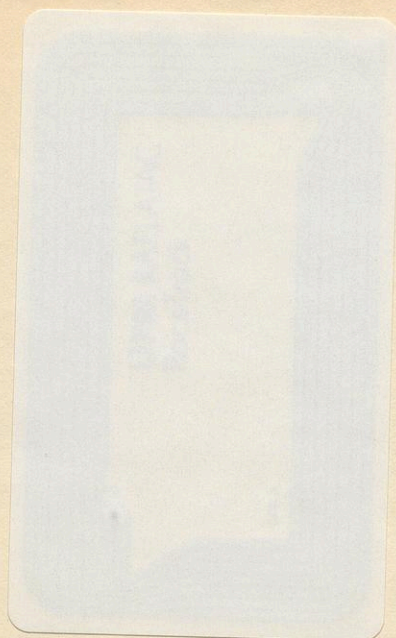




N12<510064064 021



UB Tübingen

LUTHER

50.57
Zeitschrift der
Luther-Gesellschaft
1979 Heft 1

T.R.

UB TüB

DEZ 1979

LUTHER

Zeitschrift der Luther-Gesellschaft

50. Jahrgang, Heft 1/1979

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

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

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

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

Erscheinungsweise: 3 Hefte im Jahr. Preis des Einzelheftes 7,50 DM
Für Mitglieder der Luther-Gesellschaft ist der Preis von 3 Heften durch den Jahresbeitrag abgegolten.

Verlag: Vandenhoeck & Ruprecht, Postfach 77, 3400 Göttingen

ISSN 0340-6210 · Gulde-Druck, 7400 Tübingen

INHALT

- | | |
|----|---|
| | Christian Walther und Wolf Werner Rausch |
| 1 | Reformation und Weltverantwortung |
| | Hans-Volker Hertrich |
| 7 | Wider die geistliche Bevormundung |
| | Bernhard Lohse |
| 10 | Die Einheit der Kirche bei Luther |
| | Gottfried Hornig |
| 25 | Anders Nygren in memoriam |
| | Albrecht Peters |
| 27 | Die Bedeutung der Katechismen Luthers innerhalb der Bekenntnisschriften |
| | Berichte |
| 33 | Die Theologentagung der Lutherakademie Ratzeburg |
| 37 | Publizistisches Seminar der VELKD in Pullach |
| 39 | Buchbesprechungen |

LUTHER

Zeitschrift der Luther-Gesellschaft

Herausgegeben von

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

unter Mitwirkung von

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

Schriftleiter: Pastor Hans-Volker Hertrich

50. Jahrgang 1979



VANDENHOECK & RUPRECHT IN GÖTTINGEN

INHALT

Aufsätze

Günther Gaßmann, Die Rechtfertigungslehre in der Perspektive der Confessio Augustana und des lutherisch-katholischen Gesprächs heute	49
Hans Graß, Lessing als Theologe	102
Hans-Volker Hertrich, Wider die geistliche Bevormundung	7
Gottfried Hornig, Anders Nygren in memoriam	25
Jürgen Jeziorowski, Von Kirchentag zu Kirchentag	135
✗ Bernhard Lohse, Die Einheit der Kirche bei Luther	10
Gerhard May, Abendmahlsstreit und Bündnispolitik	116
Werner Merten, Die Musik in der Kirche unserer Zeit	76
Erwin Mülhaupt, Karlstadts »Fuhrwagen«	60
✗ Albrecht Peters, Die Bedeutung der Katechismen Luthers innerhalb der Bekenntnisschriften	27
Klaus Reblin, Wolke der Zeugen	97
Wolfgang Sommer, Konfession und Toleranz	128
Christian Walther und Wolf Werner Rausch, Reformation und Weltverantwortung	I

Berichte

✗ Die Theologentagung der Lutherakademie Ratzeburg	33
Publizistisches Seminar der VELKD in Pullach	37
Die Register der Weimarer Lutherausgabe	138

Buchbesprechungen

Friedrich Wilhelm Kantzenbach, Aktion und Reaktion (Walther von Loewenich)	39
Gerhard Müller, Die Rechtfertigungslehre (Hans-Volker Hertrich)	40
Richard von Dülmen, Reformation als Revolution (Hans-Volker Hertrich)	41

Wolfgang Erk (Hrsg.), Passion und Ostern (Andreas Siemens) . . .	42
Walter Eichenberger und Henning Wendland, Deutsche Bibeln vor Luther (Hans Düfel)	43
Werner Schade, Die Malerfamilie Cranach (Hans Düfel)	44
Erich Geldbach/Helmut Burkhardt/Kurt Heimbucher (Hrsg.), Evangelisches Gemeindelexikon (Hans-Volker Hertrich)	46
Hans-Christoph Piper, Gespräche mit Sterbenden (Hans-Volker Hertrich)	88
Lennart Pinomaa, Die Heiligen bei Luther (Hans-Martin Barth) . .	89
Uwe Michelsen und Lutz Mohaupt (Hrsg.), Gegen den Strom der Zeit. Hans-Otto Wölber im Dialog (Hans-Volker Hertrich) . . .	91
Walther von Loewenich, Erlebte Theologie (Hans-Volker Hertrich) .	92
Jürgen Wichmann (Hrsg.), Kirche in der Gesellschaft – der katholische Beitrag (Jürgen Schlömann)	94
Hans-Wolfgang Hessler (Hrsg.), Kirche in der Gesellschaft – der evangelische Beitrag (Jürgen Schlömann)	94
Lorenz Hein (Hrsg.), Die Einheit der Kirche – Dimensionen ihrer Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität (Jürgen Schlömann) . . .	95

REFORMATION UND WELTVERANTWORTUNG

Thesen zu Luthers Zweireichelehre¹

Von Christian Walther und Wolf Werner Rausch

Vorbemerkung

Die folgenden Thesen erheben nicht den Anspruch einer umfassenden Behandlung des Themas »Zweireichelehre«; dazu bedarf es umfangreicher Erörterungen, als sie in dem zur Verfügung stehenden Raum möglich waren². Allerdings versuchen sie, einen eigenen Akzent zu setzen, indem sie, stärker als dies in der neueren Diskussion geschehen ist, den »dogmatischen« Charakter der Zweireichelehre betonen; denn in ihr geht es vorrangig um die Rechtfertigungslehre. Erst vor diesem Hintergrund wird der Beitrag der Zweireichelehre zu einer protestantischen politischen Ethik belangvoll.

Es ist Harald Diem gewesen, der bereits 1938 auf diesen Zusammenhang hingewiesen hat³. Freilich wo Diem im Hintergrund der Zweireichelehre die Problematik von Gesetz und Evangelium ausmachte und im Anschluß an Luther in dieser Unterscheidung die »Summe christlicher Lehre« erblickte (S. 162), da hatte vor allem Karl Barth die Diskussion längst in eine andere Richtung gewiesen; dieser Dualismus Luthers, so hörte er nicht auf zu betonen, habe zu fatalen Folgen, namentlich zur »Eigengesetzlichkeit der weltlichen Lebensbereiche geführt und sei deshalb abzulehnen⁴.

Als Alternative trat seit 1946 zunehmend die Lehre von der »Königsherrschaft Christi« in Erscheinung, die für sich in Anspruch nahm, diesen Dualismus zu überwinden, indem sie die Herrschaft Christi über die

1 Überarbeitete Fassung einer Thesenreihe, die anlässlich der 450jährigen Reformationsfeier in Braunschweig am 25. 9. 1978 vorgelegt wurde.

2 Vgl. z. B. Ulrich Duchrow, *Christenheit und Weltverantwortung. Traditionsgeschichte und systematische Struktur der Zweireichelehre*. Stuttgart 1970 (Forschungen und Berichte der Ev. Studiengemeinschaft, Bd. 25).

3 Luthers Lehre von den zwei Reichen untersucht von seinem Verständnis der Bergpredigt aus. In: *Zur Zwei-Reiche-Lehre Luthers*, München 1973 (Theol. Bücherei, 49), S. 1–173.

4 Vgl. Ahti Hakamies, »Eigengesetzlichkeit« der natürlichen Ordnungen als Grundproblem der neueren Lutherdeutung, Witten 1971 (Untersuchungen zur Kirchengeschichte, Bd. 7), S. 73 ff.

ganze Welt als Aufgabe von Theologie und Kirche behauptete – was den theologischen Intentionen Luthers wohl kaum entsprechen konnte. Jedoch hat sich, wie in den innerkirchlichen Auseinandersetzungen um die Fragen der deutschen Nachkriegspolitik deutlich geworden ist⁵, auch dieser Ansatz nicht als geeignet erwiesen, eine trag- und konsensusfähige Begründung christlicher politischer Verantwortung zu liefern; vielmehr ist manches von dem, was im Gefolge der Königsherrschaft Christi an »Theologien« in Erscheinung trat, eher geeignet, Verwirrung zu stiften über das, was denn Aufgabe von Theologie und Kirche sei.

In dieser Situation erscheint es angemessen, erneut Luthers Unterscheidung – nicht Trennung – der zwei Reiche in den Vordergrund zu rücken, deren Sinn ja nicht darin liegt, die Beziehungslosigkeit des geistlichen und weltlichen Bereiches zu begründen, sondern den Zugang zu einer christlichen Ethik zu eröffnen, deren Voraussetzung die nüchterne, distanzierte, kritische Einsicht in die Dinge der Welt ist.

Vor dem Hintergrund seiner Rechtfertigungslehre zielt Luthers Rede von den beiden Reichen also darauf ab, die menschliche Freiheit auch in politicis zu begründen – und zwar als Freiheit, die, befreit vom Zwang des Strebens »nach den absoluten Zielen eines menschlichen Gemeinschaftslebens jenseits aller zeitlichen Notwendigkeiten« (Barth), sich im Tun dessen, was vor die Hand kommt, erweisen kann.

Wenn eingangs der »dogmatische Charakter« der Zweireichelehre angesprochen worden ist, so war damit eben dies gemeint: daß sie aus der Rechtfertigungslehre erwächst, welche die »Freiheit des Christenmenschen«⁶ proklamiert, indem sie diese zugleich an seine Bereitschaft, Verantwortung zu übernehmen, bindet; welche zugleich darauf hinweist, daß die Wahrnehmung von Verantwortung der »Durchkreuzung« bedarf, damit deutlich wird, daß die kommende Herrschaft des Reiches einen Sieg voraussetzt, den zu erringen der Mensch nicht in der Lage ist.

5 Vgl. dazu Wolf W. Rausch, Christian Walther (Hrsg.), Evangelische Kirche in Deutschland und die Wiederaufrüstungsdiskussion in der Bundesrepublik 1950–1955, Gütersloh 1978 (GTB Siebenstern, 292).

6 Vgl. Luther, Von der Freiheit eines Christenmenschen. In: ders., Ausgewählte Werke, hrsg. von H. H. Borchardt, G. Merz, 2. Bd., 3. Aufl., München 1962, S. 269.

1. Zur gegenwärtigen Lage

1.1. Die gegenwärtige Diskussion der Zweireichelehre ist durch das Bemühen gekennzeichnet, vor dem Hintergrund der Frage nach der christlichen Weltverantwortung zu einer der reformatorischen Tradition angemessenen Deutung des Verhältnisses von Kirche und Politik zu gelangen.

1.2. Bemühungen um eine adäquate Interpretation der Zweireichelehre lassen jedoch zugleich äußerst gegensätzliche Positionen sichtbar werden. Im Mittelpunkt steht dabei die Frage, ob die Praxis der christlichen Weltverantwortung durch diese Lehre behindert oder gefördert wird. Daß diese Frage sich heute stellt, hängt einerseits mit der Entprivatisierung des christlichen Glaubens im Gefolge der dialektischen Theologie zusammen; darüber hinaus steht sie im engen Zusammenhang mit den im Kirchenkampf des Dritten Reiches gewonnenen Erkenntnissen.

1.3. Besonderes Gehör beanspruchen in der gegenwärtigen Diskussion jene Stimmen, deren Stellungnahme entscheidend von der theologischen Rezeption solcher gesellschaftskritischer Theorien beeinflußt ist, wie sie namentlich durch die »Frankfurter Schule« entwickelt worden sind. Vor diesem Hintergrund erfährt das vermeintlich dualistische Deutungsmuster des Verhältnisses von Kirche und Welt, wie es die Zweireichelehre nahelege, schärfste Ablehnung. In den Vordergrund rückt der Anspruch des Glaubens auf gesellschaftsverändernde und revolutionäre Praxis, welche um den Preis der Gerechtigkeit auch auf Gewalt nicht verzichten dürfe.

1.4. In diesem Zusammenhang suggeriert die Kritik vermeintlicher Umdeutung der Zweireichelehre den Gedanken, daß die auf dem Hintergrund wissenschaftshistorischer Entwicklungen entstandene Doktrin von der Eigengesetzlichkeit die notwendige Folge einer Mißinterpretation der Zweireichelehre sei⁷.

Demgegenüber ist geltend zu machen, daß jenes neuzeitliche wissenschaftliche Selbstverständnis der Grund für eine solche Fehlinterpretation geworden ist, welches in seiner äußersten Konsequenz die Unerheblichkeit theologischer Sätze für die Wahrheitsfindung überhaupt konstatiert.

7 Vgl. Ulrich Duchrow und W. Huber, L. Reith (Hrsg.), Umdeutungen der Zweireichelehre Luthers im 19. Jahrhundert. Gütersloh 1975 (Texte zur Kirchen- und Theologiegeschichte, 21); vgl. auch die sich an diese Veröffentlichung anknüpfende Diskussion, in: ZEE 20, 1976, S. 64–70. 144–153. 232–233.

1.5. Theologisch ist auf diese Diskussion zu antworten, daß die Frage der christlichen Weltverantwortung und christlich-politischen Praxis nur einen Aspekt der Zweireichelehre bezeichnet. In ihr geht es in ungleich umfassenderer Weise um die Erfahrung der Rechtfertigungsgnade und der in ihr gründenden Freiheit des Glaubenden. Erst aus diesem umfassenden Aspekt sind ethische Konsequenzen überhaupt sinnvoll zu entfalten; freilich so, daß Tendenzen zu widersprechen ist, die dieses prinzipielle Freiheitsverständnis der legalistischen Interpretation gesellschaftskritischer Postulate unterordnen wollen.

2. Die reformatorische Dialektik von Freiheit und Notwendigkeit

2.1. Luther entwickelt sein Verständnis der zwei Reiche vor dem Hintergrund einer prinzipiellen Unterscheidung zwischen dem unverfügbaren Heil Gottes und den vom Menschen selbst zu unternehmenden Anstrengungen, seine Lebenswelt zu gestalten; dabei ist für ihn jene Dialektik zentral, derzufolge der Mensch einerseits zu solcher Gestaltung unablässig gehalten ist, andererseits dadurch keinen anderen Anspruch erringt als den der Todesverfallenheit⁸.

2.2. Es geht Luther also darum, mit Nachdruck hervorzuheben, daß das Heil allein von Gott gewährt werden kann. Nur darin liegt jene Freiheit beschlossen, die der Mensch auf Erden zwar immer wieder anstrebt, selbst aber nie realisieren kann; d. h. Freiheit wird »allein durch Glauben« erworben⁹. Dabei bleibt sie jedoch nicht eine in die Innerlichkeit eingeschlossene Größe, sondern wird zur Freiheit des Menschen, Verantwortung für die Gestaltung seiner Lebenswelt zu übernehmen; er weiß freilich, daß er durch die Übernahme solcher Verantwortung nicht das Heil der Welt besorgen, sondern in Schuld befangen und auf Vergebung angewiesen sein wird.

2.3. Wo der Versuch unternommen wird, die reformatorische Auffassung von den Möglichkeiten des Menschen, seine Lebenswelt zu gestalten, in ein theologisch begründetes Normensystem einmünden zu lassen, tritt an die Stelle der »aus Gnaden umb Christus willen durch den Glauben« (CA IV) zugesprochenen Freiheit das Gesetz¹⁰. Unter Gesetz ist die »Unternehmung der himmelstürmenden Vernunft« verstanden, worin der Mensch »der Vermessenheit oder der Verzweiflung« verfällt (Sol.

8 Von der Freiheit, S. 272.

9 Ebd., S. 281: »... und daß kein Werk, kein Gebot einem Christen not sei zur Seligkeit ...«.

10 Vgl. Wolfgang Trillhaas, Dogmatik, 3. Aufl. Berlin 1972 (de Gruyter Lehrbuch).

Decl. V, 10)¹¹, er selbst und allein könne oder müsse in der Gestaltung seiner Lebenswelt jenes »regnum gloriae« besorgen, welches doch nie etwas anderes als Reich »des Herrn und seines Christus ... von Ewigkeit zu Ewigkeit« (Offb. 11, 15) sein kann.

