnade ohne Nachfolge... Nur wer in der Nachfolge Jesu im Verzicht auf alles, was er hatte, steht, darf sagen, daß er allein aus Gnaden gerecht werde... Wo blieben die Erkenntnisse der alten Kirche, die im Taufkatechumenat so sorgsam über die Grenze zwischen Kirche und Welt, über der teuren Gnade wachte?“ („Nachfolge“, München 1958⁸, S. 2. 8. 11). Zum rechten Verständnis der Rechtfertigungslehre Luthers vgl. meinen Aufsatz „Luthers Rechtfertigungslehre nach seinen Disputationen“ in „Rechtfertigungsglaube und Leistungsgesellschaft“, hrsg. von Hans Martin Müller, Verlag Die Spur, Berlin 1976, S. 25 ff.

- 9 Unter den Voraussetzungen Luthers ist gerade auch eine *energische* Wahrung der äußeren Ordnung durch eine ihrer selbst gewisse, entschlossene Obrigkeit möglich, eben weil eine solche Obrigkeit ihrer Grenzen eingedenk bleibt. Müntzer hätte natürlich mit seinem Vorwurf vom „honig-süßen Christus“ Recht gegen die „leidsame“ Variante des Schwärmertums, welche die Herrschaft Christi so versteht, daß seine vergebende Nachsicht zum Prinzip weltlicher Herrschaft wird. Beide Varianten sind übrigens in

KANN MAN DAS LEBEN JESU VERFILMEN?

Anmerkungen zu Franco Zeffirellis Fernsehfilm „Jesus von Nazareth“

Von Hans-Volker Hertrich

Wenn der Fernseh-Christus, Robert Powell, mit gewaltigem Pathos in die Marktszene eingreift, die Händler und Wechsler aus dem Tempel jagt, das Geld durch die Gegend fliegt und Warentische umstürzen, die Stimme des Hauptakteurs zornig ertönt und die Vermischung von Religion und Geschäft mit (fast) originalen Worten an den Pranger stellt, dann wird mancher erschrocken zusammengezuckt sein. Schade, daß man nicht Jesus selber um eine Stellungnahme zu diesem ihm gewidmeten Mammutwerk bitten kann.

Die Rede ist von Franco Zeffirellis Riesen-Opus „Jesus von Nazareth“, vom Zweiten Deutschen Fernsehen in der Karwoche 1978 an vier Abenden ausgestrahlt. Will man das Werk, das sich in der Vorankündigung schmeichelt, „bei jedem Detail auf größte historische Genauigkeit“ Wert zu legen, beurteilen, ist es nötig, zuvor einige Fakten in Erinnerung zu rufen, über die es nach Jahrzehnten historisch-kritischer Erforschung der Heiligen Schrift eigentlich keinen Streit mehr geben sollte. Zuerst dies: die Evangelien sind keine Biographien Jesu, sondern Zeugnisse der glaubenden Gemeinde, nicht Sammlungen historischer Berichte, Chroniken oder Lebensbeschreibungen, sondern Glaubensurkunden, Zeugnisse von geschehener Verkündigung, „auf daß neu Verkündigung geschehe und

der Kirchengeschichte immer leicht ineinander übergegangen, da sie auf dem gleichen Grundprinzip der Vermischung der Regimenter stehen.

Daß die lutherische Position seit der Französischen Revolution mit deren Erklärung der Volkssouveränität und dem Ende des „Gottesgnadentums“ der Obrigkeit ihre besonderen Schwierigkeiten hat, steht außer Zweifel, spricht aber nicht gegen ihre bleibende Richtigkeit, sondern nur gegen die Unzulänglichkeit ihrer modernen Kritiker und Interpreten. Vgl. auch dazu meinen Anm. 8 genannten Aufsatz.

Abkürzungen:

MKG = Thomas Müntzer, Schriften und Briefe, Kritische Gesamtausgabe, Unter Mitwirkung von Paul Kirn herausgegeben von Günther Franz. Gütersloh 1968.

M = Carl Mirbt, Quellen zur Geschichte des Papsttums und des Römischen Katholizismus. Tübingen 1911.

also neu Glaube entstehe“ (R. Bultmann). Diese Erkenntnis hat Konsequenzen für die Art, wie das Neue Testament zu lesen ist. Man liest es falsch, d. h. nicht den Intentionen der Verfasser gemäß, wenn man den Evangelien eine getreue Abfolge von Worten und Taten Jesu entnehmen will. Sie sind vielmehr literarische Kunstwerke, deren Aufbau thematischen Gesichtspunkten folgt: Kindheitsgeschichten, Jüngerszenen, Predigten Jesu; dann der Komplex Krankenheilungen, Wunder und Totenerweckungen; dann die Auseinandersetzungen mit den Pharisäern und anderen Gegnern; schließlich das Geschehen um Leidensankündigung, Passion und Auferstehung, wobei im Schlußteil die Ereignisse weniger Tage im Vergleich zum Vorangehenden ihrer Bedeutung entsprechend einen sehr breiten Raum einnehmen. Verarbeitet man dies alles gleichsam zu einem „Steckbrief“ Jesu, behandelt man es wie einen Lebenslauf mit dem Anspruch historischer Präzision, entsteht von vornherein ein schiefes Bild.

Der Farbfilm dauerte, auf vier Abende verteilt, fast sechs Stunden; er rühmte sich, die aufwendigste TV-Produktion aller Zeiten zu sein. Genaue Informationen über die Vorbereitungs- und Drehzeit konnte ich nicht erhalten; es dürfte realistisch sein, ihre Dauer auf vier bis fünf Jahre zu veranschlagen. Dutzende teuerster Stars waren entgagiert; genannt seien Peter Ustinov als Herodes der Große, Olivia Hussey als Maria, Rod Steiger als Pontius Pilatus, Anthony Quinn als Hoherpriester Kaiphas. James Mason als Joseph von Arimathia ist mir entgangen, ebenso Claudia Cardinale als Ehebrecherin. Dagegen macht Englands Super-Mime Sir Laurence Olivier in der vergleichsweise bescheidenen Rolle des Nikodemus eine starke Figur.

Daneben gibt es unübersehbare Scharen von Statisten, reitend in marokkanischer und tunesischer Wüstenlandschaft, die ersatzweise Heiliges Land darstellen muß. Man sieht edel ausgestaffierte Gruppen, leuchtende Gewänder und Uniformen; trotzdem (oder gerade deshalb) sind Hollywoodmanier und Cowboyatmosphäre nicht immer vermieden. Beim herodianischen Kindermord beispielsweise hätte man sich eine leisere, zurückhaltendere und dadurch eindringlichere Interpretation gewünscht.

Kein Zweifel: es ist Enormes investiert worden. Allein die Kosten – von allem anderen zu schweigen – dürften dem Jahresumsatz einer mittelgroßen Industriestadt vergleichbar sein. Hat sich der Aufwand gelohnt?

Ich bin verschiedentlich auf den Film angesprochen worden, nicht nur von bewußten Christen, sondern auch von Leuten, die dem kirchlichen Leben ferner stehen. Ergriffen, erschrocken waren sie eigentlich nicht. Sie sprachen ziemlich unbewegt davon (soweit sich das erkennen läßt), nicht anders als über jeden anderen Film.

Also: ist das Ganze eine millionenteure Gotteslästerung? Eine Zumutung – gerade wenn man die Sache, um die es geht, ernst nimmt? Geben wir uns keiner Täuschung hin: der Aufsichtsrat der Filmgesellschaft beschließt so einen Streifen nicht sozusagen nach der Morgenmesse, aus Achtung vor dem biblischen Stoff, aus Respekt vor dem Christentum oder aus Ehrfurcht vor der Person Jesu. Er beschließt ein solches Unternehmen nicht aus missionarischen Gründen, nicht, um für den christlichen Glauben zu werben (soweit das überhaupt möglich ist). Dieser Film verdankt seine Entstehung vielmehr dem Motto: die Bibel ist immer gut für ein Geschäft! Cecil de Mille und George Stevens wurden in diesem Genre zu Milliardären. Wird das Fernsehgeschäft flau – dann auf ein Neues!

Regie führte der Italiener Franco Zeffirelli. Er war bemüht, taktvoll zu sein, teilweise mit sichtbarem Erfolg. Die Wunder Jesu sind bei ihm keine spektakulären Knalleffekte. Diese „Fähigkeit“ wird nur angedeutet. Es ist, als ahnt Zeffirelli, daß diese Seite im Wirken Jesu heute besonders unnahbar, weltfern und wirklichkeitsfremd erscheinen muß. Was würden die Leute tatsächlich sagen, wenn heute vor ihren Augen ein Toter auf-ersteht?

Bedenklich sind aber einige Einzelheiten. Spätestens mit dem Auftritt Johannes des Täufers beginnt der Zweifel. Er geriet zu einer schlimmen Karikatur, zu einer wahrhaft rührenden Mischung aus Thomas Müntzer, Che Guevara und Rudi Dutschke. Auch die schauspielerische Besetzung war ein Fehlgriff; Martin York, der dann später von Herodes Antipas (Christian Plummer) das böse Ende leidet, eignet sich besser für die Tarzan-Rolle.

Weiter: darf man Jesusworte auswechseln, manchmal willkürlich ergänzen – und sei es mit Sätzen der Apostel? Gehört 1. Korinther 13 in die Bergpredigt? Wenn sich mir nichts verschoben hat, wird auch das Vaterunser im Film fälschlicherweise in die Bergpredigt hineingenommen. Nach Lukas 11, 2–4 lehrt Jesus es die Jünger allein. Ist es zulässig, in die Abendmahlszene das 4. Kapitel des 1. Johannesbriefes sinngemäß einzuführen und Sätze wie „Gott ist Liebe“ oder „Daran ist erschienen die Liebe Gottes . . .“ Jesus in den Mund zu legen? Ist es statthaft, in den Missionsbefehl Matthäus 28, 16–20 kurzerhand den Satz aus der Aussendungsrede Matthäus 10, 16 („Siehe, ich sende euch wie Schafe mitten unter die Wölfe“) einzuschieben? Das sind nur einige Beispiele, die zeigen, wie der Film ständig der Gefahr erliegt, das Neue Testament auf seinen effektivsten Aspekt zu bringen. Man merkt das leider nur allzu deutlich. Dieses Verfahren hat Methode, ist Absicht, Tendenz, Publikumswirksamkeit. Zulässig ist es kaum. Aber auch an solchen Stellen

erweist sich eben, daß die Regie sich mit dem Stoff übernommen, sich etwas Unverfilmbares vorgenommen hat.

Damit wird nicht bestritten, daß es großartige, filmtechnisch meisterhafte Bilder zu sehen gibt. Der Einzug in Jerusalem gleicht einer Totalrevue. Der Golgathaweg ist gesäumt mit schweren Stars. Einige entdeckt man im Menschengewühl tatsächlich. Merkwürdig blaß erscheint die Jüngergruppe. Ihre Bedeutung im Leben Jesu tritt im Film kaum angemessen zutage.

Übernervös wurde ich, als die Kreuzigung begann – obgleich zu diesem Zeitpunkt schon dreieinhalb Abende und fünf Stunden vergangen sind. Wie wird der Film das lösen? Zeffirelli ist hier leider ganz vom Takt verlassen, um den er sonst mindestens bemüht war. Ich kann mir nicht helfen: die Kreuzigung wirkte auf mich wie der Heldentod in einer Wagner-Oper. Das war perfekter Kintopp, mit allen Mitteln der Brutalität und Grausamkeit. Was an sich völlig unnachbildbar ist, wurde in allen Einzelheiten wiedergegeben: Nägel, Hammerschläge, Blutspritzer aus Tomatencetchup. Ich kämpfte gegen Erregung und Übelkeit.

Selbstverständlich ist das mein persönlicher Eindruck. Ich weiß, daß andere dies anders empfunden haben. In Kreisen von Gemeinschaftschristen und Bekenntnisleuten ist der Film durchweg gelobt worden. Mir sind Fälle bekannt, wo Gruppen, die eine geprägte Frömmigkeit pflegen, in den Gemeinden eifersüchtig darüber gewacht haben, daß an den Abenden, da der Film lief, keine anderen Veranstaltungen stattfanden. Da wurde dieser Darstellung so etwas wie ein halboffizieller Segen erteilt. In diesen Kreisen sieht man biblische Themen auf dem Bildschirm freilich durchweg unbefangener, argloser, wohl auch unbeteiligter als das Auge des Kritikers.

Noch eine Anmerkung: Robert Powell spielt den Christus etwas scheu, zurückhaltend, fast geniert. Sein Gesichtsausdruck ist auf Tizians Zinsgroschenbild „getrimmt“. Er spielt nicht angeberisch, draufgängerisch oder rechthaberisch. Mir war, als schämte er sich der Rolle etwas – vielleicht auch der gewiß enormen Gage (wozu er allen Grund hat). Er versucht, taktvoll zu sein. Das muß man ihm zugestehen. Peter Altmann und Lutz Mackensy haben seine Sätze synchronisiert, kraftvoll, manchmal wirklich schön. Nur daß fast jedesmal Maurice Jarres sämig-heilige Kintoppmusik die Worte Jesu (und anderer) so sentimental untermalte, störte empfindlich.

Daß der Film – im durchaus zweideutigen Sinne des Wortes – ein „Erfolg“ war, ist kaum zu bestreiten. „Oscars“ und andere Auszeichnungen liegen gewiß schon auf der Lauer.

Es mag sein, daß der eine oder andere, der das gesehen hat, bewegt,

ergriffen war und – ganz vielleicht sogar einmal wieder seine Bibel aufgeschlagen hat. Man möchte es sehr wünschen, denn das wäre die legitime, positive Wirkung, die von dem Streifen ausgehen könnte. Aber diese Hoffnung ist gering. Und was dann übrigbleibt, läßt kaum ein günstiges Resultat erwarten. So leid es mir tut: ich kann in die vielfach vernommene Euphorie nicht einstimmen. Mir genügt es auch nicht, wenn gesagt wird, die Schönheit der Bilder hebe über die inhaltlichen Mängel hinweg. Ich litt an dieser Imitation des Unspielbaren. Das Gebot „Ihr sollt euch kein Bildnis machen“ dürfte auch für das Fernsehen gelten. Die Bibel ist keine „Story“. Sie ist – wie immer man zu ihr steht – einzigartig und ohne Vergleich. Darum muß jeder Versuch, sie ins lebendige Bild einzufangen, scheitern.

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

EIN BEITRAG ZUR LUTHERFORSCHUNG AUS DÄNEMARK

Von Regin Prenter*

Die Rede ist von Leif Granes Buch: *Modus loquendi theologicus. Luthers Kampf um die Erneuerung der Theologie (1515–1518)*. Acta Theologica Danica Vol. XII, Leiden (E. J. Brill) 1975. 201 S.

Dieser wichtige Beitrag zur Lutherforschung – in deutscher Sprache – ist, wie Professor Grane in seinem Vorwort mitteilt, aus seiner akademischen Arbeit hervorgegangen. Eine Übung über Luther und Augustin, 1968–69 in Marburg und Kopenhagen gehalten, und ein Seminar beim Kongreß für Lutherforschung 1971 in St. Louis über das Thema „Luther und der Nominalismus“ brachten den Verfasser auf die Spur, die zu diesem Buch über das Verständnis Luthers von dem, was Theologie ist, und von seiner Weise, Theologie zu treiben, geführt hat. Der Titel ist nicht so zu verstehen, als ging es darum, Luthers „Theologiebegriff“ oder seine „Methode“ darzustellen. Wie ein roter Faden geht durch das ganze Buch die Überzeugung, daß bei Luther als Theologen keine Trennung zwischen der Form der Theologie (der „Methode“) und ihrem Inhalt (dem, was Luther als Theologe sagen will) festzustellen ist.

Man hat genug Lutherforschung erlebt, die diese beiden Dinge voneinander trennen will. In seiner Einleitung stellt Grane die vorliegende Untersuchung in Beziehung zu zwei Fragen, die in der jüngsten Vergangenheit die Lutherforschung beschäftigt und ihre Problemstellung bestimmt haben, nämlich auf der

* Aus dem dänische Præsteforenings Blad Nr. 14/1977 übersetzt von Pfarrer i. R. Walter Thiemann, St. Johann-Str. 5, 5900 Siegen 1

einen Seite zu der Frage, was „das Reformatorische“ bei Luther ist, verbunden mit der historischen Frage, wann dieses Reformatorische bei ihm zum Durchbruch kam (spät, 1518, wie E. Bizer in „Fides ex auditu“ und seine Meinungs-genossen annehmen, oder früh, 1513–1515, wie die aus der Schule von Karl Holl hervorgegangene Lutherforschung und die Kritiker Bizers gemeint haben) – und auf der anderen Seite die historische Frage nach Luthers Verhältnis zur mittelalterlichen Tradition. In diesen Problemstellungen scheint die Lutherforschung stecken bleiben zu müssen. Untersucht man Luthers Verhältnis zur theologischen Tradition, was sowohl nützlich als auch notwendig ist, muß man doch feststellen, daß man weder das „Traditionelle“ noch das „Neue“ allein dadurch versteht, daß man untersucht, welche Teile der Tradition Luther gekannt hat und welche Stücke er aufnimmt oder ausscheidet. Das Entscheidende wird doch immer bleiben, wie er selbst diese Tradition verstanden hat, wenn er sich positiv oder negativ zu ihr stellte – Augustin ist hier ein Beispiel für alle –, und sein Verständnis der Tradition war kaum das unsere oder ein „historisch richtiges“. Ohne ein Verständnis für die Sache, um die es Luther hier ging, werden die historisch-genetischen Untersuchungen niemals eine andere Bedeutung gewinnen als die einer vorbereitenden Materialsammlung für die eigentliche Analyse. Umgekehrt rücken die Forscher, die vor allen Dingen feststellen wollen, was „das Reformatorische“ bei Luther ist und wann es voll abgeklärt vorliegt, so daß alles, was Luther vorher geschrieben hat, en bloc für „vorreformatorische humilitas-Theologie“ oder etwas Ähnliches erklärt werden kann, wohl das sachliche Verständnis in den Vordergrund, aber man vermißt bei diesem Verfahren ein sicheres Kriterium dafür, was nun eigentlich das echte Reformatorische ist. Man kann, wie Bizer es tut, die Entdeckung „des Wortes als Gnadenmittel“, die Tatsache also, daß das Evangelium Offenbarung und Zuteilung der „passiven Gerechtigkeit“ ist, als solches bestimmen und dann unterschiedslos Luthers theologia crucis in den frühen Vorlesungen und in den Heidelberger Thesen zu „vorreformatorischer humilitas-Theologie“ erklären. Aber – obgleich diese Bestimmung sich auf eine im besten Falle umstrittene Auslegung der Vorrede zu den lateinischen Schriften von 1545 stützt –, die Methode bringt in die Versuchung, daß man in den Texten nur nach solchen Stellen fischt, die die eigene „These“ bekräftigen, die aus der Zeit vor der genannten Entdeckung stammenden und „reformatorisch“ klingenden Aussagen dagegen als nur scheinbar „reformatorisch“ klingende Aussagen übersieht oder sie mehr oder weniger überzeugend fortzuerklären oder umzudeuten versucht. Dazu gehört allerdings ein besonderer theologischer Scharfsinn. Aber die hier in den letzten Jahren faktisch geleistete theologische Arbeit bleibt im Grunde uninteressant.

Grane ist einen anderen Weg gegangen, der, wie mir scheint, bei weitem fruchtbarer, ja der einzig richtige ist. Er verfolgt – langsam – Luthers theologische Arbeit von 1515 bis 1518, achtet darauf, wie dieser in der ihm als Theologen eigenen Weise sich zur Tradition verhält, vor allem gegenüber Augustin, und gegen welche Form der Theologie er sich wendet, nämlich gegen die scholastische. Hier geht Grane vor wie ein guter Historiker, und er ist einer. Das

zeigt sich auch in der Freiheit, die er sich nimmt, wenn er Fragen, auf die man eingehen könnte, liegen läßt.

Wenn wir Luther auf diesem Wege folgen, sehen wir mit zunehmender Deutlichkeit, was Theologie für ihn bedeutet, nämlich auf das Wort der Schrift zu hören und es an die weiterzugeben, die es als Evangelium hören können. Alle philosophische Verfälschung der klaren Aussagen der Schrift, wie sie in der Scholastik vorliegt, wird abgewiesen. Um die Schrift verstehen zu können, braucht man nur – Grammatik. Aber die Schrift, die richtig (grammatisch) verstanden wird, *ist* das Evangelium, das Christus als Gerechtigkeit für den Sünder schenkt und *deswegen* unsere eigene Gerechtigkeit verwirft. Die Botschaft der Schrift wird nur von dem gehört, der sich verwerfen läßt. Die „Theologie des Wortes“ und die „Theologie des Kreuzes“ sind völlig eins, weil das Evangelium und das Gesetz in der Verkündigung der Schrift und im Glauben an diese Verkündigung miteinander verbunden sind, aber nicht in einer „reformatorischen Ideologie“, die von Gesetz und Evangelium, von der Rechtfertigung, vom „Wort als Gnadenmittel“ usw. nur handelt.

In diesem Zusammenhang spielt die Römerbrief-Vorlesung eine entscheidende Rolle. Hier geht Luther in vollem Ernst mit Augustin als Bundesgenossen zum Angriff gegen die scholastische Theologie vor.

Die Behandlung des Römerbriefes wird von Grane (Kap. I) mit einer Untersuchung des Verhältnisses zwischen Luther und Augustin eingeleitet (S. 23–62). Luther benutzt als Ausleger des Römerbriefes Augustin nur als exegetischen Wegweiser. Beispielsweise interessiert ihn bei der häufigen Zitierung von Augustins antipelagianischen Schriften nicht, was Augustin zu Julian zu sagen hat, sondern ausschließlich, wie er den Römerbrief auslegt (S. 61).

Luther ist als Theologe Exeget in dem Sinne, daß er vom Bibeltext her nicht an eine höhere Autorität appellieren noch überhaupt eine andere Autorität anerkennen kann, es sei denn, sie hätte die Schrift für sich. In den folgenden Kapiteln behandelt Grane das Aufbrechen von Luthers Schriftverständnis im Laufe der Exegese des Römerbriefes mit Augustin als wichtigstem exegetischem Wegweiser und der scholastischen Theologie als Gegner. „Mit Augustin gegen die Scholastik“ lautet die Überschrift zu den Kapiteln II und III, in denen Luthers Exegese von Römer 1–8 behandelt wird.

Es würde zu weit führen, Einzelheiten dieser Analyse von Luthers Römerbrief-Exegese zu nennen. Es ist richtig, was Grane in seinem Nachwort (S. 192 bis 193) sagt, daß die Analyse der einzelnen Texte oft kurz ist. In der Einleitung hat er z. B. die Weglassung von Luthers Auslassung zu Römer 9–16 als einen „Schönheitsfehler“ bezeichnet. Ich hätte gern Granes Analyse auch dieses Abschnittes der Römerbrief-Vorlesung gesehen. Seine Begründung für das Abbrechen bei Kapitel 8, es würde zu viele Wiederholungen gegeben haben, wenn man diese Kapitel dazugenommen hätte (S. 103), überzeugt mich nicht ganz. Ich weiß auch nicht, ob es richtig ist, daß Luther, der auf diese Kapitel weniger Zeit verwandt hat als auf die ersten acht, ihnen rein thematisch nicht das gleiche Interesse habe abgewinnen können (ebenda). Das gilt vielleicht (?) für die Kapitel 12–16, aber kaum für 9–11. Grane sagt von den beiden ersten Ka-

piteln seines Buches, sie seien ein Versuch und er könne selbst nicht sagen, ob er gut ausgefallen sei (S. 192). Ich möchte meinen, daß er besonders gut ausgefallen ist. Ich habe ihn mit starker Anteilnahme gelesen. Und die Lutherforschung kommt nicht daran vorbei, daß es notwendig ist, diese Texte nicht als dogmatische Traktate mit zufälliger Anknüpfung an Bibeltexte zu verdolmetschen, sondern als ernste, sachliche, theologische *Exegese*. Die „Themen“, die hier behandelt werden, Sünde und Gerechtigkeit, sind echte Paulus-Themen. Luther entfaltet keine Rechtfertigungslehre mit paulinischem Material, sondern lauscht auf Paulus' Verkündigung der Gerechtigkeit in Christus. Aus dieser Paulus-Exegese ergibt sich der Gegensatz gegen die scholastische Theologie. Man muß diese Kapitel bei Grane mit sowohl dem Römerbrief als auch Luthers Römerbrief-Vorlesung vor sich lesen. Das ist nicht leicht für den, der keine Weimarer Ausgabe vor sich hat. Aber volle Ausbeute kann man aus diesen Kapiteln nicht gewinnen, wenn man Luthers Römerbrief-Vorlesung nicht kennt.

In Kapitel IV behandelt Grane Luthers neue Theologie in ihrem Verhältnis zu seiner Umwelt, zum Humanismus mit Einschluß von Erasmus und zur Mystik, insbesondere zu Tauler, in den Jahren 1515–1516. In Kapitel V geht er dazu über, Luthers Kampf für die neue Theologie in den Jahren 1517–1518 zu behandeln. Dabei geht es u. a. um eine Reform der Universität, um die Heidelberger Disputation und um die Vorlesung über den Hebräerbrief. Auch hier muß der Referent darauf verzichten, auf Einzelheiten einzugehen; doch muß erwähnt werden, daß in der hier behandelten Zeit der Ablaßstreit beginnt.

Luthers Auftreten in dieser Frage ist in keiner Weise etwas anderes als die Fortsetzung seines Kampfes gegen die scholastische und für eine echte biblische Theologie. Die echte biblische Theologie ist *theologia crucis*. „Wer die Schrift verstehen will, muß also ihr Wort an sich selber in Erfüllung gehen lassen . . . Die Schwierigkeit besteht darin, die Worte der Schrift gelten zu lassen, wie sie dastehen, statt daß man sie wendet und dreht, damit sie mit den eigenen Gedanken zusammenpassen“ (S. 158). „Deshalb kann Luther auf der einen Seite von den klaren, deutlichen Worten der Schrift reden und doch auf der anderen Seite erklären, der Mensch sei weder durch seine Gelehrsamkeit noch durch seinen Eifer imstande, auch nur ein klein wenig von der Schrift zu verstehen. Daß die Schrift klar ist, bedeutet gerade, daß sie für den Menschen unmöglich zu verstehen ist. Denn zu ihrer Klarheit gehört, daß sie nach Verwirklichung verlangt“ (S. 159). Diese treffende Formulierung paßt auch auf Luthers berühmte Aussage über die doppelte Klarheit der Schrift in „De servo arbitrio“. Sie ist nicht „vorreformatorisch“. Luthers Hermeneutik war sowohl in den Jahren bis zum Ablaßstreit als auch später eine, wenn man so sagen darf, „hermeneutica crucis“. Ohne die Einsicht, die in dem Begriff „*theologia crucis*“ zum Ausdruck kommt – hier geht es wirklich um die *Theologie* des Kreuzes in der genauen Bedeutung des Wortes –, so wie dieser Begriff in der Vorlesung über den Hebräerbrief und in der Heidelberger Disputation formuliert wird, wäre Luthers Hermeneutik nur ein antitraditionalistischer Biblizismus. Sie ist aber alles andere als eben dies.