2.4. Dieser Versuch spiegelt die Angepaßtheit des theologischen Denkens an das Wahrheitsbewußtsein eines neuzeitlichen Wissenschaftsverständnisses, dessen Ziel die Aufdeckung und Formulierung von objektiven Gesetzmäßigkeiten ist, denen sich der Mensch unterzuordnen habe, eher wider als das Freiheitsverständnis der Reformation; dahinter steht die Auffassung, daß der historische Prozeß dialektisch, also letztlich determiniert verläuft – eine Auffassung, die dem reformatorischen Freiheitsverständnis widerstreitet.

3. Zur Pragmatik des Glaubens

3.1. Dem Versuch, vor dem Hintergrund der Zweireichelehre jenen einheitlichen Rahmen herzustellen, innerhalb dessen christliches politisches Handeln normativ begründet und entfaltet werden kann (wie dies im Anschluß an die Lehre von der »Königsherrschaft Christi« geschieht), ist entschieden zu widersprechen.

Dies bedeutet indessen nicht, daß die Zweireichelehre in bezug auf die Ethik irrelevant wäre. Vielmehr fordert sie geradezu, daß Kirche und Theologie der Welt uneingeschränkte Aufmerksamkeit widmen; gebietet es die Freiheit des Glaubens, sich den normativen Faktoren kritisch zuzuwenden, welche die menschliche Lebenswelt bestimmen.

3.2. Wiederum verwehrt es die Zweireichelehre jedoch, die christliche Freiheit selbst zum Grund eines eigenen Normensystems zu machen, denn dies würde zwangsläufig ihre Preisgabe bedeuten; christliche Freiheit zu politischer Verantwortung besteht demzufolge auch darin, »die Freiheit nicht nur zum ... politischen Programm zu erheben, sondern sie vor allem in dem politischen Handeln wirksam werden zu lassen als Freiheit Gewähren«¹².

3.3. Wenn es zu den ethischen Implikationen der Zweireichelehre gehört, Parteinahme und Aktionen von Christen nicht unmöglich zu machen, so verleiht sie solchen Unternehmungen indessen keinen anderen Wert als den, der durch sie allen Bemühungen im »Reich zur Linken« zuerkannt wird: notwendig, nie ohne Schuld, die Wahrheit nur vorläufig erfassend.

¹¹ Vgl. Harald Diem, Luthers Lehre, S. 163.

¹² Gerhard Ebeling, Leitsätze zur Zweireichelehre. In: ders., Wort und Glaube 3, Tübingen 1975, S. 592 f.

3.4. Es zeichnet die Zweireichelehre aus, nicht irgendetwas im Himmel oder auf Erden zu meinen, sondern den Menschen, wie er in seiner Welt steht und vor Gott: simul iustus et peccator; vermag sich nicht erst durch diese Zweiheit die »Wahrheit der einen Wirklichkeit« (Ebeling) zu erschließen, die das Wesen des Menschen darin herausstellt, daß er der »heilenden, klärenden und hoffnungmachenden Erfahrung« bedarf, die sich ihm in Kreuz und Auferstehung ereignet?

3.5. Ein umfassendes Verständnis der Zweireichelehre vermag sich nur vor dem Hintergrund jener »Freiheit des Christenmenschen« zu erschließen, die ihm durch den »richtenden Gott als den Heiland seiner Sünden«¹³ zugesprochen und die zur »Befreiung« in zweifacher Hinsicht wird: einerseits vom Gesetz; von der Welt und der Vorstellung, sie sei es, welche die Antworten diktiert; andererseits Befreiung für die Liebe im Tun dessen, was vor die Hand kommt und darin für Veränderung in der Nachfolge dessen, der Veränderung durch sein Leiden am Kreuz begonnen hat.

3.6. Dergestalt bedeutet die Zweireichelehre einerseits: die letztliche Fragwürdigkeit des eigenen Lebens und Handelns zu erkennen, es immer neu an der Tatsache der Sünde zu orientieren; andererseits zu wissen, daß alles erlaubt ist (vgl. 1. Kor. 6,12), es sei nur jene unbedingte und bedingungslose Liebe, die sich im Tun Gottes erschließt: was also »kann der Christ in der Gesellschaft anderes tun, als dem Tun Gottes aufmerksam zu folgen?« (K. Barth)¹⁴.

Professor Dr. Christian Walther, Herkenkrug 35, 2000 Hamburg 67
Vikar Wolf Werner Rausch, Tönsfeldstr. 18, 2000 Hamburg 50

¹³ Luther, Enarratio Psalmi LI, in: WA 40, 2, S. 327 f.

¹⁴ Der Christ in der Gesellschaft, in: Anfänge der dialektischen Theologie Teil 1, hrsg. von J. Moltmann, München 1966 (ThB, 17), S. 37.

WIDER DIE GEISTLICHE BEVORMUNDUNG

Luthers Zweireichelehre – Orientierungsrahmen für die Gegenwart

Von Hans-Volker Hertrich

Wer zum Thema »Reformation und Weltverantwortung« etwas sagen will, kommt an Luthers Zwei-Reiche-Lehre nicht vorbei. Das christliche Recht dieser Lehre von den beiden Regimenten, wie sie besser und präziser lautet, ist heute heftig umstritten. Man mißversteht ihren Sinn, wenn man Luthers rechte Unterscheidung und Zuordnung von Gesetz und Evangelium nicht zur Kenntnis nimmt. Karl Barth hat diese Reihenfolge bekanntlich umgekehrt und das Gesetz Gottes aus dem Evangelium abgeleitet. Wo das geschieht, muß man Luthers Lehre ablehnen. Da tritt an die Stelle der Trennung von Christusreich und Weltreich eine christologische Begründung von Recht, Staat und Politik. Auf dem Boden dieser Betrachtungsweise kann man dann dem Luthertum politische Abstinenz und Distanz, Versagen im Blick auf politische Mitgestaltung, schließlich den Verzicht auf Kritik an politischen Mißständen vorwerfen. Daß Christen politisch unterschiedlich urteilen, ist zwar, kirchlich gesehen, kein Schaden; es kann ein Reichtum sein, solange die gegensätzlichen Positionen ihre gemeinsame Bindung an das Evangelium erkennen lassen. Aber es fehlen theologisch verantwortbare und ethisch verbindliche Kriterien für eine einheitliche Urteilsbildung im Blick auf politisches Geschehen. Es fehlen Maßstäbe und damit gerät auch die Kompetenz in Zweifel. Zwar hat die lutherische Kirche sich verbal oft zur »Stimme der Stimmlosen« (Hessler) gemacht; geschichtlich aber hat sie häufig auf Seiten der Herrschenden gestanden, und dabei hat die Zwei-Reiche-Lehre eine erhebliche Rolle gespielt – keine sehr rühmliche. Die Frage bleibt: wann ist der Christ berechtigt, im Namen des Evangeliums und des christlichen Glaubens politischen Einfluß zu nehmen, Politik mitzubestimmen und mitzugestalten? Diese Frage beschäftigte im Anschluß an den hier als Thesenreihe abgedruckten Vortrag von Professor Dr. Christian Walther (Hamburg) am 25. September 1978 anläßlich der Tagung der Luthergesellschaft und innerhalb der Veranstaltungen zur 450-Jahr-Feier der Einführung der Reformation, in Braunschweig eine öffentliche Podiumsrunde, der neben dem Referenten die Herren Oberkirchenrat Dr. Karl Dienst (Darmstadt), Privatdozent Dr. Ulrich Duchrow (Heidelberg), Professor Dr. Bernhard Lohse (Hamburg), Vikar Wolf-Werner Rausch (Hamburg) und als Gesprächsleiter Professor Dr. Gerhard Mülle (Erlangen) angehörten. Da der Diskussionsgegenstand von grund-

sätzlicher Bedeutung ist, sei versucht, einige Gesichtspunkte festzuhalten.

In Luthers Schrift »Von weltlicher Obrigkeit, wieweit man ihr Gehorsam schuldig sei«, in der er seine Zwei-Regimenten-Lehre entfaltet, geht es einmal um die Grenzen obrigkeitlicher Gewalt; zum anderen um die Schaffung eines Freiraumes, in der die Vernunft zu walten hat. Die bleibende Leistung dieser Lehre, so stimmten die Gesprächspartner überein, sei die Befreiung der Vernunft von geistlicher Bevormundung und damit die Emanzipation der Politik aus der klerikalen Gefangenschaft, die den mittelalterlichen Konflikt zwischen Papsttum und Kaisertum durchgehend bestimmt habe. Die Grenze von Luthers Lehre bestehe darin, daß eine direkte Vermittlung und Umsetzung von Glaubensinhalten in politisches Handeln unmöglich gemacht werde. Diese Grenze finde sich schon bei Luther, nicht erst im Luthertum. Dabei habe Luther selbst zweifelsfrei politische Verantwortung wahrgenommen, und zwar nicht immer systemkonform. Gegenüber der »Vermischung« von Staat und Kirche im Mittelalter habe Luther dem Staat die Ehre zurückgegeben, die ihm von Gott her gebührt, ihm aber bislang verweigert worden sei. Luther habe dabei stark situationsgebunden argumentiert; dies erschwere die unmittelbare Übertragung seiner Gedanken in die Gegenwart. »Die Maske Luthers anlegen, um sich selbst zu erhöhen«, wie ein Sprecher es formulierte – davor müsse gewarnt werden.

Die christliche Gemeinde habe vielmehr ihren Weg in der Mitte zwischen den Gefahren einer falschen Politisierung und einer falschen Privatisierung des Glaubens zu suchen. Dies waren die entscheidenden Stichworte der Diskussion; mit diesen Begriffen sind die Extrempositionen zweier möglicher Verirrungen bezeichnet. Das erste Stichwort knüpft an Barths alten Vorwurf an die Lutheraner an: euer Christentum ist unpolitisch, individualistisch, nur auf das persönliche Seelenheil bezogen. Dem steht die einseitig aktionsorientierte christliche Haltung gegenüber: praktisch wirksam wird christliches Handeln nur, wenn es politische Gestaltungskraft gewinnt, zur Veränderung politischer Strukturen und sozialer Verhältnisse beiträgt. Diese Situation sei in den vergangenen Jahren, unter dem Einfluß der Studentenbewegung, charakteristisch gewesen für die Stimmungslage vieler christlich motivierter Gruppen, besonders für die Evangelische Studentengemeinde oder auch in Kreisen der jüngeren Pfarrerschaft. Inzwischen freilich lasse sich auch beobachten, daß das Pendel schon wieder umschlägt in politisches Enthaltensamei, in ein Sichheraus halten aus mitgestaltender Verantwortung und in eine Flucht in die rein geistliche, religiöse Gettoexistenz, wie sie für manche Jugendreigionen kennzeichnend sei. Diese Abstinenz sei frei-

lich nur eine scheinbare, auch Theologisierung sie eine bestimmte Form von Politisierung! Welcher Seite auch immer der Christ zuneige: der politischen oder der privaten Maxime christlichen Handelns – er müsse sich darüber klar sein, daß ihm »Schuldübernahme« (Bonhoeffer) nicht erspart bleibe.

Wie ist christliche Weltverantwortung heute wahrzunehmen? Rezept gibt es nicht, und von abschließenden Resultaten hat das Podium bewußt Abstand genommen. Übereinstimmung bestand in der Erkenntnis, die Christenheit sei sich in ihren Zielen weithin einig: in der Ablehnung etwa des Rassismus, im Kampf für den Frieden. Strittig seien die Wege und Methoden. Diese Unterschiede seien ernstzunehmen und durchzuhalten. Sie seien keinesfalls durch einen ethischen Normenkatalog zu steuern. Dabei könne Luthers Zwei-Regimenten-Lehre für aktuelle Entscheidungen den Rahmen abstecken – die Entscheidungen selber müssen in eigener Verantwortung getroffen werden.

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

DIE EINHEIT DER KIRCHE BEI LUTHER¹

Von Bernhard Lohse

In unserem Jahrhundert hat ein Fragen nach der Einheit der Christenheit eingesetzt, wie es so in keiner früheren Epoche begegnet. Man empfindet die Vielzahl der Konfessionen als ein Ärgernis und entdeckt, daß die verschiedenen christlichen Kirchen doch sehr viel gemeinsam haben. Bei dieser Frage nach der Einheit der Kirche geht es – jedenfalls für uns in Deutschland – weithin um das Verhältnis zwischen der katholischen und der evangelischen Kirche. Evangelischerseits hat dabei naturgemäß das Verständnis von Kircheneinheit, wie es in der Reformation und besonders bei Luther begegnet, besonderes Gewicht.

Wenn hier Luthers Auffassung von der Einheit der Kirche gewürdigt werden soll, dann ist es wohl bedenkenswert, daß man dieses Thema in verschiedener Weise erörtern kann. Man kann die Frage der Einheit der Kirche bei Luther in systematisch-theologischer oder in historischer Weise behandeln. Beide Betrachtungsweisen haben durchaus ihr Recht. Was eine systematische Würdigung von Luthers Ekklesiologie betrifft, so sind dazu verschiedene brauchbare Darstellungen vorgelegt worden, unter denen diejenigen von Paul Althaus besonders hervorragen. In seiner schönen Studie »*Communio sanctorum*« (1929) hat Althaus vor allem dargelegt, daß Luther die Kirche nicht so sehr als Gemeinschaft, sondern stärker als Gemeinde oder Gemeine oder auch Haufe oder Versammlung versteht, so daß also das konkrete Miteinander der Menschen im Hören auf Gottes Wort und im Empfang der Sakramente im Zentrum steht. Die wesentlichen Gedanken dieser Schrift hat Althaus in seiner »*Theologie Martin Luthers*« (1962) in dem Abschnitt über die Kirche aufgenommen. Es sind aber auch von anderen in den letzten Jahrzehnten und Jahren wichtige Beiträge für die Erfassung der Ekklesiologie der Reformation und besonders Luthers geliefert worden. Dabei haben häufig Fragen des Amtes, der bischöflichen und päpstlichen Autorität, der Ordination, des historischen Episkopates und dergleichen im Zentrum gestanden. In dieser Weise gibt es freilich noch etliche weitere Themen, die ebenfalls bearbeitet werden müssen, bevor eine umfassende Würdigung von Luthers Verständnis der Einheit der Kirche gegeben werden kann.

Ohne daß das Recht von systematisch-theologischen Würdigungen von Luthers Ekklesiologie bestritten werden soll, ist es vielleicht doch

1 Vortrag vor der Luther-Gesellschaft in Hamburg-Eppendorf am 7. 10. 1978.
Für die Drucklegung ist die Vortragsform beibehalten.

ratsam, die Frage nach der Einheit der Kirche bei Luther von bestimmten Situationen seines Lebens, speziell von seiner Auseinandersetzung mit Rom her, zu beleuchten. Es hat jedenfalls den Anschein, daß bei einem solchen Vorgehen eine Reihe von Aspekten deutlicher hervortritt als bei einer systematisch-theologischen Erörterung. Vielleicht kann bei einem solchen Vorgehen auch besser klar gemacht werden, daß im 16. Jahrhundert nicht einfach fertige Konzeptionen einander gegenüberstanden, sondern daß um bestimmte Fragen und Entscheidungen gerungen wurde und gerade inmitten dieses Ringens die verschiedenen Positionen ihre Zuspitzung erfuhren. Vielleicht kann auf diese Weise schließlich auch für die heutige Zeit die Bedeutung der reformatorischen Ekklesiologie besser hervortreten, weil wir alle – gleich, welcher Kirche wir angehören und von welcher besonderen Tradition wir bestimmt sein mögen – uns immer schon vorgegebenen Situationen gegenübersehen und in diese hinein unsere eigenen Erwägungen anzustellen haben.

Aus diesem Grunde wollen wir so vorgehen, daß wir zunächst einige Fragen kurz bedenken, die überhaupt für den Zugang zu einer Würdigung der reformatorischen Auffassung von der Einheit der Kirche wichtig sind, sodann auf einige oft nicht genügend berücksichtigte Abschnitte der Auseinandersetzung zwischen Luther und Rom unter dem Gesichtspunkt der Auffassung von der Kircheneinheit eingehen und schließlich die systematische Relevanz dieser Aspekte, nämlich im Zusammenhang von Luthers Kirchenverständnis im ganzen, kurz betrachten.

I.

Wenn man die Frage nach der Einheit der Kirche für das 16. Jahrhundert und besonders für Luther bedenken will, dann muß man sich zunächst vergegenwärtigen, daß es damals kaum eine entwickelte Lehre von der Kirche gab. So imposant und tiefschürfend die theologische Arbeit der Kirchenväter und vor allem dann der Scholastik gewesen ist, so hat die Ekklesiologie in den großen systematischen Werken in der Zeit vor der Reformation keine eigene Würdigung gefunden. Selbstverständlich gab es genügend Schriften, in denen auch die Lehre von der Kirche erörtert worden war. Von besonderem Gewicht war schon in der alten Kirche die Abhandlung Cyprians »De ecclesiae unitate« gewesen, in welcher der Bischof von Karthago sich gegen das Schisma Novatians gewandt hatte. Natürlich finden sich ferner bei Augustin in seiner Auseinandersetzung mit den Donatisten wichtige Gedanken auch zur Lehre von der Kirche. Und selbstverständlich ist auch bei den Scholastikern viel über die Kirche in anderen Zusammenhängen zu finden. Nicht zu-

letzst ist auch das Kirchenrecht indirekt für das Verständnis der Kircheneinheit wichtig.

Aber dies alles ändert nichts daran, daß die Lehre von der Kirche ungleich weniger entwickelt war als etwa die Trinitätslehre oder die Christologie oder die Sakramentslehre. Die Gründe, warum dies so war, sind nicht leicht zu nennen; sie haben in unserem Zusammenhang auch kein allzugroßes Gewicht. Für die Frage des Verständnisses von Kircheneinheit bei Luther ergibt sich in jedem Fall, daß es hinsichtlich der Kirche nicht einen so festen Maßstab gab wie bei anderen Lehrstücken, an dem man Übereinstimmung oder Abweichung feststellen konnte.

Akut wurde die Frage nach der Einheit der Kirche naturgemäß dort, wo eben diese Einheit zerstört oder zumindest zum Problem geworden war. Das war, wenn man auf die Zeit des 16. Jahrhunderts blickt, damals seit langem der Fall gegenüber der Ostkirche, aber auch gegenüber den mancherlei ketzerischen Bewegungen des Mittelalters, insbesondere gegenüber den Hussiten. Freilich, gerade was die Hussiten betrifft, so war die Frage von Häresie oder Kircheneinheit im 16. Jahrhundert nicht mit letzter Sicherheit zu beantworten. Zwar hatte das Konstanzer Konzil Huß verurteilt und hingerichtet; aber im Jahre 1433 hatte das Baseler Konzil mit den Hussiten die sog. Prager Kompaktaten abgeschlossen, die den Hussiten gewisse Zugeständnisse machten, die aber vom Papst niemals anerkannt worden sind.

Im frühen 16. Jahrhundert konnte man also nicht sagen, daß ein genau festgelegter Kanon von Übereinstimmungen in der Lehre notwendig war, wenn die Einheit der Kirche anerkannt sein sollte. Natürlich war es in der abendländischen Christenheit gemeinsame Überzeugung, daß die Anerkennung der päpstlichen Autorität notwendig sei. Aber auch hier kann man gewisse Einschränkungen machen. Einmal, das furchtbare Papstschisma (1378–1415) war noch im frühen 16. Jahrhundert in lebhafter Erinnerung. Das heißt aber zugleich, daß auch die Obödienz gegenüber dem Papst nicht so selbstverständlich und fraglos gefordert werden konnte, wie das zu anderen Zeiten möglich war. Sodann, im Jahre 1439 war es zwar zum Abschluß der Union zwischen der lateinischen und der griechischen Christenheit gekommen. Unter dem Eindruck der Türkengefahr hatten die griechischen Abgesandten auf dem Florentiner Konzil, wenn auch zögernd, die Autorität des Papstes anerkannt. Aber der eigentliche Abschluß der Union kam dann doch nicht zustande, weil sowohl in Konstantinopel als auch in Moskau erheblicher Widerstand gegen das Papsttum sich regte und weil die Eroberung Konstantinopels durch die Türken (1453) die Union hinfällig machte. So kann auch noch für Luthers Zeit die Obödienz gegen das Papsttum als in mancher Hin-

sicht nicht wirklich geklärte Frage im Zusammenhang der Kircheneinheit gelten.

Die Frage nach der Kircheneinheit ist im Blick auf das frühe 16. Jahrhundert freilich nicht nur durch die sehr viel weniger entwickelte Lehre von der Kirche von der Situation in der Neuzeit unterschieden, sondern auch dadurch, daß bei der Auseinandersetzung, die sich zwischen Luther und Rom zutrug, im Grunde andere Fragen im Vordergrund standen, als wenn wir heute über die Einheit der Kirche nachdenken. Wir können uns dieser anders gearteten Problematik vielleicht am besten nähern, indem wir die Frage stellen, wann es eigentlich zur Glaubensspaltung und damit zum Verlust der Kircheneinheit im Abendland gekommen ist. Auf diese Frage kann gar nicht so leicht geantwortet werden. Man könnte etwa denken, daß bereits im Ablaßstreit, der ja 1517 begann, die Einheit der Kirche verloren gegangen sei, also etwa zur Zeit von Luthers Verhör vor Cajetan im Herbst 1518 oder auf der Leipziger Disputation im Sommer 1519 oder natürlich durch die Bannandrohungsbulle und die folgende Exkommunikation 1520/1521, durch welche Luther aus der Kirche ausgeschlossen wurde. Aber wenn man so urteilt, dann muß man sich damit auseinandersetzen, daß etwa noch 1530 auf dem Reichstag zu Augsburg durchaus ernsthafte Vergleichsverhandlungen stattfanden und daß damals selbst die Kurie zeitweilig damit rechnete, die Religionsstreitigkeiten könnten ziemlich leicht und schnell beigelegt werden. Aber die Frage nach dem Zeitpunkt des Bruches reicht noch weiter: im Grunde geht noch der Augsburger Religionsfriede von 1555 von der fortbestehenden Kircheneinheit aus und spricht nicht von Kirchen, sondern von Religionsparteien. Erst der Westfälische Friede von 1648 setzt die Spaltung als gegeben voraus. Zugespitzt könnte man also die These vertreten, zur Glaubensspaltung sei es, wenigstens endgültig, 1648 gekommen. Reichsrechtlich hat die Kircheneinheit jedenfalls bis 1648 fortbestanden, auch wenn sie je länger um so mehr zur Fiktion geworden war. Diese Feststellung ist für Gedanken über die Kircheneinheit, die im 16. Jahrhundert begegnen, von Bedeutung: die ganze Frage der Kircheneinheit wurde in anderem Zusammenhang und unter anderen Voraussetzungen erwogen, als es uns im 20. Jahrhundert geläufig ist.

Wenn wir heute über die Einheit der Kirche nachdenken, dann nehmen wir in der Regel unseren Ausgangspunkt bei ökumenischen Erörterungen. Wir setzen also ein bei der Vielzahl der Konfessionen, die zu der in Christus vorgegebenen Einheit des Leibes Christi in Spannung steht. Man bemüht sich dabei, durch Vergleich oder durch Berücksichtigung der in den verschiedenen Kirchen vorhandenen besonderen Traditionen und Entwicklungen eine Annäherung zu erreichen, um womög-

lich eine wechselseitige Anerkennung der Kirchen oder gar die volle Kirchengemeinschaft herbeizuführen. Auch wo eine Kirche den Anspruch erhebt, daß sie ausschließlich im Besitz der christlichen Wahrheit sei und deshalb nur sie in vollem Sinne Kirche sei, kann man doch in der Gegenwart an der Vielzahl der Konfessionen nicht vorübergehen. In der Epoche der Reformation war jedoch die Vorstellung, es könne verschiedene Konfessionen geben, ganz undenkbar. Der Gegenbegriff zur Einheit der Kirche war darum nicht die Vielzahl der Kirchen, vielmehr ging es um die Frage, wo die wahre Kirche sei. Man bemühte sich also durchaus um die Kircheneinheit, aber man tat es, indem man sich über wahre oder falsche Kirche auseinandersetzte. Von hier aus erklärt sich die für unser Empfinden ungeheure, ja fast unmenschliche Härte der Auseinandersetzungen und gegenseitigen Verketzerungen. Weithin war man auf beiden Seiten der Überzeugung, daß bei den Gegnern die christliche Wahrheit nicht nur verdunkelt oder unvollständig sei, sondern daß sie entsprechend den eigenen Wünschen in ihr Gegenteil verkehrt, ja geradezu teuflisch verfälscht worden sei. In diesem Zusammenhang hat insbesondere Luther das Papsttum in einer jedes Maß übersteigenden Weise angegriffen; aber die Polemik der Gegenseite war im Grunde nicht viel anders. Von da aus müssen dann aber auch für das Vorhandensein der Kircheneinheit andere Kriterien gegeben sein, als das bei einem ruhigen, wohlwollenden und aufgeschlossenen Vergleich zwischen den Konfessionen der Fall ist. Gerade auf den Höhepunkten der Reformationsgeschichte spitzte sich die Frage nach der Kircheneinheit auf scharfe Alternativen zu, während wir heute genau an den gleichen Punkten eher geneigt sind, das berechnigte Anliegen jeweils auch der anderen Sicht zuzugestehen.

II.

Wenn wir uns nunmehr einigen Abschnitten der Reformationsgeschichte zuwenden, um dabei Luthers Verständnis von Kircheneinheit herauszuarbeiten, so sei vorweg festgestellt, daß wir, wie es scheint, bei Luther einerseits im ganzen die traditionelle Ekklesiologie finden, wobei allerdings manche eigenen Akzentsetzungen von erheblichem Gewicht sind, daß es aber andererseits bei Luther insofern einen Neuansatz gibt, als zum entscheidenden Maßstab für das Vorhandensein der wahren und damit der einen Kirche das Evangelium und der Glaube werden. Es gilt jedoch, stets beides zu sehen, sowohl das Moment überlieferter Ekklesiologie als auch das der kritischen Sonde. Man darf bei Luther weder das eine noch das andere ausschließlich betonen.

Bekanntlich hat Luther kein Programm der Kirchenreform entworfen,

auch nicht in seiner Schrift »An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung«, sondern er hat sich zu Beginn des Ablassstreites an die zuständigen kirchlichen Autoritäten mit der Aufforderung gewandt, bestimmte Mißstände in der Lehre wie in der Praxis des Ablasswesens zu beseitigen. Aus mancherlei Gründen wurde über die durch Luther ursprünglich angerührte Frage nicht diskutiert, sondern rückte statt dessen das Problem der Autorität in der Kirche, nämlich insbesondere des Papstes und der Konzilien, in das Zentrum. Obwohl Luther von Haus aus gar keinen Angriff auf die Autorität des Papstes beabsichtigt hatte, ist er durch den Gang der Auseinandersetzung immer mehr in eine Richtung gegen den Papst gedrängt worden, bis er dann auf der Leipziger Disputation die Unfehlbarkeit päpstlicher und konziliarer Entscheidungen bestritt.

Wie steht es in dieser sich zuspitzenden Auseinandersetzung mit Luthers Verständnis von Kircheneinheit? Nicht gestritten wurde über die Frage, ob es in der Kirche Bischöfe geben solle oder nicht. Luther hat in den ersten Jahren des Konfliktes das Amt des Papstes als solches noch nicht in Frage gestellt. Er ist ausgegangen von der Erwartung, daß der Papst Hirte und Lehrer der Christenheit ist. Als er seine Erläuterungen zu den 95 Thesen, die Resolutiones, fertiggestellt hatte, schrieb er in dem Widmungsbrief an Papst Leo X. am 30. Mai 1518 einerseits: »Heiliger Vater, ich werfe mich dir zu Füßen und biete mich dar mit allem, was ich bin und was ich habe. Mache lebendig, töte, rufe, widerrufe, billige, verwirf, je nachdem wie du es beschließen magst: ich werde deine Stimme als die Stimme Christi, der durch dich [scil. die Kirche] leitet und durch dich redet, anerkennen. Wenn ich den Tod verdient habe, so werde ich mich nicht weigern zu sterben« (Cl. 1, 21,31-35). Auf der anderen Seite stehen wenige Zeilen vor den zitierten Worten die drei Wörter: »Revocare non possum« (Cl. 1, 21,7). Schon hier findet sich also die Spannung zwischen traditioneller Ekklesiologie und Kircheneinheit einerseits und dem neuen kritischen Kanon andererseits. Es wäre ganz gewiß falsch, in den Worten der Ergebenheit gegenüber dem Papst bloße Taktik zu sehen, durch welche Luther das in Gang gekommene Verfahren hätte günstig beeinflussen wollen. Es ist auch nicht berechtigt, zwischen beiden Aussagen im Sinne Luthers einen Gegensatz anzunehmen. Aus der Rückschau schließen sich beide Äußerungen in der Tat gegenseitig aus. Für Luther war die Situation jedoch damals anders. Er erkannte noch durchaus ehrlichen Herzens den Papst an. Er konnte es sich nicht anders denken, als daß durch den Papst tatsächlich Christus selbst seine Kirche lenkt und daß Christus durch ihn redet. Aber Luther war in den Fragen, die damals schon strittig waren, durch sein Bibelstudium

zu Erkenntnissen gelangt, die für ihn feststanden und die er nicht bereit war preiszugeben. Hierbei ging es um das, was für das Heil des Menschen entscheidend ist, also darum, daß der Mensch seine Zuversicht allein auf den in Christus gnädigen Gott setzt und sich nicht einer falschen Heilssicherheit hingibt.

In den folgenden Jahren ist Luther hier Schritt um Schritt weitergedrängt worden. Aus dem Konflikt dieser Jahre heraus ist Luthers erste ekklesiologische Schrift zu verstehen, nämlich »Von dem Papsttum zu Rom wider den hochberühmten Romanisten zu Leipzig« (1520). In der Zwischenzeit war Luther schon der Ansicht, der Papst sei der Antichrist. 1520 heißt es nun in seiner Schrift, daß die Christenheit auf Erden nicht ein irdisches Haupt haben muß, sondern daß ihr Haupt allein Jesus Christus ist (WA 6, 290, 20–23). Es ist aber interessant, daß dieser Satz eindeutig im Zusammenhang der Auseinandersetzung zwischen Luther und seinen Gegnern steht. Luthers Gegner, der Leipziger Barfüßermönch Augustin Alveld, hatte in seinem Werk »Super apostolica sede...« (1520) gegen Luther die auf göttlichem Recht beruhende Autorität des Papstes herausgestellt; mit diesem Argument hatte Alveld Luther mundtot machen wollen. Seinerseits betont Luther, daß er an sich gar nicht die päpstliche Gewalt habe bestreiten wollen (WA 6, 289, 33–39). Die scharfen Sätze in dieser Schrift gegen das Papsttum sind also an sich nicht das, was Luther eigentlich vorschwebte; aber sie sind angesichts des Konfliktes unvermeidlich. Dort, wo es um das Heil der Seelen geht, ist dann gegen die kirchliche Autorität Widerstand geboten, wenn diese eine Entscheidung gegen das Evangelium trifft.

Was sich in den Anfangsjahren des Konfliktes zwischen Luther und Rom zeigt, das ist im Grunde auch später ähnlich, obwohl Luther keine Möglichkeit mehr sah, den Papst auch nur als Autorität menschlichen Rechtes anzuerkennen, wozu Melanchthon seinerseits stets bereit war. Unter dem Aspekt der Kircheneinheit ist wichtig, daß Luther an sich Wert darauf legte, die bischöfliche Kirchenverfassung beizubehalten. Dabei war für ihn nicht die Frage der apostolischen Sukzession von Bedeutung, die damals von keiner Seite angeschnitten wurde. Es ist auch nicht einfach das damals traditionelle Bischofsamt, das Luther erhalten wissen wollte, sondern es ist das Bischofsamt im evangelischen Verständnis. Luther lehnte die damals übliche Verbindung von geistlicher und weltlicher Macht in der Hand der Bischöfe ab. Er war auch nicht bereit, die Gerichtsgewalt der Bischöfe, hauptsächlich in Ehesachen, anzuerkennen.

Aber daß es Bischöfe geben solle, hat er vielfältig ausgesprochen. So äußert er etwa in der Vorrede für den »Unterricht der Visitatoren« (1528), wir »hetten ... auch dasselbige recht Bischoflich vnd besuche-

amt, als auff's höchst von nöten, gerne widder angericht gesehen« (Melanchthon 1, 218, 15–17). Das Amt des Superintendenten oder Superatendenten, das in den lutherischen Kirchenordnungen vorgesehen wurde, ist im Grunde ein bischöfliches. Die Pflichten des Bischofs sollen dabei sein die Verkündigung, die Sakramentsverwaltung sowie der Besuchsdienst bei den Pfarrern. Es scheint mir kein Zweifel möglich, daß Luther an sich das Bischofsamt für die Einheit der Kirche für notwendig und sinnvoll gehalten hat, daß aber auch hier das Evangelium entweder ein kritischer Kanon ist oder gegebenenfalls zu einem kirchlichen Notrecht führt. Es ist nicht so, daß äußere Bedingungen für die Kirche absolut notwendig sind. Anders gesagt: daß es Bischöfe in der Kirche gibt, gehört nicht zum esse, wohl aber zum bene esse der Kirche.