Grane bringt in diesem Abschnitt noch einige wohlangebrachte Überlegungen zu der Frage, ob die *theologia crucis* der Heidelberger Disputation „vorreformatorische humilitas-Theologie“ ist. Dieser Begriff wird übrigens von Bizer und anderen in einer arg ungenauen Art und Weise angewandt, die nur wenig hilft zum Verständnis der Texte, um die es geht, nicht einmal zu dem der mittelalterlichen. Kategorien dieser Art können ihren Wert haben, wenn es darum geht, die Tendenzen einer Theologie zu charakterisieren. Aber wenn man sie grobschlächtig benutzt, um eine Ansicht abzustempeln, blockieren sie jede vernünftige Analyse des Textes. S. 147 sagt Grane mit Recht: „Es ist schwer zu sehen, inwiefern diese sogenannte humilitas-Theologie in irgendeinem Gegensatz zu dem ‚reformatorischen Wortverständnis‘ stehen sollte.“ In einem Brief an Spalatin vom 15. Februar 1518 kommt der Zusammenhang zwischen der „humanitas-Theologie“ und dem „reformatorischen Wortverständnis“ besonders deutlich zum Ausdruck. Luther sagt hier, bei jedem frommen Tun müsse man eine „*intentio desperationis et confidentiae*“ haben, Ver zweiflung an sich selber und dem eigenen Tun und zugleich Vertrauen auf Gott und seine Barmherzigkeit. „Wenn Du also an Dir verzweifelst und dies demütig dem Herrn bekannt hast, dann sollst Du ohne Skrupel gewiß sein seiner Barmherzigkeit (*tibi praesumendum est de misericordia eius*). Denn nicht weniger sündigt der, welcher an seiner Barmherzigkeit zweifelt, als der, welcher auf seine eigenen Werke vertraut.“

Zu diesem Zitat sagt Grane: „Wenn dies die „vorreformatorische humilitas-Theologie“ ist, dann muß man fragen, was denn an ihr unaktuell wird, wenn Luther anfängt, das in der Predigt und den Sakramenten verkündigte Wort als den Ort, an dem die Gnade dem Menschen begegnet, besonders hervorzuheben. Führt denn Gottes Urteil, das im Gesetz vorgebracht wird, nicht mehr zu einer *desperatio propter te et tuum opus*? Nein, Luther nimmt nichts zurück, und er hat auch gar keinen Grund, das zu tun. Ein Gegensatz zwischen der „humilitas-Theologie“ und dem „reformatorischen Wortverständnis“, das ist nämlich nicht mehr als eine große Einbildung“ (S. 148) Ich kann mich dieser Bemerkung nur ohne Vorbehalt anschließen.

Solch ein Mißverständnis kommt nach der Meinung Granes nur dann zustande, wenn man Luthers theologische Arbeit in diesen Jahren als „eine Anzahl beziehungsloser Aussagen“ betrachtet, als „abstrakte dogmatische Behauptungen, die unmittelbar miteinander verglichen werden können“, mit anderen Worten, wenn man übersieht, daß Luthers theologische Arbeit in diesen Jahren Schriftauslegung und nichts anderes ist (S. 148–149). Luther legt Paulus aus, und Paulus zwingt ihn hinein in eine Kritik an der scholastischen Theologie – nota bene: *durch Schriftauslegung*! Die Heidelberger Thesen sind ein Glied in dieser theologischen Arbeit. Auch sie sind Schriftauslegung, Auslegung von Paulus mit Augustin als exegetischem Wegweiser.

Von einem Bruch mit dieser Theologie im Jahre 1518 (auf den die Bizersche Theorie vom späten reformatorischen Durchbruch abzielt) könne, sagt Grane, nur dann die Rede sein, wenn Begriffe wie *desperatio de se*, *humilitas*, *accusatio sui* jetzt von anderen abgelöst würden. Das ist aber nicht der Fall. „Denn

wie sollte Luther die Gewißheit des gehörten Wortes behaupten und wirklich festhalten können, wenn er nicht sogleich die absolute Ungewißheit der persönlichen Erfahrung behauptete?" (S. 150)

Das letzte (VI.) Kapitel mit der Überschrift: „Die Konfrontation mit der alten Theologie – Die Auseinandersetzung mit dem Thomismus“ behandelt den Teil von Luthers theologischem Wirken bis zum Schluß des Jahres 1518, der vom Ausbruch und vom weiteren Verlauf des Ablassstreites bestimmt ist. Das Neue in diesem Zeitabschnitt besteht darin, daß Luther sich jetzt seine theologischen Gegner nicht mehr selbst aussuchen kann, sondern daß diese ihm jetzt als Ankläger entgetreten. Jetzt sind es die Gegner, die die Fragen stellen. Durch Johannes Eck und Silvester Prierias wird Luther mit dem Thomismus konfrontiert, also mit der konkurrierenden Theologie des Dominikanerordens.

Aber nichts deutet darauf hin, daß Luther in seiner Verteidigung gegen die thomistischen Anklagen wegen Ketzerei, in die er hineingetrieben wurde, zu neuen „Entdeckungen“ oder zu einem „Durchbruch“ geführt worden wäre (S. 163). Die „Resolutiones“ sind hier eine besonders wichtige Quelle. Luther erklärt in der protestatio, die er den Resolutiones vorausschickt, er wolle nichts anderes behaupten oder festhalten als das, was auf Grund der Heiligen Schrift und der in der römischen Kirche anerkannten Kirchenväter gelehrt werden kann. In zweiter Linie will Luther auch Synoden und päpstliche Dekretalien anerkennen – soweit sie mit der Heiligen Schrift übereinstimmen! – und wo man in der Diskussion auf Grund dieser Texte etwas nicht beweisen oder widerlegen kann, will er sich an das Urteil der Vernunft und der Erfahrung halten (S. 167). Vernunft bedeutet hier „eine Beweisführung auf der Grundlage dessen, was man von den Texten her weiß und was sich offenbar mit Notwendigkeit oder evtl. auch nur mit Wahrscheinlichkeit aus den Texten ergibt“ (S. 168). Erfahrung ist die Erfahrung, die die Sündigkeit des Menschen Gott gegenüber feststellt (S. 170). Mit anderen Worten: Wir stehen wieder mitten in der theologia crucis. Luther macht es Eck zum Vorwurf, daß er von der theologia crucis keine Ahnung habe. Nur wenn der Mensch in der Anfechtung seine Nichtigkeit erfährt, „versteht“ er das Wort. Wieder grenzt Grane seine Lutherauslegung denen gegenüber ab, die der Meinung sind, Luther habe auch in den Resolutiones noch nicht seine völlige evangelische Klarheit gefunden: „Es gibt in diesen Äußerungen nichts, was man darauf zurückführen müßte, daß Luther „noch nicht“ ganz verstanden hat, was Glauben an Gottes *promissio* heißt. Es ist im Gegenteil hier gerade eine Voraussetzung für ihn, daß alles mit dem Wort gegeben ist. ... Nur wer die theologia crucis kennt, so könnte man Luthers Meinung wiedergeben, der versteht überhaupt, daß wir auf Christi *nudissimum verbum* unser Vertrauen setzen sollen“ (S. 170).

Es geht um das richtige Verständnis der Schrift. Die Gegner zitieren sie auch zum Überfluß. Aber sie verdrehen die Worte mit Hilfe der Philosophie so, daß sie ihnen nicht mehr widersprechen. Die *Grammatik*, nicht die *Dialektik* (die Philosophie) ist das richtige Hilfsmittel zur Auslegung der Schrift, weil die Grammatik es uns verwehrt, das Wort nach unseren eigenen Wünschen so zu verdrehen, daß es uns in unserer Selbstbehauptung nicht stört (S. 176). Das,

was ich schon früher Luthers „hermeneutica crucis“ genannt habe, erfährt in den Resolutiones eine erhebliche Vertiefung. Nichts kann hier die Annahme begründen, Luther habe im Jahre 1518 eine „Entdeckung gemacht“, die zu einer neuen und nun endgültigen „reformatorischen“ Theologie geführt hätte (S. 179). Umgekehrt gilt auch der Satz, daß nichts von dem, was Luther jetzt mit zunehmender Kraft und Klarheit – im Streit um die Sakramente – vom Wort sagt (von seinem „Verbismus“, wie Gerhard Henning es genannt hat), irgend etwas von dem abschwächt, was er z. B. in der Heidelberger Disputation ausgesprochen hat. „Wenn Luthers Theologie, wie sie etwa in den Heidelberger Thesen zum Ausdruck kommt, nach der „Entdeckung“ der Bedeutung des Sakramentswortes nicht mehr wesentlich oder sogar *notwendig* ist, dann heißt das, daß der Glaube nicht mehr eine „arduissima res“ ist – es sei denn in intellektueller Hinsicht. ... Der Glaube ist eine „arduissima res“, nicht etwa, weil das Evangelium schwer zu verstehen wäre – das ist es nicht –, sondern weil es den Menschen und alles, was er hat, verwirft. Die Betonung des Sakramentswortes stellt eine klare Konsequenz der Theologie Luthers dar, aber nur, wenn man den Hintergrund festhält, wozu gerade die Erklärung zu These 63 gehört (das Evangelium ist verhaßt, weil es die *Demut* und das *Kreuz* lehrt, weil es all das einreißt, was etwas gilt, und Stärke und Weisheit zunichte macht und sie in Schwachheit und Torheit verwandelt). Ohne sie wird aus dem Sakramentswort in der Tat Verbismus, nicht die Mitteilung einer neuen Existenz, und ohne sie wird das Verhältnis zwischen Gesetz und Evangelium einlinig, undialektisch“ (S. 181).

Weitere Einzelheiten dieses Kapitels will ich nicht besprechen. Ein Buch dieser Art muß man lesen. Es kann in einer kurzen Besprechung nicht vorgestellt werden. Ich habe mit Absicht solche Stücke herausgestellt, in denen die Methode, die Grane anwendet, deutlich wird: Luthers Arbeit durch vier entscheidende Jahre im Anfang seiner akademischen Tätigkeit bis zum Ablaßstreit unter dem Gesichtspunkt zu verfolgen, wie er seine theologische Arbeit in der Auseinandersetzung mit der scholastischen Theologie als einer falschen Schriftauslegung mit zunehmender Klarheit als echte Auslegung der Schrift versteht und dadurch den Nachweis zu erbringen, daß die These von einem „reformatorischen Durchbruch“ im Jahre 1518, bis zu dem Luther nur „vorreformatorische humilitas-Theologie“, sowohl historisch – wenn man den Wortlaut der Texte nimmt, wie sie dastehen – als auch theologisch, wenn man danach fragt, was das Wesentliche in Luthers theologischer Erkenntnis ist, was er, wenn er die Schrift auslegt, sagen will – einfach unmöglich ist. Ein wirklicher Theologe, ein Mann also, der intensiv damit beschäftigt ist, nicht auf seine eigene Stimme, sondern auf eine andere, nämlich die der Schrift, zu hören, entwickelt sich schlechterdings nicht auf die Weise, die man voraussetzt, wenn man annimmt, daß ein auf ein bestimmtes Jahr datierbarer Umbruch alles Vorausgegangene in etwas Unwesentliches verwandelt und alles, was ihm folgt, zu einer ewigen Wiederholung der beispiellosen Entdeckung des Durchbruchs macht. Luther war als Theologe zugleich anders und größer als das, was man sein muß, wenn man in ein solches Schema eines einmaligen

Durchbruchs passen soll. Aber auch „das Reformatorische“ an ihm wird unbillig eingeengt, wenn es in irgend ein „Verständnis“, das „Wortverständnis“ oder etwas ähnliches eingezwängt wird. Bizer, Kroeger, (Rechtfertigung und Gesetz, Göttingen 1968) und Bayer (Promissio, Geschichte der reformatorischen Wende in Luthers Theologie, Göttingen 1971) werden hier angesprochen und häufig auch in Fußnoten erwähnt.

Nicht nur weil Bizers Buch Aufsehen erregt und besonders in Deutschland anfangs nicht geringe Zustimmung fand, sondern vor allem, weil es hier um das wesentliche Verständnis dessen geht, was Luther gewollt hat und was die Reformation ist, habe ich diese Stücke herausgestellt.

Wenn man Granes Buch liest, bekommt man einen guten Geschichtsunterricht. Man wird hineingenommen in Luthers Studierzimmer in den Jahren 1515 bis 1518. Da geschah das Wesentliche, wenngleich unbestreitbar auch außerhalb von ihm einiges vorging. Und dies ist das historische Bild, das man vor Augen gestellt bekommt: Luther in seinem Studierzimmer mit den paulinischen Texten vor sich, mit seiner eigenen Existenz als Frage an diese Texte oder mit diesen Texten als Fragen an ihn und Angriffen auf seine eigene Existenz und mit der ganz anderen Weise der scholastischen Theologen bei der Benutzung der Schrift um ihn herum. Hier geschehen wahrlich große Dinge. Und in diesem historischen Bild verschwindet „der reformatorische Durchbruch von 1518“ als das – historische Mißverständnis, um das es bei ihm geht. Aber man bekommt bei Grane auch besonders guten theologischen Unterricht darüber, was „das Reformatorische“ ist. Nicht eine fertige „Anschauung“ davon, was Gerechtigkeit, Glauben, das Wort, die Sakramente usw. sind, sondern eine theologische Haltung, ganz schlicht: Offenheit gegenüber der Schrift – darum Grammatik, Grammatik und noch einmal Grammatik! – und die Bereitschaft, sich durch den Inhalt der Schrift die eigene Gerechtigkeit und Sicherheit nehmen zu lassen, also: *theologia crucis*.

Es ist ja keine neue Wahrheit, daß Luther kein Lutheraner und der Reformator nicht „reformatorisch“ war, sondern ein echter Theologe, das heißt: ein fleißiger Leser der Schrift und ein vom Kreuz angefochtener Mensch in ein und derselben Person und in ein und derselben Arbeit.

Das kann man aus diesem Buch lernen. Vielleicht werden andere Leser das Schwergewicht auf andere Stücke legen. Ich glaube aber, ich habe hier auf das Wesentliche hingewiesen.

Grane hat uns ein sehr wertvolles Buch gegeben. Ich wünsche ihm viele aufmerksame und vorurteilsfreie Leser.

Pfarrer Dr. Regin Prenter, Kirkevej 4, 6535 Branderup/Dänemark

BUCHBESPRECHUNGEN

HERMANN SASSE: In statu confessionis. Gesammelte Aufsätze (und kleine Schriften). Hrsg. von Friedrich Wilhelm Hopf. 6. Bd. (2. Aufl.) 377 S.; 2. Bd. 394 S., Verlag Die Spur, Berlin und Schleswig-Holstein 1975/76, brosch. zus. DM 100.-

Dem Herausgeber Fr. W. Hopf kommt das Verdienst zu, mit diesen beiden Bänden das theologische Vermächtnis Hermann Sasses einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich gemacht zu haben. Hermann Sasse (geb. 1895) wurde nach pfarramtlicher Tätigkeit in Berlin 1933 Professor für Kirchen- und Dogmengeschichte in Erlangen. Sasse, der noch 1932 in dem von ihm herausgegebenen kirchlichen Jahrbuch vor dem Nationalsozialismus gewarnt hatte und aus konfessionellen Gründen der Barmer theologischen Erklärung nicht zustimmte, gab 1949 aus Protest gegen den Beitritt der bayerischen Landeskirche zur EKd seinen Erlanger Lehrstuhl auf und verließ Deutschland. Seit dieser Zeit bis zu seinem 1976 erfolgten Heimgang lehrte der engagierte lutherische Professor am Seminar der Vereinigten Evang.-Luth. Kirche in Australien. Von dort aus hat Sasse mit seinen 59 Briefen an lutherische Pastoren zu kirchlich-theologischen Zeit- und Streitfragen Stellung genommen.

Die in den beiden Bänden vereinigten Arbeiten behandeln jene Themen, um die es Hermann Sasse in seiner langjährigen Wirksamkeit vor allem ging. Wir nennen hier: „Bekenntnis und Bekennen“, „Kirche und Kirchen“, „Kirche und Welt“, „Die Kirche und ihre Geschichte“. In einer

Zeit, in der viele von einer „Kirche ohne Konfessionen“ träumen, wagt der Verf. sein klares Bekenntnis zur Konfessionskirche: „Bei aller Offenheit für andere Kirchen und für das, was wir Lutheraner von ihnen zu lernen haben, und bei allem tiefgehenden Interesse an der ökumenischen Bewegung, der der Verfasser Jahre seines Lebens zu dienen sich bemüht hat, geht es in allen hier gesammelten Aufsätzen um die Begründung des Existenzrechtes der Lutherischen Kirche“ (Nachwort, Bd. II, S. 367). Dieser seiner Kirche, die nach der Meinung des Verfassers in höchstem Grade gefährdet ist, gilt die Mahnung, sich auf ihre Bekenntnisgrundlagen zu besinnen, ohne die es keine wahre Kirche gibt. Sasses Festhalten am lutherischen Bekenntnis ist dabei weitab von engstirnigem Konfessionalismus. Er war ein aufmerksamer Beobachter der röm.-kath. Kirche und ihrer Theologie. In einem Aufsatz „Nach dem Konzil“ (1965), mit dem Sasse eine Bilanz des II. Vaticanums zog, stehen die heute noch gültigen Worte: „Der Dialog hat begonnen und wird das Thema der kommenden Jahrzehnte sein. Es wird der Dialog sein zwischen getrennten Brüdern. In der Spannung zwischen dem Getrenntsein und der Bruderschaft liegt das Geheimnis ökumenischer Arbeit. In dieser Spannung haben wir unser Werk zu tun, jeder auf den anderen angewiesen, jeder des getrennten Bruders Hüter. Es kann uns Lutheranern nicht gleichgültig sein, was aus der Römischen Kirche wird. Es kann unseren getrennten katholischen Brüdern nicht gleichgültig sein, was aus

der Lutherischen Kirche wird" (Bd. I, S. 248).

Daß Hermann Sasses Blick auch über die Grenzen der Kirche hinausging, zeigt die Schrift „Vom Sinn des Staates“, die an einer Schicksalswende der deutschen Geschichte, 1932, zum ersten Mal erschien. Das hier über Wesen und Aufgabe des Staates Gesagte gehört mit zum Besten, was zum Thema Obrigkeit von lutherischer Seite bisher veröffentlicht worden ist.

Die kirchengeschichtlichen Arbeiten Sasses, die hier vereinigt sind, reichen in ihrer Thematik von der Frühgeschichte des römischen Primats über wesentliche Fragen der Reformation bis hin zur Geschichte der lutherischen Kirche im 19. Jahrhundert und einer kritischen Würdigung Adolf v. Harnacks.

Es ist unmöglich, innerhalb einer Rezension die Fülle der Themen und den manchmal überquellenden Reichtum der Gedanken auch nur zu skizzieren. Die 51 hier vereinigten Arbeiten sind vielfach von einer geradezu bestürzenden Aktualität. Auch wenn mancher Leser nicht alle Urteile Sasses nachzuvollziehen bereit ist – eines steht fest: Hermann Sasses Werk stellt einen der wichtigsten Beiträge zur gegenwärtigen theologisch-kirchlichen Diskussion dar! Die stilistisch hervorragende Form macht die beiden Bände für Theologen und Nichttheologen zu einer fesselnden Lektüre. Namen-, Sach- und Bibelstellenregister erleichtern die Benutzung des Werkes. Die beiden Bände enthalten eine Bibliographie der Veröffentlichungen Sasses, unter dessen Katheder viele Studenten gelernt und verstanden haben, was lutherische Theologie ist.

Hans Düfel

Lutherische Kirche in der Welt. Jahrbuch des Martin Luther-Bundes (Hrsg. Ernst Eberhard). Freimund Verlag, Neuendettelsau. Folge 24/1977, 236 S., brosch.; Folge 25/1978, 173 S., brosch.

Vom Jahrbuch des Martin Luther-Bundes, des Diasporawerkes evangel. luth. Kirchen, liegen uns die beiden letzten Bände vor. Seit 1946 (in den 50er Jahren wurden einige Jahrgänge als Doppelnummern zusammengefaßt) erscheinen diese Jahrbücher, in denen namhafte Theologen des In- und Auslandes wertvolle Beiträge erscheinen lassen. Auch die zweiundzwanzig Aufsätze der Folgen 24 und 25 zeigen das gewohnte hohe Niveau. In den Arbeiten vereinen sich Wissenschaftlichkeit mit guter Lesbarkeit. Die Bände gliedern sich in drei Themenkreise: Theologie, Diaspora, Ökumene. Mit zwei Aufsätzen von Gerhard Müller (24, 16 ff.) und Wenzel Lohff (25, 23 ff.) wird an das 400jährige Jubiläum der Konkordienformel erinnert. Martin Wittenberg nimmt mit einer umfangreichen Arbeit „Geistliches Leben nach Martin Luther und Wilhelm Löhe (24, 37 ff.) den Ruf nach einer neuen Spiritualität auf. Zur Bedeutung des Alten Testaments im christlichen Gottesdienst hat sich der niederländische Theologe Joh. P. Boendermaker geäußert (25, 10 ff.); Ad. Köberle legt mit seinem Aufsatz „Warum wir die lutherische Kirche lieben“ (24, 10 ff.) ein Bekenntnis zu seiner Kirche ab.

In den Arbeiten des Themenbereichs Diaspora geht es um luth. Kirchen in Frankreich (H. H. Peters), den Niederlanden (J. A. Roskam), Ungarn (A. Hudak), Lateinamerika (G. Posfay), Polen (J. Narzynski), Rußland (W. Kahle), Rumänien (L. Binder). Zum

Problem des Umgangs mit den anvertrauten Spendengeldern im Hinblick auf die Diasporaarbeit hat der Generalsekretär des Martin Luther-Bundes und Redakteur der Jahrbücher P. Schellenberg Stellung genommen.

Themenkreis Ökumene enthält u. a. Beiträge von H. Dietzfelbinger, E. Eberhard und H. Vorländer, auf dessen bewegenden Aufsatz „Der Exodus der Christen aus dem Nahen Osten“ (24,214 ff.) besonders hingewiesen werden soll. Die beiden Sammelbände sind ein beredtes Zeugnis für die lebendige Wirksamkeit des Martin Luther-Bundes auf den Gebieten der Theologie und Diasporaarbeit.

Hans Düfel

JOHANNES SCHLEUNIG, HEINRICH ROEMMICH, EUGEN BACHMANN: Und siehe, wir leben! Der Weg der evang.-luth. Kirche Rußlands in vier Jahrhunderten. Martin Luther-Verlag, Erlangen 1977; 244 S., zahlreiche Fotos, Ln. DM 16.-

Nur gelegentlich erfährt der Zeitungsleser bei der Erörterung von Aussiedlerproblemen etwas darüber, daß noch viele Menschen deutscher Ab-

stammung in Rußland leben. Neben den über einhundert Nationalitäten, die im Bereich der UdSSR leben und als nationale Minderheiten anerkannt sind, befinden sich fast zwei Millionen Deutsche, die – wie die drei Millionen Juden – keine nationalen Verwaltungseinheiten bilden und seit 1941 ohne eigenes Territorium sind. Darunter sind viele Christen lutherischer, reformierter und mennonitischer Herkunft, die, über die Weiten Rußlands zerstreut, sich um Wort und Sakrament sammeln und in jüngster Zeit in zunehmendem Maße vom Lutherischen Weltbund Hilfe erfahren konnten. Die leidvolle Geschichte deutscher evangelischer Gemeinden in Rußland wird in diesem Buch von Männern geschildert, die als Pfarrer in den letzten Jahrzehnten unter unsagbaren Schwierigkeiten ihre Gemeinden betreut haben. Ein Abriss der Geschichte evang. luth. Gemeinden, die im 16. Jahrhundert beginnt, ist den beiden Erlebnisberichten vorangestellt. Ein Buch, das man nur mit Erschütterung aus der Hand legt.

Hans Düfel

Von Gerhard Müller

Unser Standort heute

Es gibt viele erheblich ältere eingetragene Vereine als die Luther-Gesellschaft. Wenn wir trotzdem heute einen Blick auf ihre Geschichte werfen, dann nicht deswegen, weil wir meinen, ein Jubiläum feiern oder einzelne Menschen als besonders bedeutend hinstellen zu wollen, sondern weil uns diese Besinnung helfen kann, unseren eigenen Standort als Luther-Gesellschaft im Jahr 1978 zu klären. Es können dadurch auch die Grenzen unserer Arbeit deutlicher herauskommen, die vorhanden sind und die wir möglicherweise noch nicht genügend erkannt haben oder die uns vielleicht auch bedrücken. Die Form des Vereins war eine Form des 19. Jahrhunderts. Damals war man froh, sich in freien Vereinigungen zusammenschließen zu können. Inzwischen haben wir uns an diese Freiheit gewöhnt, ja die Freiheit, als einzelner und unabhängig leben zu können, schätzen viele höher ein als die Freiheit zum Zusammenschluß. Wir werden uns deswegen fragen müssen, ob die vorhandene Rechtsform das zu tragen vermag, was bei der Gründung der Luther-Gesellschaft beabsichtigt war. Es ist ja bezeichnend, daß während der letzten Jahrzehnte im kirchlichen Bereich neue Impulse eher in der Form des Kirchlichen Werkes als in der Form des Vereins organisiert wurden; manche Vereine – wie etwa Missionsgesellschaften – sind sogar zu Kirchlichen Werken umstrukturiert worden. Wird die Luther-Gesellschaft denselben Weg gehen? Wird sie ihre alten Aufgaben in der bisherigen Weise fortführen? Oder werden die Aufgaben zu verändern sein?

Die Gründung

Während des Ersten Weltkrieges, nämlich im Jahr 1917, rief der Jenaer Philosoph Prof. Dr. Rudolf Eucken, der 1908 mit dem Nobelpreis für Literatur ausgezeichnet worden war, zur Gründung einer »Luthergesellschaft« auf. Er tat dies während eines Vortrages in Wittenberg – in jenem Jahr, in dem man sich der 400 Jahre alten Thesen Luthers über den Ablass erinnerte, die zum Ausgangspunkt der Reformation geworden waren. Eucken hat diesen Vorschlag dann auch publiziert und dadurch einer breiteren Öffentlichkeit bekanntgemacht. Der Plan fand Beifall: In

der Lutherstadt Wittenberg bildete sich ein Gründungsausschuß, und ein Aufruf zur Unterstützung dieses Vorhabens wurde herausgebracht. Trotz der schweren Kriegszeit blieb diese Initiative nicht unbeachtet. 260 Personen sprachen sich dafür aus, sogar einige aus dem neutralen Ausland. Daraufhin wurde zur Gründungsversammlung nach Wittenberg eingeladen. Noch vor Kriegsende wurde sie durchgeführt: am 26. September 1918. Rudolf Eucken begründete seinen Vorschlag mit Ausführungen über das Thema: »Warum bedürfen wir einer Luther-Gesellschaft?« Seine kurzen Erwägungen mußten verlesen werden, da Eucken erkrankt war (er war 1918 72 Jahre alt).

»Der geistige Vater der Gründung« meinte, bei Luther sei die Religion »die Seele seines Lebens« gewesen; aus ihr »entsprangen für ihn die reichsten Lebensströme«. Die »innere Einheit«, die »alles Leben und Schaffen miteinander« verbindet, sei jetzt verloren gegangen. Sie sei mit Luthers Hilfe aber von neuem erreichbar. »Weshalb, fragen wir, bedürfen wir heute Luthers? und wir antworten . . . : weil sein fester Glaube, seine riesenhafte Kraft, sein unerschütterliches Gottvertrauen uns unentbehrlich ist, um uns von den ungeheuren Gefahren zu retten, in denen wir uns befinden.« Luther wird also nicht als nationaler Heros verstanden, der in Kriegsnoten helfen kann, sondern als Glaubender. Dies macht ihn nach Rudolf Eucken wichtig für die Menschen des Jahres 1918. Der Philosoph verweist darauf, daß der Fortschrittsoptimismus des 19. Jahrhunderts getrogen hat. Eucken hält statt dessen Luthers Überzeugung für wahrheitsgemäß: »daß unsere Seele einen schweren Kampf um ihre Rettung zu bestehen hat, daß wir uns in einer Welt des Widerspruchs befinden und daß nur eine überlegene, höhere Macht uns den Gefahren zu entwinden vermag.« Luther wird als eine der »wenigen schöpferischen Persönlichkeiten« bezeichnet, die es gibt und bei denen es sich zuzuhören, ja aufzupassen lohnt. Der Jenaer meint: »Wir gewinnen hier etwas, was uns und all unserem Streben volle Kraft und frischen Mut einzuflößen vermag.«

Noch ist der Krieg nicht beendet, noch haben die deutschen Truppen nicht kapituliert, noch ist die Monarchie nicht beseitigt worden. Aber die Krise ist für den Nicht-Theologen Rudolf Eucken dennoch offensichtlich. Sie ist ihm nicht militärisch oder politisch begründet, sondern geistig, ja theologisch. Die Aufforderung, sich an den Wittenberger Reformator zu halten, bringt die neuen Erkenntnisse zum Ausdruck, die gegenüber der Luther-Interpretation des vorhergehenden Jahrhunderts gewonnen worden waren: Luther ist nicht der, der für das deutsche Volk aus politischen Gründen wichtig wurde oder dessen Lehren von der Sünde des Menschen oder vom Zorn Gottes schamhaft, weil unzeitgemäß,

verschwiegen werden müssen – nein, Luther ist der, der Gott vertraute und dem daraus ungeahnte Kräfte erwachsen. Der Aufruf zur Gründung einer Luther-Gesellschaft verbindet also die Meinung, daß es sich lohne, beim Christen Luther zu lernen, mit der Auffassung, daß es 1918 in Deutschland vordringlich sei, nach neuen Fundamenten zu suchen. Daß dabei das Wort fällt, Luther könne möglicherweise »abermals ein Erreter für uns Deutsche werden«, ist ein Hinweis auf die schwierige politische Situation. Es zeigt auch, daß nationale Töne nicht ganz fehlen, aber sie treten zurück hinter der Überzeugung, daß es sich lohnt, auf den Reformator als glaubenden Christen zu hören.

Ein Konkurrenzunternehmen?

Seit 1883 gab es den »Verein für Reformationsgeschichte«. Zunächst hatten sich ihm viele Mitglieder angeschlossen. In seinen »Schriften« und kleineren Publikationen hatte er sich bemüht, das Erbe der Reformation weiterzutragen und eine breite Öffentlichkeit damit bekannt zu machen. 1886 war der »Evangelische Bund« gegründet worden, der sich die Wahrung der protestantischen Tradition zum Ziel gesetzt hatte. Entstand mit der Luther-Gesellschaft nicht eine Konkurrenz, die die Kräfte der Evangelischen nur zersplittern und damit schwächen konnte? Natürlich ist diese Frage 1918 diskutiert worden. Von Anfang an hatte die neue Gesellschaft nämlich auch Publikationspläne: ein möglichst viele Personen erreichendes Mitteilungsblatt, ein anspruchsvolleres Jahrbuch und Flugschriften sollten für die Kenntnis Luthers eingesetzt werden. Auch hier konnte es zu unliebsamen Differenzen kommen, zumal im »Archiv für Reformationsgeschichte« schon ein Organ vorhanden war, das mindestens dem gleichen Zeitraum gewidmet war. Aber diese Schwierigkeiten sind vermieden worden, weil man sich abgesprochen und die Arbeiten koordiniert hat. Der Verein für Reformationsgeschichte hatte sich mehr und mehr zu einem Unternehmen gewandelt, das sich wissenschaftlichen Zwecken widmete. Auch das Archiv für Reformationsgeschichte war ein Organ, das sich eher der Verbreitung von Dokumenten des 16. Jahrhunderts als der Vermittlung von theologischen Inhalten an weitere Bevölkerungskreise verpflichtet wußte. Weder hier noch dort ist also die Luther-Gesellschaft als eine unliebsame neue Konkurrenz empfunden worden. Da der Evangelische Bund die Entwicklung aktueller kirchlicher Ereignisse – besonders innerhalb der römisch-katholischen Kirche – verfolgte, ist es auch hier nicht zu Überschneidungen gekommen.

Eher kann der Mut der Gründer der Luther-Gesellschaft bewundert werden, die das Geschick des Vereins für Reformationgeschichte mit seinen zurückgehenden Mitgliederzahlen vor Augen hatten, die an fast allen historischen Vereinen den Wandel vom größeren Laienkreis zur kleinen Gruppe von Interessierten und Fachleuten beobachten konnten und die dennoch den Versuch machten, sich um eine größere Zahl von Mitgliedern zu bemühen. Dabei haben sicher die Situation der Gründung und der Elan mitgespielt, mit dem neue Bewegungen gestartet zu werden pflegen. Aber es spielte auch das Bewußtsein eine Rolle, durch den Hinweis auf Luther etwas beizutragen, was sich allgemein lohnt. Als 1883 der Verein für Reformationgeschichte gegründet wurde, war auch die Bezeichnung »Luther-Verein« für den neuen Zusammenschluß erwogen worden. Sie wurde aber fallen gelassen, weil der Verein auch mit den reformierten Schweizern zusammenarbeiten wollte; außerdem klang der Name »Luther« damals auch in Deutschland zu konfessionalistisch. Am Ende des Ersten Weltkrieges und danach bestanden diese Bedenken nicht, und das nicht deshalb, weil die Luther-Gesellschaft konfessionalistisch oder exklusiv deutsch hätte sein wollen – ganz im Gegenteil! Vielmehr war man der Meinung, es gebe »eine ökumenische Bedeutung Luthers«. »Der Name ›Luther‹ wurde als »ein geistiges Einheitsprogramm« bezeichnet, »das als wirkende Macht in diesen entscheidungsvollen Zeiten gar nicht kräftig genug herausgearbeitet werden kann.« Es ging der neuen Gesellschaft deswegen um die Entdeckung Luthers als des ersten großen Reformators, dessen Bedeutung sich nicht auf diejenigen evangelischen Kirchen beschränkt, die sich in ihrer Bezeichnung ausdrücklich auf ihn berufen. Die Aussage von der »ökumenischen Bedeutung Luthers« ist in ihrem Wahrheitsgehalt sogar erst uns heute voll verständlich, nachdem sich durch Forschungen katholischer Theologen herausgestellt hat, wie wichtig Luther auch über den Bereich des Protestantismus hinaus gewesen und geworden ist. Daß sich die neue Gruppe nicht »Luther-Verein«, sondern »Luther-Gesellschaft« nannte, könnte ein Hinweis darauf sein, daß die Vereinsform zwar die rechtliche Basis bildete, daß man eine gewisse Distanz von den Vereinen des 19. Jahrhunderts aber doch empfand.

Die Organisation

Die 1918 gegründete Luther-Gesellschaft wählte einen Vorstand von 20 Personen, zu dessen Vorsitzendem Rudolf Eucken von der Mitgliederversammlung bestimmt wurde. Der Anreger übernahm also die formal

wichtigste Position. Zum Vorstand gehörten so bekannte Gelehrte wie der Berliner Prof. D. Karl Holl, der Hallenser Prof. D. Friedrich Loofs, der Hamburger Historiker Prof. D. Dr. Max Lenz, der Herausgeber des Archivs für Reformationsgeschichte, Archivrat D. Walter Friedensburg, oder der Begründer der Wittenberger Luther-Halle, Ephorus Prof. D. Julius Jordan. Aber auch Nicht-Gelehrte wurden gewählt, die ihr Interesse offenbar besonders stark bekundet hatten. Zu ihnen zählten nicht nur der Wittenberger und der Königsberger Oberbürgermeister, sondern auch der Chef des Verlages Breitkopf & Härtel, Dr. Oskar von Hase, ein Sohn Karl von Hases, der sich im 19. Jahrhundert in der evangelischen Theologie einen Namen gemacht hatte. Die wichtigste Position hatte der Wittenberger Pfarrer Theodor Knolle inne, der Geschäftsführer wurde und der die Organisation aufbauen mußte. Seinem unermüdlichen Einsatz vor allem war es zu verdanken, daß sich die Mitgliederzahl – bei der Gründung knapp 400 – bis 1922 auf etwa 2000 erhöhte. Bis zu seinem Tod im Jahr 1955 (er war 1924 Hauptpastor an St. Petri in Hamburg und 1954 Landesbischof der Evangelisch-Lutherischen Kirche im Hamburgischen Staate geworden) hat er soviel wie wohl kein anderer für die Luther-Gesellschaft getan.

Von Anfang an zeichnete sich ab, daß neben den Einzelmitgliedern die Ortsgruppen, nämlich der Zusammenschluß aller in einer Stadt wohnenden Mitglieder, zum wichtigsten organisatorischen Moment werden sollten. Die Gesellschaft hatte ihren Sitz in Wittenberg. Dort bildete sich auch die erste Ortsgruppe, die zu Vorträgen, Leseabenden und musikalischen Veranstaltungen, in denen auch Luther-Texte zu Gehör kamen (»Luther-Abende«), einlud. In Berlin, Erfurt, Eisenach, Lübeck, Stuttgart oder Magdeburg folgte man diesem Vorbild. Von der Geschäftsstelle aus wurde ermuntert, neue Ortsgruppen zu bilden – nicht ohne Erfolg. Die Aktivität war wohl unterschiedlich, aber häufig beachtlich. Außerdem beteiligte sich die Luther-Gesellschaft an Reformationsjubiläen, die von anderen Institutionen durchgeführt wurden. Auch an der Bildung des Deutschen Evangelischen Kirchenbundes 1922 in Wittenberg waren Mitglieder der Luther-Gesellschaft beteiligt. Schließlich wurden Kontakte zum Ausland geknüpft, besonders zu Schweden, wo sogar eine Tochtergesellschaft ins Leben gerufen wurde. Vor allem »in und um Stockholm und Uppsala« kam es zur Bildung von Ortsgruppen.

Einen wichtigen Platz nahmen die Jahresversammlungen ein. Hier wurden allgemein verständliche Vorträge über Luther und seine Bedeutung für die Gegenwart gehalten; musikalische Veranstaltungen traten hinzu. Auf der Gründungsversammlung 1918 wurden die erwähnten Äußerungen Euckens verlesen und ein Vortrag von Prof. D. Dr. Johannes

Luther über »Die Bedeutung Martin Luthers für seine und unsere Zeit« gehalten. Auch die zweite Jahresversammlung wurde in Wittenberg durchgeführt (am 7. Oktober 1919). Es sprachen Rudolf Eucken über »Luther und die geistige Erneuerung des deutschen Volkes« und Prof. D. Dr. Arnold Berger über »Luther und der deutsche Staatsgedanke«. Die folgenden Jahresversammlungen fanden in Berlin, Lübeck, Erfurt, Wittenberg und Magdeburg statt – auch während der Inflationszeit wurden sie durchgeführt, wenn auch die übrigen Veranstaltungen eingeschränkt werden mußten, »da Anzeigen und Saalmiete nicht aufgebracht werden konnten ... Am 31. Dezember 1923 betrug der gesamte Kassenbestand: 88,55 M«, heißt es in Theodor Knolles Jahresbericht 1923/24. Dennoch wurde die schwierige Inflationszeit gut überbrückt, obwohl im Vorstand einige Veränderungen vorgenommen werden mußten.

1920 trat nämlich Rudolf Eucken aus Krankheitsgründen zurück. Er wurde von D. Wilhelm von Hegel abgelöst, einem Enkel des gleichnamigen Philosophen, der sich schon »als Organisator der Missionshilfe wie als Vorsitzender des Evangelischen Preßverbandes für Deutschland« um den Protestantismus verdient gemacht hatte. Andere wie der Verleger von Hase starben, was zur Lösung der Verbindung mit Breitkopf & Härtel und zur Gründung eines eigenen Verlages führte. 1921 wurde beschlossen, daß »in jedem zweiten Jahr ... ein Drittel der Vorstandsmitglieder aus-(scheidet). Die Reihenfolge der Ausscheidenden wird, soweit erforderlich, durchs Los bestimmt. Wiederwahl ist zulässig«. Dadurch wurde es möglich, neue Mitarbeiter für den Vorstand zu gewinnen, ohne daß es erforderlich geworden wäre, auf wichtige Helfer verzichten zu müssen. Es wurden 1921 auch alle Ausscheidenden wiedergewählt und zugleich der Vorstand vergrößert, indem u. a. Erzbischof Söderblom, D. Ludwig Ihmels, Prof. D. Otto Scheel und Prof. D. Hans Lietzmann hinzugewählt wurden – man konnte mit Recht behaupten, daß die wichtigsten deutschen Luther-Forscher sich an der Arbeit der Luther-Gesellschaft beteiligten. 1922 wurde der eifrige Geschäftsführer in den Vorstand gewählt, 1923 folgten einige führende Kirchenmänner. 1924 verließen Jordan und Knolle Wittenberg. Ersterer wurde im gleichen Jahr stellvertretender Vorsitzender – offenbar zur Entlastung von Hegels –, während Knolle zum zweiten Vorsitzenden gewählt wurde. Nun hätte eine Phase ruhigeren Aufbaus folgen können. Aber bereits im Januar 1925 starb Wilhelm von Hegel. Wer sollte ihn ablösen?

Noch im gleichen Jahr wurde Karl Holl gewählt. Auch er war ein Mann der ersten Stunde, wenn er auch bisher nicht so intensiv wie der stellvertretende und der zweite Vorsitzende an der organisatorischen und publikatorischen Arbeit (auf die noch einzugehen sein wird) beteiligt ge-

wesen war. Aber man wollte offenbar dem damals wichtigsten Luther-Forscher Deutschlands dieses Amt anvertrauen. Darin kommt zugleich eine stärkere Hinwendung zu akademischer Tätigkeit zum Ausdruck, als sie von den bisherigen nichttheologischen Vorsitzenden geleistet werden konnte. Aber bereits im Mai 1926 starb auch Karl Holl. Der Schock darüber war groß. Während der Hauptversammlung desselben Jahres wurde darauf verzichtet, seinen Nachfolger zu wählen. Es wurden lediglich neue Vorstandsmitglieder erkoren: Der erste Landesbischof der Hannoverschen Landeskirche, D. August Marahrens, die bekannten Luther-Forscher Johannes Ficker, Emanuel Hirsch und Paul Althaus, der Reformationshistoriker Paul Joachimsen und andere. Erst 1927 wurde Karl Holls Nachfolger bestimmt. Es war keiner seiner Schüler (etwa Emanuel Hirsch), sondern Paul Althaus, der diese Position bis 1964 innegehabt hat und der dadurch die Arbeit der Luther-Gesellschaft in einem starken Maße prägen konnte. Nachdem Julius Jordan 1928 gestorben war, wurde Theodor Knolle 1929 stellvertretender Vorsitzender – er blieb es bis zu seinem Tod. Die Geschäftsstelle wurde 1930 nach Berlin und später nach Hamburg verlegt, wo Knolle sich wieder tatkräftig der Gesellschaft annehmen konnte. 1930 wurde durch eine Satzungsänderung beschlossen, daß die Verantwortlichkeit im Sinne des Vereinsrechts bei den beiden Vorsitzenden (jetzt »Präsidenten« genannt) liegt, die zusammen mit drei weiteren Personen den geschäftsführenden Ausschuß bilden. Hinzu und Landesgruppen gehören – eine Konstruktion, die im Prinzip noch in der jetzigen Satzung gilt.

kommt der Gesamt-Ausschuß, zu dem auch alle Vorsitzenden von Orts-

Die Publikationen

Bereits 1919 wurde die Zeitschrift »Luther« herausgegeben, die den Untertitel »Mitteilungen der Luther-Gesellschaft« erhielt. Sie sollte in zweimonatlichem Abstand erscheinen, was aber nicht immer gelang. Schriftleiter war Theodor Knolle; ab 1927 wurde er als Herausgeber genannt. Ab 1926 lautete der Untertitel »Vierteljahresschrift der Luthergesellschaft«, der ab 1937 wieder dem alten Platz machen mußte. 1919 sollte auch schon ein Luther-Jahrbuch erscheinen, das sich an einen etwas engeren Kreis von Lesern wenden wollte. Beiden Organen aber ging es darum, »Luther im ganzen seines Wesens und Wirkens der Gegenwart immer aufs neue nahezubringen«, wie es in der ersten Satzung hieß und noch in der jetzt gültigen heißt. Im Jahrbuch sollten unter anderem die auf den Tagungen gehaltenen Vorträge, in den Mitteilungen Berichte

und allgemeinere Darstellungen publiziert werden. Herausgeber des Jahrbuchs wurde Julius Jordan, worin ihn 1928 Th. Knolle unterstützte, der ihn dann nach seinem Tod ganz ablöste. Das erste Jahrbuch erschien zwar erst im Sommer 1920 und 1920/21 sowie 1923/24 konnte jeweils nur ein einziger Band vorgelegt werden, aber beide Publikationen fanden ein gutes Echo. Vom Jahrbuch war der Jahrgang 1922 rasch vergriffen, und Jahrgang 1923/24 mußte nachgedruckt werden! Bis einschließlich 1941 konnten beide Organe regelmäßig erscheinen. 1926 und 1927 wurden die ersten Luther-Bibliographien – bearbeitet von Hanns Rückert – publiziert: mit ihrer Hilfe sollte ein besserer Zugang zu Luthers Leben und Werk eröffnet werden. Dies wurde später wieder aufgenommen, da sich ein solches Hilfsmittel als sehr brauchbar herausgestellt hatte. Daneben traten Flugschriften und kleinere Werke sowie Verlagspublikationen, solange derselbe bestand. Da er aber ein Opfer der Inflation wurde, wechselte man zum Christian Kaiser Verlag, wobei die Verbindungen über Georg Merz gelaufen sein könnten, der nicht nur die Zeitschrift »Zwischen den Zeiten« redigierte, sondern der auch Leiter der Münchner Ortsgruppe der Luther-Gesellschaft gewesen ist. Es würde zu weit führen, sich näher mit Zeitschrift und Jahrbuch zu befassen – das diesem Heft beigegebene Register vermag rasch Einblick zu gewähren und vielleicht auch anzuregen, den einen oder anderen älteren Aufsatz anzusehen.

Die Grenzen des Einflusses

Es konnte den Mitgliedern der Luther-Gesellschaft nicht lange verborgen bleiben, daß sich der Aufbau in Deutschland nach 1918 weitgehend ohne Rückgriff auf die Reformation vollzog. Eine Mitgliederzahl von 2000 – der Verein für Reformationsgeschichte hatte 1889 immerhin 7239 gehabt! – konnte auch nicht als eine »Massenbewegung« angesehen werden. Dennoch wurde daran festgehalten, daß es wichtig sei, sich um »die Persönlichkeit Luthers und seine Gegenwartsbedeutung« zu bemühen – es waren wohl auch gerade Laien wie Max Lenz, die dies betonten. Man erklärte auch, man sollte die großen Zahlen dem Evangelischen Bund überlassen und den spezifischen Dienst einer Gruppe übernehmen, die Historisches für die Gegenwart aufzuschließen versuche. Der Berliner Konsistorialrat Lic. Theodor Heckel, der spätere Leiter des Kirchlichen Außenamtes und Dekan von München, meinte 1928, die Luther-Gesellschaft könne einen dreifachen Dienst tun: sie stelle »sich sammelnd und stärkend als Truppe hinter die Front der bekennenden Kirche«; sie halte »den universalen Charakter der reformatorischen Bot-

schaft wach« und sie verweise den Weltprotestantismus auf die »reformatorische Theologie des Kreuzes«.

All dies konnte die Luther-Gesellschaft »in völliger Freiheit von allen verfassungsmäßigen Bindungen und kirchenpolitischen Rücksichten« tun, wie D. Dr. Hermann Kapler, der Präsident des Evangelischen Oberkirchenrates und des Deutschen Evangelischen Kirchenausschusses – damit so etwas wie der Sprecher der deutschen Evangelischen – 1929 erklärte. Die freie Vereinsform hatte also weiterhin ihre guten Seiten. Paul Althaus war es gegeben, in gut faßlichen Vorträgen und Aufsätzen zum Verständnis der Theologie Luthers beizutragen – hier blieb der Schwerpunkt klar erhalten. Theodor Knolle wandte sich in einer Schrift der Luther-Gesellschaft 1937 gegen Arno Deutelmoseers Behauptung, Luther habe in seiner Glaubenslehre den Bereich des Christentums verlassen; Knolle gab seinen Ausführungen den Titel: »Luthers Glaube. Ein Widerlegung«. Damit wandte man sich gegen Mißdeutungen des Reformators und erlag – obwohl man 1918 recht national begonnen hatte – nicht der Versuchung, sich den gängigen oder erwünschten Theorien des Nationalsozialismus zu beugen.

Ein neuer Anfang

1953 wurde die Publikationstätigkeit der Luther-Gesellschaft wieder aufgenommen: Th. Knolle gab wieder die »Mitteilungen der Luthergesellschaft« heraus, ließ sich aber durch Henning Stapel als Schriftleiter entlasten. 1953 wurde auch wieder die erste Jahresversammlung durchgeführt. Man traf sich zunächst in Hamburg, wo Althaus und Knolle 1954 als Präsidenten wiedergewählt wurden. Nach des Letzteren Tod trat 1956 Landesbischof D. Volkmar Herntrich an seine Stelle – Hamburg blieb als Zentrum und Ort der Geschäftsstelle seitdem erhalten. Die Jahresversammlungen wurden seit Kriegsende in folgenden Städten durchgeführt: 1953 und 1954 Hamburg, 1955 Hannover, 1956 Hamburg, 1957 Berlin, 1958 München, 1959 Hannover, 1960 Pforzheim, 1961 Hamburg, 1962 Bielefeld, 1963 Erlangen, 1964 Mainz, 1965 Stuttgart, 1966 Würzburg, 1967 Berlin, 1968 Augsburg, 1969 Münster/Westfalen, 1970 Hamburg, 1971 Worms, 1972 Göttingen, 1973 Bad Kreuznach/Ebernburg, 1974 Celle, 1975 Tübingen, 1976 Marburg/Lahn und 1977 Straßburg. In diesem Jahr werden wir uns am Reformationsjubiläum in Braunschweig beteiligen; 1979 wollen wir uns in Hamburg und 1980 in Coburg treffen. Ab 1957 erschien auch wieder das Jahrbuch. Sein Herausgeber wurde Prof. D. Franz Lau in Leipzig. Nachdem das Niveau in den Beiträgen der Zeitschrift schon in den 30er Jahren anspruchsvoller geworden war, entwik-

kelten sich beide Organe nach ihrer Wiederbelebung zu wichtigen Publikationen. Die während der Jahresversammlungen gehaltenen Referate wurden jetzt normalerweise in der Zeitschrift (so heißt der Untertitel wieder seit 1962) gedruckt. Nach Th. Knolles Tod übernahm P. Althaus die Herausgeberschaft, ließ sich dabei aber bereits von 1958 an durch Kurt Dietrich Schmidt unterstützen, an dessen Stelle 1965 Walther von Loewenich trat. Im Jahrbuch wurde die Bibliographie von Jahr zu Jahr wichtiger. Dozent Dr. Helmar Junghans, ebenfalls Leipzig, der seit 1972 das Jahrbuch herausgibt, hat zusammen mit einem internationalen Mitarbeitergremium hier ein wichtiges, ja unentbehrliches Hilfsmittel geschaffen.

Nachdem Volkmar Herntrich 1958 durch einen tödlichen Unfall aus der Arbeit herausgerissen worden war, trat 1960 Erwin Mülhaupt an seine Stelle – vielen durch seine zahlreichen Publikationen und klar verständlichen Vorträge über Luther und durch seinen unermüdlichen Einsatz für die Luther-Gesellschaft bekannt. P. Althaus wurde 1964 durch Walther von Loewenich abgelöst, wodurch ein neuer Anfang im Hinblick auf die Personen erfolgte, denn Mülhaupt und von Loewenich hatten die Gesellschaft nicht von Anfang an begleitet, wie das Theodor Knolle und von 1927 an Paul Althaus getan hatten. Über W. von Loewenich ist kürzlich in dieser Zeitschrift gesprochen worden (oben S. 1 ff.), so daß sich hier Wiederholungen erübrigen. Es sei jedoch mitgeteilt, daß Henning Stapel 1968 die Schriftleitung der Zeitschrift abgab, die seit dieser Zeit Hans-Volker Herntrich inne hat. Auch hat sich das Herausbergergremium verändert – aber dies können Sie der Zeitschrift ebenso entnehmen wie die Vielgestaltigkeit der Thematik, um die sich unser Schriftleiter bei der Gestaltung der Hefte müht. 1975 wurden neue Präsidenten gewählt, wovon in der Zeitschrift 1976 (S. 1 ff.) berichtet wird. Zum Vorstand gehören außer ihnen (Oberkirchenrat Dr. Karl Dienst und dem Schreiber dieser Zeilen) Oberkirchenrat Henje Becker, Pastor Hans-Volker Herntrich, Prof. Dr. Marc Lienhard, Prof. Dr. Martin Schmidt und Pfarrer Lic. Detlef von Walter; Geschäftsführer ist Pastor Dr. Jordahn und das wichtige Amt des Schatzmeisters übt gewissenhaft und mit vorbildlichem Einsatz Richter F. W. Wilhelmi aus. Eine Zuwahl zum Vorstand für das letzte Jahr seiner Wahlperiode ist für dessen diesjährige Herbstsitzung vorgesehen. Aber dadurch wird gewissermaßen nur der Rahmen der Arbeit gesteckt. Welche Inhalte ergeben sich?