Auf dieser Linie liegen übrigens auch die Ausführungen in Artikel 28 der Confessio Augustana, der ja von der Gewalt der Bischöfe handelt. Auch hier wird einerseits den Bischöfen die Aufgabe der Evangeliumsverkündigung, der Sakramentsverwaltung sowie auch der Lehrzucht, allerdings ohne Anwendung von Gewalt, zugesprochen. Andererseits heißt es in CA 28 deutlich, daß man dort, wo die Bischöfe etwas gegen das Evangelium lehren oder anordnen, zum Ungehorsam verpflichtet ist, weil man Gott mehr als den Menschen gehorchen muß. Luther ist mit diesen Ausführungen in CA 28 im wesentlichen einer Meinung, wie sich aus seinen gleichzeitigen Äußerungen ergibt. Es besteht jedoch insofern ein gewisser Dissensus, als Melanchthon in CA 28, 21.22 die allerdings evangelisch verstandene iurisdictio der Bischöfe für göttlichen Rechten erklärt, während Luther weder damals noch sonst im Blick auf die Autorität der Bischöfe den Begriff des göttlichen Rechten verwendet.

Wie selbstverständlich Luther das bischöfliche Amt in der Kirche voraussetzt, sei noch durch ein Zitat aus seinen Schmalkaldischen Artikeln (1537) belegt. Dort heißt es in dem Abschnitt über das Papsttum, inmitten der scharfen Kritik an Rom: »Darumb kann die Kirche nimmermehr baß regiert und erhalten werden, denn daß wir alle unter einem Häupt Christo leben und die Bischofe alle gleich nach dem Ampt (ob sie wohl ungleich nach den Gaben) fleißig zusammen halten in einträchtiger Lehre, Glauben, Sakramenten, Gebeten und Werken der Liebe« (BSLK 430, 5–9). Kurz darauf sagt Luther allerdings – historisch übrigens völlig zutreffend –, daß ursprünglich zwischen Pfarrern und Bischöfen kein Unterschied bestanden habe. Peter Brunner hat Luthers Auffassung von dem Bischofsamt mit dem Begriff des »synodalen Episkopalismus« wiedergegeben; damit dürfte Luthers Anschauung von der Kirchenverfassung und insofern auch von der Einheit der Kirche gut getroffen sein.

Es gibt zwei besondere Gründe, weshalb die Reformatoren im 16. Jahr-

hundert versucht haben, das Bischofsamt beizubehalten. Einmal, sie haben die berechtigte Sorge gehabt, daß die Kirchen im Bereich der Reformation, so sehr sie auf die Mitwirkung und Hilfe der Obrigkeit angewiesen waren, in neue Abhängigkeiten geraten könnten. Es war vor allem Melanchthon, der diese Besorgnis hatte. Sodann, durch das Bischofsamt und die Gemeinschaft der Bischöfe sollte die über alle Grenzen reichende Verbundenheit der verschiedenen Kirchen festgehalten werden.

Stellen wieder?

III.

Im dritten Teil unserer Betrachtungen wollen wir jetzt versuchen, an einigen Beispielen die systematische Relevanz dieser Spannung zwischen Tradition und Neubeginn in Luthers Ekklesiologie aufzuzeigen.

Vielleicht ist auf Grund der bisherigen Ausführungen hier oder da der Eindruck entstanden, unser Versuch, Luthers Verständnis von Kircheneinheit zu würdigen, sei einseitig; wir hätten den Fragen der Kirchenstruktur zu viel Gewicht beigemessen. Durch die Einordnung unserer Bemerkungen in Luthers gesamtes Kirchenverständnis soll nunmehr eine etwaige Einseitigkeit korrigiert werden. Dabei sei jedoch ein Zweifaches vorweg betont. Einmal, es bleibt m. E. gültig, daß in Luthers Einheitsverständnis Traditionelles und Neues miteinander verbunden sind. Scharf gesagt: das Evangelium ist das Korrektiv gegenüber der Tradition, nicht aber schafft es selbst die Ordnung; vielmehr kann das Evangelium auch angesichts anderer Strukturen als der herkömmlichen wirken. Sodann, die Betonung, daß Luther an sich an der vorhandenen Kirchenverfassung im wesentlichen festhalten wollte, zeigt, wie falsch es ist, im Sinne Luthers die Kirche als unsichtbar verstehen zu wollen, oder sie als eine nur geistliche Größe anzusehen; vielmehr gehört die leibliche Existenz zur Kirche wesensmäßig hinzu.

1. Der Sprachgebrauch. Wenn wir uns also jetzt Luthers Kirchenverständnis im ganzen zuwenden, so ist zu betonen, daß Luther an sich nicht gern von der Kirche sprach. Meist redete er von der Christenheit oder von der Versammlung der Gläubigen oder von dem Haufen oder der Schar der Christen oder der Gemeinde. Das Wort »Kirche« hatte offenbar schon für Luther leicht einen nicht guten, institutionellen Beigeschmack. Trotzdem findet sich selbstverständlich auch das Wort »Kirche« bei Luther unzählige Male. Von dieser Kirche sagt Luther nicht anders, als es einst bereits Cyprian getan hatte, daß es außerhalb ihrer kein Heil gibt: »Wer Christum finden soll, der muß die kirchen am ersten finden... Nu ist die kirch nit holtz und steyn, sondernn der hauff Christglewbiger leutt, tzu der muß man sich hallten und sehen, wie die

glewben, leben und leren; die haben Christum gewißlich bey sich, denn außer der Christlichen kirchen ist keyn warheytt, keyn Christus, keyn selickeyt« (WA 10 I, 1, 140, 8–17. Kirchenpostille 1522). Aber der Satz, daß es außerhalb der Kirche kein Heil gibt, hat für Luther nicht ganz den gleichen Sinn wie in der Kirche des Mittelalters. Zwar hält auch Luther die Sakramente für notwendig, aber entscheidend ist doch der Glaube an das durch Wort und Sakrament angebotene und gespendete Heil. Nur wäre es falsch, hier den Glauben gegen die Gliedschaft in der leiblichen Kirche ausspielen zu wollen.

2. Die Kennzeichen der Kirche. Die Zusammengehörigkeit von geistlicher und leiblicher Kirche wird deutlich, wenn wir auf die Bestimmung der sog. Kennzeichen der Kirche eingehen. Traditionellerweise unterschied man vier Kennzeichen. Sie sind in der alten Kirche vor allem von Augustin entfaltet worden, und zwar im Anschluß an den Bericht der Apostelgeschichte über die Urgemeinde. Als *notae ecclesiae* gelten die Einheit, die Heiligkeit, die Katholizität und die Apostolizität. Gewiß hat man im Mittelalter mehr und mehr die Einheit als durch das Papsttum repräsentiert verstanden. Bei der Apostolizität hatte man die lückenlose Folge der Päpste seit Petrus im Auge, obwohl, wie schon erwähnt, die Lehre von der apostolischen Sukzession erst durch die Kirchenspaltung an Gewicht gewann und darum erst in nachreformatorischer Zeit detailliert entwickelt wurde.

Luther hat an sich die traditionellen Kennzeichen der Kirche auch ähnlich bestimmen können, jedoch nicht in demselben Sinne wie im Mittelalter. Durch den Konflikt mit Rom traten zwangsläufig manche Dinge zurück. Wichtig ist jedoch, daß Luther dort, wo er seinerseits auf die Kennzeichen der Kirche eingeht, immer deutlich macht, daß die Kirche tatsächlich auch leiblich existiert. Zwar kann Luther in seiner Jesaja-Vorlesung (1527/30) einmal sagen: »Das einzige, ewige und unfehlbare Kennzeichen der Kirche ist zu allen Zeiten das Wort gewesen« (WA 25, 97, 32 f.). Aber an anderen Stellen zieht Luther die Linien bis hinein in die leibliche Existenz der Kirche aus. So unterscheidet Luther in seiner Schrift »Von den Konziliis und Kirchen« (1539) sieben Kennzeichen der Kirche, nämlich (1) das Wort, (2) die Taufe, (3) das Abendmahl, (4) die Schlüsselgewalt, (5) die Berufung und Ordination von Pfarrern und Bischöfen, (6) das Gebet sowie das Lob und den Dank gegen Gott und schließlich (7) das Erleiden des Kreuzes sowie die Anfechtung (WA 50, 628 ff.). In seiner Schrift »Wider Hans Worst« (1541) nennt Luther sogar zehn Kennzeichen der Kirche. Es sind hier in etwas anderer Anordnung diese: (1) die Taufe, (2) das Abendmahl, (3) die Schlüsselgewalt, (4) das Amt der Predigt des Wortes Gottes, (5) das apostolische Glaubensbe-

kenntnis, (6) das Vaterunser, (7) die der weltlichen Herrschaft geschuldete Ehre, (8) der Lobpreis des Ehestandes als einer Gott wohlgefälligen Schöpfung und Ordnung, (9) das Leiden der rechten Kirche und schließlich (10) der Verzicht auf Rache für Verfolgung. Obendrein lehnt Luther hier den Vorwurf von katholischer Seite, die Evangelischen fasteten nicht, ab und betont seinerseits, daß sie kein selbstgesuchtes Fasten üben, dafür aber von Gott auferlegte Leiden trügen (WA 51, 479 ff.).

Freilich, diese Aufzählung der *notae ecclesiae* dient Luther im wesentlichen zu der Feststellung: »Hie mit haben wir nu beweiset, das wir die rechte alte Kirche sind, mit der gantzen heiligen Christlichen Kirchen ein Körper und eine gemeine der Heiligen. Beweiset nu auch jr Papisten, das jr die rechte alte Kirche oder jr gleich seid. Aber das kündt jr nicht thun, Sondern ich wil beweisen, das jr die Newe, falsche Kirche seid, die jmer von der Alten rechten Kirchen abtrünnig, des Teufels Hure und Schule wird« (WA 51, 487, 18–23).

Gerade in der Auseinandersetzung mit Rom, wie sie auch hier begegnet, bewährt das Evangelium seine kritische Funktion für das Vorhandensein von rechter und falscher Kirche. Die Kirche ist letztlich, wie Luther in einer Schrift zur Leipziger Disputation von 1519 sagt, *creatura Evangelii*, sie ist vom Wort des Evangeliums geschaffen (WA 2, 430, 6 f. *Resolutiones Lutherianae super propositionibus suis Lipsiae disputatis*). Deshalb hat sie ihr Wesen im Wort. Fällt sie von diesem Wort ab, so kann keine noch so lückenlose Tradition und kein äußerer Glanz darüber hinwegtäuschen, daß sie nicht mehr Kirche Christi ist.

Aber nun ist es doch wichtig, daß Luther in den genannten Aufzählungen neben dem Wort Gottes und dem Glauben auch andere Kennzeichen der Kirche aufführt, nämlich u. a. die Sakramente, das Gebet, das Leiden oder die Anfechtung der Kirche. Indem Luther diese Kennzeichen nennt, vermeidet er die scheinbar naheliegende Gefahr, die Kirche, weil sie letztlich geistlich ist, als unsichtbar zu bezeichnen. Vielmehr zieht er die Linien bis in die sichtbare Erscheinung der Kirche auf dieser Welt hin aus. Wo die Sakramente recht, und d. h. der Einsetzung gemäß, verwaltet werden, da ist ohne Frage die eine, rechte, wahre Kirche Christi vorhanden. Wo das Amt der Schlüssel geübt wird, wo also in der Vollmacht Christi Sünden vergeben werden, da ist die geistliche Kirche Christi gegenwärtig. Und nicht zuletzt, wo die Kirche angefochten ist, wo sie um ihres Glaubens willen Not und Verfolgung leidet, wo sie teil hat an dem Kreuz ihres Herrn, da ist zweifellos die eine, wahre, geistliche, aber zugleich sichtbare Kirche zu erkennen.

Freilich, erkennbar ist die eine, wahre Kirche nicht mit äußeren Mitteln. Auch das Vorhandensein der Tradition läßt für sich noch nicht mit

Sicherheit auf das Vorhandensein der einen Kirche schließen. Es bedarf des Auges des Glaubens und des geistlichen Urteils, um das Vorhandensein der einen, wahren Kirche Christi feststellen zu können. Aber der Glaube wird hier in seinem Urteil nicht irren und nicht zweifeln können, daß dort, wo diese Kennzeichen sind, auch die eine, wahre Kirche Christi ist. So ist die geistliche Kirche Christi zugleich verborgen und doch wahrnehmbar, eben für den Glauben.

3. Geistliche und leibliche Kirche, besonders im Blick auf die Einheit der Kirche. Für die Fragestellung unseres Themas ergibt sich, daß nach Luther die wahre geistliche Kirche ihrem Wesen nach eine ist. Im Glauben wie in der Liebe kennt sie keine Trennung. Die Einheit der wahren geistlichen Kirche braucht nicht erst hergestellt zu werden. Sie ist mit dieser Kirche selbst gesetzt. Die wahre geistliche Kirche kann gar nicht anders gedacht werden als in der Einheit mit ihrem Herrn und mit allen ihren Gliedern.

Aber das Problem beginnt dort, wo es um die leibliche Christenheit geht, wobei ja diese leibliche Kirche nicht getrennt von der geistlichen Kirche gesucht werden darf, vielmehr sozusagen als der größere Kreis vorzustellen ist, in welchem die geistliche Kirche als der engere Kreis lebt. Während über das Vorhandensein der wahren geistlichen Kirche ein Mensch letztlich nicht urteilen darf, vielmehr Gott allein das Urteil zukommt, ist die Verantwortung für die leibliche Kirche auch Menschen übertragen. Hier haben Fragen der Lehre, der kirchlichen Organisation, der Sakramentsverwaltung und dergleichen mehr Bedeutung.

Daß trotz aller scharfen Auseinandersetzungen für Luther die Kircheneinheit im geistlichen Sinne keineswegs einfach aufgehoben war, sondern weit bis in den Kern der römisch-katholischen Kirche hineinreichte, sei durch einige Beispiele kurz erläutert. Einmal sei hingewiesen auf Luthers berühmten Trostbrief an Johann Tetzel kurz vor dessen Tode (1519; cf. WA 54, 184, 31-36). Luther sucht hier Tetzel zu trösten und weist ihn darauf hin, daß nicht er schuld an dem Streit sei. Wenn in diesem Brief auch die Frage der Einheit der Kirche nicht weiter berührt wird, so ist es doch beachtlich, daß Luther – abgesehen davon, daß er persönlich Tetzel nichts nachträgt – ihn als ein Glied am Leibe Christi anredet und ihn auffordert, sein Vertrauen allein auf die Gnade Gottes zu setzen. Die Grenzen, die damals schon zwischen Rom und Wittenberg bestanden – Luther war zu dieser Zeit ja schon der Meinung, daß der Papst der Antichrist sei –, sind für ihn also nicht ohne weiteres auch Grenzen für die wahre Kirche Jesu Christi.

Nicht minder wichtig als das Beispiel dieses Trostbriefes sind aber auch Luthers Äußerungen darüber, daß bestimmte Christen der früheren

Kirche ohne Zweifel trotz mancher Abweichungen von der paulinischen Gnadenlehre, ja vom Evangelium selbst, doch wahrhaft Gläubige gewesen sind. Solche Urteile finden sich bei Luther insbesondere etwa über Bernhard von Clairvaux oder Franz von Assisi, wobei man hinzunehmen muß, daß Luther gerade auch an ihnen wegen ihres Mönchtums scharfe Kritik übte. Aber er betont doch, daß diese Männer »unter der verdammten Kutte« ihre Hoffnung letztlich allein auf Jesus Christus gesetzt haben.

Schließlich aber ist auch hinzuweisen auf die Aussagen, die sich bei Luther häufig finden, daß die Evangelischen der Papstkirche Entscheidendes verdanken. »Wir bekennen aber, das unter dem Bapsttum viel Christliches gutes, ia alles Christlich gut sey, Und auch daselbs herkommen sey an uns.« Dabei nennt er »die rechte heilige schrifft . . ., rechte tauffe, recht Sacrament des altars, rechte schlüssel zur vergebung der sunden, recht predig ampt, rechter Catechismus, als das Vaterunser, Zehen gebot, die artickel des glawbens« (WA 26, 147, 13 ff. Von der Wiedertaufe an zwei Pfarrherrn 1528). Ähnlich heißt es etwa in einer Disputation: »Semper fuit Ecclesia, etiamsi non visibilis.« Luther fährt hier fort: »Wo aber sind die äußeren Kennzeichen [scil. der Kirche] geblieben? In der Kirche der Papisten blieb doch die wahre Schrift und wurde durch Gottes wunderbaren Rat erhalten. Die Taufe blieb, das Sakrament des Altars, die Absolution wurde durch göttliches Wunder erhalten. Ebenso sind viele im wahren Glauben gestorben« (WA 39 II, 167, 8–168, 1. Promotionsdisputation von Johannes Macchabäus Scotus 1542).