Es kann kein Zweifel sein, daß die Besinnung auf Luther während der betrachteten sechs Jahrzehnte niemals zu einer großen Bewegung wurde, die weit von sich reden machte. Nachdem die Bereitschaft, in einen »Verein« einzutreten, nach dem Zweiten Weltkrieg abgenommen hat, stehen wir in einer Phase, in der es sich zeigen muß, ob wir uns wie der Verein für Reformationsgeschichte auf die wissenschaftliche Arbeit konzentrieren müssen. Mit großen Zahlen können wir auch jetzt nicht aufwarten: Ende 1976 betrug die Zahl der Mitglieder 1839, Ende 1977 1887; hinzu kommen diejenigen, die unsere Zeitschrift und unser Jahrbuch – die seit 1974 im Verlag Vandenhoeck und Ruprecht erscheinen – durch den Buchhandel beziehen. Eine Konzentration auf wissenschaftliche Arbeit wäre nicht abwegig, bleibt diese doch stets wichtig. Staunend sehen wir aber, welche wichtige Beiträge römisch-katholische Theologen und Historiker zu Martin Luthers Lehre und Werk liefern, und man kann sich häufig nicht des Eindrucks erwehren, daß von vielen Gliedern dieser Kirche der Reformator ernster genommen wird als von manchen Protestanten. Eine Beschränkung auf wissenschaftliche Publikationen würde es nicht ermöglichen, »Luther im Ganzen seines Wesens und Wirkens der Gegenwart immer aufs neue nahezubringen«, wie es nach wie vor in § 1 unserer Satzung heißt. Deswegen bleibt die Frage, ob es weiterhin möglich ist, durch verständliche Aufsätze und Vorträge ein breiteres Verständnis für Luther und die Reformation zu erreichen. Dies wird nur möglich sein, wenn sich hier und dort Menschen dieser Aufgabe annehmen, wenn Bereitschaft besteht, sich für diese Sache zu engagieren.

Das kann nicht heißen, daß wir Luther und sein Werk verherrlichen wollen. Es kann aber heißen, daß wir die Reformation und Luther als ihren ersten und wichtigsten Repräsentanten neu als das Fundament verstehen, von dem die evangelische Kirche in ihrer Gesamtheit herkommt. Das hat seine ökumenischen Auswirkungen: Die gesamte Christenheit ist von dem mitgeprägt, was seit 1517 von Wittenberg in Kursachsen ausging. Dies einer breiteren Öffentlichkeit nahezubringen und das spezifische Erbe reformatorischer Theologie in dem Gespräch heutiger Christen und Menschen laut werden zu lassen, ist eine Aufgabe, an der sich die Luther-Gesellschaft beteiligt. Sie wird so lebendig sein wie ihre Mitglieder.

Prof. Dr. Gerhard Müller, Sperlingstraße 59, 8520 Erlangen

FREIHEIT UND BINDUNG

Ein Beitrag zur weltanschaulichen Auseinandersetzung heute

Von Otto Schnübbe

Was ist Freiheit? In einer Zeit, die so voll ist von emanzipatorischen Ideen wie die unsere, gilt es, darüber Klarheit zu gewinnen. Dazu möchte ich zwei verschiedene Auffassungen von Freiheit, die heute miteinander ringen, einander gegenüberstellen.

1. Bindung an Gott widerspricht der Freiheit des Menschen

Ernst Bloch, dessen Denken tiefen Einfluß namentlich auf die jüngere Generation hat, hat den Satz geprägt: „Wo der große Weltherr ist, da hat die Freiheit keinen Raum.“ Die, die diese These vertreten, meinen: Wäre ein Gott, so wäre der Mensch unfrei. Erst wenn der Mensch den Gottesglauben abgeschüttelt hat, ist er frei. Als der so Freie soll der Mensch die Geschichte gestalten. Er soll der Welt und dem Weltgeschehen einen Sinn geben, nicht Gott. Zu solcher Freiheit ist der Mensch bestimmt und verurteilt. Diese These von Ernst Bloch entspricht dem Freiheitspathos der marxistischen Tradition. Für Karl Marx ist immer das Bild des Prometheus entscheidend gewesen, wenn er das Wesen des Menschen beschreiben wollte. Prometheus dringt nach der Sage um der Menschen willen ein in den Himmel, in das Reich der Götter, und raubt dort das Feuer, um es auf die Erde zu bringen und auf diese Weise den Menschen Kunst, Wissenschaft und Technik zu ermöglichen. Die Götter rächen sich und legen Prometheus in Ketten, sie versklaven ihn. Aber Prometheus läßt sich nicht geistig versklaven. Auch als Gefesselter schleudert er den Göttern seinen Haß entgegen. Denn des Menschen höchstes Wesen ist nicht Gott, sondern der Mensch selbst. Das Joch der Götter gilt es abzuschütteln, um frei zu werden. Freilich, der Mensch ist zur Zeit von seinem wahren Wesen entfremdet. Er ist durch die kapitalistische Wirtschafts- und Eigentumsordnung, die sein Denken und Handeln vergiftet, und ihren ideologischen Überbau, also vor allem durch die *Religion*, versklavt. Aber in der sozialistischen Gesellschaft nach Abschaffung des Eigentums an den Produktionsmitteln und nach der Befreiung vom Gottesglauben wird der Mensch frei. Als der so frei gewordene wird der Mensch – und nicht Gott – der Erlöser der Menschheit, ja des ganzen Universums werden. Dies Freiheitspathos durchzieht die Geschichte des

Marxismus bis auf den heutigen Tag. Aber auch abgesehen vom Marxismus und seiner besonderen Erlösungslehre gilt: Die These, daß Bindung an Gott der Freiheit des Menschen widerspricht, liegt heute in der Luft.

2. Bindung an Gott ermöglicht die Freiheit des Menschen

Diese These vertritt das Neue Testament. Im Johannesevangelium steht der entscheidende Satz: „Die Wahrheit wird euch frei machen.“ (Joh. 8, 32) Und Wahrheit ist im Johannesevangelium die Wirklichkeit Gottes, wie sie in Jesus Christus offenbar geworden ist. Das heißt also: Gott ist es, der den Menschen frei macht. Paulus hat diese These im einzelnen entfaltet. Freiheit ist für ihn immer Freiheit *von* etwas und Freiheit *zu* etwas. Die Geborgenheit in dem Gott der Liebe ist es, die uns innerlich frei macht a) *von* der Knechtschaft der Sünde und *von* der Knechtschaft des Todes. Beides gehört zusammen: Wer erfährt, daß der Gott der Liebe uns unsere Sünde vergibt – die eigentliche, die entscheidende Macht, die uns von Gott trennt –, der wird auch gewiß, daß keine andere Macht der Welt uns von Gott scheiden kann, auch nicht der Tod. (Röm. 8, 38 f.) Aber diese Geborgenheit in dem Gott der Liebe macht zugleich frei b) *zur* Tat der Gerechtigkeit und *zur* Tat der Liebe. Wo Liebe von Gott empfangen wird und unsere Herzen bestimmt, da werden wir innerlich frei, unseren Egoismus zu überwinden und andere Menschen zu lieben.

Wer hat nun recht? Gibt es nur Freiheit *ohne* Bindung an Gott, oder gibt es nur Freiheit *durch* solche Bindung? Wir beantworten diese Frage, indem wir die beiden Thesen etwas schärfer durchleuchten.

3. Freiheit ohne Bindung an Gott führt nur zur Bindung an weltanschauliche Ideologien

Denken wir einmal die erste These über die Freiheit ohne Bindung zuende. Sie sagt: Nur dann, wenn kein Gott ist, dann ist der Mensch frei. Nicht Gott, sondern der Mensch gibt der Welt einen Sinn. Vorgegebene objektive Werte gibt es nicht. Wenn das wahr ist, entsteht sofort die Frage: Woher nimmt der Mensch eigentlich die Sinnvorstellungen und Werte, nach denen er die Welt gestalten soll? Darauf wird geantwortet: Der Mensch liefert sie sich selbst. Darin besteht ja gerade seine Freiheit. Vorsichtig! Besteht nicht die Gefahr, daß für den Menschen, der sich radikal vom Gottesglauben gelöst hat, nun diese seine selbstgefundenen subjektiven Maßstäbe zu Göttern werden, die er anbetet, und die nun *ihn*

beherrschen? In der Tat ist das so. Der Mensch fragt nach einem letzten Sinn, nach einer letzten Wahrheit – also nach Gott. Findet er nicht Gott, so muß er selber einen Sinn setzen, an den er glaubt. So schafft er sich seinen Gott. Luther hat diesen Zusammenhang folgendermaßen beschrieben: der Mensch betet entweder Gott an oder einen Abgott. Dann konkretisiert Luther höchst existentiell: „Was jeder am meisten liebt, ist in Wahrheit sein Gott.“ Wer Gott, den Vater Jesu Christi, am meisten liebt, dem ist dieser sein Gott. Wer sich selbst am meisten liebt, dem ist sein eigenes Ich sein Gott. Wer die materiellen Werte des Wirtschaftswunders am meisten liebt, dem sind diese Werte sein Gott. Wer irgendeine Ideologie anbetet, sei es eine faschistische oder sei es eine marxistische, eine Ideologie, mit deren Wertvorstellungen er hofft, die sinnlose Welt in ein Paradies verwandeln zu können, dem ist diese seine Ideologie sein Gott. Die gefährlichsten Götter sind die sich absolut setzenden weltanschaulich-politischen Ideologien, heute vor allen Dingen die faschistische oder die verschiedenen marxistischen, mit denen der von Gott entfernte Mensch erhofft, dem Weltgeschehen einen Sinn aufzudrücken, die Welt in ein Paradies zu verwandeln. Man glaubt an die Ideologien. Je mehr man an sie als das Allheilmittel glaubt, um so fanatischer verfißt man sie, und wähnt sich berechtigt, wenn es sein muß, zu ihrer Durchsetzung Hekatomben von Menschen zu opfern. Es scheint mir keine Frage zu sein, daß auch der moderne Terrorismus, wie wir ihn in der Bundesrepublik erleben, nur von hieraus erklärt werden kann. Natürlich hat er auch andere Ursachen. Aber dieser ideologisch religiöse Zusammenhang wird meist übersehen. Der Terrorist vollzieht Todesurteile mit bestem Gewissen, weil er an seine Ideologie wie an einen Gott glaubt.

4. Absolute Freiheit gibt es nicht

Aber was heißt das alles? Das Reden von der absoluten Freiheit des Menschen ist eine Illusion. Entweder dient der Mensch Gott, dem Vater Jesu Christi, oder er dient – ohne es zu wissen oder ohne es zu wollen –, anderen Göttern, die er sich selber gemacht hat, und mit deren Hilfe er der Welt oder wenigstens seinem Leben einen Sinn geben will. Und diese Götter beherrschen ihn dann, verknechten ihn dann, und zwar meist *ohne* daß er es merkt, und dies letztere ist erst recht gefährlich! Man kann sich das ganze an einem weltanschaulich völlig anderen Programm, nämlich dem Freiheitsprogramm Jungdemokratischer Gruppen klar machen. Auf der Bundesdelegiertenkonferenz 1973 wurde folgende These vertreten: „Liberalismus und Religion befinden sich in einem grundsätz-

lichen erkenntnis-theoretischen Konflikt. Liberalismus wendet sich gegen die Ableitung menschlichen Handelns aus dogmatischen Wertsystemen, die den totalen Anspruch auf letzte Wahrheiten erheben und setzt sich ideologisch-kritisch mit den Zielen, Inhalten und Forderungen des Christentums auseinander.“ Oder: „Religion als letztlich im Irrationalen gründende und in ihren Aussagen nicht nachprüfbare Weltanschauung widerspricht dem aufklärerisch rationalen Ansatz liberaler Politik.“ – Merken die Verfasser dieser Thesen nicht, daß ihr Liberalismus *auch* von einem im Irrationalen gründenden Glauben getragen ist, nämlich von dem Glauben an die Allmacht einer technisch-rationalen Vernunft, deren Grenzen nicht mehr gesehen werden? Wird hier Immanuel Kant noch ernst genommen, der uns die Grenzen der theoretischen Vernunft hinsichtlich der Lösung aller Sinn- und Wertfragen deutlich gemacht hat? Merken die Verfasser dieser Thesen nicht, daß sie in Wahrheit auch von einem „dogmatischen System“ her denken? Ein anderes Beispiel: Wenn von einzelnen Gruppen die These vertreten wird, daß die Fristenlösung bei der Schwangerschaftsunterbrechung eine Forderung sei, die sich ergebe aus der Anerkennung der Freiheit der emanzipierten Frau, die über ihre Leibesfrucht verfügen könne, dann liegt doch auch hier ein bestimmtes Wertsystem vor, ein Wertsystem, das die persönliche Freiheit der Verfügungsgewalt über die Leibesfrucht *über* den Gedanken der Heiligkeit werdenden Lebens und *über* die Verantwortung für werdendes Leben stellt. Und der Fanatismus, mit dem solche Glaubensentscheidungen häufig vertreten werden, beweist doch, daß die Vertreter dieser Wertsetzungen in Wahrheit von ihrer Weltanschauung beherrscht werden.

5. Die Bindung an die Ideologien und die Bindung an Gott sind etwas Grundverschiedenes

Heißt nun das bisher Ausgeführte, daß der Christ und der Atheist beide abhängig sind, daß sie nur verschiedenen Herren dienen? In gewisser Weise ja. Doch muß man sehen, daß ein grundsätzlicher Unterschied zwischen beiden Lebenshaltungen liegt. Darum ist auch innerhalb dieser beiden Lebenshaltungen die Freiheit etwas grundverschiedenes. Wo liegen die Unterschiede? Der Christ, sofern er wirklich im Glauben verankert ist, glaubt, daß er von Gott herkommt. Der Mensch, der dem Gottesglauben abgesagt hat, kommt aus einem weltanschaulichen Vakuum und muß sich erst seinen Gott schaffen. Wer an Christus glaubt, weiß sich in dem Gott, von dem er herkommt, gegründet und geborgen. Er betet zu ihm: „Vater unser, der du bist im Himmel.“ Er darf gewiß sein, daß er

sich in Schuld, in Anfechtung, in Sorge, in Leid, ja im Tod in die Arme dieses Gottes fallen lassen kann. Der Atheist aber – oder wie man heute sagt, der „von Gott emanzipierte Mensch“ – kennt eine solche Geborgenheit jedenfalls nicht. Er muß vielmehr den Gott, den er sich schuf, selber festhalten.

6. Bindung an die Ideologien führt in die Unfreiheit

Krampfhaftes Festhalten des Gottes, den man sich schuf, ist die tiefste Ursache des Fanatismus in den modernen Ideologien. Und damit stehen wir bei dem für das Leben des Menschen so wichtigen Verhältnis von Geborgenheit auf der einen Seite und Tat auf der anderen Seite. Der von Gott emanzipierte Mensch, der keine letzte Geborgenheit kennt, will aus seiner Tat, aus seinen Werken, selig werden. Hierin sieht er seine Freiheit. Er will aus dem Chaos der Welt Sinn gestalten und die Welt durch seine Leistung in ein Paradies verwandeln. Aber ist das nicht eine Überforderung? Treibt ihn die Erkenntnis der Fragwürdigkeit, das Erstrebte zu erreichen, nicht in die Angst? Hat solche Angst nicht das sich noch festere Klammern an die Ideologien zur Folge, um sie dennoch durchzusetzen? Haben wir das nicht alle an Hitler studieren können? Je geringer im Kriege die Siegesaussichten für die nationalsozialistische Sache wurden, um so fanatischer verfocht er sie. Entsteht so nicht zwangsläufig der Totalitarismus der faschistischen und marxistischen Systeme? Keine Knechtschaft ist schlimmer als das Verknechtetsein durch die Ideologien, durch die Götter, die man sich selbst schafft. *Und keine Zeit ist gefährdeter, das Opfer von Ideologien zu werden, als die unsere. Denn wo Gott nicht mehr angebetet wird, da nisten sich in dem weltanschaulichen Vakuum die Ideologien ein.* Und je mehr eine Verwissenschaftlichung zunimmt, die nur noch eine rein technische Vernunft gelten läßt, desto größer ist die Gefahr. *So ist gerade der moderne säkularisierte Mensch, der den Gottesglauben als angeblich der Vernunft widersprechend ablehnt, sehr leicht das Opfer von Ideologien.* Möchten wir das doch sehr ernst nehmen.

7. Die Bindung an Gott führt in die Freiheit

Dagegen gilt: Der, der an Christus glaubt, wirklich glaubt, darf aus einer letzten tiefen Geborgenheit handeln, aus der Gewißheit, daß Gott allein der Welt einen letzten ewigen Sinn schenken wird, das Reich Gottes. Hier gilt der Satz: „Glaubet ihr nicht, so bleibet ihr nicht.“ Von solchem

Glauben her ist die Aufgabe des Christen eine bescheidenere als die des Ideologen, aber sie ist heiligste Verpflichtung. Als Partner Gottes – dies zu sein hat Gott den Menschen gewürdigt –, darf der Mensch diese Welt gestalten nach dem göttlichen Gebot der Gerechtigkeit und der Liebe. Diese Werte sind dem Menschen vorgegeben. Aber sonst ist er ein freier Mensch und niemandem untertan, wie Luther gesagt hat, keinem Gesetz, keiner Ideologie. Die Ideologien sollten nicht des Christen Götter sein, sie sind lediglich mögliche Denkmodelle, die seine Vernunft sorgfältig und nüchtern, ja kritisch prüfen muß, was an ihnen brauchbar ist und was nicht. Maßstab für die Vernunft ist das Gebot der Gerechtigkeit und der Liebe. Ideologien sind Denkmodelle, von denen der an Christus Glaubende freilich in innerer Freiheit lernen kann – d. h. er kann auch vom Marxismus lernen! – Denkmodelle, die der Christ in gleicher Freiheit aber auch verwerfen kann oder gar muß. Dazu kommt: Der, der an Christus glaubt, darf gewiß sein, Gott im Rücken zu haben. Er darf darauf vertrauen, daß dieser Gott ihn nicht nur zur Tat verpflichtet, sondern ihm die innere Freiheit zur Tat verleiht. Gott stärkt ihn im Gewissen, frei zu werden von dem, was ihn bei der Gestaltung der Welt hemmt, also frei zu werden von Ichhaftigkeit, Eitelkeit und Machtdrang und frei zu werden zur Selbstzucht und Liebe. Dies sind die Voraussetzungen zu einem rechten tathaften Wirken in der Welt. Aber das ist nun die entscheidende Frage, die wir an uns selbst richten müssen: Sind wir in diesem Sinne frei? Das hängt davon ab, ob das, was das Neue Testament Glaube heißt, unsere Existenz bestimmt. Echter Glaube an Gott und innere Freiheit zur Tat gehören nach dem Neuen Testament zusammen. Deshalb gilt: „Herr, schenke uns Glauben.“ Und im Leben aus dem Glauben geht es um die täglich neue Überwindung dessen, was die Bibel Sünde nennt, also jener Macht, die der weltanschauliche Atheismus allzu oft und allzu gern beim Menschen übersehen möchte, unter der wir in Wahrheit aber alle leiden, Christen und Nicht-Christen, wenn wir die Verantwortung in unserem Leben ernst nehmen. So möchte uns christlicher Glaube Freiheit von der Sünde und Freiheit zur Tat schenken.

8. Die Ideologiekritik als Aufgabe einer Kirche, die durch Bindung frei sein darf

Luther hat einmal gesagt, der Christenmensch, der durch den Geist Christi, den Geist der Gerechtigkeit und der Liebe bestimmt ist, sei innerlich frei, für jede Zeit neue Zehn Gebote zu machen. Das Bestimmtheitssein durch den Geist Christi ist die Bindung. Die Gestaltung des Ethos im ein-

zelen ist die Aufgabe, die der Christ in Freiheit in jeder Zeit aufs Neue vollziehen muß. Das gilt besonders von der Frage der Gestaltung des politisch-gesellschaftlichen Lebens. Dabei ist eine der wesentlichen Aufgaben des christlichen Glaubens die Ideologiekritik. In Verantwortung vor Gott haben wir die Ideologien, die sich zur Lösung politischer und wirtschaftlicher Fragen anbieten, daraufhin abzutasten, welches Menschenbild ihnen zugrunde liegt, von welchen weltanschaulichen Voraussetzungen sie herkommen und ob diese Voraussetzungen nicht letzten Endes zerstörerisch wirken werden. *Hierauf sollte heute in der Auseinandersetzung mit dem Marxismus von der Kirche der Ton gelegt werden! Die Frage, ob die Vergesellschaftung der Produktionsmittel zweckmäßiger ist als unser Wirtschaftssystem, ist demgegenüber eine Frage der wirtschaftlichen Vernunft, die auch abgesehen vom Lehrgebäude des Marxismus gestellt werden kann. Wird der Gottesglaube gestrichen, so fehlt die letzte kritische Instanz gegenüber allen Ideologien. Und die Ideologien werden dann zu unseren unbeschränkten Herren und Göttern.*

Das ist freilich die kritische Frage, die an die Kirche und damit auch an uns zu stellen ist, und sie kann nicht ernst genug genommen werden: Wo war denn unsere Ideologiekritik in der Vergangenheit? Hat die Kirche die Kraft gehabt, aus dem Geiste des Neuen Testaments heraus gegen die Ideologien der Vergangenheit Stellung zu nehmen? Wo war ihre Ideologiekritik z. B. im Dritten Reich? Hätte nicht ein radikales Nein gesagt werden müssen zum Menschenbild des Nationalsozialismus und seiner rassistischen Weltanschauung, die, in Politik und Kriegsführung umgesetzt, zum totalen Untergang des Reiches geführt haben? Doch nur ein Teil der Kirche, ihr Kern, die Bekennende Kirche, hat die Kraft gehabt, gegenüber dieser Ideologie ein Nein zu sagen.

Und ist heute das Nein der Kirche zu jener gefährlichen Wachstums-ideologie deutlich genug, die den Fortschritt vergottet, die Grenzen des Wachstums und die Gefahren der ökologischen Überbelastung der Erde nicht ernst nehmen will? Wenn die Kirche hier nicht deutlicher redet, könnte sie eine Schuld auf sich laden, die schwerer wiegt als manches Versäumnis der vergangenen Jahrhunderte.

Aber es gilt noch ein anderes zu sehen. Auch *in der Kirche* selbst haben sich im Laufe der Geschichte allzu oft Ideologien eingenistet, die in ihr zu den eigentlichen Göttern wurden und den lebendigen Gott und Vater Jesu Christi verdrängten. Auch von der Kirche gilt: Wo *in* ihr die Ideologien herrschen, tritt an die Stelle der Glaubensgewißheit Fanatismus mit all seinen furchtbaren Konsequenzen, da tritt an die Stelle der Freiheit die Unfreiheit. Die Kreuzzugsideologie z. B. hat zur Folge gehabt, daß um der angeblichen Ehre Gottes willen Tausende von Menschen ster-

ben mußten. Die kirchlichen Herrschaftsideologien und die daraus resultierende Inquisition forderten Blut und Tränen. Hier regierte *nicht* mehr die Liebe Christi, sondern die Ideologie! Und wie sieht es denn heute aus? Wo ist heute die Kraft zur Ideologiekritik angesichts des Totalitätsanspruchs des weltanschaulichen Atheismus auf allen Gebieten unseres Lebens? Schleicht dieser nicht selbst auch durch unsere *Kirche*? Man denke etwa an die Gott-ist-tot-Theologie. Die faktische Lage der Kirche heute ist keineswegs beeindruckend. Ratlosigkeit und Kleinglaube bestimmen uns. Das alles mag uns entmutigen. Aber das Großartige ist, daß die Kirche ein Buch in der Hand hat, die Bibel, aus deren Wort sie sich nach Versagen in der Geschichte immer wieder erneuern durfte, und aus dem sie auch heute neu schöpfen kann, ein Buch, in dem die kritischen Maßstäbe liegen, die jeweils neu zum Zuge gebracht werden müssen in der Auseinandersetzung mit den jeweiligen außerkirchlichen und innerkirchlichen Ideologien. Wir müssen die Bibel nur wieder lesen lernen! Gerade der Kampf der alttestamentlichen Propheten mit den Ideologien ihrer Zeit, die sich an die Stelle Jahwes setzten, und besonders die an Paulus anschließende Predigt der Reformatoren hat uns deutlich gemacht, daß die Ideologiekritik eine der wichtigsten Aufgaben der Kirche ist. Wir dürfen heute nicht wieder versagen! Gerade in unserer heutigen weltanschaulichen Situation ist die Kirche gefragt, mehr gefragt, als das oft erkannt wird.

9. Das Entweder – Oder

Wir haben zwei verschiedene Freiheitsbegriffe einander gegenübergestellt. Sie erwachsen aus zwei verschiedenen Lebenshaltungen. Und die Frage, die an uns gestellt ist, lautet: Durch welche der beiden Lebenshaltungen wollen wir uns bestimmen lassen? Glauben wir wirklich, jene Freiheit *leben* zu können, die der Atheismus uns abfordert? Ist ein Leben, das keine letzte Geborgenheit kennt und in einem Unerfüllbares fordernden Aktionismus aufgeht, letztlich lebbar? Oder gehört zum Leben eine innere Ausgewogenheit von Geborgensein und Tat? Wobei gerade die Geborgenheit in Gott es ist, die die Freiheit schenkt zu echtem Wirken in der Welt. Mit anderen Worten: Es geht heute um die Geltung dessen, was die Reformatoren als die „Rechtfertigungslehre“ bezeichnet haben, also um den Artikel des christlichen Glaubens, „mit dem die Kirche steht und fällt“: Ob der Mensch aus sich selber, aus seinen Werken leben kann oder einzig aus dem Vertrauen in die Kraft der Gnade. Das aber ist die Freudenbotschaft des Neuen Testaments, die die Kirche auszurichten hat, daß der Gott der Liebe uns allen, die wir ratlos sind, Christen und Atheisten,

diese seine Liebe bedingungslos schenken will. Viel stärker als das gemeinhin geschieht, sollten wir in einer Zeit, in der der Atheismus uns alle bedroht, unsere Verkündigung an dem Wort der Bergpredigt orientieren: „Selig sind, die arm sind an heiligem Geist, Gerade ihnen gehört das Himmelreich.“ Gerade zu denen kommt Jesus Christus, die mit leeren Händen und Herzen vor ihm stehen und sich aus dieser Situation heraussehen. Tun wir das?

10. Die Freiheit angesichts des Scheiterns

Noch eine Frage drängt sich auf. Was wird aus dem Menschen, wenn er mit seinem Werk trotz bestem Wissen und Gewissen an der harten Wirklichkeit scheitert? Steht vor ihm dann das Nichts? Der Christ darf im Glauben gewiß sein: Auch wenn mein Werk trotz hohen verantwortlichen Einsatzes scheitert, Gott wird trotzdem seine Welt dem großen Ziel des Reiches Gottes entgegenführen. Und wenn vor mir als dem, der gescheitert ist, Leid und Verzweiflung, ja der Tod stehen, darf ich hoffen, daß mir auch Leid und Tod der Eingang werden ins Leben – in die ewige Freiheit. Großartig kommt dieser Glaube des Christen in dem Gedicht Dietrich Bonhoeffers zum Ausdruck: »Stationen der Freiheit«. Es ist geschrieben am 21. Juli 1944, als das Attentat auf Adolf Hitler, auf dessen Gelingen die Widerstandskämpfer ihre letzte Hoffnung gesetzt hatten, gescheitert war. Die letzte Strophe lautet:

Tod

Komm nun, höchstes Fest auf dem Wege zur ewigen Freiheit,
Tod, leg nieder beschwerliche Ketten und Mauern
unsres vergänglichchen Leibes und unsrer verblendeten Seele,
daß wir endlich erblicken, was hier uns zu sehen mißgönnt ist,
Freiheit, dich suchten wir lange in Zucht und in Tat und in Leiden.
Sterbend erkennen wir nun im Angesicht Gottes dich selbst.

Landessuperintendent Dr. Otto Schnübbe, Brandestr. 19, 3000 Hannover 81

EIN FRANZOSE ENTDECKT LUTHER – AGENOR DE GASPARIN

Von Erwin Mülhaupt

„Luther ist mehr als ein großes Genie,
er ist ein großes Gewissen“

(Ag. de Gasparin)¹

Im Jahre 1873 erschien in Genf aus dem Nachlaß des Grafen Agenor de Gasparin (1810–1871), von seiner Witwe herausgegeben, das Buch ›Luther et la Réforme du XVI^e siècle‹. Es enthält Luthervorträge, die der Graf im Rahmen der sehr aktiven freien evangelischen Gemeinde von Genf in den 60er Jahren des 19. Jahrhunderts teils in einem Versammlungsraum im Stadtteil St Gervais, der sogenannten ›salle de la rive droite‹, teils in dem noch größeren Reformationssaal (salle de la réformation) in der Genfer Innenstadt gehalten hat; der erstere Raum befand sich an der Stelle der heutigen Lévrierstraße 3, der letztere an der Stelle der heutigen Rhonestraße 65, aber beide Räumlichkeiten existieren heute nicht mehr. Die freie evangelische Gemeinde von Genf stand dazumal infolge einer Reihe hervorragender Vertreter wie Pressensé (1824–1891), Merle d'Aubigné (1794–1872) und eben Graf de Gasparin und anderer in hoher Achtung bei der Bevölkerung; nur so ist verständlich, daß de Gasparins Biograph Th. Borel berichtet, de Gasparin habe oft vor 3 und 4000 Hörern gesprochen und bei seinen Vorträgen wahre ›Beifallssalven‹ (salves d'applaudissements) bekommen².

Schon im Eingang seines Werks bekennt de Gasparin³: ›die zahlreichen Stunden, die ich mich intensiv mit ihm beschäftigt habe, gestatten mir zu erklären: Luther ist der gewaltigste Vorkämpfer für die Wahrheit, dem ich in der Menschheitsgeschichte begegnet bin.‹ Es ist in mehr als einer Hinsicht überraschend, bei einem Vollblutfranzosen einem solchen Urteil zu begegnen. Denn er kommt erstens nicht etwa aus dem elsässischen Raum, in dem es von jeher bis heute eine lutherische Tradition gab, sondern seine Vorfahren stammen aus Korsika und waren katholisch, sein Vater Adrien de Gasparin † 1862 war der erste Protestant der

1 Agenor de Gasparin: Luther . . . 1873 S. 370, künftig zitiert: Gasp.-Luther.

2 The Borel: Le comte Ag. de Gasparin, 1879 S. 63; bezüglich der politischen Seite der Biographie verweise ich auf meinen Aufsatz ›Erinnerungsjahr 1871‹ in dieser Zeitschrift ›Luther‹ 1971 S. 121 f.

3 Gasp.-Luther S. 5.

Familie⁴. Zweitens fiel die Jugend und das frühe Mannesalter des Grafen Agenor bis etwa 1840 zwar in eine Zeit ausgesprochen deutschlandfreundlicher Einstellung der höheren Gesellschaft Frankreichs, aber zu mehr als zu einem gewissen Interesse an Luthers Tischreden, von denen Michelet und Brunet 1835 und 1844 ausführlich Gebrauch machten, führte diese Einstellung nicht; man nahm dabei Luther mehr von der spaßigen Seite seiner saftigen Derbheiten, wie Gerhard Philipp Wolf in einem Aufsatz dieser Zeitschrift von 1974 mit Recht bemerkt⁵. Von dieser Seite ging kaum eine starke Anregung zur Beschäftigung mit Luther aus. Drittens kann man auch kaum behaupten, daß die geistige Atmosphäre von Genf und Umgebung, wo sich die gräfliche Familie von 1848 an bis zum Tod des Grafen 1871 aufhielt, besonders zu Lutherliebe und Lutherstudium anregte. Denn in der Genfer Staatskirche der 40er bis 60er Jahre herrschte ein theologischer Liberalismus, der weder Calvin noch Luther besonders verbunden war, und eine lutherische Gemeinde gab es in Genf nicht, gibt es heute noch nicht.

Freilich, die Genfer Atmosphäre war damals nicht nur von der Staatskirche und ihrer Compagnie des pasteurs, dem traditionell leitenden Gremium, bestimmt, sondern seit den 40er Jahren mehr und mehr von der sehr lebendigen freien evangelischen Gemeinde unter Führung von Männern wie Monod, Gaussen, Malan, d'Aubigné. Diese Männer und ihre Anhänger gehörten der französischen Erweckungsbewegung, dem sogenannten Reveil, an und hatten sich von der Staatskirche distanziert, um frei von deren Druck ihre biblischen Überzeugungen zu bekennen und zu pflegen. Der Graf gehörte schon seit Anfang der 40er Jahre, als er noch in Paris lebte, zu ihren maßgebenden Männern. Die kirchliche Form hielt man in diesen Kreisen für Nebensache, die evangelische Wahrheit für die Hauptsache; die beste Kirche, so sagten sie, sei diejenige, wo man am wenigsten von Kirche und am meisten von Jesus Christus redet⁶. Auch von Luther redete man hier nicht viel, trotzdem waren die biblischen Überzeugungen, die man pflegte, und der Blick zurück auf die apostolischen Gemeinden, nach denen man sich aus- und einrichten wollte, ein Boden, auf dem es zu einer fruchtbaren und dankbaren Begegnung mit Luther kommen konnte. Daneben mögen auch einige persönliche Beziehungen des Grafen wegbereitend gewesen sein,

4 G. Barbey-Boissier: *La comtesse Ag. de Gasparin et sa famille*, I 1902, S. 357.

5 ›Luther‹ 1974 S. 114 f.

6 Herm. von der Goltz: *Die reformierte Kirche Genfs im 19. Jahrh.*, 1862, S. 325.

etwa seine Bekanntschaft mit dem elsässischen Lehrer Georg Heinrich Schäffer † 1841, der in den 20er Jahren im Elternhaus des Grafen Hauslehrer und Erzieher Agenors war; der Graf hat ihn verehrt und ihn 1841 kurz vor seinem Tode – er starb mit 42 Jahren an der Schwindsucht – in seiner Heimat Straßburg noch einmal besucht, wo er Lehrer an einer Privatschule bei Jung St Peter war⁷. Eine ähnliche treue Bekanntschaft aus Jugendzeiten verband auch die junge Gräfin, eine geborene Genferin Valerie Boissier, mit ihrem Hauslehrer Louis de Valette † 1872⁸, dem später lutherischen Pfarrer von Paris. Und überdies war die Gräfin nahe verwandt mit John Rocca † 1828⁹, dem zweiten Mann der berühmten Frau von Stael, deren Deutschlandbuch von 1814 jene deutschfreundliche Stimmung in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts in Frankreich einleitete und die ja auch Luther unter die zahlreichen »Enthusiasten« einreichte, denen sie soviel Sympathie entgegenbrachte. Aber mehr als ein paar leicht lutherische Farbtupfer auf dem Bild einer wesentlich vom Reveil bestimmten Umgebung des Grafen geben die Namen Schäffer, de Valette und Stael nicht her. Mehr als sie bedeutete für des Grafen Lutherinteresse sicher der Name Henri Merle d'Aubigné, führender Mitkämpfer in der freien evangelischen Gemeinde zu Genf seit 1830, kirchengeschichtlicher Lehrer an der theologischen Schule der freien Gemeinde und Verfasser der von 1835–1853 erschienenen 4 Bände Reformationsgeschichte, die die von Luther entfachte Bewegung bis 1530, also bis zum Augsburger Reichstag verfolgte, keineswegs mit übertriebenem Nachdruck auf Luther, aber höchst anziehend und quellennah dargestellt. Agenor de Gasparin hat in seinen Luthervorträgen zweifellos Merle d'Aubignés Reformationsgeschichte mit benützt. Aber die besondere Hochschätzung Luthers durch den Grafen bleibt trotzdem seine eigene Entdeckung und sein persönliches Erlebnis mit Luther.

Aber nun zum Lutherbuch des Grafen. Agenor de Gasparin schreibt nicht als Theologe und nicht als Historiker, sondern als gebildeter und sowohl im Reveil wie im politischen Leben engagierter Protestant. Er beginnt seine Luthervorträge mit einer Fragestellung, die von unsrer heutigen protestantischen Situation in Deutschland aus gesehen keineswegs von vornherein Gutes verspricht. Er schreibt nämlich¹⁰: »Die Reformation hat nicht vollendet, was sie unternommen hat... Wird das

7 G. Barbey-Boissier a.a.O. I, 363.

8 Barbey-Boissier a.a.O. I, 99, 326, 363 f.

9 Barbey-Boissier a.a.O. II, 150.

10 Gasp.-Luther 3.

19. Jahrhundert vollenden, was das 16. Jahrhundert begonnen hat? Das ist die Frage, die ich stelle.« Unwillkürlich denkt man, wenn man dies liest, an das heute bei uns vielgebrauchte schlechte Schlagwort von der »ecclesia semper reformanda«, das bei uns so verhängnisvoll zu maßloser Lutherkritik, weitergehender Luthervergessenheit und zugleich erheblichem christlichem Substanzverlust beigetragen hat. Das Lutherbuch des Grafen kann unsern begreiflichen Verdacht gegen seine Fragestellung widerlegen, denn es stellt sich mit gleichem, ja man kann sagen mit noch größerem Ernst die Gegenfrage: »sind wir, ehe wir die Reformation reformieren, auch sicher, daß wir sie festhalten?«¹¹

Die 5 großen Abschnitte, unter denen de Gasparin von der Biographie Luthers und der Reformation handelt, sind die folgenden:

1. Der Mönch und das Evangelium S. 1–95
 2. Die Reformation und der Reformator S. 97–184
 3. Der Mensch Luther S. 187–255
 4. Der Niedergang S. 259–354
 5. Die Siege der Vergangenheit – die Fortschritte der Zukunft S. 357–429
- Anmerkungen S. 430–451, besonders über den Kirchenbegriff.

Ich hebe aus jedem dieser Abschnitte einige für die Sicht des Grafen bezeichnende Gedanken und Formulierungen hervor.

1. Im ersten Abschnitt »Der Mönch und das Evangelium«, der die Zeit bis 1520 behandelt und den wir heute überschreiben würden mit »der junge Luther«, spricht sich der Graf u. a. über die beiden der Reformation vorausgehenden Bewegungen der spätmittelalterlichen Mystik und der Renaissance aus. Er betont einen »direkten und dauernden Einfluß« der Mystik auf Luther, fügt aber differenzierend und kritisch hinzu, die Mystik »erhebe sich zwar zu Recht gegen die scholastischen Trockenheiten, erzeuge aber allzuoft auch eine Art quietistische Indifferenz gegen den Irrtum«¹¹, dem entspricht dann sein Urteil über Staupitz: »Staupitz ist Mystiker . . ., er denkt an die inneren Dinge, aber die äußeren Dinge läßt er laufen, wie sie laufen . . ., er seufzt über die Irrtümer, aber er bekämpft sie nicht, . . . Luther hat einen andern Geist.«¹² Die Renaissance – de Gasparin hat vor allem die italienische und französische Renaissance im Blick – sieht er hauptsächlich von ihrer kritischen und skeptischen Seite her: »sie kritisierte, weiter ging sie nicht«¹³, »das Lächeln Voltaire's erschien schon auf den Lippen von Erasmus und Rabelais«¹⁴. Doch ist dies nicht sein einziges Wort, er betont doch auch, daß seit ihr »die

11 Gasp.-Luther 417.

12 Gasp.-Luther 53.

13 Gasp.-Luther 32.

öffentliche Meinung« (*l'opinion publique*) eine Rolle zu spielen begann: »seit Erasmus muß man mit ihr rechnen, vorher gab es sie nicht«¹⁵. Die Renaissance bedeutete eben auch »die Ankunft der Individualität, die Reformation allerdings brachte die Wiederkunft des Glaubens«¹⁶. Ein bezeichnender kritischer Hinweis des Grafen ist auch der folgende: »Die Renaissance . . . erzeugte die Anbetung des Menschen und in der Konsequenz die Leugnung Gottes; die Intellektuellen (*les gens d'esprit*) zogen daraus die Folgerung, gar nichts zu glauben: man zog sich auf die Form zurück, . . . der Stil war nun alles.«¹⁷ Die Verknüpfung der in Frankreich schon lange geschätzten Devise »der Stil, das ist der Mensch« mit dem Geist der Renaissance ist bei dem französischen Patrioten de Gasparin eine beachtliche Bemerkung. – Im Rahmen dieser einleitenden Bemerkungen kommt de Gasparin auch auf die These von der rassischen Bedingtheit der Reformation zu sprechen, die sich mit teilweise entgegengesetzter Akzentuierung sowohl bei französischen wie auch deutschen Schriftstellern findet, bald mit dem arrogant germanischen Stolz verbunden, bald mit ebenso arrogant gallischem Stolz als Barbarei des Nordens verachtet. Der Graf nimmt hierzu mit folgenden entschiedenen Worten Stellung: »man sagt, die Reformation sei eine Sache der Rasse, ein Ausdruck des germanischen Geistes. Meine Herren, ich verabscheue diese Erklärungen, denn sie behandeln Fragen des Geistes materialistisch (*materialisent les questions d'esprit*).«¹⁸ Der Graf distanziert sich damit u. a. auch von seinem nicht unberühmten Zeitgenossen Jules Michelet (1798–1874), der ebenfalls der Meinung war, Luthers Glaube sei »eine rein deutschen Angelegenheit« oder »eine Schöpfung deutschen Wesens«¹⁹.

Was nun die Biographie des jungen Luther angeht, die der Graf in diesem Abschnitt behandelt, so nenne ich daraus nur zwei Dinge, einmal eine bemerkenswerte Formulierung und zweitens eine für de Gasparin bezeichnende Kritik. Die bemerkenswerte Formulierung betrifft das bekannte Gespräch zwischen Luther und seinem Vater über seinen Eintritt ins Kloster, das 1507 anlässlich der Primiz Luthers stattfand. Der Sohn erinnert den Vater noch einmal an das Stotternheimer Erlebnis,

14 Gasp.-Luther 17.

15 Gasp.-Luther 22.

16 Gasp.-Luther 28.

17 Gasp.-Luther 29.

18 Gasp.-Luther 38.

19 Zitiert bei Hans Leube: Deutschlandbild und Lutherauffassung in Frankreich, 1941 S. 79 und 82.

der Vater erinnert den Sohn an das vierte Gebot vom Gehorsam gegen die Eltern. Martinus wehrt sich, aber es bleibt ein Stachel von dieser Unterhaltung in seinem Gewissen. Der Graf formuliert hierüber m. E. treffend: »ich weiß nicht, ob ich mich täusche, aber mir scheint, man hört hier den Geburtsschrei der Reformation²⁰, der Reformation nämlich, die das Wort und Gebot Gottes höher schätzt als religiöse Erlebnisse und Gefühle. – Eine Andeutung der gräflichen Kritik am reformatorischen Kirchenbegriff, die später noch ausführlicher zur Sprache kommt, findet sich bei der Charakterisierung von Luthers Schrift an den Adel deutscher Nation 1520. Der Graf faßt ihren Inhalt, indem er zugleich den Traktat von der Freiheit eines Christenmenschen vom gleichen Jahr hinzunimmt, in die zwei Thesen zusammen: erstens, wir sind alle Priester, zweitens Freiheit der Seele für alle, und fährt dann im Vorblick auf die weitere Entwicklung der Reformation kritisch fort: »Luther ist diesen beiden Grundwahrheiten nicht bis zum Schluß treu geblieben, denn ... (erstens) unterstützte er auch intolerante Maßnahmen ... (und zweitens) baute er eine neue Art Klerus auf.«²¹ Ich komme noch auf diese Kritik de Gasparins zurück.

2. Der zweite Abschnitt behandelt unter der Überschrift »die Reformation und der Reformator« die Reformationsgeschehnisse von 1521–1529 besonders seine fünf Schwerpunkte Reichstag zu Worms, Zwickauer Propheten, Bauernkrieg, Auseinandersetzung mit Erasmus und Marburger Religionsgespräch. Dies sind für Agenor de Gasparin die größten Jahre Luthers. Denn in Worms stellte Luther das »Prinzip der Reformation auf, es heißt: »die Schrift«. Der Graf differenziert und distanziert, indem er erläutert: »Die Souveränität der Schrift ist das Prinzip unsers Reformators. Sagen Sie nicht: ein zweites Prinzip ist die Rechtfertigung durch den Glauben, oder: ein drittes die freie Prüfung. Denn die Rechtfertigung durch den Glauben ist ja der Inhalt des Wortes Gottes ... Und wenn man das Gefäß und den Inhalt unterscheidet, behandelt man am Ende das Gefäß mit einer gewissen Verachtung.«²² Der Graf ist Vertreter der Verbalinspiration, der Irrtumslosigkeit der Bibel, daher stellt er das Schriftprinzip über die Rechtfertigung und interpretiert auch Luther so, wir meinen: zu Unrecht. Zweifellos richtiger ist ein interessanter Vergleich, den der Graf zwischen Luther und dem bekannten päpstlichen Legat Aleander anstellt, indem er schreibt: »während Luther entschlossen die Schrift als den Eckstein der Reformation ein-

20 Gasp.-Luther 48.

21 Gasp.-Luther 86.

22 Gasp.-Luther 42 f.

setzt, formuliert Aleander mit nicht geringerer Schärfe als römisches Dogma die Lehre von der Entwicklung! Denn als man ihn fragte, wo denn in den ersten christlichen Jahrhunderten die römischen Päpste gewesen wären, zuckte Aleander die Achseln und antwortete . . . : mit solchen Argumenten könnte man auch von unsern Prinzessinnen verlangen, daß sie ihre Wäsche selber waschen, und von den Männern, daß sie sich noch von Eicheln nähren.²³ Dieser bei uns weniger bekannte Passus einer Aleander-Äußerung steht schon in Merle d'Aubignés Reformationsgeschichte²⁴, und ist dort auf den päpstlichen Gelehrten Pallavicini (1607–1667) zurückgeführt, der über gute Quellen verfügte. In der Sache ist der Hinweis des Grafen durchaus treffend und berechtigt, denn der Gedanke der Entwicklung – man kann das Christentum nicht ausschließlich und maßgeblich auf sein neutestamentliches Anfangsstadium festlegen, viel mehr hat es sich vom Neuen Testament ununterbrochen und ungestört (!) weiterentwickelt bis zum heutigen Papsttum – war und ist tatsächlich ein beliebtes Argument katholischer Theologen gegen das reformatorische Schriftprinzip, und Aleander gibt ihm in bestechend bildhafter Form Ausdruck. Aber Luther hat recht und der Graf auch!

Auch in der Angelegenheit der Zwickauer Propheten, Karlstadts, Müntzers und des Bauernkriegs steht der Graf eindeutig auf der Seite Luthers. Unter Heranziehung treffender Luthersätze aus der schönen Epistel Luthers an die Kirche zu Erfurt 1522, des bekannten Briefs Luthers an die Fürsten zu Sachsen vom aufrührerischen Geist sowie in gerechter Würdigung seiner Bauernschriften²⁵ stellt er Luthers Recht gegen die Schwärmer heraus: »Luther verteidigt die Reformation gegen die Extreme. Dabei zeigt sich bei Luther ebenso sehr sein hoher Geist wie auch seine Billigkeit (oder Fairness).«²⁶ Eine interessante und von unsern heutigen Erkenntnissen aus gesehen gar nicht unrichtige Nuance bei der Charakterisierung der einzelnen schwärmerischen Vertreter ist, daß der Graf Karlstadt mindestens theoretisch für nicht weniger gewaltsam (violent) hält als Müntzer²⁷. Dabei fügt er hinzu, die Karlstadtische Schwärmerei habe dann leider Luther veranlaßt, übertriebene Gegenpositionen einzunehmen, der Karlstadtischen Kritik der Kindertaufe eine übertriebene Taufwirkung (*efficacité baptismale*), der Karlstadtischen Abendmahlskritik die Realpräsenz Christi im Abendmahl und der Karl-

23 Gasp.-Luther 106 f.

24 Merle d'Aubigné: *Histoire de la Réforme au 16^e siècle* II, 272; 1837.

25 W 10 II, 164–168 und W 15, 210–221 sowie W 18, 279–411.

26 Gasp.-Luther 130.

27 Gasp.-Luther 127.

stadtischen Rechtfertigung der Gewalt auch seinerseits intolerante Methoden entgegenzusetzen²⁸.

In der Darstellung der Auseinandersetzung Luthers mit Erasmus in *De servo arbitrio* 1525 geht der Graf nicht sehr auf das Einzelne ein und nicht sehr in die Tiefe und ist am Ende mit beiden Kämpfern nicht ganz zufrieden. Eindeutig scharf ist seine Front gegen Erasmus. Mit gutem Griff zitiert er zur Charakterisierung des großen Holländers dessen Äußerung in einem Brief vom 21. 8. 1521: »mir ist die Zwietracht so verhaßt, daß mir selbst die Wahrheit nicht gefällt, wenn sie aufrührerisch ist.«²⁹ Er stimmt Luthers Einleitung von *De servo arbitrio* bzw. genau genommen der deutschen Übersetzung dieser Einleitung durch Justus Jonas zu, wo es von Erasmus heißt: »du willst auf Eiern gehn und doch keines zertreten.«³⁰ sowie der Tischreden-Äußerung Luthers: »Erasmus ist ein Meister in zweideutiger Rede oder in Wankelworten (rex amphiboliarum).«³¹ Sein Totalurteil über Erasmus lautet: »Viel Verstand, viel Wissen, aber wenig Gewissen!«³² Aber auch Luthers berühmte Schrift gefällt dem Grafen nicht restlos: »*De servo arbitrio* ist nicht der Schlußstein in dem Bau, den Luther errichtet hat«³³, Luther selber meinte freilich »ich erkenne keines meiner Bücher als recht an außer vielleicht *De servo arbitrio* und den Katechismus«³⁴. Der Graf hält Luthers Schrift doch ein wenig für eine theologische Übertreibung. Sein Votum über sie lautet: »Daß wir *ohne* uns selig werden sollen aus lauter Angst davor, daß wir *durch* uns selig würden – das können sich Theologen in einer Stunde der Erregung oder Verirrung einbilden, aber Gott Lob und Dank, sie handeln und predigen gegen diese unsinnige Behauptung.«³⁵ Nun, man wird dem Grafen zugute halten können: so ganz entgegengesetzt zu Luthers späterer Praxis ist des Grafen Behauptung nicht, der Praxis nämlich: man soll wohl wissen, daß es einen verborgenen Gott der Prädestination gibt, aber predigen soll man den Gott des offenbaren Worts!

Das Marburger Religionsgespräch 1529 hat geschichtlich gesehen ein merkwürdiges Doppelgesicht: nach rückwärts gesehen bildet es den mil-

28 Gasp.-Luther 133 f.

29 Gasp.-Luther 146; die Briefstelle ist genau zitiert bei Joh. Karl Ludwig Gieseler: Kirchengeschichte III 1, 1850 S. 175.

30 Gasp.-Luther 146, vgl. W 18, 601, 35 Anm.

31 Gasp.-Luther 146, die Stelle steht WT 3, 302; Nr. 3392 b.

32 Gasp.-Luther 145.

33 Gasp.-Luther 152.

34 WBr 8, 99, 7.

35 Gasp.-Luther 151.

dernden Abschluß einer etwa 6 Jahre langen harten gegenseitigen Polemik zwischen Luther auf der einen und den Schweizern und Oberdeutschen auf der andern Seite, nach vorwärts oder in die Zukunft gesehen ist es der Beginn der getrennten Entwicklung einer lutherischen und reformierten Gestalt des Protestantismus. Unser Graf de Gasparin gehört herkunftsmäßig selbstverständlich auf die reformierte Seite, er ist kein Lutheraner. Aber er ist ein Lutherliebhaber und darum ist er in der Kritik des Marburger Luther zurückhaltend und macht eine ganze Reihe von Entschuldigungsgründen für Luther geltend, erstens sei bei seiner Abendmahlsauffassung der Einfluß der Tradition zu berücksichtigen, zweitens spiele die unangenehme Erinnerung an Karlstadt und Müntzer eine Rolle, drittens halte er sich immerhin steif und fest an den Buchstaben der heiligen Schrift und viertens habe Luther 10 Jahre später ein wenig zurückgesteckt, wie aus seinem anerkennenden Urteil über Calvins Institutio hervorgehe³⁶. Die letzte Bemerkung bezieht sich offenbar auf Luthers Brief an Bucer vom 14. Oktober 1539, in dem Luther den damals in Straßburg weilenden Calvin zu grüßen bittet, weil er dessen soeben erschienene ›Antwort an Sadolet‹ – also nicht Calvins Institutio, wie der Graf meint – ›mit besonderem Vergnügen‹ (singulari voluptate) gelesen habe³⁷; die Lutherstelle gibt sicher nicht soviel her, wie der Graf gern möchte, immerhin fällt sie nicht zufällig in die Jahre zwischen 1536 und 1540, in denen Luther am bereitesten zur Versöhnung mit den Schweizern war.