Aus diesen Äußerungen ergibt sich, daß für Luther die Einheit der wahren Kirche weiter reicht als die Einheit der äußeren Kirche. Das hindert nun aber nicht, daß für die Einheit der äußeren Kirche andere Gesichtspunkte beachtet werden müssen, wie vor allem die rechte Lehre. Als Luther vom Papst exkommuniziert wurde, da hat er auch seinerseits über den Papst und seine Anhänger die Exkommunikation ausgesprochen: »Ich fordere dich, Leo X., auch euch, ihre Herren Kardinäle Roms, und alle anderen, die in Rom etwas bedeuten, in die Schranken und sage euch ins Gesicht: ist die Bulle [scil. gegen Luther] wirklich unter eurem Namen und mit eurem Wissen ausgegangen und erkennt ihr sie als die eure an, so ermahne ich euch kraft der Gewalt, durch welche ich in der Taufe aus Gottes Erbarmen ein Sohn Gottes und ein Miterbe Christi geworden bin, erbaut auf den sicheren Felsen, der weder die Pforten der Hölle noch den Himmel noch die Erde fürchtet . . .: tut Buße und laßt ab von solchen satanischen Lästerungen Gottes, und zwar schnell . . . Anderenfalls sollt ihr wissen, daß ich mit allen Verehrern Christi euren Stuhl für vom Satan besessen und für den verdammten Thron des Antichristen halte . . . und ihm als dem Haupt- und Todfeind Christi nicht

mehr gehorchen und verbunden sein will . . . Wenn ihr in dieser Raserei verharret, so verdammen wir euch und übergeben euch samt dieser Bulle und allen Dekretalen dem Satan zum Untergang des Fleisches, auf daß euer Geist mit uns errettet werde am Tage des Herrn. Im Namen dessen, den ihr verfolgt, Jesu Christi, unseres Herrn« (WA 6, 604, 19–38 *Adversus execrabilem Antichristi bullam* 1520).

Diese Verwerfung, die Luther gegen den Papst und Rom aussprach und mit der er auch von sich aus die Einheit der Kirche für zerstört erklärte, ist später von ihm erneut vollzogen worden, nämlich einmal gegen die sog. Schwärmer, zum anderen gegen Zwingli. Die Verwerfung der sog. Schwärmer, insbesondere Thomas Müntzers, ist nicht minder scharf als die gegen Rom. Strittig war, jedenfalls nach Luthers Meinung, zwischen Müntzer und ihm nicht nur die Frage des Gehorsams gegen die Obrigkeit, sondern vor allem auch der Glaube an die Heilskraft des Kreuzes Christi. Nach Müntzer wird das Kreuz Christi erst in dem Kreuz des Christen heilswirksam. Luther erblickte in dieser Auffassung eine neue Form der Werkgerechtigkeit und betonte die Heilsgenügsamkeit des Kreuzes Christi ein für allemal. Hiermit hing zusammen Müntzers Auffassung von dem je neuen lebendigen Reden des göttlichen Geistes, wodurch nach Luthers Meinung die Autorität der Hl. Schrift in Frage gestellt wird. Von daher ist die Schärfe der gegenseitigen Verwerfungen durchaus verständlich.

Anders sehen die Dinge jedoch gegenüber Zwingli aus. Die Gemeinsamkeit war für Luther gegenüber Zwingli selbstverständlich eine sehr viel größere als gegenüber Rom oder Müntzer. Darum ist die Trennung zwischen Luther und Zwingli trotz der Tiefe des Gegensatzes, wie er in der Abendmallslehre und in der Christologie besteht, nicht so scharf gewesen. Wenn es bei dem Marburger Religionsgespräch auch nicht gelang, die Differenzen beizulegen, so hat man doch immerhin eine Art Stillhalteabkommen geschlossen und versichert, daß man gegeneinander christliche Liebe, so weit jedes Gewissen »immer leiden kann«, üben wolle. Freilich, die Abendmahlsgemeinschaft und damit zugleich die volle Kirchengemeinschaft hat man nicht erreicht. Während Zwingli trotz der Differenzen dazu bereit gewesen wäre, sah Luther die Lehrunterschiede für so gravierend an, daß er sich dazu nicht durchringen konnte. Einheit der Lehre in den wichtigen Stücken ist also für Luther, wie gerade hier deutlich wird, Voraussetzung für die Einheit der Kirche.

Allerdings bedeutet die Einheit der Lehre nicht auch die Einheitlichkeit in allen Einzelheiten. Luther duldete im einzelnen durchaus Verschiedenheiten. Trotz mancher Spannungen hat Luther die Abweichungen Melanchthons von den früher gemeinsam geteilten Anschauungen

vor allem in der Abendmahlslehre geduldet. Bei den Verhandlungen über die Wittenberger Konkordie (1536) hat Luther ebenfalls eine gewisse Nachgiebigkeit gezeigt und sich mit einer Übereinstimmung in den Grundfragen begnügt, vor allem in der Aussage, daß mit den Elementen zugleich wahrhaft Christi Leib und Blut ausgeteilt werden. Hingegen bestand er nicht darauf, daß in den Text der Konkordie auch eine Aussage über die *manducatio impiorum*, also die Speisung der Gottlosen, aufgenommen würde; er begnügte sich mit der Äußerung über die *manducatio indignorum*, also die Speisung der Unwürdigen (BSLK p. 65, 39 f.).

Von daher ergibt sich, daß für Luther die Einheit der Lehre wohl Voraussetzung für die Einheit der Kirche ist, daß aber die Einheit der Lehre nicht besagt, daß bestimmte dogmatische Formulierungen in lehrgesetzlicher Weise akzeptiert werden müssen. Vielmehr ist entscheidend, daß jeweils das Grundverständnis bestimmter Glaubensartikel das gleiche ist. Man wird freilich nicht von vornherein festlegen können, welche Glaubensartikel für die Einheit der Lehre und damit der Kirche ausschlaggebend sind und welche nicht; und man wird ebensowenig das Grundverständnis ein für allemal klar von weniger wichtigen Fragen abgrenzen dürfen. Eben damit würde man in eine Lehrgesetzlichkeit verfallen, wie Luther selbst sie vermieden hat.

Wir stehen damit am Ende unserer Ausführungen. Es konnten nur einige wichtige Fragen angeschnitten werden. Manches, was an sich auch Berücksichtigung verdient hätte, mußte übergangen werden. Uns ist heute die Frage nach der Einheit der Kirche in neuer Weise aufgegeben. Wenn wir uns im Rahmen der ökumenischen Bewegung um die Einheit der Kirche mühen, dann müssen wir uns vor Augen halten, daß die Bedingungen, unter denen wir das tun, andere sind als im 16. Jahrhundert. Gleichwohl dürfte Luther in dieser Hinsicht auch heute für die evangelische Kirche, ja für die gesamte Christenheit, Bedeutung haben. Seine im ganzen konservative Haltung gegenüber der kirchlichen Tradition, verbunden jedoch mit der notwendig kritischen Autorität des Evangeliums, sein Bemühen um Beibehaltung bewährter und sinnvoller Überlieferungen, denen gegenüber jedoch niemals absoluter Gehorsam verlangt und geleistet werden darf; seine Betonung des geistlichen, die Grenzen der Konfessionalität überschreitenden Charakters der einen, wahren Kirche, die doch immer zugleich leiblich-konkret existiert: dies sind Momente von bleibender Bedeutung. Zugleich können wir, gerade indem wir hier Schüler Luthers sind, die Schärfen und Einseitigkeiten, die damals vielleicht unvermeidlich gewesen sind, die aber heute so nicht wiederholt werden dürfen, überwinden.

Professor Dr. Bernhard Lohse, Wittenbergener Weg 40, 2000 Hamburg 56

ANDERS NYGREN IN MEMORIAM

15. November 1890–20. Oktober 1978

Von Gottfried Hornig

Am 20. Oktober 1978 ist Anders Nygren nach längerer Krankheit im Alter von 87 Jahren gestorben. Die Luther-Gesellschaft und das deutsche Luthertum haben Anlaß, dieses bedeutenden schwedischen Theologen und Kirchenmannes in Verehrung und Dankbarkeit zu gedenken. Nach achtjähriger Tätigkeit als Pfarrer in der Diözese von Göteborg begann Nygren seine akademische Laufbahn in Lund, wo er 1921 mit einer bedeutenden religionsphilosophischen Arbeit, »Religiöst apriori«, wissenschaftliche Anerkennung fand und bereits nach einer dreijährigen Tätigkeit als Dozent im Jahre 1924 zum Professor für systematische Theologie an der Universität Lund ernannt wurde. In den folgenden Jahren kam es dort zu einer fruchtbaren Zusammenarbeit mit dem älteren Fakultätskollegen Gustaf Aulén und später auch mit dessen Nachfolger Ragnar Bring.

Aus der Verbindung einer kritischen Religionsphilosophie mit den Prinzipienfragen der systematischen Theologie hat Nygren eine eigenständige Konzeption entwickelt, die es ermöglichte, historische Religionen und theologische Systeme auf das sie prägende »Grundmotiv« zu befragen. Die von der Lunder Theologie entwickelte Methode der Motivforschung hat rasch Schule gemacht und internationale Beachtung gefunden, nachdem Nygren in seinem epochemachenden zweibändigen Werk »Eros und Agape« (1930/1936) dargelegt hatte, daß Spätjudentum, Hellenismus und Christentum von ganz unterschiedlichen Grundmotiven bestimmt werden. Gilt die Agape Gottes als Grundmotiv des Christentums, so ergibt sich daraus eine theologische Konzentration auf die Christusbotschaft, die Heilsbedeutung von Kreuz und Auferstehung Jesu Christi. Im Laufe der Dogmen- und Theologiegeschichte ist dieses Agapemotiv jedoch nicht immer rein bewahrt worden. Luther hat es in seiner tiefgründigen Kreuzestheologie wieder zu Ehren gebracht.

Die Verantwortung des Luthertums für eine sachgemäße Theologie und Verkündigung, aber auch die Gemeinschaft mit anderen Kirchen und Konfessionen hat Nygren schon frühzeitig in die ökumenische Arbeit hineingeführt. Er hat an den Weltkirchenkonferenzen für Glauben und Kirchenverfassung in Lausanne (1927) und in Edinburgh (1937) sowie für Praktisches Christentum in Oxford (1937) teilgenommen. Von der konstituierenden Versammlung des Ökumenischen Rates wurde er 1948

in Amsterdam zum Mitglied des Zentralausschusses gewählt. Im Kirchenkampf, der 1933 in Deutschland entbrannte, während des Zweiten Weltkrieges aber auch Dänemark und Norwegen erfaßte, hat Nygren die Sache der Bekennenden Kirche tatkräftig unterstützt. Die nationalsozialistische Regierung erteilte ihm ein Redeverbot für Deutschland. Mit der Gründung des Lutherischen Weltbundes in Lund, zu dessen erstem Präsidenten Nygren für die Amtszeit von 1947–1952 gewählt wurde, und mit der ein Jahr später erfolgten Wahl zum Bischof der Diözese von Lund hat er auch wichtige kirchenleitende Aufgaben und Funktionen übernommen. Die besondere Art, mit der Nygren seine fundierte theologische Arbeit für die vielfältigen kirchlichen Aufgaben fruchtbar zu machen wußte, haben ihm vielerorts und nicht zuletzt bei den Pfarrern und Gemeindegliedern seiner Diözese hohe Wertschätzung eingetragen.

Nach seiner Emeritierung im Jahre 1958 konnte sich Nygren wieder stärker der wissenschaftlichen Forschung widmen. Es zeugt von seiner geistigen Schaffenskraft und Produktivität, daß die lange Liste seiner Veröffentlichungen 1970 bereits 372 Titel zählte. Im hohen Alter ist Nygren zu dem Gebiet zurückgekehrt, von dem er einst in seiner wissenschaftlichen Arbeit ausgegangen war. Als Ergebnis seiner Neubearbeitung der Religionsphilosophie hat er 1972 ein großes und vielbeachtetes Werk unter dem Titel »Meaning and Method« vorgelegt, das in Kürze auch in deutscher Sprache zugänglich sein wird. Seit dem Tode seiner Frau im Jahre 1973 lebte Nygren allein in Lund. Doch empfing er zahlreiche Besucher, Verwandte, Freunde und Schüler und verfolgte mit regem Interesse die Ereignisse in Kirche und Theologie.

Anders Nygren ist ein lutherischer Theologe von hohem Rang gewesen. Sein theologisches Lebenswerk, auf das hier aus Raumgründen nur skizzenhaft eingegangen werden konnte, verdient eine ausführlichere Würdigung, die in einem späteren Beitrag dieser Zeitschrift erfolgen soll.

Prof. Dr. Gottfried Hornig
Auf dem Aspei 36, 4630 Bochum

DIE BEDEUTUNG DER KATECHISMEN LUTHERS INNERHALB DER BEKENNTNISSCHRIFTEN

Eine Thesenreihe

Von Albrecht Peters

Im Januar 1529, vor 450 Jahren, erschien Luthers Kleiner Katechismus, einige Monate später der Große. Dieses Jubiläum will die Zeitschrift nicht unberücksichtigt lassen. Albrecht Peters hat uns eine Thesenreihe zur Verfügung gestellt, die der Tagung der Lutherakademie in Ratzeburg am 12. Oktober 1978 vorlag (s. anschließenden Bericht). Der Autor plant im Sommersemester 1979 ein Seminar zum Thema und hat für Heft 3/79 einen weiteren Aufsatz zugesagt.

I. Zur Brückenfunktion der Katechismen zwischen Lehre und Leben

a) Als Laienbibel wollen Luthers Katechismen das Elementare und Fundamentale des Christenglaubens vermitteln: 1. das zentrale Zeugnis der Schrift, 2. die Kernstücke kirchlicher Überlieferung, 3. das für den Erdenalltag Heilsame, 4. das im Sterben und am jüngsten Tage Heilsentscheidende.

b) Gott selber treibt den Katechismus durch seine drei Stiftungen: Familie und Haus (Oikonomia), geistlich Regiment und Schule (Ekklesia) und die weltliche Obrigkeit als christlichen »Notbischof« (Politia). Innerhalb der Christenheit haben alle Träger eines Amtes in jenen drei »Hierarchien« einen doppelten Auftrag, die ihnen anvertrauten Menschen, vor allem die heranwachsende Generation, sowohl leiblich zu versorgen und zu schützen als auch zu Gottes Lob und Ehre aufzuziehen und in den Dienst an Gottes beiden Regimenten einzuweisen.

c) Allein eine derartige Unterscheidung und Zuordnung der beiden Regimente entspricht den Unterschriften der Fürsten und Magistrate unter die Confessio Augustana. Dies richtet an uns die Anfrage, ob wir unsere Taufverpflichtung und Gottes Eifern um seine Hoheit über alle Kreatur anerkennen und wie wir zu den handfesten Folgerungen der Katechismen stehen, ob eine Anerkennung der lutherischen Bekenntnisse auch diese Konsequenzen einschließt.

II. Zum trinitarisch verankerten Christuszentrum der Katechismen

a) Zentrum der Katechismen ist keineswegs eine anthropologisch orientierte Rechtfertigungslehre. Im Unterschied zur *Confessio Augustana* (Art. IV–VI) sowie zu den Schmalkadischen Artikeln (bes. Teil C, Art. XIII) ist deren existentielle Struktur in ihrer Zuordnung von Verheißung und Glaube, Glaube und Liebe (ähnlich wie im Bekenntnis von 1528) nicht einmal in Formeln gefaßt. Zentrum der Katechismen ist nicht einmal ein isolierter zweiter Glaubensartikel von unserer Erlösung; das Bekenntnis zu Christi Amt und Werk ist eingefügt in Gottes trinitarisches Schöpfer-, Erlöser- und Heiligerwirken.

b) Das Sich-uns-Hingeben des dreieinigen Gottes wird in Luthers Symbol-Deutungen nach vier Richtungen hin ausgefaltet: 1. Gott schenkt sich uns in Jesu Opfertod und Erhöhung, reißt uns heraus aus der Tyrannei der Verderbengewalten und unterstellt uns Christi Gnadenherrschaft (der zentrale zweite Artikel von Jesus Christus unserem Herrn und Erlöser). 2. Im Sohn erschließt uns der Vater sein Herz und ruft uns zu konkretem Vertrauen in seine Schöpfergüte auf (der Gott-Vater-Glaube des ersten Artikels als Zentrum des Christentums). 3. Unter Wort und Sakrament eignet uns der Geist des Vaters und des Sohnes in der Kirche die Vergebung zu und treibt unter uns sein endzeitliches Werk der Heiligung (der bis ins Eschaton bleibende dritte Artikel der Rechtfertigung und Heiligung). 4. In seiner Gnadenzuwendung unter Schöpfung, Erlösung und Heiligung erschließt uns der dreieinige Gott sein innerstes Wesen (der hohe Artikel von der göttlichen Majestät).

c) Der zweite Glaubensartikel wird von Luther rezipiert von Christi Opfertod her unter dem schroffen »Pro me«: Jesus Christus, mein Herr als mein Erlöser.

1. Hierbei liegt der Schwerpunkt nicht auf der Lehre von Christi Person, sondern auf seinem Werk. Dies wird nicht lehrhaft fixiert, sondern bekenkend nacherzählt. Hierbei findet das Ich des Bekennenden seinen Ort innerhalb des Überschlittes von der durch den ersten Adam inaugurierten Unheilsgeschichte zur Heilsgemeinschaft unter dem zweiten Adam.

2. Das Ergebnis der altkirchlichen christologischen Kämpfe um die zwei Naturen in der einen Person Christi: vere Deus – vere homo fügt Luther dem zentralen Skopus ein in einer doppelpoligen Apposition. Sachlich greift er nicht lediglich die vier ausgrenzenden Bestimmungen des Chalkedonense auf, sondern aktualisiert zugleich die Intentionen der Logos-Sarx-Christologie der Alexandriner aber auch der Theos-Anthropos-Christologie der Antiochener: a) Der ewige Gott-Logos als die zweite

Person der Trinität und damit Gottes Vaterherz selber erschließt sich uns zum Heil allein und ausschließlich im Leibesleben dieses Jesus aus Nazareth sowie in den durch ihn gestifteten Institutionen des Gottesheils. β) Dies erfolgt jedoch durch den willigen Leidensgehorsam und die verantwortliche Selbsthingabe dieses unverstümmelten Menschen an den unsichtbaren Gott-Vater hindurch. γ) Damit öffnet der Reformator die ontisch-doxologische Sichtweise der antiken Christenheit für die ontologisch-existentiellen Einsichten der Moderne.

3. In der Applikation von Kreuz und Erhöhung Christi zeichnet Luther das Versöhnungsmotiv der alten Kirche des Ostens: Christus der *Gott-Mensch* als Bezwiner der satanischen Gegenmächte (*Christus victor*) ein in das abendländisch-anselmsche Motiv: Christus der *Gott-Mensch* als Sühnopfer für unsere Verschuldungen vor Gott (*Christus satisfactor*) und verschmilzt beides zu einer einzigen Handlung: Christus hat uns erlöst und wiedergebracht von der Sünde zur Gerechtigkeit, vom Tod zum Leben, vom Teufel zu Gott.

d) 1. Indem Gott der Vater zur Schöpfung, der Sohn erst zur Erlösung, der Geist erst zur Heiligung in den Blick genommen wird, indem die heilsökonomische Vermittlung erst zum dritten Artikel nachgetragen und die immanente Trinität lediglich angedeutet wird, scheinen die Katechismen einen »naiven Tritheismus« zu lehren. Hierin werden sie korrigiert durch die Bekenntnistradition der lutherischen Reformation. 2. Indem die Katechismen Christus primär als Überwinder der Verderbmächte schildern, tritt die Versöhnung des Gotteszornes zurück. Diese bildet jedoch das heimliche Zentrum, in ihr bleibt Gott der Vater Ursubjekt: Gott in Christus versöhnte die Welt mit sich selber.

III. Zum vorgeordneten ersten Glaubensartikel und zum Dekalog

a) In den Katechismen löst Luther den auf Gottes Schöpfersegen konzentrierten ersten Glaubensartikel relativ weit aus der Christuserlösung heraus und ordnet ihm den in aller Menschen Herzen eingezeichneten Dekalog zu 1. Zum ersten Artikel wird vom »Pro me« des Bekennenden aus in der Nachfolge des Jahwisten die nahe Welt des ackerbautreibenden Hausvaters ausgesprochen; danach werden mit der Priesterschrift die Weiten des Kosmos und das Gewimmel der Erde dem Menschen zugeordnet; beide Bewegungsrichtungen kulminieren im Friedensamt der Politia. In diesen unterschiedlichen Dimensionen wird das Geheimnis unerzwingbaren Lebens in dankbarem Lobpreis und demütigem Gehorsam auf Gott-Vater als den gütigen Schöpfer und barmherzigen Erhalter zu-

rückgeführt. 2. Die Ordnungen der Familia, Oikonomia und Politia werden zu den einzelnen Geboten in diesen weiten Rahmen eingefügt, in der Haustafel in ethische Weisungen umgesprochen, in der Litanei ins Gebet gefaßt und in der Beichtanleitung bekenkend abgetastet.

b) Als den zentralen Beichtspiegel hat Luther den Dekalog immer wieder reflektiert und durchgepredigt. Hierbei traten drei Entscheidungen heraus, die in der gegenwärtigen Exegese in analoger Weise erneuert werden:

1. Die Gebote werden nicht allein nach dem Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe in die erste Tafel der Frömmigkeit coram Deo und in die zweite Tafel der Gerechtigkeit coram hominibus gegliedert, darüber hinaus dringt vom Prolog und dem ersten Gebot aus Gottes Heilsgnade und Gerechtigkeitsseifer in alle anderen Gebote ein und drängt im Verbot des Begehrens auf das Eschaton hin. 2. Aus der Radikalisierung des Tötungsverbot in der ersten Antithese der Bergpredigt (Mt 5,21 f.) gewinnt Luther eine doppelte Stoßrichtung, um alle Gebote zu vertiefen, zunächst von außen nach innen, von den Taten über die Worte zu den Gedanken des Herzens, sodann vom Negativen zum Positiven, vom abwehrenden Verbot zum herbeirufenden Gebot. 3. Die Verbote der zweiten Tafel legt Luther nicht so sehr auf zu meidende Laster und zu erstrebende Tugenden hin aus; er sieht zunehmend in ihnen einen Schutzwall, den Gott um unseren Nächsten (um den israelitischen Vollbürger) und dessen Lebenswelt (dessen Anteil am Erbe des verheißenen Landes) errichtet hat.

c) 1. Diese »Vorhalle« des ersten Glaubensartikels sowie des Dekalogs bewahrt die lutherischen Bekenntnisse vor einer soteriologischen und justificatorischen oder gar hamartiozentrischen Engführung. 2. Die Einbindung der Katechismen in die anderen Bekenntnisse wehrt einer eigenständigen Frömmigkeit der Schöpfungsordnungen und des Dekalogs. 3. Müßte nicht aber neben ein vom Oikos her geprägtes Ethos des Dekalogs wie der Haustafeln ein von der Familia Christi her gelebtes Ethos der Seligpreisungen treten?

IV. Zum nachgeordneten dritten Glaubensartikel, zu den Sakramenten und zum Vaterunser

a) Im Apostolikum hat sich der dritte Artikel relativ spät formiert. Er schlägt den Bogen von der Geistsendung zur Totenaufweckung. Luther gliedert analog wie zum zweiten Artikel unter dem Stichwort: Heiligung. Der Geist heiligt durch Kirche, Sündenvergebung, Totenerwek-

kung. In der Heiligung gewinnt der Geist personale Hoheit und endzeitliche Dynamik; in der Sündenvergebung wird er streng an das Christusgeschehen rückgekoppelt.

b) Taufe, Abendmahl und Beichte gewinnen ihre Funktion innerhalb des weltumspannenden Heilswirkens Gottes des Vaters durch den Sohn im Heiligen Geist; in ihnen nimmt der dreieinige Gott selber uns Menschen leibhaftig auf in seine Heilsgegenwart und beschlagnahmt uns für seine Herrschaft; hierbei bildet das Stiftungs- und Verheißungswort die Klammer, die alle Bezüge zusammenhält.

c) In der Vaterunser-Auslegung vertieft Luther den Gottesgehorsam des Dekalogs zur Christusnachfolge und zur Geistgemeinschaft.

1. Die Gebetsvermahnung unterstreicht: Das Gebet gründet in Gottes (zweitem) Gebot und birgt sich hinein in Gottes Verheißung; es erschließt uns erst unsere wahre Not, ist Verteidigungs- wie Angriffswaffe gegen die Anläufe der satanischen Gewalten; der Herr selber gab uns im Vaterunser das Modell rechten Betens. 2. In seiner Auslegung der »Dein-Bitten« des Herrengebets rezipiert Luther unter der Frage: »Was ist das?« die kirchliche Tradition und richtet diese unter der Frage: »Wie geschieht das?« aus auf die reformatorische Einsicht: Gott will unter uns durch Lehre und Leben seinen Namen verherrlichen, im Heilsgeschehen sein geistliches Regiment aufrichten und hierin seinen Heilswillen gegen die Chaosgewalten durchsetzen. 3. In den »Unser-Bitten« zeichnet Luther zur Brotbitte den weiten Bereich des weltlichen Regiments ein, zur Vergebungsbitte akzentuiert er unser schwaches Verzeihen als sakramentales Zeichen für Gottes überschwängliches Vergeben, zur Bitte um Bewahrung und Errettung skizziert er die Trias der Anfechtung vom Fleisch, von der Welt und vom Satan.

d) 1. Das hoheitliche Amt des Geistes ist in seiner christozentrischen Rückbindung ein kaum beachteter und noch zu hebender Schatz in den lutherischen Bekenntnissen. Es könnte uns anleiten, die Impulse der charismatischen Bewegungen angstfrei aufzugreifen und ihre Verkehrungen kritisch zu überwinden. 2. Luthers schlichte Aussage zu Taufe und Abendmahl, die im Unterschied zu Melanchthons Nebenordnung von sichtbarem Ritus und hörbarem Wort beim dargereichten und empfangenen Element einsetzen, es aber vom Stiftungs- und Verheißungswort durchdringen sein lassen, sind eine sachnotwendige Ergänzung und Korrektur zur Confessio Augustana und deren Apologie. Luthers Herzurufen zum Abendmahl und zum Einzelbeichte ist eine zu hörende Anfrage an unsere übliche Praxis.

3. Die Auslegung des Vaterunsers und der Aufruf zum Gebet möchte die Bekenntnisse davor bewahren, in einem bloßen Anerkennen geoffen-

barter Wahrheiten zu erstarren, und die Bekennenden daran erinnern, daß Rechtfertigung und Gebet unlöslich ineinander verwoben sind, daß Gottes trinitarisches Schöpfer-, Erlöser- und Heiligerwirken unser unablässiges Gebet sucht. Ohne ein sola oratione kein Solus Christus, sola gratia und sola fide.

4. In allen drei Aspekten geben die Katechismen freilich nicht Luthers volles Zeugnis wider: Die Zuordnung des Sohnes und des Geistes zur Schöpfung und zu Gottes weltlichem Regiment bleibt verdeckt. Der Geist erscheint nicht als Gottes segnendes Wohlgefallen über die Kreatur, nicht als Auctor legis und Spiritus gratiarum. Die ekklesiale Koinonia der Sakramente ist nicht voll entfaltet. Das Gebet richtet sich nur gegen die Chaosgewalten, die Zuflucht vor dem Deus absconditus zum Deus revelatus ist nicht angesprochen.

Professor Dr. Albrecht Peters, Peter-Wenzel-Weg 2, 6900 Heidelberg-Ziegelhausen

BERICHTE

DIE THEOLOGENTAGUNG DER LUTHERAKADEMIE RATZEBURG

Unter dem Thema »Luther und die Bekenntnisschriften« (im Folgenden BKS) hielt die 1975 neu gegründete Lutherakademie vom 11.–14. Okt. in Ratzeburg ihre Jahrestagung 1978 ab. Durch das 1980 bevorstehende 450jährige Jubiläum des Augsburgerischen Bekenntnisses (CA) stehen die BKS augenblicklich wieder im Brennpunkt der theologischen – besonders auch der ökumenischen – Diskussion. Als eine Teilnahme an der derzeitigen Gesprächslage und als Auseinandersetzung mit ihr war auch die Tagung in Ratzeburg gedacht. Von daher ist verständlich, daß die zunächst ja dogmengeschichtliche Fragestellung einbezogen war in zwei aktuelle Problemkreise: a) in die Frage nach der Bedeutung der BKS in der Gegenwart und b) in die seit einiger Zeit heftig erörterte Frage einer römisch-katholischen Anerkennung der CA.

Gleich das die Reihe der im engeren Sinne wissenschaftlichen Vorträge eröffnende Referat von Prof. Leiv Aalen-Oslo ging, temperamentvoll in der Sache, vornehm in der Form, auf den ersten aktuellen Problemkreis ein. Unter der Fragestellung: »Confessio Augustana 1530–1980, Jubiläum oder Mausoleum?«, legte Aalen dar, welche kritischen Anfragen an die lutherischen Kirchen der Gegenwart sich ergeben, wenn man Luther nicht sachfremd etwa als kirchlichen Fürsten der Moderne versteht, sondern, seinem Selbstverständnis entsprechend, als Schrifttheologen und Reformator der Kirche. Luther angemessen zu verstehen, heißt zugleich, die BKS (und hier vor allem die CA) verbindlich zu rezipieren. So lautete die Grundthese Aalens. Denn nicht die persönliche Theologie des Wittenbergers ist das Entscheidende und Maßgebliche, sondern die Entdeckung des reinen, gesetzesfreien Evangeliums durch den Schrifttheologen Luther. Und eben diese ist festgehalten in den Lehrentscheidungen der CA, die deshalb auch nichts anderes sind und sein wollen als eine reformatorische Erneuerung des biblischen Glaubens der einen, heiligen, allgemeinen und apostolischen Kirche. Das bedeutet, eine Erneuerung des Lutherums kann nicht – wie offensichtlich die heutige Lutherforschung trotz genteiligen Wissens meint – ohne Rückgriff auf das luth. Bekenntnis erfolgen. Wird diese in der richtigen Bezeugung des wahren Evangeliums gegründete Verbindlichkeit der Bekenntnisse – die nicht gewollt, aber faktisch notwendig einschließt die Abgrenzung zur sich tridentinisch ordnenden katholischen wie zur Sakraments- und Christuslehre verfälschenden reformierten Kirche – nicht gesehen, entsteht die Frage, inwieweit die gegenwärtigen luth. Kirchen noch Kirchen der ungeänderten CA sind, wie es die damals entstehenden genu- in luth. Kirchen waren bzw. wurden. Aalen schloß mit einem Appell zu einer von Buße und Gebet getragenen Erweckung des Luthertums, das wieder fähig würde, das von den Vätern abgelegte Bekenntnis als eigenes zu übernehmen, und er zeichnete dabei die für die luth. Kirche bedrohliche Al-

ternative: das Bekenntnis der Väter als ehrwürdiges Denkmal einer für immer vergangenen Epoche zu betrachten, was ein völliges Sich-Verlieren an die Skepsis der Neuzeit bedeuten würde.

Auf Aalens Vortrag folgte ein Referat von Prof. Albrecht Peters-Heidelberg über »Die Bedeutung der Katechismen Luthers innerhalb der BKS«. Peters' inhaltsreiche Ausführungen, die einen kleinen Einblick in seine langjährigen intensiven Studien der Katechismen (Kat) boten, können hier nur stichwortartig mehr angedeutet als wiedergegeben werden. 1. Die Kat. sind als »Bibel« der Laien eine Art Brücke zwischen Lehre und Leben, und sollen die grundlegenden Stücke des christlichen Glaubens vermitteln. Den Inhalt der Kat. lehrt Gott selbst durch seine drei Stiftungen: Familie und Haus, Kirche und Schule, weltliche Obrigkeit, die den Auftrag haben, für das irdische Wohlergehen der ihnen anvertrauten Menschen zu sorgen, wie auch diese in das geistlich-gottesdienstliche Leben einzuweisen. Eine Anerkennung der BKS schließt also auch eine Anerkennung dieser Aufgabe ein. 2. Zentrum der Kat. ist weder eine anthropologisch orientierte Rechtfertigungslehre noch ein alleinstehender 2. Glaubensartikel, sondern Gottes trinitarisches Gnadenhandeln in Schöpfung, Erlösung und Heiligung, worin er uns sein innerstes Wesen erschließt. – Luthers Christologie rezipiert nicht nur das Chalkedonense, sondern darüber hinaus die wirklich geistlichen Beweggründe der alexandrinischen wie der antiochenischen Schule, also einerseits das Interesse daran, daß die 2. Person der Gottheit wirklich ins Fleisch gekommen ist, und daraus folgend leibhaftig-konkret in unser Leben eingeht wie im Sakrament anwesend ist (alexandrinisch), und andererseits das Interesse daran, daß die Einung von Gott und Mensch nicht naturhaft-physisch ist, sondern daß Jesus Christus ein durch Gottes Wohlgefallen gehaltenes echtes Menschsein besaß (antiochenisch). – Die Versöhnungslehre der Kat. besteht in einer Verschmelzung von altkirchlichem (Überwindung der Verderbensmächte) und mittelalterlichem (Satisfaktion durch Christi Sühnopfertod) Versöhnungsmotiv. – 3. Durch die Vorordnung des 1. Glaubensartikels in den Kat. und durch die ausführliche Behandlung der 10 Gebote wird dem kreatürlichen Leben ein verhältnismäßig breiter Raum gewährt, der die luth. Bekenntnisse vor einer ausschließlichen Konzentration auf die Erlösung durch Christus bewahrt (umgekehrt sichern diese die Kat. vor einer selbständigen Frömmigkeit der Schöpfungsordnungen). – Aus dem 4. Teil des Referats sei nur noch folgendes erwähnt: Die Auslegung des Vaterunsers und der Aufruf zum Gebet sollen die Bekenntnisse vor der Gefahr bewahren, ein bloßes Anerkennen geoffenbarter Wahrheiten zu sein.