3. Der dritte Abschnitt unter der Überschrift ›Der Mensch Luther‹ folgt nicht mehr so deutlich den weiteren reformationsgeschichtlichen Ereignissen wie die beiden vorangehenden Abschnitte. Er hat eigentlich nur zwei Schwerpunkte, einmal Luthers Persönlichkeit und Charakter, zweitens den Augsburger Reichstag 1530. Das meiste Interesse, vor allem die meiste Sympathie bringt der Graf dem ersten der beiden Themen entgegen, es bildet nicht zufällig die Überschrift des ganzen Abschnitts. Unter Heranziehung der Tischreden, aber keineswegs nur der Tischreden hebt er den inneren Reichtum seiner Natur hervor, das Biedermännische an ihm, die Glaubensstärke, den Dichter, den Prediger, den Seelsorger, den redlichen Wahrheitssucher. ›Diese reiche Natur, ernsthaft und lachend, männlich und zart, heroisch und bescheiden‹³⁸, er besitzt ›das biedermännische Gemüt (la bonhomie), diese lebenswürdige Eigenschaft und Mischung aus Bescheidenheit, Wahrheit, Zartheit und

36 Gasp-Luther 175–184.

37 WBr 8, 569, 29.

38 Gasp.-Luther 205.

Freundlichkeit³⁹, mit seinem Ringen zwischen Achtung vor Tradition und Wahrheitsgehorsam, zwischen Angst und Hartnäckigkeit gehört er für den Grafen zu den ›adligen Herzen, in denen solche heimlichen Kämpfe und großartigen Konflikte stattfinden, in denen Ja und Nein vorhanden sind, die die Welt ärgern ... aber dies sind von jeher die Zeichen einer Seele, die die Wahrheit sucht⁴⁰, er ist der Dichter der Lieder, die nach einem katholischen Zeugnis ›mehr Seelen verführt haben als seine Schriften⁴¹. Die beiden höchsten Aussagen, die der Graf von Luthers Charakter macht, sind die folgenden: ›was mich unter allen seinen Eigenschaften am meisten beeindruckt, ist die schlichte Redlichkeit (la candeur simple) in seinem Empfinden und Verhalten, ... keinen Augenblick in Pose, nichts von Eitelkeit⁴² und vor allem, an die Überschrift des ganzen Abschnitts erinnernd: ›andre neben Luther haben in diesem fruchtbaren Jahrhundert gewaltige Werke geschaffen, z. B. Melanchthon oder Calvin, aber nur einer unter ihnen hat auch Zeit gefunden, ein Mensch zu sein.⁴³ Der Mensch Luther, das war ja freilich auch die Devise, unter der Jules Michelet seinerzeit seine Luthersammlung vorstellte, indem er in der Einleitung zu seinem Werk schrieb: ›ich brauchte einen Menschen, der Mensch in höchster Potenz war, ein Individuum, das einerseits eine wirkliche Person, andererseits aber auch eine Idee, kurzum ein kompletter Mensch war, ein Gedanken- und Tatmensch, ein Mensch, dessen Leben durchaus bis ins Detail bekannt ist.⁴⁴ So sah auch Michelet Luther, aber sein abschließendes Urteil über ihn ist: ›dieser große und unglückselige Mensch!⁴⁵ Die Thematik ›der Mensch‹ ist Michelet und de Gasparin gemeinsam, das Endurteil entgegengesetzt. Dies ist begreiflich, denn diese allgemeine Thematik ›Der Mensch Luther‹ kann man selbstverständlich, je nach dem eigenen Standpunkt, mit sehr verschiedener Akzentuierung und Auswahl behandeln. Daß der Graf dabei, wie oben zitiert, ganz besonders ›die schlichte Redlichkeit‹ (la candeur simple) Luthers hervorhebt, scheint mir sowohl für seinen eigenen Geschmack wie für Luthers Charakter bezeichnend. Denn die Redlichkeit und Ehrlichkeit Luthers ist in der Tat ein wesentlicher Zug seines Charakters. Gerade in unsrer heutigen vielfach so par-

39 Gasp.-Luther 190.

40 Gasp.-Luther 93.

41 Gasp.-Luther 207.

42 Gasp.-Luther 190.

43 Gasp.-Luther 211.

44 J. Michelet: Les memoires de Luther I. 1835 S. VI.

45 A.a.O. S. XIV.

teischen, unfairen, unehrlichen, gespreizten, heuchlerischen Geistigkeit steht Luther mit der tiefen Redlichkeit seines Denkens und seiner Sprache wie ein Leuchtturm in unsrer geistigen Brandung und vernebelten Landschaft.

Aber das Beste in diesem wie auch dem vorangehenden und folgenden Abschnitt sind nicht die Lob- und Danksätze des Grafen an die Adresse Luthers, sondern die Perlenkette von guten Lutherworten, mit denen er seine Ausführungen schmückt. Es sind zu allermeist gut bezeugte Worte, keineswegs nur aus den Tischreden, sondern auch aus Schriften und Briefen Luthers, aus den Wartburg- und Coburgbriefen⁴⁶, aus Briefen an Karlstadt Staupitz und nach Erfurt⁴⁷, aus Briefen an und über Vater, Mutter und Lenchen Luther⁴⁸, aus den Vorreden Luthers zum ›schönen Confitemini‹, zur Ausgabe seiner lateinischen Werke und einer Brenzschrift⁴⁹, aus einem Brief Luthers an die Gemeinde von Pensa und zwei Briefen an Kurfürst Johann den Beständigen von 1529 und 1530⁵⁰, aus den Invokavitpredigten und der ›Vermahnung . . . sich zu hüten vor Auf-
ruhr und Empörung‹⁵¹.

Drei der vielen vom Grafen mitgeteilten Lutherworte, die weniger bekannt sind und zugleich den guten Geschmack des Grafen für inneren Gehalt anzeigen, seien hier mitgeteilt. Das erste ist eine von Justus Jonas und Johannes Bugenhagen überlieferte Äußerung Luthers aus den Tagen seines ersten Schwächeanfalls von Anfang Juli 1527; ich zitiere sie nach dem Wortlaut der Tischredenüberlieferung in WT 3, 85, 25 ff.; Nr. 2922 b:

›Man meint wegen meiner äußeren Verhältnisse, ich ginge hier auf lauter Rosen, aber Gott kennt mein Leben. Ich habe es oft versucht, der Welt in würdiger und heiliger Haltung zu dienen, aber Gott hat es mir nicht gegeben. Die Welt weiß keine Laster, die sie mir mit Recht vorwerfen könnte, aber sie ärgert sich trotzdem an mir. Vielleicht will Gott damit die blinde und undankbare Welt strafen: sie soll an ihrer Verachtung zugrunde gehen und nicht sehen, daß Gott mir einem ausgezeichneten Gaben gegeben hat, die er vielen Tausenden nicht gab, damit ich (mit ihnen d. h. diesen Gaben) denen diene, die Gott kennt. Wenn die Welt das Wort des Heils, das Gott ihnen durch mich bietet, nicht be-

46 Gasp.-Luther 108 ff., 236 ff.

47 Gasp.-Luther 76, 131.

48 Gasp.-Luther 205 f.

49 Gasp.-Luther 216, 67 ff., 198.

50 Gasp.-Luther 263 ff.; es sind die Briefe in WBr 3, 560, 5, 182; 5, 258.

51 Gasp.-Luther 199 f.

wundern will, dann soll sie sich an mir ärgern und dadurch zu Fall kommen. Gott mag zusehen zu diesen seinen Gerichten. Ich will ihn derweil bitten, daß ich für niemand durch meine Sünden zum Ärgernis werde⁵².

Das zweite Stück ist eine für den Unterschied zwischen reformatorischer und altgläubiger Einstellung bezeichnende Anekdote von einer Unterhaltung des Herzogs Georg von Sachsen, des bekannten Luthergegners, mit seiner Schwiegertochter Elisabeth, einer Schwester des hessischen Landgrafen Philipp, am Sterbelager seines Sohnes Johann, der am 11. Januar 1537 starb. Der Graf gibt in seiner Übersetzung⁵³ die Sachaussagen richtig wieder, verwechselt nur die Person des Sterbenden mit seiner Gemahlin. Ich gebe die Übersetzung nach der Quelle in WT 3, 430, 5 ff.; Nr. 3581:

›Herzog Georg tröstete seinen Sohn, als derselbe in den letzten Zügen lag, mit dem Artikel von der Rechtfertigung durch Glauben an den Sohn Gottes: er solle nur auf Christus sehen, den Heiland der Welt, und alle seine Verdienste und Werke vergessen, auch die Heiligen. Darauf sagte Herzog Johanns Gemahlin: lieber Schwiegervater, warum läßt du dies nicht öffentlich predigen? Herzog Georg antwortete: das soll man nur den Sterbenden sagen, nicht den Gesunden!‹

Das dritte Stück ist eine der Anekdoten, mit denen der Graf die menschliche Redlichkeit der Seelsorge Luthers beleuchtet. Das Stück stammt nicht aus den Tischreden, auch nicht aus Luthers Schrifttum, sondern aus den berühmten Lutherpredigten des einstigen Tischgenossen Luthers Johann Mathesius (1504–1565) und handelt von dessen älterem Freund Anton Musa (ca. 1485–1547), einem Studiengenossen Luthers und später langjährigen Superintendenten von Rochlitz (1537–1544). Die Anekdote ist durchaus glaubwürdig, zumal es ähnliche Äußerungen Luthers gibt⁵⁴. Mathesius datiert sie auf das Jahr 1540⁵⁵. Sie lautet:

›Antonius Musa, Pfarrer zu Rochlitz, sagte mir, er habe dem Doktor einmal herzlich geklagt, er könne selbst nicht glauben, was er andern predige. Gott sei Lob und Dank, habe der Doktor geantwortet, daß es andern Leuten auch so geht, ich meinte, mir wäre allein so. Dieses Trostes konnte Musa sein Lebtag nicht vergessen‹.

52 Gasp.-Luther 192.

53 Gasp.-Luther 219.

54 Z. B. WT 5, 242; Nr. 5562.

55 Joh. Mathesius: Predigten über Luthers Leben, Ausgabe Loesche 1906 S. 290.

Agenor de Gasparin nennt in seinen Luthervorträgen leider nie die Quelle seiner Zitate, aber wie aus meinen bisherigen Mitteilungen hervorgeht, habe ich in den allermeisten Fällen ihre solide Grundlage in den Quellen nachweisen können. Nur an einigen wenigen Stellen gibt er auch Nachrichten weiter, die zwar nicht zu seiner Zeit, wohl aber für uns heute zu den legendenhaften Zügen der Lutherbiographie gehören, z. B. daß ›Ein feste Burg‹ am Vorabend seines Wormser Bekenntnisses von 1521 gedichtet sei; auch das lange Gebet, das Luther um dieselbe Zeit in Worms gebetet habe, das aber erst in einem Druck von ca. 1550 veröffentlicht ist, zitiert er als echt⁵⁶, wie dies übrigens noch lange nach ihm auch anerkannte Lutherforscher wie Buchwald, Köstlin und Spitta getan haben; was davon zu halten ist, kann man in W 35, 212–217 nachlesen. Sonst habe ich nur an zwei Stellen bis zum heutigen Tage nicht finden können, woher er sie hat, erstens bei der Anekdote von der ›armen Magd Elisabeth, die im Zorn das Haus des Doktors verließ, nachher krank wurde und nun meinte, sie sei ewig verloren‹⁵⁷ und zweitens bei dem an sich durchaus denkbaren netten, aber m. E. nicht nachweisbaren Vergleich mit Melanchthon: ›Philipp kann besser Griechisch als ich, aber im Kegeln will ich ihm Widerpart halten.‹⁵⁸

Den zweiten Schwerpunkt dieses Abschnitts ›Der Mensch Luther‹ bildet wie schon angekündigt der Augsburger Reichstag mit dem Augsburger Bekenntnis 1530 von Seite 221–258. Augsburg 1530 ist für Agenor de Gasparin der große Einschnitt, die große Zäsur der Reformationsgeschichte. Schon in der Reformationsgeschichte seines Freundes Merle d'Aubigné endete dieselbe in Augsburg 1530. Für unsern Grafen ist Augsburg der Beginn des Niedergangs. In immer neuen Wendungen betont er: ›Augsburg ist der fatale Moment: zuvor leitete Luther, der Mann des Geistes, die Bewegung, nach Augsburg... nimmt die Politik den Platz des Glaubens ein‹⁵⁹, Augsburg ist ›das Ende der Reformation Luthers und der Beginn der Fürstenreformation, das Ende der Reformation, die spricht ›ich kann nicht anders‹, und der Beginn der Reformation, die spricht: laßt uns verhandeln! Das ist der wahre Sinn von Augsburg, den wie mir scheint die meisten Historiker nicht sehen‹⁶⁰. ›Als Melanchthon in Augsburg zauderte, da zauderte er zwischen Kompromiß und Bruch,

56 Gasp.-Luther 101 und 103 f.

57 Gasp.-Luther 219.

58 Gasp.-Luther 192.

59 Gasp.-Luther 222.

60 Gasp.-Luther 223.

zwischen Renaissance und Reformation; die Reformation ohne den Bruch (sc. mit der Tradition) bedeutete nichts mehr.⁶¹ »Die Schrift und der Heiland, mehr ist nicht nötig . . ., seit Augsburg aber kam mit zunehmender Stärke ein neues Dogma auf: die Autorität der Kirche.«⁶² »Mit dem Prinzip der Reformation erringt Luther den Sieg von Worms, ohne dies Prinzip etabliert er an der Seite der Bibel eine Tradition.«⁶³ Die gräfliche Kritik richtet sich daher auch gegen das Augsburger Bekenntnis: »Gewiß, seinen Glauben bekennen ist das Recht und die Pflicht des Christen, aber dies Glaubensbekenntnis darf sich nicht in eine Formel verwandeln, denn hinter der Formel erhebt sich sofort der Feind, den die Reformation soeben erst beseitigt hatte, die richtige Interpretation, die Tradition«⁶⁴, bei Paulus in Röm. 10, 10 aber heiße es, daß man »mit dem Munde bekennt«, nicht mit einer Formel.

In dieser Beurteilung des Augsburger Reichstags und des Augsburger Bekenntnisses macht sich die Zugehörigkeit des Grafen zur französischen Erweckungsbewegung, zum Reveil, bemerkbar, der sich, wenn auch unter Schmerzen, von der reformierten, aber religiös einigermaßen deformierten Staatskirche gelöst hatte. Diese Erfahrung mit seiner Staatskirche in Genf verstellte dem Grafen den Blick dafür, daß die reformatorische Staats- und Landeskirche trotz aller Problematik des Staatskirchlichen und trotz einiger tatsächlich kompromißlerischer Züge des Confessio Augustana gerade durch dies formulierte Bekenntnis die biblisch-reformatorischen Überzeugungen durch Jahrhunderte hindurch erhalten hat. Der Graf zitiert in diesem Zusammenhang den herrlichen Brief Luthers vom 9. Juli 1530 an Kurfürst Johann den Beständigen, in dem Luther Bezug nimmt auf das zeitweise kaiserliche Verbot evangelischer Predigt während des Reichstags und schreibt, es sei doch eigenartig, »daß Mag. Eisleben und andre schweigen müssen, aber dafür tritt der Kurfürst zu Sachsen samt andern Fürsten und Herren mit dem schriftlichen Bekenntnis auf und sie predigen frei vor der kaiserlichen Majestät und dem ganzen Reich . . . Sie wollen ihre Diener den Predigern nicht zuhören lassen, müssen aber nun selbst wohl Ärgeres, wie sie es nennen, von so großen Herren hören . . . Christus schweigt nicht auf dem Reichstag. Und sollten sie toll sein, so müssen sie mehr aus dem Bekenntnis hören, als sie in einem Jahr von den Predigern gehört hätten. Es geht

61 Gasp.-Luther 250.

62 Gasp.-Luther 251, 253.

63 Gasp.-Luther 353.

64 Gasp.-Luther 251.

wie St. Paulus sagt, Gottes Wort will doch ungebunden sein. Wirds auf der Kanzel verboten, so muß mans in den Palästen hören. Dürfens arme Prediger nicht reden, so redens große Fürsten und Herren⁶⁵. Aus alledem hört der Graf nicht wie Luther das tapfere und gläubige Bekenntnis der fürstlichen Laien, das er ja selbst für ›Recht und Pflicht des Christen‹ hält, sondern nur, daß nunmehr die Fürsten in der reformatorischen Bewegung hervortreten. Es soll jedoch nicht bestritten werden, daß der Eintritt der fürstlichen Laien in die kirchliche Verantwortung zwangsläufig auch den Einzug staatlicher Zwangsmaßnahmen mit sich brachte, die auf die Dauer der Kirche mehr Unheil als Heil brachten. – Aber der Graf meint mit seiner Kritik nicht nur die Staatskirche, sondern auch die Volkskirche d. h. die Kirche, in die man zunächst einmal hineingeboren wird wie in den Staat und die Nation, eine Kirche, in der die biblischen Überzeugungen dauernd allen Getauften angeboten werden, aber auch von vielen, den ›vielen beigemischten Bösen‹, lange, vielleicht lebenslang mißachtet werden können, eine Kirche, in der nicht nur Gläubige, sondern Halb- und Viertelsgläubige und Ungläubige existieren können, wenn sie nicht austreten wollen, der Graf aber meint: ›eine Kirche, in die man aufgrund von Geburt eintritt und nicht durch Glaubensentscheidung, ist keine Kirche, sondern die Welt, sie kann sich nicht das Haus Gottes nennen, sie kann nicht Pfeiler und Grundfeste der Wahrheit sein (1. Tim. 3, 15)⁶⁶, es ist eine ›heidnische Masseninstitution‹ (multitudinisme paien)⁶⁶. Die Vollendung der Reformation, die damals nicht erreicht wurde, wäre ›die Kirche, die mit dem Wort Gottes übereinstimmt‹, es wären immer nur kleine Gemeinden wie auch zu der Apostel Zeiten, deren Wachstum nicht durch fürstliche Dekrete, auch nicht durch Ratsbeschlüsse, sondern allein durch ihr Leben garantiert wäre d. h. durch ›mehr Liebe, mehr Mut, mehr Patriotismus, mehr Aufklärung, mehr Fortschritt, mehr großzügige Freiheit und mehr unabhängige Charaktere⁶⁷. Diese Kirche wäre wahrscheinlich weniger populär als die Kirche der Reformation, ›aber was bedeutet das?! wir blicken höher hinauf‹ sagt der Graf und schließt mit einer Wendung frei nach Lu-

65 Gasp.-Luther 232; die Lutherstelle steht WBr 5, 453, 13 ff.

65a Gasp.-Luther 435.

66 Gasp.-Luther 436.

67 Gasp.-Luther 420, 423.

68 Gasp.-Luther 429; Luthers Wort über das arme Windlicht steht W 50, 476.

12.

69 Gasp.-Luther 420.

ther: »Ihr, die ihr nach uns kommt, hütet das arme Windlicht Gottes!«⁶⁸ Dies ist seine Antwort auf seine eingangs gestellte Frage nach der Vollendung der Reformation, »die große Reform von heute«⁶⁹, nachdem »die Reformatoren zwar das Wort Gottes wiedergefunden haben, aber nicht die Kirche«⁷⁰. Der Freund und Kenner Luthers wundert sich, daß Agenor de Gasparin in diesem Zusammenhang nicht, wie es die alten Pietisten doch so gern getan haben, auf jenes Wunschbild Luthers einer Gemeinde derer, »die mit Ernst Christen sein wollen«⁷¹, zurückgegriffen hat, noch weniger natürlich auf die Hemmungen, die Luther dabei hatte, weil er »nicht die Leute und Personen dazu« habe. Zum Glück verbindet der Graf aber mit seiner Kritik der Volkskirche und seiner Empfehlung der Freiwilligkeitskirche der Gläubigen keine engstirnig sektiererisch pharisäische Einstellung. Schon das bei Anm. 67 mitgeteilte Zitat deutet an, daß sein christliches Interesse und sein gläubiger Horizont weit genug ist und all das mit umfaßt, was tatsächlich eben infolge der volkskirchlichen Gestalt der protestantischen Kirche an Wirkungen der Reformation auf das Volksganze und die europäische Kultur geschah. Und die Kapitel seines fünften Abschnitts unter der Überschrift »Die Siege der Vergangenheit und die Eroberungen der Zukunft«, die nicht mehr im engeren Sinn zum Lutherbild gehören, von dem wir hier handeln, entfalten die Wirkungen der Reformation auf das moralische, politische und geistige Leben der Folgezeit, kurzum die Kulturbedeutung der Reformation, in breiten Ausführungen, unter denen sich beachtliche Bemerkungen zu Ignatius, Descartes, Chateaubriand, Toqueville, Donoso Cortes und Hegel befinden⁷².

4. Der vierte Abschnitt seines Buches, der von den letzten 16 Jahren im Leben Luthers unter der Überschrift »Der Niedergang« handelt, bringt, wie wir nach dem über Augsburg Ausgeführten verstehen, zunächst Beweise für das Vordringen von Politik, Gewalt und Intoleranz leider auch in die reformatorischen Kirchen. Daß es an solchen Beweisen nicht fehlt, kann niemand bestreiten, man denke nur an die protestantische Bündnispolitik, an die Behandlung auch der friedlichen Täufer und an die Rechtfertigung der Gewalt in Glaubenssachen nicht nur durch Melanchthon und Calvin, sondern 1531 und 1536 auch durch

70 Gasp.-Luther 435.

71 W 19, 75, 2 ff.

72 Gasp.-Luther 408, 402, 394, 382, 418.

73 Die beiden Dokumente stehen auch in meiner Schrift »Luther über Müntzer« 1973 S. 81 f.

Luther in seinen Gutachten zur Täuferfrage⁷³. Beachtenswert bei dem Franzosen Agenor de Gasparin ist, daß er in diesem Punkt nicht nur Luther und Calvin kritisiert, sondern konsequenterweise auch die Verehrung der zahlreichen Helden der französischen Religionskriege nicht voll teilt und daher bemerkt: »mich rührt etwas andres mehr, nämlich das Heldentum der Stillen, der Friedfertigen, der Märtyrer.«⁷⁴

Von seiner Darstellung der letzten Lebensjahre Luthers verdienen einige Stücke immer noch Beachtung. Erstens eine kurze zusammenfassende Bemerkung zu Luthers Skepsis gegenüber einem römischen Konzil, die er 1539 in seiner Schrift »Von Konziliis und Kirchen« ausführlich begründet; der Graf bemerkt dazu nicht mit Unrecht: »Luther weigerte sich, eine Sache ernst zu nehmen, die nicht ernst gemeint war.«⁷⁵ Zweitens eine Aussage über die Bedeutung des Todes der jungen Magdalena Luther anno 1542, die vielleicht wahrer sein könnte als man gewöhnlich weiß: »Luther war ein fröhlicher Mensch, er war es vor dem Tode seiner Magdalene, ... danach hat man das Gefühl, daß ein Schleier über seinen Augen ist«⁷⁶. Drittens schildert er unter Beifügung zahlreicher Zitate Luther, den Beter, namentlich 1537 in Schmalkalden und 1540 am Krankenbett Melanchthons⁷⁷, und gibt eine Auswahl der zahlreichen trüben pessimistischen Äußerungen Luthers über Deutschland und das künftige Schicksal seiner Kirche bis hin zu dem zornigen Wort über Wittenberg von 1545 »Weg aus dem Sodom!«⁷⁸. Viertens macht er zum Tode von Luthers Gattin Katharina eine ähnlich kritische Bemerkung wie Richard Friedenthal in seinem Lutherbuch⁷⁹, nämlich: »Sie starb im Elend und fast Hungers, und das ist die Schande Deutschlands und seiner evangelischen Fürsten.«⁸⁰

Abschließend ist m. E. zu sagen: die Kritik des Grafen am Augsburger Reichstag und Bekenntnis ist trotz der Wahrheitsmomente, die man ihm zubilligen muß, einseitig und überzogen, und die Historiker und Kirchenhistoriker werden gegen ihn Recht behalten. Beim konfessionellen Luthertum hat er sich damit freilich alle Sympathien verscherzt, zumal er

74 Gasp.-Luther 268.

75 Gasp.-Luther 286.

76 Gasp.-Luther 209.

77 Gasp.-Luther 288-306.

78 Gasp.-Luther 311-319; das »Weg aus Sodom« steht WBr II, 150, 1.

79 R. Friedenthal: Luther, 1967 S. 457.

80 Gasp.-Luther 329.

auch jeden übersteigerten Begriff des geistlichen Amts als Klerikalismus abgelehnt hat; man merkt es z. B. an der geringschätzigen Beurteilung, die ihm der Führer der elsässischen lutherischen Erweckungsbewegung Friedrich Theodor Horning (1809–1882) zuteil werden ließ mit den Worten, er sei »mehr ein Redner als ein Schriftsteller«⁸¹. Die extrem presbyteriale Auffassung des Grafen – es darf in der Kirche nach apostolischem Vorbild kein anderes Amt als nur Presbyter, Älteste geben – veranlaßte ihn übrigens, nicht nur einen sakramental-lutherischen Amtsbe-
griff abzulehnen, sondern auch das reformierte Pfarramt eines »ministre«
d. h. eines Dieners am göttlichen Wort. Der Gefahr des Klerikalismus gegenüber gibt es seiner Meinung nach nur 3 Möglichkeiten: 1. »entweder ja zum Klerikalismus wie die römische Kirche, 2. oder »ein wenig Klerikalismus« wie die Reformation, 3. oder keinerlei Klerikalismus wie die Apostel«. Die Reformation habe, so meint de Gasparin, »den Priester ver-
worfen, ohne den Ältesten zu finden, sie hat den »ministre« erfunden d. h. einen Priester ohne Zölibat und ohne spezifische Heiligkeit«⁸². Merle d'Aubigné widersprach diesen Thesen vornehm und mit Hochachtung vor de Gasparin, aber mit Recht: »In allem, was dieser Bruder sagt, der etwas Edles und Ritterliches in seinem Charakter hat, ist immer eine große Dosis Wahrheit, nur daß er manchmal, wie mir scheint, die Wahr-
heit so extrem zuspitzt, daß sie aufhört, die reine Wahrheit zu sein: wenn man die Ältesten beseitigt, dann bekommt man den Klerikalismus der Priester, wenn man die »ministres« d. h. die Pfarrer beseitigt, dann be-
kommt man den Klerikalismus der Ältesten!«⁸³ An diesem Punkt waren also nicht nur die Lutheraner mit dem Grafen unzufrieden, sondern auch viele Freunde aus dem Lager der Reformierten und der Erweckungsbe-
wegung.

Aber ein Kenner und Liebhaber Luthers war der Graf doch, und die geistige und geistliche Bedeutung Luthers im Kreis und Kampf der Geister hat er gebührend gewürdigt und reichen Gebrauch von ihr gemacht.

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

81 Th. Borel: *Le comte Ag. de Gasparin*, 1879 S. 51.

82 Ag. de Gasparin: *Encore le ministère, Réponse à M. le Prof. Merle d'Aubigné*, Genève 1859 S. 27 f.

83 Merle d'Aubigné: *Discours et sermons 1850–1862*, Genève 1862 S. 15 und S. 36.

Von Wilhelm Gundert

Nachdem das Neue Testament in der revidierten Fassung von 1975 bei der Synode der EKD 1976 dem Ratsvorsitzenden, Landesbischof D. Claß, vom Vorsitzenden der Revisionskommission, Landesbischof D. Lohse, übergeben worden war, hat es fast keine größere Zeitung und fast keine kirchliche Zeitschrift versäumt, sich damit zu befassen. Die Tagesberichterstattung der Synode griff vor allem den »Eimer« auf, in den der »Scheffel« von den Revisoren verwandelt worden war, oder pickte aus der der Presse zugegangenen Information die Passage auf, wonach in Johannes 2 von den Wasserkrügen nicht mehr gesagt wird, daß in jeden »zwei oder drei Maß« hineingingen, sondern »etwa hundert Liter«. Im Hinblick auf das kurz vorher zu Ende gegangene Oktoberfest war das eine prächtige Zeitungsmeldung. Aber es gab auch ernsthafte Artikel. Sorgfältig und informativ berichtete Karl Alfred Odin in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung vom 16. November 1976, um nur einen solchen Bericht von vielen anderen zu nennen. Gegen die Revision – nicht nur gegen diese, sondern gegen Revisionen solcher Texte wie der Lutherbibel generell – äußerte sich Heinz Beckmann im Rheinischen Merkur vom 3. Dezember 1976. In der ihm eigenen gewählten Sprache distanzierte sich auch Walter Jens von dieser Revision in der »Zeit« vom 17. Dezember 1976 unter dem Titel »Mord an Luther«, obwohl der gleiche Walter Jens sich in einem Gutachten entschieden für eine Revision des Luther-testaments von 1956 ausgesprochen hatte, als die Frage zu entscheiden war, ob eine neue Revision in Gang gesetzt werden solle. Auch in der kirchlichen Presse und in Vervielfältigungen, die zirkulierten, gab es mehr Kritik als Zustimmung. Das reichte von schlichten Injurien wie etwa Herbert Goltzen, der die Revisiön als »Schwindelpackung« und »banalen Ersatz für die deutsche Fassung der Heiligen Schrift« abtat, über Kurt Hennig, der sie als »Oberlehrer-Aufsatz-Deutsch« bezeichnete, bis hin zu berechtigten kritischen Anfragen wie etwa Hans Werner Bartsch, der in der »Neuen Stimme« die Frage stellte: Untertanentestament oder Probetestament?« und dabei auf einige Stellen hinwies, die in der Tat überlegenswert waren und in der Zwischenzeit im Sinn von Bartsch geändert wurden.

Kritik an der Revision der Lutherbibel hat es in jeder Phase der Revision gegeben. Als 1956 das Neue Testament herauskam, dem man eine allzu modern geratene Art der Revision gewiß nicht nachsagen kann, erschien in Neuauflage eine Schrift von O. Willkomm aus Mülheim/Ruhr

»Halte was du hast! Eine Warnung an das deutsche lutherische Christenvolk vor der revidierten Bibel!« Darin wird u. a. festgestellt: »Luthers Bibelübersetzung ist Gottes Wort . . . Die revidierte Bibel ist nicht die rechte echte Lutherbibel«. Welcher Schluß daraus nach Meinung des Verfassers zu ziehen ist, zeigt der Satz: »Nicht nur das Luthertum, das ganze Christentum wird durch die Revision gefährdet«. In 1. Auflage war diese konservative Verteidigung der Lutherbibel schon bei der Revision von 1892 erschienen, wurde aber 1956 neu aufgelegt. Derartige markigen und von theologischer Kenntnis wenig berührten Worte sind 1975 nicht gefallen. Aber die Kritik zeigt doch, wie schwer es manche Kreise nehmen, wenn ein altvertrauter Wortlaut verändert wird. Man befürchtet dann, daß mit dem Wortlaut auch die Sache verloren gehen könnte.

Aber beginnen wir von Anfang an. Als 1956 das revidierte Neue Testament erschien, dachte niemand daran, dieses Neue Testament in absehbarer Zeit noch einmal zu revidieren. Der Kampf der Revisoren um die rechte Sprachgestalt war hart gewesen. Es hatten sich zwei Fraktionen gebildet, eine konservative unter Wolfgang Schanze und eine modernere unter Hermann Strathmann. Beide Seiten befehdeten sich heftig, nicht nur in den Sitzungen der Kommission, sondern auch in der kirchlichen Presse. Als die Kommission deswegen auseinanderzubrechen drohte, griff der damalige Ratsvorsitzende, Otto Dibelius, ein, dem es bekanntlich an Energie nie gefehlt hat, komplimentierte die beiden Hauptkontrahenten aus der Kommission hinaus, übernahm selbst die Leitung und setzte einen Kompromiß durch, der weder die Konservativen noch die Modernen befriedigte, der aber zu einem Ergebnis führte. Theo Schlatter, der zu den Modernen gehörte, hat danach seine eigene Revision gedruckt, was ihm als Vorstand der Württembergischen Bibelanstalt möglich war: Das Neue Testament in einem erneuerten Luthertext, moderner als der Text von 1956, nicht so modern wie der von 1975. Wären die Kirchen damals dieser privaten Revisionsarbeit gefolgt, so wäre vielleicht die Lutherrevision von 1975 nicht erfolgt.

Bald zeigte sich, daß das neue Testament von 1956 nicht ankam. Viele Gemeinden legten, angeleitet von ihren Pfarrern, die Lutherbibel beiseite. Man griff zu den schon vorhandenen moderneren Übersetzungen, Zürcher, Menge, Pfäfflin und Thimme, später zu Bruns und vor allem zu Jörg Zink, dessen Übertragung ungeniert als »moderne Übersetzung« von Kanzel und Altar verlesen wurde, obwohl Zink sein Werk ausdrücklich als Übertragung, nicht als Übersetzung deklariert hatte. Der Abfall von der Lutherbibel begann. Und er begann deshalb – das muß angesichts der Kritik an der Revision von 1975 festgehalten werden –

weil die Revision von 1956 so konservativ ausgefallen war, daß viele Pfarrer glaubten, ihren Gemeinden diesen Text nicht mehr zumuten zu können und sich daher für modernere Übersetzungen entschieden. Die Verantwortung für die Verständlichkeit des Neuen Testaments stand ihnen höher als die Verantwortung für den Fortbestand der Lutherbibel in unserer Kirche. Dabei ist wohl den wenigsten bewußt geworden, daß damit die Merkfähigkeit des Schriftworts erheblich nachließ, denn wer das gleiche Wort in mehreren Übersetzungen hört und liest, kann es sich nicht mehr merken.

Den Bibelgesellschaften, die durch den Bibelverkauf am besten wußten, für welche Übersetzungen sich die Gemeindeglieder entschieden, fiel das zuerst auf. Sie warnten. Sie richteten im Mai 1967 an den Rat der EKD den Antrag, das Neue Testament in modernerer Weise zu revidieren, um den Abfall von der Lutherbibel nach Möglichkeit aufzuhalten. Aber der Rat lehnte ab, vor allem, weil er 12 Jahre nach der Revision den Gemeinden nicht wieder die Anschaffung und Verwendung eines neu revidierten Neuen Testaments zumuten wollte. Nach dieser Ablehnung schrieb Professor Fritz Tschirch, Germanist in Köln, einen Aufsatz: »Die Frage einer Nachrevision des Neuen Testaments von 1956. Antwort eines Laien auf die Ablehnung durch den Rat der EKD.«* In diesem Aufsatz wies er überzeugend nach, daß das Neue Testament von 1956 weder dem Luthertext gerecht geworden ist, noch den Richtlinien entspricht, die 1928 aufgestellt wurden, als die Bibelrevision der Bibelgesellschaften und der Kirchenleitungen begann. Sie verharrt vielmehr nach Tschirchs Auffassung in der Linie der mißglückten Revisionen von 1912 und 1883, die durch einen gemeinsamen Beschluß der Bibelgesellschaften und der Kirchenleitungen von 1928, den Text der Lutherbibel erneut zu revidieren, korrigiert werden sollte. Die Beispiele, die Tschirch brachte, und die Gesichtspunkte, die er für eine sachgerechte Revision nannte, überzeugten. Der Rat entschloß sich zu einer Umfrage bei den Landeskirchen, wie sie zu einer neuen Revision des Neuen Testaments stehen. 14 Landeskirchen wünschten eine Revision, 2 lehnten sie ab. Angesichts dieses nahezu einmütigen Wunsches der Gliedkirchen der EKD, eine neue Revision des Neuen Testaments in Gang zu setzen, sah sich der Rat nicht in der Lage, dem länger zu widersprechen. Es wurde zunächst versucht, die Landeskirchen in der DDR, die an der Revision des Alten Testaments unmittelbar beteiligt gewesen waren und Kommissionsmitglieder in die Revisionskommission entsandt hatten, für eine Mitarbeit zu gewinnen. Als das nicht glückte, beschloß der Rat im September

* Jahrbuch des Evangelischen Bibelwerks, Band 12, Seite 44 ff.

1970 die Revision in Gang zu setzen. Da vorgesehen war, in 4 Unterausschüssen zu arbeiten, berief der Rat je 4 Exegeten und 4 Germanisten, nämlich Professor Dr. Erhard Kamlah, Professor Dr. Friedrich Lang, Professor Dr. Jürgen Lebram und Professor Dr. Klaus Wegenast als Exegeten; Dr. Hellmut Haug, Frau Professor Dr. Sauer-Geppert, Studiendirektor Dr. Lothar Schmidt und Professor Dr. Fritz Tschirch als Germanisten. Dazu kamen Theologen mit Übersetzererfahrung aus dem Pfarramt und dem kirchenleitenden Amt, nämlich Pastor Paul Flasdieck, Pastor D. Rudolf Kassühlke, Pastor Dr. Walter Klaiber, Dekan Dr. Paul Naumann, Dozent Pfarrer Dr. Hans-Ulrich Nübel, Oberkirchenrat i. R. Helmut Rößler, Oberkirchenrat Dr. Walter Rupprecht, Pastor Robert Steiner und Pastor D. Dr. Kurt Zabel. Mit den Herren Dr. Klaiber und D. Kassühlke waren die Freikirchen vertreten, die Herren Dr. Wegenast und Dr. Schmidt brachten besondere Kenntnisse der Pädagogik ein, die Judaistik hatte in Dr. Lebram einen besonderen Fachmann. Außerdem gab es drei Berater: Professor Dr. Fritz Tschirch für Fragen der deutschen Sprache, nach seinem Tod Frau Professor Dr. Sauer-Geppert, Professor D. Dr. Kurt Aland für Fragen des neutestamentlichen Textes und Professor Dr. Hans Schmoll für klassisches und hellenistisches Griechisch.

Die Richtlinien, nach denen gearbeitet wurde, waren die gleichen, die bereits 1928 zwischen den Bibelgesellschaften und den Kirchenleitungen verabredet worden waren, als man mit der Revision begann, die zum Text von 1956 führte. Sie lassen viele Möglichkeiten offen. Wer für eine stärkere Modernisierung des Luthertextes eintrat, konnte sich beispielsweise auf den Satz berufen: »Veraltete Wörter, Wortformen, Wendungen oder Satzgebilde, deren Sinn für die Gemeinde mißverständlich oder nicht mehr verständlich ist, sowie sonstige schwere Archaismen sind zu beseitigen.« Wem mehr an einer Erhaltung der Luthersprache lag, betonte stärker: »Bei Änderungen ist auf Rhythmus und Wohlklang nach Möglichkeit Rücksicht zu nehmen. »Kernstellen« sind besonders pfleglich zu behandeln.« Eine klare Richtlinie ist mit diesen »Richtlinien« nicht gegeben. Bezeichnenderweise wurden sowohl das Neue Testament 1956 wie das Neue Testament 1975, ebenso auch das Alte Testament 1964 und die Apokryphen unter Anerkennung der gleichen Richtlinien revidiert. Es kam deshalb darauf an, wie die Kommission diese Richtlinien anwendete. Das geschah durch Diskussionen, in denen die verschiedenen Gesichtspunkte zur Sprache kamen. Mit voller Absicht hatte der Rat deshalb Personen mit recht unterschiedlicher Auffassung in die Kommission berufen, am konservativsten wohl Oberkirchenrat Dr. Walter Rupprecht, der nach der Veröffentlichung des Textes Bedenken gegen die von ihm mitgestaltete und mitverantwortete Revision geäußert hat,

weil sie zu sehr in die Moderne ging, und auf der anderen Seite etwa Dr. Hellmut Haug und D. Rudolf Kassühlke, die beide entscheidend an der Übersetzung »Die Gute Nachricht« beteiligt waren. Durch die Diskussion weit auseinander stehender Flügel wurde die Zusammenarbeit schwierig; aber damit wurde gewährleistet, daß die wichtigen möglichen Gesichtspunkte in der Diskussion auftauchten und behandelt wurden. Da ein gedruckter Text im Unterschied zu einem Kommentar nur *eine* Fassung wiedergeben kann, wird die Breite der Diskussion im Ergebnis nicht deutlich; denn der Text gibt eben nur die Fassung wieder, die sich schließlich durchgesetzt hat. Es handelt sich aber meistens um das Resultat eingehender Diskussionen; kein Kommissionsmitglied konnte sich voll durchsetzen; für jedes stellt das Ergebnis einen Kompromiß dar, einen Kompromiß, den es allerdings mitträgt.

Alle Sitzungen wurden begleitet, koordiniert und protokolliert durch den Redaktionssekretär Pastor Klaus Fricke. Diese Begleitung und Koordinierung war deshalb von so großer Bedeutung, weil 4 Unterausschüsse so weit gefaßte Richtlinien natürlich verschieden auslegen können. Seine Aufgabe war es, die 4 Unterausschüsse dazu zu veranlassen, in gleichartiger Weise zu arbeiten. Jeder Unterausschuß hatte das Recht, an das Plenum zu appellieren, wenn sich eine für das ganze Neue Testament bedeutsame Frage ergab, oder wenn ein Problem so strittig war, daß der Überstimmte die Überstimmung nicht hinnehmen wollte. Die meisten Fragen konnten aber dank der Anwesenheit des Redaktionssekretärs im Unterausschuß geklärt werden. Die Geschäftsführung besorgte Oberkirchenrat Wilhelm Gundert, den Vorsitz hatte zunächst der Ratsvorsitzende, Landesbischof Dietzfelbinger, allerdings nur nominell. Während er Ratsvorsitzender war, sprang der Geschäftsführer als Vorsitzender ein. Nach dem Wechsel des Rates 1973 übernahm Landesbischof Lohse den Vorsitz, der als Neutestamentler die anstehenden Fragen genau kannte und die Kommission sachkundig und zielstrebig leitete.

Im Januar 1974 wurde den Landeskirchen, den theologischen Fachbereichen und den Bibelgesellschaften angeboten, die im Entwurf fertiggestellten Texte zu erhalten, um dazu Stellung nehmen zu können. Dabei zeigte sich, daß das Interesse für die Revision des Neuen Testaments geringer war als seinerzeit für die Revision des Alten Testaments. Man war 1974 weniger als 1963 auf exegetische Fragen eingestellt; Probleme der Weltverantwortung der Christen überwogen. Waren beim Alten Testament noch rund 400 Probetexte angefordert worden, so waren es beim Neuen Testament nur 180. Wenn allerdings heute einer der schärfsten Kritiker, der Württembergische Dekan i. R. Kurt Hennig, behauptet, die Kommission habe »ganze 180 (hundertachtzig) Stellungnahmen verschie-

dener Persönlichkeiten und Gremien dazu eingeholt, aber im übrigen faktisch unter Ausschluß der betroffenen kirchlichen Öffentlichkeit gearbeitet und entschieden«, so ist dies zwar bezüglich der 180 versandten Exemplare richtig, aber der sogenannte »Ausschluß der kirchlichen Öffentlichkeit« liegt an dem nicht gerade umwerfenden Interesse der Stellen und Persönlichkeiten, die um Stellungnahme gebeten waren. Diejenigen, die Stellung nahmen, haben jedoch gründlich gearbeitet. Mehrere tausend Änderungsvorschläge gingen ein, die von einem Redaktionsausschuß in acht mehrtägigen Sitzungen geprüft und entschieden wurden. Im September 1975 hat dann die Kirchenkonferenz einstimmig dem Neuen Testament zugestimmt, im Dezember 1975 auch der Rat der EKD. Es folgte der erste Druck des Neuen Testaments, der der Synode der EKD im November 1976 vorgestellt wurde.

Die Kritiken wurden in der Kirchenkanzlei sorgfältig zur Kenntnis genommen und gesammelt, sofern der Kritiker sich die Mühe gemacht hatte, einen Gegenvorschlag zu formulieren. Besonders wichtig war dabei die Arbeit des Lektionarausschusses der VELKD, der die für das Lektionar vorgesehenen Texte auf die Möglichkeit hin untersuchte, den Text vorzulesen. Darauf war bei der Revision zu wenig geachtet worden. Vor allem über seine Änderungsvorschläge sowie über eine von der Kirchenkanzlei hergestellte Synopse der in Alternativformulierungen festgehaltenen Wünsche aus den Kritiken wurde in einer Sitzung im August 1977 entschieden, wobei etwa 120 Änderungen vorgenommen worden sind. Der neue Text der ganzen Bibel, Altes Testament 1964 Neues Testament 1975, mit den Änderungen vom August 1977 erschien im Mai 1978.

Die Synode der EKD hat im November 1977 einen Antrag, der faktisch eine neue Revision konservativer Art forderte, nicht aufgegriffen, sondern statt dessen beschlossen:

1. Der Rat der EKD wird gebeten, die Kirchenkanzlei zu beauftragen, alle positiven und negativen Erfahrungen, die mit dem Text des Luthertestaments von 1975 von den Gliedkirchen, den Gemeinden und Pfarrern gemacht werden, zu sammeln und kritisch zu sichten, damit nach 5 Jahren der Erprobung dem Rat, der Kirchenkonferenz und der Synode der EKD Bericht erstattet werden kann.
2. Das Präsidium der Synode der EKD wird gebeten, zu veranlassen, daß eine Synodaltagung mit dem Thema »Bibel« in etwa 5 Jahren in Aussicht genommen wird. Dabei soll auch über die Erfahrungen mit dem Text des Luthertestaments von 1975 beraten werden, damit Beschlüsse über eine eventuell notwendige Revision gefaßt werden können.

Da Ergebnisse einer Erprobung nur gesammelt werden können, wenn tatsächlich erprobt wird, hat der Rat der EKD die Landeskirchen gebe-

ten, »geeignete Maßnahmen zu treffen, damit bereits von 1978 an Erfahrungen mit dem Luthertestament von 1975 im Gottesdienst, im Konfirmandenunterricht und im Religionsunterricht in möglichst allen Gemeinden gemacht werden können. Dazu empfiehlt der Rat den Gliedkirchen, den revidierten Text des Neuen Testaments von 1975 im Gottesdienst, im Konfirmandenunterricht und im Religionsunterricht zu verwenden«. Der revidierte Text des Neuen Testaments von 1975 ist also ein Text auf Erprobung, d. h. einerseits, daß weitere Änderungen daran möglich sein sollen, d. h. andererseits, daß er eingeführt werden soll, denn nur aufgrund einer Einführung ist eine Erprobung möglich. Sollte sich herausstellen, daß er genau so wenig wie der Text von 1956 angenommen und verwendet wird, dann wird die Synode der EKD etwa 1982 zu entscheiden haben, was geschehen soll.

Soweit zur Geschichte dieser Revision. Nun einiges zu ihrem Charakter. Jede Revision hat drei Gesichtspunkte zu berücksichtigen: 1. Richtigkeit, 2. Verständlichkeit, 3. Festhalten an der Vorlage. Jeder dieser Gesichtspunkte widerspricht dem andern. Daher muß ständig abgewogen werden. Eine völlig richtige Übersetzung würde zu einem miserablen Deutsch führen und wäre nicht Luther, eine moderne und verständliche deutsche Sprache würde zu einer Übertragung führen und wäre weder richtig noch Luther, und bei einem Festhalten am alten Luthertext würde auf Richtigkeit und verständliche deutsche Sprache verzichtet. Zwischen diesen drei Polen hat sich die Revision zu bewegen.

1. Richtigkeit. Nachdem sich die Fachleute der ganzen Welt erstmals in der Geschichte der Christenheit auf *einen* griechischen Text des Neuen Testaments geeinigt hatten, der in der 26. Auflage des Nestle verwendet werden wird und der in der 3. Auflage des Greek New Testament bereits vorliegt, konnte die Revision daran nicht vorbeigehen. Professor Aland, der textkritische Berater der Kommission, stellte ihr den damals noch nicht gedruckten Text zur Verfügung. Aufgrund der Entscheidung, diesen Text zu verwenden, ist es nun nicht mehr nötig, Textstellen, die Luther hatte, aber die zu späteren Handschriften gehören, einzuklammern, wie dies 1956 der Fall war. Lediglich Johannes 8, 1-11 mußte eingeklammert werden, da auf diese wichtige Geschichte nicht verzichtet werden konnte, auch wenn sie nicht zum ursprünglichen Johannesevangelium gehört. Durch die Verwendung dieses sogenannten UBS-Textes konnte gelegentlich auch Luther wiederhergestellt werden, z. B. Markus 1, 1. Dort heißt es jetzt: »Das ist der Anfang des Evangeliums von Jesus Christus, dem Sohn Gottes«. 1956 fehlte »dem Sohn Gottes«, weil das *hyiou theou* umstritten ist und sich die Revisoren gegen Luther zur Streichung entschlossen hatten. Nachdem der UBS-Text *hyiou theou* im

Text oben bringt, wenn auch eingeklammert, wurde Luthers Übersetzung wiederhergestellt.

Im Streben nach Richtigkeit hat die Revision auch Stellen nach dem geltenden Text übersetzt, die zwar schon vorher als fragwürdig erkannt, aber mit Rücksicht auf Luther nicht geändert worden waren. Dazu gehört das bekannte »und den Menschen ein Wohlgefallen« in Lukas 2, 14, das jetzt heißt: »bei den Menschen seines Wohlgefallens«. Eudokias, also Genitiv, ist nun einmal die am besten bezeugte Lesart. Das war schon 1956 bekannt. Nur hatte man damals die Konsequenz daraus nicht gezogen.

2. Verständlichkeit. Unübersehbar zahlreich sind die Entscheidungen, die um der Verständlichkeit willen getroffen wurden. Statt sie aufzuzählen, seien einfach einmal zwei wichtige Texte in beiden Fassungen einander gegenübergestellt. Die bekannte Weihnachtsepistel Titus 3, 4–8 a lautete in der Revision von 1956:

Als aber erschien die Freundlichkeit und die Leutseligkeit Gottes, unsers Heilandes, rettete er uns nicht um der Werke willen der Gerechtigkeit, die wir getan hatten, sondern nach seiner Barmherzigkeit durch das Bad der Wiedergeburt und Erneuerung im Heiligen Geiste, welchen er ausgegossen hat über uns reichlich durch Jesus Christus, unsern Heiland, auf daß wir durch desselben Gnade gerecht und Erben seien des ewigen Lebens nach der Hoffnung. Das ist gewißlich wahr.

In der Revision von 1975 lautet diese Stelle:

Als aber die Güte und Menschenliebe Gottes, unsres Heilandes, erschien, rettete er uns – nicht um der Werke der Gerechtigkeit willen, die wir getan hatten, sondern nach seiner Barmherzigkeit durch das Bad der Wiedergeburt und Erneuerung im heiligen Geist. Den hat er über uns reichlich ausgegossen durch Jesus Christus, unsern Heiland, damit wir, durch seine Gnade gerecht geworden, Erben des ewigen Lebens werden, wie es unsre Hoffnung ist.

Durch wenige Änderungen ist es möglich geworden, den Text verständlicher zu machen. Freilich: Nach wie vor bedarf er der Auslegung, um verstanden zu werden. Keine Revision und keine Übersetzung kann die Predigt ersetzen.

Ein anderes Beispiel. Der Anfang der Osterepistel 1. Kor. 15, 1–10 lautet nach dem Text von 1956:

Ich erinnere euch aber, liebe Brüder, an das Evangelium, das ich euch verkündigt habe, welches ihr auch angenommen habt, in welchem ihr auch steht, durch welches ihr auch selig werdet, wenn ihr's festgehalten habt, in welcher Gestalt ich es euch verkündigt habe; es wäre denn, daß ihr umsonst gläubig geworden wäret. Denn ich habe euch zuvörderst gegeben, was ich auch empfan-

gen habe: daß Christus gestorben ist für unsre Sünden nach der Schrift; und daß er begraben ist; und daß er auferstanden ist am dritten Tage nach der Schrift; und daß er gesehen worden ist von Kephas, danach von den Zwölfen . . .

1975 heißt die gleiche Stelle:

Ich erinnere euch aber, liebe Brüder, an das Evangelium, das ich euch verkündigt habe, das ihr angenommen habt und in dem ihr feststeht. Durch dies Evangelium werdet ihr auch gerettet, wenn ihr's festhaltet in der Gestalt, in der ich es euch verkündigt habe; sonst wärt ihr ja vergeblich zum Glauben gekommen. Denn als erstes habe ich euch weitergegeben, was ich selbst empfangen habe: Daß Christus gestorben ist für unsre Sünden nach der Schrift; und daß er begraben worden ist; und daß er auferstanden ist am dritten Tage nach der Schrift; und daß er erschienen ist dem Kephas, danach den Zwölfen . . .

Ein Problem, das innerhalb der Kommission unter dem Gesichtspunkt der Verständlichkeit besonders diskutiert wurde, ist die Wiedergabe von *sarx*. Das Wort »Fleisch« drückt das nicht aus, was neutestamentlich mit *sarx* gemeint ist. Solange biblische Wendungen das Bewußtsein der Öffentlichkeit noch prägten, konnte man dafür auf Verständnis hoffen. Aber diese Zeit ist vorbei. Unter Fleisch versteht heute jedermann das Fleisch von Lebewesen, Mensch oder Tier. Eine einfache Ersetzung dieses Begriffs durch einen anderen deutschen Begriff ist nicht möglich, weil wir im Deutschen keinen ungefähr deckungsgleichen Begriff besitzen. Wenn man also übersetzen will, so muß vom Kontext her jeweils eine neue Art der Übersetzung gefunden werden. Das hat den Nachteil, daß die Identität des Begriffs verlorengeht und ein Bibelleser nicht mehr erkennt, daß im Grundtext für zwei unterschiedlich gestaltete Texte der gleiche Begriff verwendet wird. Die Kommission ist nur zögernd an dieses Problem herangegangen. Daß dort, wo »Geist« und »Fleisch« einander gegenüberstehen, und dort, wo »Fleisch« im heutigen Sprachgebrauch gemeint ist, »Fleisch« stehen bleiben sollte, war klar. Aber an den anderen Stellen galt es, vom Kontext her passende Formulierungen zu finden. Erst als die Vorschlagsliste aller »Fleisch«-Stellen vorlag, entschied sie sich dafür, diese Fassungen in den Entwurf aufzunehmen. Beim Versand der Probetexte wurde im Begleitschreiben ausdrücklich auf diese Art der Übersetzung des Wortes *sarx* hingewiesen und besonders um Stellungnahme dazu gebeten. Die Stellungnahme fiel überwiegend zustimmend aus, so daß die Revision dabei geblieben ist.

3. Luther. Auf die möglichst weitgehende Beibehaltung des Luthertextes wurde überall geachtet. Das wird wieder am besten an einem Beispiel deutlich. Wir greifen dabei nicht auf die z. Z. viel gelesene »Gute Nachricht« zurück, obwohl hier der Unterschied zu Luther besonders deut-

lich würde, sondern auf die konservativere Einheitsübersetzung des Neuen Testaments – ökumenischer Text, die trotz der größeren Nähe zu Luther erkennen läßt, wie stark die Unterschiede zwischen einer Revision der Lutherbibel und einer neuen Übersetzung sind. Die beiden genannten Stellen lauten dort:

Als aber die Güte und Menschenliebe Gottes, unseres Retters, erschien, hat er uns gerettet – nicht weil wir Werke vollbracht hätten, die uns gerecht machen können, sondern aufgrund seines Erbarmens – durch das Bad der Wiedergeburt und der Erneuerung im Heiligen Geist. Ihn hat er in reichem Maß über uns ausgegossen durch Jesus Christus, unseren Retter, damit wir durch seine Gnade gerecht gemacht werden und das ewige Leben erben, das wir erhoffen.

Ich erinnere euch, Brüder, an das Evangelium, das ich euch verkündigt habe. Ihr habt es angenommen; es ist der Grund, auf dem ihr steht. Durch dieses Evangelium werdet ihr gerettet, wenn ihr an dem Wortlaut festhaltet, den ich euch verkündigt habe; oder habt ihr den Glauben vielleicht unüberlegt angenommen? Denn vor allem habe ich euch überliefert, was auch ich empfangen habe: Christus ist für unsere Sünden gestorben, wie es die Schrift gesagt hat, und wurde begraben. Er ist am dritten Tag auferweckt worden, wie es die Schrift gesagt hat, und erschien dem Kefas, dann den Zwölf . . .