Als dritter Referent sprach der Vizepräsident der Lutherakademie, Prof. Bengt Hägglund-Lund über die Rezeption Luthers in der Konkordienformel (FC). Auf der Grundlage von ausgewählten – teilweise lateinischen – Textbelegen untersuchte Hägglund das Verhältnis der FC zu Luther, wobei er sich auf die drei zentralen Lehrpunkte Erbsünde, Rechtfertigung und Erwählung beschränkte. Das Ergebnis seiner Untersuchung war, daß – etwas zugespitzt formuliert – die herausgegriffenen Lehrpunkte eine schrittweise sich steigernde Entfernung von Luthers Theologie bezeichnen¹. Die Nähe zwischen der FC

und Luther ist noch am größten in der Erbsündelehre. Doch bedeutet die durch den flacianischen Erbsündestreit bedingte Ablehnung der Formel »die Erbsünde ist die Substanz des Menschen«, ein gewisses Abweichen von Luther, da dieser jene Formel durchaus kennt und verwendet. Bei der Rechtfertigungslehre ist der Abstand zu Luther bereits größer. Was bei Luther lebendige Einheit ist: nämlich die untrennbare Zusammengehörigkeit von forensischer (gerechtsprechender) und effektiver (gerechtmachender) Rechtfertigung, kann nach dem osiandrischen Streit nur noch in einem verblässenden Nacheinander ausgesagt werden, wobei der Begriff der Rechtfertigung eingeengt wird auf den forensischen Vorgang – eine in ihren Konsequenzen nicht beabsichtigte, doch in den luth. Kirchen bis heute nachwirkende Entscheidung. Am größten ist der Unterschied zwischen Luther und der FC in der Lehre von der Erwählung. Die Abgrenzung der luth. von der reformierten Lehre nötigte zu einer Verwerfung der doppelten Prädestination, und zwang somit zu einer systematisierenden Festlegung und Vereinheitlichung der Lehraussage, die so eben bei Luther nicht vorhanden ist, wie seine Schrift »Vom unfreien Willen« zeigt.

Als katholischer Gast – zugleich aber Mitglied der Akademie – sprach der Leiter des Instituts für Europäische Geschichte in Mainz, Prof. Peter Manns, aus kirchengeschichtlicher Sicht über »Luther und die Augsburgische Konfession«. Seine mit unendlich vielen Details gespickten Darlegungen, die noch dazu mit vielen, oft erheiternden Sarkasmen und polemischen Spitzen durchsetzt waren, suchten den historischen Nachweis zu führen, daß Luther an der Abfassung der CA nicht nur nicht beteiligt, sondern von Melanchthon sogar bewußt ausgeschlossen war. Manns verfolgte mit seiner hier nicht referierbaren historischen Beweisführung auch ein dogmatisches Ziel: seine Gegnerschaft gegen eine katholische Anerkennung der CA zu untermauern. Die von Manns vehement verfochtene, gerade für Lutheraner sehr nachdenkenswerte These lautet ungefähr so: Die Anerkennung der CA als kath. Bekenntnis führt ökumenisch nicht weiter, weil diese Anerkennung zwangsläufig eine Reduktion der Reformation auf ihre melanchthonische, im Grunde genommen aber erasmianische Linie bedeuten würde. Dabei fiel jedoch Luthers eigentliche theologisches Anliegen und Erbe unter den Tisch. Deshalb müsse gerade um Luthers willen eine kath. Anerkennung der CA kategorisch abgelehnt werden.

Den wissenschaftlichen Abschluß der Tagung bildete ein Vortrag von Prof. Jörg Baur, Göttingen, der zum Thema »Luther und die BKS« Überlegungen darbot, wie ihr gegenseitiges Verhältnis begriffen und interpretiert werden könnte. Baur schlug vor, das Verhältnis Luthers zu den BKS weder einseitig von Luther noch ebenso einseitig von den BKS her zu interpretieren, sondern im Anschluß an Hegel eine Zusammenschau der ja erst durch das historische Nachfragen als antithetisch bewußt gewordenen Elemente zu versuchen. Diese Zusammenschau – erarbeitet anhand einer subtilen Untersuchung der Aussagen Luthers zur Notwendigkeit lehrhafter Aussagen – würde einmal ein Prae

1 Vgl. hierzu W. v. Loewenich, Luthers Erbe in der Konkordienformel, in: Luther 1977, S. 53–75.

Luthers und seiner Lehre vor den BKS bedeuten: Luthers Lehre ist persönlicher, reicher und weiterreichender als die BKS; Luthers Erfahrungen sind tiefer und vermögen daher der modernen menschlichen Selbstanalyse mehr zu geben, und schließlich blicken seine theologischen Sätze in eine größere Tiefe als die Sätze der BKS, und haben zudem auch die supranaturale Naivität als vermeintlicher Grundlage des Glaubens überwunden (an dieser Stelle geriet Baur auch inhaltlich ins »Hegeln«). Auf der anderen Seite wäre von einem ebensolchen Prae der BKS auszugehen: Sie sind kirchlich kommunikabler als Luther und wehren außerdem der subjektiven Willkür. Doch sind für Baur die beiden Pole nicht völlig gleichrangig. Ist doch nach ihm die Anweisung für den Umgang mit den BKS bei Luther zu holen und darf die in ihnen gegenständlich ausgedrückte Wahrheit des Evangeliums nur als Perspektive für das Lesen der Heiligen Schrift verstanden werden.

Neben diesen wissenschaftlichen Vorträgen, über die hier auch deshalb ausführlicher berichtet wurde, um einen Einblick in die Eigenart der in Ratzeburg betriebenen Arbeit zu geben, fanden noch zwei Gemeindevorträge statt, die von den beiden australischen Gästen, Prof. Schild und Prof. Hebart, beide Adelaide, gehalten wurden. Als Eigentümlichkeit der Ratzeburger Tagungen ist außerdem noch hervorzuheben, daß der wissenschaftliche Austausch über Luthers Theologie eingebettet ist in gemeinsamen Gottesdienst und von daher geprägt ist.

Aus dem Bericht mag vielleicht schon deutlich geworden sein, was die Lutherakademie ist. Zunächst einmal: kein Konkurrenzunternehmen zur Luthergesellschaft, sondern eine Einrichtung zur »wissenschaftlichen Erforschung der luth. Reformation«², also ein Forum zur Besinnung auf die luth. Theologie mit der Absicht, diese in unserer Kirche wieder stärker zur Geltung zu bringen. Ersteres, Einrichtung zur wissenschaftlichen Erforschung der Reformation zu sein, darf wohl als großenteils schon erreicht angesehen werden, gehören doch zur Akademie bereits eine ganze Reihe führender Lutherforscher. Letzteres, die damit verbundene Absicht, scheint mir noch weitgehend Aufgabe zu sein. Jedenfalls wäre zu wünschen, daß die Teilnehmerzahl aktiver Gemeindepastoren erheblich größer würde; denn dies wäre ja wohl das schlimmste Mißverständnis der luth. Theologie, wenn man sie als ausschließlichen Gegenstand von einigen Spezialwissenschaftlern begreifen wollte. Entsprechend wäre auch zu wünschen, daß der Austausch über Luthers Theologie auch über den Kreis der Experten hinausreichte. Doch beide Anmerkungen mindern nicht das hohe Niveau, auf dem sich die Tagung bewegte.

Andreas Siemens

2 So die Formulierung der Satzung der Lutherakademie.

PUBLIZISTISCHES SEMINAR DER VELKD IN PULLACH

»Wider die Angst der Kirche vor dem vernehmbaren Wort«. So lautet der Untertitel von Karl-Alfred Odins neuem Buch »Kirche – Presse – Publikum« (München 1978). Es war ein guter Einfall der Regie, daß jeder Teilnehmer zu Beginn der Tagung ein Exemplar an seinem Platz vorfand. Wer sich die Mühe machte, das abgewogene, interessant und lesbar geschriebene Heft zu studieren, hatte die richtige Begleitung und »Einstimmung« auf den Kurs. Denn das war die Frage, die alle Referate wie ein roter Faden durchzog: warum hat Kirche selten eine gute Presse? Wie kann sie Barrieren und Ängste vor mehr Öffentlichkeit abbauen?

Die Rede ist vom 3. Publizistischen Seminar, das die VELKD in Zusammenarbeit mit der Christlichen Presseakademie in der Zeit vom 5. bis 16. Juli in ihrem Prediger- und Studienseminar in Pullach durchführte. Unter der fachkundigen Anleitung von Jürgen Jeziorowski (Hannover) und Hartmut Weber (München) ließen sich 18 für die Tages- und Kirchenpresse schreibende Pfarrer und 2 Journalisten aus den VELKD-Gliedkirchen in Probleme der Publizistik einführen und ihre journalistischen Fähigkeiten verbessern. Dies geschah in praktischen Übungen sowie in Kontakt mit bekannten Publizisten aus dem Bereich kirchlicher Medien- und Öffentlichkeitsarbeit. Auch ein Besuch bei der »Süddeutschen Zeitung« und ein Gespräch mit Christian Schütze standen auf dem Programm.

Es gab konkrete Aufgaben: ein Kommuniqué oder einen Bischofsbericht umzuschreiben, zu kürzen und pressegerecht »aufzubereiten«, etwas zum Thema »Fußball und Folter« zu erarbeiten oder eine Reportage nach freier Wahl zu schreiben, wobei das gottesdienstliche Leben Münchens sowie der Besuch der lutherischen Gemeinde in Innsbruck das größte Interesse fanden.

Die Begegnung mit den Referenten Klaus Hartz, Richard Kolb, Dr. Adolf Sperl, Dr. Martin Bogdahn, Hans-Wolfgang Hessler, Theodor Glaser, Horst Keil, Dr. Hans Holzhaider, Hans Hafenbrack, Robert Leicht, Dr. Verena Metzger-Mangold und Adolf Sommerauer bot Gelegenheit zu grundsätzlichen Einblicken. Ausgehend von der Uppsala-Erklärung des Weltkirchenrates 1968 »Die Kirchen und die Medien der Massenkommunikation« hoben sie Recht und Notwendigkeit umgehender, vollständiger und wahrheitsgemäßer Information über alle gesellschaftlich relevanten Vorgänge hervor. Das Dokument selbst kam zu Wort: »Die Kirchen (haben) ... in ihrer Informationspolitik und -praxis die Verpflichtung, Informationen frei zugänglich zu machen. Außer in Bereichen wie etwa der privilegierten Kommunikation der Beichte, sollten die Kirchen sich nicht scheuen, ihr eigenes Leben der öffentlichen Kritik auszusetzen.« Gefragt wurde, ob die Kirche die gebotenen Chancen und Möglichkeiten genügend zu nutzen weiß. Tageszeitungen räumten, etwa im Lokalteil, den Gemeinden mehr Platz ein, als der erste flüchtige Eindruck zu erkennen gebe. Gewiß sei die Kommunikation verbesserungswürdig. Den Ausschlag könne geben, ob der Pfarrer zum verantwortlichen Redakteur oder lokalen Berichterstatte persönlichen Kontakt gewinnt. Interessante Fakten lasse sich kein Jour-

nalist entgehen; demnach sei deutlich zu machen, wo in der Kirche etwas Berichtenswertes passiert. Habe der Pastor entsprechendes Material anzubieten, werde er bei der Presse Aufgeschlossenheit finden. »Der Pfarrer müßte dem Journalisten ... zeigen, was publizistisch Kirche hergibt. Das kann er meist nicht, denn das Fehlen der Nähe zum Publikum ist das Hindernis, das die Kirche im kleinen Kreis gefangen hält. Soll diese Klammer gesprengt werden, müssen die Kirchen die angehenden Pfarrer für diese Aufgaben vorbereiten, die im Amt Stehenden weiterbilden. Das heißt nicht, Pfarrer sollten Journalisten werden« (Odin, a.a.O. S. 15). Daneben seien die kirchlichen Leitungsgremien angesprochen. Daß ihr Verhältnis zur Presse manche Wünsche offenließe, hätten sie sich auch selbst zuzuschreiben. Geheimnistuerei, Konfliktangst und Neigung zur Selbstbestätigung hätten zur Folge, daß kirchliche Äußerungen und Ereignisse vielfach ins publizistische Abseits geraten. Behörden und Verwaltungen scheuten oft die umfassende Information und begründeten ihr Verhalten mit negativen Erfahrungen. Kirchenleitungen verwiesen auf unsachgemäße Wiedergabe ihrer Verlautbarungen sowie auf fehlende Möglichkeiten zur Korrektur. Freilich: auch Pressevertreter führten Klage über die kirchliche Abstinenz an öffentliche Selbstdarstellung. Dies gelte besonders, wenn es um Transparenz von Meinungsverschiedenheiten und Auseinandersetzungen kirchlicher Repräsentanten gehe, was etwa beim Antirassismustreit oder den Stellungnahmen zu den Ostverträgen eine Rolle gespielt habe. Naturgemäß finde Konfliktstoff in der Presse vorrangig Beachtung. Nur sollte die Logik dann nicht lauten: Sündenbock ist, wer den Konflikt aufdeckt, nicht, wer ihn verursacht.

Vor allen Referenten wurde die Chance des Gemeindebriefs nach wie vor hoch eingestuft; seine Notwendigkeit sei unbestritten. Allerdings sei gerade hier bei allem guten Willen oft noch viel Dilettantismus am Werk, der einer Auswirkung über den Kreis der Kirchennahen im Wege stehe. Einen alarmierenden Rückgang verzeichne fast überall die Kirchengebietspresse. Verschiedene Teilnehmer übten Kritik an der inhaltlich oft wenig ansprechenden Gestaltung (»nachrichtlich nicht mehr als ein erweiterter Pressedienst«). Dabei lägen hier Chancen, einen Weg aus der Isolierung in die Öffentlichkeit zu finden, insbesondere dann, wenn die Kirche ihrem Auftrag gemäß zur »Stimme der Stimmlosen« (Hessler) würde, Minderheiten zu Wort kommen lasse und von anderen Medien verdrängte gesellschaftliche Vorgänge ins öffentliche Bewußtsein hebe.

Das Seminar war reich an Arbeit und Programm, an Vortrag und Diskussion. Manchmal wäre weniger mehr gewesen. Vielleicht wäre künftig eine längerfristige Begleitung des Kurses durch einzelne Referenten denkbar. Wer sich zwei oder drei Tage Zeit nahm, wurde von der Gruppe selbstverständlicher angenommen und fand sich eher in den Arbeitsprozeß integriert. Prominenz, die auf Stippvisite »einfliegt« und den Blick nicht von der Uhr nimmt, ist nicht mehr gefragt – von Sommerauer, dem Charismatiker, abgesehen. Er ist nicht nur Pfarrer und Medienmann, er ist ein Stil. Über ihn kann man nicht schreiben, ihn muß man erleben. Aber das ist die Ausnahme. Gesucht sind Sachinformation, begleitende Mitarbeit und das Gespräch in Augenhöhe. Pullach bot ein Beispiel dafür.

Hans-Volker Hertrich

BUCHBESPRECHUNGEN

FRIEDRICH WILHELM KANTZENBACH, *Aktion und Reaktion. Katholizismus der Gegenwart evangelisch gesehen*. J. F. Steinkopf Verlag, Stuttgart 1978. 200 S., 24,- DM.