Das ist nicht mehr Luther. Dieser Text ist besseres Deutsch als der Luthertext von 1975. Aber Luther zu revidieren, war der Auftrag der Kommission, nicht neu zu übersetzen.

Wie wird es weitergehen? Die jetzt abgeschlossene Revision der Lutherbibel ist wahrscheinlich der letzte Versuch, die Lutherbibel als die Bibel des deutschen Protestantismus festzuhalten. Rückkehr zum alten Luthertext würde bedeuten, sie für die Gemeinde aufzugeben. Allenfalls Leute mit Abitur lassen sich von einem altertümelnden Deutsch ansprechen, und die auch nur sehr auszugsweise. Die Gemeinde besteht aber aus Getauften, nicht nur aus Leuten mit Abitur. Das wird in unserer Kirche oft übersehen. Die Alternative wäre, den englischen Weg zu gehen. Dort hat man den Versuch, die King James Version erneut zu revidieren, aufgegeben und hat statt dessen die New English Bible geschaffen, die jetzt die offizielle Bibel ist, was nicht ausschließt, daß die King James Version noch verwendet wird. Ähnliches wäre auch bei uns denkbar. Nur: damit wäre die Lutherbibel als Bibel des deutschen Protestantismus aufgegeben. Und eine Kirche, die von der Reformation Martin Luthers lebt, sollte seine Bibel nicht so leicht aus der Hand legen.

Oberkirchenrat Wilhelm Gundert, Krasseltweg 48, 3000 Hannover 51

CHRISTENMENSCHEN SIND HERREN-MENSCHEN

Ein exegetisches Wortspiel Luthers zu Röm. 14,8

Von Reinhard Schwarz

Die Schlußfolgerung, in die Paulus Röm. 14,8 ausmünden läßt, lautet in der lateinischen Bibelübersetzung: *Sive ergo vivimus, sive morimur, Domini sumus.* – »Domini sumus«, das hat Luther in seinen späteren Jahren zu einem Wortspiel verwendet, um mehr Gedanken unterzubringen, als im einfachen Wortlaut des Textes enthalten sind. »Domini« kann ja nicht nur ein Genitiv des Singular sein (wie es in Röm. 14,8 dem griechischen Text entspricht), es kann, wenn man vom griechischen Text absieht, ebenso gut ein Nominativ des Plural sein. Im Deutschen können wir das Wortspiel am ehesten wiedergeben, wenn wir uns des Wortes Herren-Menschen bedienen. Dem durch die deutsche Geschichte leider belasteten Wort kann dann wieder ein guter, christlicher Sinn zurückgewonnen werden. Christenmenschen sind Herren-Menschen; denn sie sind Menschen des Herrn, zu dem sie sich bekennen, dem sie durch ihren Glauben angehören; und sie sind Menschen, die selber zu Herren eingesetzt sind, wenn auch nicht zu Herren über andere Menschen.

Luther hat das Wortspiel bei zwei Gelegenheiten genauer ausgedeutet, in einem Brief vom 29. 6. 1534 an den mansfeldischen Rat Johann Rühel (WAB 7, S. 82 f.) und in einer Bucheinzeichnung, von der wir nicht wissen, wann und für wen er sie abgefaßt und in welches Buch er sie ursprünglich eingetragen hat (WA 48, S. 206 Nr. 276)¹. – Im Frühjahr 1534 hatte Luther erfahren, daß der ihm nahestehende Johann Rühel in Eisleben erkrankt sei und sich darüber bekümmere. Er schrieb ihm einen

1 Dreimal läßt Luther das Wortspiel kurz anklingen. In einem Brief an Johannes Bugenhagen schreibt er am 5. 7. 1537 (WAB 8, S. 96, 16 f.): *Christus vivit et nos »Christi sumus« in nominativo et genitivo; ita placuit patri misericordiae per ipsum donare nobis regnum* (vgl. Luk. 12, 32). – In einer Tischrede vom September 1542 (Nr. 5495 WATR 5, S. 190, 1–3 = BoA 8, S. 312, 4–6) wird uns die Äußerung überliefert: »*Sive vivimus, sive morimur, Domini sumus*« (Röm. 14, 8), *scilicet in genitivo singulari, non* (lies: *et*; vgl. WATR 5, S. 190, 17 f. und ebd. Anm. 3) *in nominativo plurali.* – Die Bucheinzeichnung Nr. 275 (WA 48, S. 205 f.), deren ursprünglicher Ort uns ebenfalls nicht bekannt ist, schließt an Röm. 14, 7–9 einen anderen Gedanken an, ist jedoch bei einigen Tradenten noch mit folgender Randglosse zu Röm. 14, 8 versehen: *Sind wir des Herrn, so sind wir auch Herrn und bleiben Herrn. Glaubst Du's, so hast Du's. Amen.*

Brief, der in die Reihe von Luthers Trostbriefen eingegangen ist. Um ihn aufzurichten, erinnert ihn Luther zunächst daran, daß er als ein Christ im engen Verhältnis eines Freundes, Gliedes und Bekenners zu Christus gehört und damit dem »Mann« verbunden ist, »welcher zu uns allen durch St. Paulum spricht (2.Kor 12,9): ›Meine Kraft ist in den Schwachen stark‹. Die Zugehörigkeit zu Christus soll Mut geben: »Es soll Euch ja viel fröhlicher machen, daß Ihr von solchem Mann berufen seid, dazu begnadet mit Erkenntnis, Lust und Liebe zu seinem Wort, darauf mit seiner Tauf und Sakrament versiegelt. Was soll er mehr tun, der Euch inwendig solch Herz gegen ihm, und auswendig solch Siegel, darnach seiner Gnaden Konfession und Testimonium gegeben hat?« Was Christus uns in seiner Gnadengemeinschaft gewährt, wiege bei weitem alles Leiden auf. Christus vermag auch Genesung zu schenken. Indessen, ob krank, gar todkrank oder gesund, zu allen Stunden sind wir des Herrn. Damit wird Röm. 14,8 aufgegriffen: »O lieber Doctor,« – Rühel war Doktor der Jurisprudenz (Dr. iur.utr.) – »seheth an, was Ihr habt für Güter von ihm, und nicht, was Ihr leidet; ist doch die Woge (= Waage) unmaßig (= ungleichmäßig) gegen ander. Dazu kann er Euch, laßt ihm die Zeit, wohl gesund machen; wiewohl wir alle Stunden sein sind, wie St. Paulus spricht (Röm. 14,8): *Sive vivimus, sive morimur, Domini sumus*.« Wie Luther hier schon Paulus auf Lateinisch zitiert, so fährt er nun auch lateinisch fort, da er nur so sein exegetisches Wortspiel anbringen kann: »Ja, vere ›Domini‹, in genitivo et nominativo: ›Domini‹ in genitivo, quia ipsius domus, immo membra sumus; ›Domini‹ in nominativo, quia regnamus super omnia per fidem, quae est victoria nostra, Deo gratia, et conculcamus Leonem et Draconem. Summa: ›Confidite (ait), ego vici mundum‹.« Um den springenden Punkt in Luthers Wortspiel nicht verlorengehen zu lassen, können wir das nur frei übersetzen: Wir sind Herren-Menschen im Genitiv und im Nominativ; im Genitiv sind wir Menschen des Herrn, weil wir zu seinem Haus gehören und sogar seine Glieder sind; im Nominativ sind wir Herren-Menschen, weil wir durch den Glauben, der unser Sieg ist – Gott sei Dank – (vgl. 1.Joh. 5,4 und 1.Kor. 15,57), über alles herrschen und Löwen und Drachen niedertreten (Ps. 91,13). Summa: ›Vertraut darauf, sagt der Herr (Joh. 16,33), ›ich habe die Welt überwunden‹. Das Verhältnis der Zugehörigkeit zum Herrn faßt Luther in die beiden Vorstellungen der Hausgenossenschaft, wobei er an Eph. 2,19 und an Mt. 10,25 denken mag, und der Gliedschaft am Leibe Christi, die für ihn immer ein bedeutsamer paulinischer Gedanke gewesen ist. Der Hausherr sorgt für alle Angehörigen seines Hauses und ist kein Haustyrann; auch für die profane Hausstandsethik der Antike (vgl. 1.Tim. 5,8), die dem Mittelalter bekannt war und in der Reforma-

tionszeit verstärkte Beachtung fand, war das selbstverständlich. Noch enger ist nach der überlieferten Auffassung das Verhältnis der Glieder des Leibes zum Haupt. Denn alle Empfindung und Bewegung der Glieder geht vom Haupt aus, hat dort ihr Zentrum. Daß Christen auch im Nominativ Herren-Menschen sind, sollte für den Empfänger unseres Trostbriefes bedeuten, daß dem Glauben Herrschaft und Sieg gegenüber der Welt, das hieß in diesem Falle gegenüber Krankheits- und Todesanfechtung, zugeschrieben werden darf. Ein Herr weiß Herrschaft auszuüben und sich zu behaupten. Königliche und nicht tyrannische Herrschaft ist dem Glauben eigen; sie erwächst aus der königlichen Herrschaft des Christus-Herrn.

In der Bucheinzeichnung, deren ursprünglicher Ort uns unbekannt ist, betont Luther zunächst beim Genitiv-Verhältnis, daß wir dem Herrn angehören, dem Gott seine ganze Herrschaftsgewalt übergeben hat. Unter dieser Herrschaft werden wir zwar nicht vor dem Tode, aber doch vor auswegsloser Verlorenheit bewahrt. Luther verzichtet hier darauf, das Verhältnis der Zugehörigkeit näher zu bezeichnen, wie er es in seinem Brief an Johann Rühel unter dem Verhältnis der Hausgenossen zum Hausherrn und der Glieder des Leibes zu dessen Haupt begriffen hat. »Röm. 14 (V.8): ›Wir leben oder sterben, so sind wir des Herrn‹. Ja des Herrn sind wir, und ist unser höchster Trost und Freude, daß wir den zum Herrn haben, dem der Vater alle Gewalt im Himmel und Erden und alles in seine Hand gegeben hat (vgl. Mt. 28,18, Joh. 3,35; 13,3). Wer will und kann uns denn nun Schaden tun? Der Teufel mag sehr zornig sein und uns mordlich (= tödlich) in die Fersen stechen (vgl. Gen. 3,15). Daß er uns aber aus seiner Hand reiße (vgl. Joh. 10,28), das soll er wohl lassen«. Dieser erste Teil der Bucheinzeichnung hat den ersten Artikel des christlichen Glaubensbekenntnisses, das Bekenntnis zur Allmacht Gottes über Himmel und Erde hineingenommen in das Bekenntnis zu Christus als dem erhöhten Herrn. Im zweiten Teil seiner Bucheinzeichnung entfaltet Luther dann die Nominativ-Aussage, das in Christus gewährte Herr-Sein der Christen über Teufel, Sünde und Tod. Grundgedanken des zweiten und dritten Artikels des Glaubensbekenntnisses dienen ihm nun zur Begründung dafür, daß wir durch Christus selber zur Herrschaft gebracht werden. Christus hat sich in unsere Verlorenheit gegeben, um uns eine Teilhabe an seiner Herrschaft zu ermöglichen. Und durch den heiligen Geist läßt er uns als seine Miterben teilhaben an seiner Herrschaft in der Vollmacht von Königen und Priestern.

»Zudem sind wir, die an Jesum Christum unsern Herrn glauben und unter seinem Schutz und Schirm leben, auch nun selbst Herren durch und in ihm über Teufel, Sünde, Tod etc. Denn er ist um unsertwillen

(daß er uns zu solcher Herrschaft brächte) Mensch geworden, hat für uns den Vater gebeten (Joh. 17,9 ff.) und uns also geliebt, daß er für uns ein Fluch ist geworden (Gal. 3,13), sich selbst für uns gegeben (Gal. 2,20, Eph. 5,2), mit seinem teuren Blut erkauft (Offb. 5,9, vgl. 1.Kor. 6,20) und von den Sünden gewaschen und gereinigt (Offb. 1,5, 1.Pt. 1,19). Item, er hat uns auch das Pfand unsres Erbes und Seligkeit, den heiligen Geist, in unser Herz gegeben (2.Kor. 1,22, Eph. 1,13), zu Königen und Priestern vor Gott (Offb. 1,6 5,10), und in Summa zu Kindern und Erben Gottes und zu seinen Miterben gemacht (Röm. 8,17, vgl. Gal. 4,7). Das ist gewißlich wahr. O Herr, stärke unsern Glauben (vgl. Luk. 17,5), daß wir daran ja nicht zweifeln!«²

Daß Christenmenschen Herren-Menschen sind im Genitiv- und im Nominativverständnis, ist eine Variation zum ersten Kernsatz und damit zum ersten Teil von Luthers Freiheitstraktat des Jahres 1520, wo Luther die Freiheit des Christenmenschen durch die Teilhabe am Herr-Sein Christi begründet. Herren-Menschen sind die Christen nicht gegenüber ihren Mitmenschen. Der zweite Kernsatz und damit der zweite Teil des Freiheitstraktats werden vom dem exegetischen Wortspiel zu Röm. 14,8 nicht außer Geltung gesetzt. Christenmenschen sind im Herrschaftsverhältnis gegenüber allem, was sie im Ergreifen ihres Menschseins vor Gott unfrei machen will. Aber Christenmenschen sind gegenüber anderen Menschen im Dienstverhältnis der Liebe.

Professor Dr. Reinhard Schwarz, Salzstraße 43, 8034 Unterpfaffenhofen

PERSONHAFTE EXISTENZ DES TEUFELS?

Rückblick auf Helge Cremers Fernsehfilm »Der Fall Klingenberg«

Von Albert Vieth

Nach Darstellung des Filmes liegt der Ursprung der Besessenheit der Anneliese Michel/Klingenberg in dem Wallfahrtsort San Damiano, einem Sitz des Widerstandes gegen die Reformen des Zweiten Vatikanischen Konzils und der Ideen des Erzbischofs Lefebvre. Seit mehreren Jahren finden Wallfahrten nach San Damiano statt, an denen sich vor allem

2 Den Text der Bucheinzeichnung habe ich in der Orthographie modernisiert. In Klammern sind die von Luther verwendeten Bibelstellen hinzugefügt.

mariengläubige Katholiken beteiligen, die für die Mutter Gottes und die Existenz des Teufels streiten wollen. Nachdem innerhalb der katholischen Hochschul-Theologie (Heribert Haag, Hans Küng, Walter Caspar u. a.) Zweifel an der Existenz eines persönlichen Teufels und einer von ihm regierten Hierarchie von Dämonen geäußert wurden, Papst Paul VI. sich eindeutig für die Existenz des Teufels und übersinnlicher böser Mächte geäußert hat und Kardinal Höffner als Vorsitzender der Deutschen Bischofskonferenz sich in gleichem Sinn, wenn auch zurückhaltender, eingesetzt hat, ist damit die Frage nach der Berechtigung des Exorzismus innerhalb der katholischen Kirche in großer Schärfe aufgebrochen. Auf diesem Hintergrund ist auch der Fall Anneliese Michels zu sehen.

Anneliese Michel, die an den Wallfahrten nach San Damiano teilnahm, und der die Wallfahrtsleiterin bescheinigte, daß sie selber an die Existenz von Dämonen fest geglaubt habe, erkrankte zwei Jahre vor ihrem Tod durch Verhungern an dämonischer Besessenheit. Auf Wunsch der Eltern wurden der Salvatorianer-Pater Renz und Pfarrer Alt hinzugezogen, um an ihr den Exorzismus nach den Vorschriften des *Rituale Romanum* zu vollziehen. Der zuständige Bischof von Würzburg gab dazu seine Erlaubnis, überließ die Verantwortung und Durchführung des Exorzismus jedoch Pater Renz und Pfarrer Alt. Beide haben auf einem Recorder-Gerät Tonbandaufnahmen von den Stimmen der bösen Geister, z. B. auch Neros und Hitlers, die aus Anneliese Michel sprachen, gemacht, und zwar in verzerrter Stimme und so, daß sich mehrere Dämonen zugleich zu Worte meldeten. Der Exorzismus des Pater Renz und des Pfarrers Alt führte jedoch zu keiner Besserung. Anneliese Michel nahm immer mehr an Gewicht ab. Ebenso stieg ihre geistige Verwirrung. Sie selber glaubte, ihr Leben als »Sühnopfer« für den Abfall der katholischen Kirche vom wahren Glauben, für Deutschland, seine Jugend und die Priesterschaft hingeben zu müssen. Zwar wurde in der letzten Zeit der Krankheit auch ein Arzt hinzugezogen, der jedoch keine Einweisung in ein Krankenhaus aussprach, weil Annelieses Eltern, rechtgläubige Katholiken, sich dagegen wehrten, daß ihr Kind in eine Klinik oder ein »Narrenhaus« gebracht werden solle, da ihre Erkrankung dämonische Gründe habe. Die Eltern glaubten ebenso wie die beiden Priester nicht daran, daß Anneliese Michels körperlicher Zustand immer schwächer werde, da sie noch wenige Tage vor ihrem Tode unbändige Kräfte entwickelt habe, die die Beteiligten als teuflische ansahen.

Obwohl der Tod Anneliese Michels eindeutig festgestellt war, glaubten viele Bewohner von Klingenberg, vor allem aber die Eltern und die beiden Priester nicht, daß sie wirklich gestorben sei. Da Anneliese Michel selber sich zu einer Heiligen berufen fühlte, sei auch ihre Leiche

mit Kräften der Unsterblichkeit erfüllt gewesen. Deshalb beantragten die Eltern – unter dem Vorwand einer notwendigen Umbettung – eine Exhumierung, die am 25. Februar 1978 unter Beteiligung vieler Zuschauer stattfand. Man glaubte, Annelieses Leiche sei unversehrt, sie werde also nach ihrer Exhumierung auferstehen. Die Leichenschau ergab jedoch, daß der Körper längst in Verwesung übergegangen war. Von irgendwelchen »Kräften der Unsterblichkeit« war nichts festzustellen. Die Eltern selber nahmen nicht an der Autopsie teil. Pfarrer Alt hielt sich im Hintergrund auf. Der Friedhof war jedoch von vielen Schaulustigen umlagert, die mit Kameras und Filmapparaten gekommen waren, um das angebliche Wunder zu fotografieren.

Im letzten Teil des Filmes wurden dann Ausschnitte aus der Verhandlung vor dem Gericht in Aschaffenburg gezeigt, durch das die beiden Eltern und Priester zu je halbjähriger Haftstrafe bei Bewährung verurteilt wurden. Sowohl die Eltern als auch die Priester lehnten das Urteil als ungerecht ab, da sie sich lediglich auf medizinische Gutachten stütze, die Medizin als glaubenslose Wissenschaft aber von der Existenz böser Geister nichts wissen könne. Die Eltern Michel warteten ebenso wie die Priester und vor allem die Einwohner von Klingenberg, aber auch die Wallfahrer von San Damiano auf eine endgültige Äußerung der Kirche. Diese hält im Augenblick in dem vorliegenden Fall mit ihrem Urteil zurück, wenn sie ihre Lehrmeinung aufgrund der päpstlichen Entscheidung auch grundsätzlich aufrecht erhält.

Der Film als solcher bemühte sich um möglichste Objektivität. Der als Sachgutachter herbeigezogene Würzburger Psychiater Professor Matthes erklärte Anneliese Michels Krankheit als eine progressive Epilepsie, verbunden mit psychotischen Erscheinungen, wie sie auch sonst vorkomme. Er vertrat die Ansicht, daß Annaliese Michel hätte gerettet werden können, wenn sie rechtzeitig in sachgemäße psychiatrisch-medizinische Behandlung gekommen wäre. Religiöse Hilfsmaßnahmen könnten in einem solchen Fall nur eine unterstützende, aber keine grundsätzlich heilende Wirkung haben.

Superintendent i. R. Albert Vieth, Am Lindenhofe 8, 3000 Hannover 81

BUCHBESPRECHUNGEN

CHRISTOFER FREY, Dogmatik (Studienbücher Theologie: Systematische Theologie) Gütersloher Verlagshaus Mohn, 1977, 231 Seiten und 17 graphische Übersichten, DM 38,—

Der Verfasser, geboren 1938, Professor für Systematische Theologie an der Universität Heidelberg, will ein Studienbuch vorlegen. Das ist ihm in jeder Hinsicht gelungen. Dieses Werk kann man nicht einfach »lesen«. Man muß es in der Tat studieren. Und so wird sich denn auch die Leserschaft vornehmlich aus studentischen Kreisen zusammensetzen. Aber auch für den Pfarrer im Amt kann sich die Lektüre des Buches gewinnbringend auswirken, wenn er bereit ist, den dornigen Weg zu neuen dogmatischen Einsichten durch komplizierte Denkprozesse mitzugehen.

Die Stärke — und damit aber zugleich auch die Schwierigkeit des Buches — besteht in der Einleitung. Sie ist 43 Seiten lang und behandelt Absicht, Ziel und Methode des Studienbuches unter wissenschaftstheoretischen Aspekten.

Das Buch will weder ein dogmatisches System noch ein bloßes Repetitorium darstellen. Seine Aufgabe »besteht darin, Anregungen zur dogmatischen Arbeit und zur Entdeckung eigener Fragen zu geben.« (S. 10)

Wie das geschehen kann, zeigt das von Frey angebotene »Schema dogmatischer Urteilsbildung: 1. Präzisierung des Problems, 2. Bestimmung des Problemkontextes, 3. Alternative Positionen zum Problem, 4. Neubestimmung des Problems, 5. Entscheidung aufgrund von Kriterien, 6. Überlegungen zur Bewahrheitung.« (S. 15/16).

Jeder dieser 6 Punkte wird vom Verfasser ausführlich kommentiert. Das Ziel des Studienbuches wird gegen Ende der Einleitung formuliert: »Im Gegenüber zur bloßen Rezeption und scheinbaren Modernisierung des altprotestantischen Lehrbegriffs in Repetitorien und auch neueren Dogmatiken möchte dieses Studienbuch seinen Leser anleiten, vom Zerbrehen der Begriffe her dogmatisch zu denken. Dann tritt heraus, was oben bereits im Rahmen von Sprechhandlungstheorien gesagt wurde: ein Autor, auch ein altprotestantischer, will etwas bei seinem Leser erreichen. Wenn der Leser das durchschauen lernt, wird er auch bereiter sein, produktiv dogmatisch zu denken und zu fragen, ob die ursprünglichen Intentionen heute noch wiederholbar sind. Im Zerbrehen dieses Lehrbegriffs tritt auch heraus, welche theologischen Reichtümer in ihn nur verkürzt eingegangen sind (aus der biblischen und der reformatorischen Tradition vor allem); zugleich werden wir genötigt, uns selbst als Nachdenkende stärker einzubringen und unser neuzeitliches Bewußtsein einerseits zu relativieren, andererseits mit neu aufgeschlüsselten Lehraussagen zu konfrontieren.« (S. 50/51). Die Dogmatik-Anstöße selbst sind gut lesbar und theologisch verständlich dargeboten. Sehr hilfreich sind die Literaturhinweise zum selbständigen Weiterarbeiten. Systematisch beginnt Frey mit der Pneumatologie, die nach seiner Meinung zur Christologie hinführt, welche wiederum erkennbar macht, »was christliche Gotteslehre

von allgemeiner Gotteslehre unterscheidet«. (S. 50)

Es ist dankbar zu bemerken, daß dem Buch 17 graphische Übersichten über die wichtigsten theologischen Systeme der Christenheit beigelegt sind.

Das Studienbuch ist eine Freude — cum grano salis. Das Granum salis ist der Ladenpreis. DM 38,— sind nicht Bafög-gerecht. Schade drum.

Jürgen Schlömann

HANDBUCH RELIGIÖSE GEMEINSCHAFTEN: Freikirchen, Sondergemeinschaften, Weltanschauungsgemeinschaften, Neureligionen, für den VELKD-Arbeitskreis im Auftrage des Luth. Kirchenamtes hrsg. von Horst Reller, 1. Aufl. Gütersloh: Gütersloher Verlags-
haus Gerd Mohn, 1978, 764 S. DM 64,—

Dieses dickleibige, sehr schön gebundene Arbeitsbuch ist mit Freude und ehrlichem Dank an seinen Herausgeber und die Autoren zu begrüßen. Es gehört zum Rüstzeug eines jeden kirchlichen Mitarbeiters und wird allen Interessierten eine Hilfe sein.

»Das »Handbuch Religiöse Gemeinschaften« will über die verschiedenen erfaßten Gemeinschaften informieren und Grundlagen für eine selbständige Urteilsbildung schaffen. Dabei wird die Methode des konfessionskundlichen Vergleichs angewandt. Die Stellungnahmen bieten Ratschläge für das seelsorgerliche Vorgehen. Hierbei ist die Sicht der lutherischen Kirche maßgebend gewesen.« (Vorwort.)

Das sieht praktisch so aus: wer z. B. mit einer fast unbekannten religiösen Komponente, der sog. »Keller-Gemeinschaft« (Nach Johannes Emil Keller, 1879–1953) konfrontiert wird, kann sich in diesem Handbuch erstklassig informieren. Und zwar über

Entstehung und Geschichte, Grundriß der Lehre, Stellung zu den altkirchlichen Bekenntnissen. Stellung zu den alten Kirchen, Stellung zur Ökumene. Ferner zu Fragen des Kirchenaustritts, der Taufe, dem Abendmahl, der Trauung und Bestattung. Es wird Auskunft gegeben über Größe und Verbreitungsgebiet der Gemeinschaft, über Wachstum und Rückgang, Organisation, Quellen (Bücher, Zeitschriften), sowie Sekundärliteratur. Am Schluß eine Stellungnahme zur Keller-Gemeinschaft aus der Sicht der lutherischen Kirche.

Nach diesem Schema wird im Handbuch bei allen vorgestellten religiösen Gemeinschaften verfahren. Die Dickleibigkeit des Buches ist nicht zuletzt darauf zurückzuführen, daß sich die Autoren einer geradezu phänomenalen theologischen und historischen Fleißarbeit unterzogen haben. Es muß unbedingt dankbar erwähnt werden, daß alle Darstellungen, einschließlich der abschließenden Beurteilung aus lutherischer Sicht, mit äußerster Fairneß und ohne jede rechthaberische Abwertung einer Religionsgemeinschaft konzipiert wurden. Es ist eine Freude, das Buch zu besitzen. Man sollte es nicht ganz durchlesen. Die Ausnutzung seines mehr enzyklopädischen Charakters wird wesentlich größeren Gewinn bringen. Es bleibt zu hoffen, daß dieses erstklassige Werk im Pfarramt und in der Gemeinde, in Schulen und Hochschulen und vielleicht auch in dem einen oder anderen ganz schlichten Privathaushalt viel Frucht bringt. Der äußerlich stolze Preis von DM 64,— ist gemessen an dieser hervorragenden Leistung mehr als gerechtfertigt. Jürgen Schlömann