Haben sich die Hoffnungen auf ökumenische Zusammenarbeit der Kirchen erfüllt, die wir Protestanten nach dem 2. Vatikanischen Konzil gehegt haben? Oder sind in der Gegenwart bereits wieder rückläufige Tendenzen wirksam? Die Frage ist nicht einfach zu beantworten; sie läßt sich wahrscheinlich überhaupt nicht mit einem glatten Ja oder Nein beantworten. Beobachtungen gegensätzlicher Natur ergeben nicht ohne weiteres ein klares Bild. So kann und will auch das Buch von Kantzenbach kein abschließendes Urteil abgeben. Der Verfasser ist lebensmäßig und wissenschaftlich in mannigfache Berührung mit dem Katholizismus gekommen. Trotzdem legt er sich Zurückhaltung auf. Er bekennt im Vorwort, keine andere Wahl gehabt zu haben, »als den Versuch zu wagen, in lockerer Form und mit dem Mut zu großen Lücken durchaus persönlich gefärbte Eindrücke wiederzugeben«. Etwas Aperçumäßiges haftet dem Buch tatsächlich an. Wenn der Leser diese Einschränkung beachtet, kann er aus dem Buch viel lernen. Es bringt eine Menge Tatsachen, ohne, wie gesagt, den Anspruch auf Vollständigkeit zu erheben. Auch meine Anzeige darf sich der lockeren Form bedienen, indem ich einfach auf einiges aus der Materialfülle hinweise. Wir hören von Lefebvre und den Traditionalisten, von der innerkatholischen Kritik am Konzil. Ausführlich

wird der Blick auf die Verhältnisse in Lateinamerika und auf die Befreiungstheologie gelenkt. Der Fall Küng kommt zur Sprache. Wie steht das Papsttum (Paul VI.) zur Reform? Das Papsttum hat die Reform ausgelöst, bremst sie aber auch immer wieder ab. Seit dem Konzil ist der Katholizismus in eine neue Phase seiner Geschichte eingetreten; aber die Reform war keine Reformation. Kantzenbach beanstandet die Bindung des Hl. Geistes an die Hierarchie. Eine breite Diskussion erfährt die Lehre von der Kirche und vom Amt. Eine längere Betrachtung wird dem holländischen Katechismus gewidmet, daneben auch dem »neuen Glaubensbuch«. Die These Rahners vom »anonymen Christentum« wird kritisch geprüft, ebenso die neue Lehre von der Kirche als »Ursakrament«, mit deren Anwendung Rahner die biblische Begründung der Sakramente überspielt. In 24 Thesen wird eine Vorausschau auf das Jahr 2000 gegeben. Die Anschauung von der apostolischen Sukzession erscheint Kantzenbach als evangelisch möglich. Wird die katholische Kirche die Augsburger Konfession anerkennen? Sicher ist, daß das Laienproblem in Zukunft eine große Rolle spielen wird. An eine Umstrukturierung der bisherigen Pfarrgemeinden muß gedacht werden. – Diese Hinweise auf das, was in dem Buch geboten wird, sollen genügen. Es ist keine Gesamtdarstellung des gegenwärtigen Katholizismus, sondern es bringt Situationsausschnitte. Es will dem ökumenischen Dialog dienen und kann jedem, der daran interes-

siert ist, eine Fülle von Beobachtungen an die Hand geben.

W. v. Loewenich

GERHARD MÜLLER, Die Rechtfertigungslehre. Geschichte und Probleme. Studienbücher Theologie: Kirchen- und Dogmengeschichte. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1977. 128 S., 19,80 DM.

Die Rechtfertigungslehre betrifft fast jeden Bereich der Theologie: die Probleme der Gotteserkenntnis, die Definition von Leben und Werk Christi, die Anthropologie und die Fragen nach Heil und Erlösung der Welt. Es ist ein Wagnis, die Entwicklung dieses zentralen Gegenstandes auf so knappem Raum darzustellen. Verkürzungen liegen auf der Hand, ein umfangreicher wissenschaftlicher Apparat hat da keinen Platz, Zitate bleiben auf ein Minimum beschränkt, weithin muß die sinngemäße Wiedergabe genügen. Mindestens so wichtig wie seine eigenen Ausführungen sind dem Autor Hinweise auf Texte, die als Standardwerke zur jeweils verhandelten Thematik gelten, von Müller aber bewußt so ausgewählt wurden, daß sie als Ergänzung oder Korrektur seiner Position dienen; dem Leser bleibt die eigene Urteilsbildung nicht erspart.

Die Untersuchung erfolgt in sechs Abschnitten. Einer Begriffsanalyse schließt sich die Entfaltung des Problems vom Neuen Testament und Urchristentum bis zu Augustin und dem pelagianischen Streit an. Im Mittelalter kreisen die Überlegungen um das frühcholastische Schema »Vernunft und Glaube« und die Zuordnung von Natur und Gnade bei Thomas von Aquin. Diese sind nach

Müller grundlegend für die katholische Dogmenbildung. Thomas findet eine im ökumenischen Zeitalter erstaunlich distanzierte Beurteilung; auch kann der Autor die Auffassung Hans Küngs, wonach in der Rechtfertigung zwischen heutiger evangelischer Position (Karl Barth) und der rechtverstandenen katholischen Lehre kein kirchentrennender Unterschied erkennbar sei, nicht teilen. Es folgt die Zäsur in der Reformation: die Rechtfertigungsbotschaft ist nicht mehr Teil christlicher Lehre, sondern der alles bestimmende Mittelpunkt; die zentrale Stellung der Gnade bleibt charakteristisch auch für die protestantische Orthodoxie. Kapitel 5 und 6 behandeln die Entwicklung des Begriffs im Neuprotestantismus bis zur Dialektischen Theologie und Lutherrenaissance, dargestellt an den Positionen des Pietismus, der Aufklärung, Schleiermacher, Ritschl, Barth und Elert. Den Schluß bildet eine Überlegung über die Funktion der Rechtfertigungslehre im evangelisch-katholischen Gespräch sowie als Exkurs eine Einführung in die Problematik nach den lutherischen Bekenntnisschriften.

Ein vorbildlicher Überblick und eine gut gegliederte Abhandlung in klarer, einfacher Sprache. Da sie, der Intention der Buchreihe entsprechend, auch für Nichttheologen lesbar und verständlich sein sollte, waren der Erörterung von Einzelfragen, insbesondere solchen dogmengeschichtlicher Art, Grenzen gezogen. Es ist im Sinne des Verfassers, wenn man feststellt: der Theologe, namentlich der studierende, muß daneben unter allen Umständen noch eine umfassende wissenschaftliche Dar-

stellung zu Rate ziehen. Hier helfen ihm die ausführlichen Literaturangaben weiter. Hans-Volker Hertrich

RICHARD VAN DÜLMEN, Reformation als Revolution. Soziale Bewegung und religiöser Radikalismus in der deutschen Reformation. Deutscher Taschenbuchverlag, München 1977. 387 S., 13,80 DM.

Untersuchungen zum »linken Flügel« der Reformation, von der Forschung lange vernachlässigt, erscheinen derzeit in kaum noch übersehbarer Zahl. Eine Erweiterung des »Marktes« ist nur zu verantworten, wenn sich neue Perspektiven abzeichnen. Wie steht es hier damit? Von theologischer Fachlektüre zum Thema etwas ermüdet, ist man einmal wieder auf das Urteil eines kompetenten Laien gespannt; Profanhistoriker wie Paul Joachimsen, Günter Franz und Rainer Wohlfeil haben in der Reformationsforschung Maßstäbe gesetzt. An solchen Rang reicht das vorliegende Buch nicht heran. In der Müntzerdarstellung erdrücken endlose Reflexionen über die neuere Literatur den eigenen Standort; neue Fakten treten kaum ins Blickfeld. Strittig ist bis heute die wichtige Frage nach dem Verhältnis von Theologie und Revolution; der Autor begnügt sich mit dem Hinweis, sie »bilden bei Müntzer eine unzertrennliche Einheit« (S. 69). Das mag im Ergebnis richtig sein; gleichwohl wäre es interessant gewesen, der Frage nach Ursache und Wirkung nachzugehen: ergibt sich die revolutionäre Attitüde als notwendige Konsequenz aus einer bestimmten theologischen Position – oder ist die Theologie bei Müntzer, wie Engels behauptete, nur ideologi-

scher »Überbau« eines gesellschaftskritischen Aktivismus? Der Verfasser interpretiert Müntzer vorwiegend aus der sozialen Umwelt seiner Zeit; er berücksichtigt nicht hinreichend den theologischen Denkansatz, den dieser aus der Tradition des mystischen Spiritualismus entnahm und zu einer immanenten Heilslehre weiterentwickelte. Überzeugender gerät die Wiedergabe der Täufer und des »Königreich Sion« zu Münster 1534/35: das soziale Anliegen der »Chiliasten« wird mit Recht aus der Enge bloß ökonomischer Betrachtungsweise befreit und im Kontext spätmittelalterlicher Apokalyptik gewürdigt, Müntzer und die Täufer werden als »radikale Revolutionäre« (S. 70, S. 367) beschrieben; übersehen ist dabei, daß sie von Luthers Aussagen über Papsttum und Katholizismus an Radikalität übertroffen werden. Überhaupt scheint es angebracht, zwischen radikalem Denken und revolutionären Umtrieben neu zu differenzieren.

Der Autor hat ein brisantes Thema beherzt angegangen, sich dabei aber doch wohl etwas übernommen. Wer Walter Elligers Müntzerbiographie (vgl. »Luther« 3/1975, S. 138 ff.) kennt, erfährt kaum Neues; bei dem Altmeister der Müntzerinterpretation aber liest er dasgleiche mit ungleich mehr Gewinn. Auch an der Feststellung, Müntzer sei »der konsequente Vollender der Reformation und bedeutendste Gegenspieler Luthers« (S. 64) gewesen, wird nicht jedermann seine Freude haben. Erstaunen muß auch, daß berühmte Zeitgenossen wie Karl V., Staupitz, Hutten, Erasmus in dieser Darstellung unerwähnt bleiben. Dennoch: wer einen Einblick in den epochalen Umbruch zwischen 1520

und 1535 sucht, kann in Maßen zufrieden sein. Hans-Volker Hertrich

WOLFGANG ERK (Hrsg.), *Passion und Ostern – Gemeindeveranstaltungen*, Verlag J. F. Steinkopf Stuttgart 1978.

In dem Anfang 1978 erschienenen Buch hat W. Erk Texte zur Passions- und Osterzeit mit Vorschlägen zu ihrer praktischen Verwendung in der Gemeindearbeit zusammengestellt; das Werk ist also vornehmlich für die Hand des Pfarrers oder Diakons gedacht, der wenig Zeit hat, sich das für die Kirchenjahreszeit passende Material selbst zusammenzusuchen und deshalb dankbar auf die Bemühungen anderer zurückgreifen wird. Das Buch hat vier Schwerpunkte: Im ersten Teil, der etwa die Hälfte der Sammlung ausmacht, werden zwölf Meditationsveranstaltungen vorge schlagen, je zur Hälfte sich mit Passion und Ostern befassend. Zu den ersten beiden Meditationen werden 12 Dias benötigt, die dem Buche beigegeben sind, und zwar handelt es sich einmal um das Thema »Kreuz – Anstoß für Schritte zum Frieden«, dem 8 Dias von dem Passionszyklus des Künstlers Georg Gessler zugrundeliegen, zum anderen um das Thema »Leid und Folter«, wozu 4 Dias von amnesty international optische Eindrücke von der Unmenschlichkeit in Ost und West liefern. Die übrigen zehn Vorschläge bieten Texte zu empfohlenen (Schallplatten)meditationen u. a. über Bachs Johanneespasion, Distlers Choralpasion und Liszts Via crucis, Anregungen zu szenischen Darstellungen der Passion, zur Feier der Osternacht und zur Beschäftigung mit den Osterbräuchen anderer Länder. In Teil zwei

werden Textmeditationen zu Passion und Ostern (unter den Autoren Dietzfelbinger, Scharf, Stählin, Bonhoeffer, Heinz Flügel und G. Heinz-Mohr) angeboten, in Teil drei Predigten und Predigtgedanken zum Thema von Tillich, Goes, Jostuttis, Barth, Hild, Jüngel und anderen. Der letzte Teil enthält EKG-Liedvorschläge, eine ansehnliche Gebetssammlung sowie Hinweise zu brauchbaren Schallplatten.

Angesichts des Charakters des Werkes erübrigt sich eine weitergehende Inhaltsangabe. Doch sind einige kritische Bemerkungen anzufügen. Zunächst bedauert der Rezensent außerordentlich das Fehlen eines Vorwortes des Herausgebers. Es ist doch sicherlich nicht zu viel verlangt, wenn der kritische Leser und Benutzer gern wüßte, ob und wenn welche theologischen Gesichtspunkte Erk bei der Suche nach geeigneten Texten geleitet haben. Schade ist auch, daß die Einführungen zu den einzelnen Vorschlägen so knapp und karg sind, daß sie nur praktische Hinweise zur Durchführung enthalten. Normalerweise würde man an diesen Stellen Erfahrungsberichte zu den Veranstaltungs- und Textvorschlägen erwarten dürfen, besonders da Erk – wie aus der Titelseite des Buches hervorgeht – das, was er zusammengestellt, auch erprobt hat. Vielleicht wäre dann der Oberton beispielsweise der Passionsmeditationen nicht oder weniger auf den neuzeitlich-subjektiven Versöhnungstyp hinausgekommen, der sich nun nicht gut zu den ebenfalls gebotenen traditionellen Passionstexten fügen will. Und vielleicht wären auch die teilweise völlig disparaten Texte von Theologen und

Schriftstellern weniger besinnungslos als es jetzt erscheint aneinandergereiht worden. Doch soll über diesen Einwänden nicht verschwiegen werden, daß das Buch eine ganze Reihe von Anregungen und Materialhilfen gibt, welche die Arbeit in der Gemeinde zweifellos erleichtern können.

Andreas Siemens

WALTER EICHENBERGER und HENNING WENDLAND, Deutsche Bibeln vor Luther. Die Buchkunst der achtzehn deutschen Bibeln zwischen 1466 und 1522. Friedrich Wittig Verlag, Hamburg 1977; 160 Seiten mit 22 vierfarbigen und 208 schwarzweißen Abb. 21 x 30 cm, Ganzleinen mit Schutzumschlag 88,-.

Mit dem spektakulären Ankauf zweier Gutenberg-Bibeln aus amerikanischem Besitz durch deutsche Museen im Frühjahr 1978 ist die Aufmerksamkeit einer breiteren Öffentlichkeit auf die Geschichte des Bibeldrucks gelenkt worden. Seit Gutenbergs lateinischer Bibel (1452–55) blieb die Heilige Schrift bis heute das wichtigste gedruckte Buch. Leider ist viel zu wenig bekannt, daß es zwischen Gutenbergs Bibel und der deutschen Bibelausgabe Luthers, die 1522 mit dem Septembertestament ihren Anfang nahm und 1534 vollständig vorlag, achtzehn gedruckte deutsche Bibelausgaben gegeben hat; und zwar vierzehn oberdeutsche und vier niederdeutsche.

Zwei Fachleute auf dem Gebiet frühen Buchdrucks haben es sich mit dem vorliegenden Band zur Aufgabe gemacht, die buchkünstlerische Gestaltung dieser vorlutherischen Bibeldrucke in ausgewählten Beispielen vorzustellen. Die Autoren lenken un-

sere Aufmerksamkeit auf die Bedeutung, die den frühen deutschen Bibeldrucken für die Geschichte des Buchdrucks und der Buchillustration zukommt. So läßt sich an den vorlutherischen Bibelausgaben die Schriftentwicklung von der gotischen Schrift bis zur Schwabacher und Antiqua verfolgen. Dafür werden charakteristische Beispiele geboten. Während die ersten Bibelausgaben der Straßburger Drucker Mentelin (1466) und Eggestein (vor 1470) außer künstlerisch gestalteten und ausgemalten Initialen noch keine eigentliche Illustrationen enthalten, beginnt mit den Augsburger Bibeldrucken von Zainer und Pflanzmann (beide um 1475) die Reihe der illustrierten Bibelausgaben. Einen ersten Höhepunkt stellen zweifellos die Kölner Drucke (um 1478) in niedersächsischer und niederrheinischer (dem Holländischen verwandten) Sprache dar. Die Illustrationen verleihen diesen Ausgaben den Charakter von Bilderbibeln. In den Vorreden zu den beiden Ausgaben wird die Aufgabe der Bilder dahingehend beschrieben, daß sie das Verständnis des Textes erleichtern sollen. Die frühen religiösen Buchillustrationen dienten damit in erster Linie der Verkündigung; der künstlerische Anspruch tritt dahinter zurück. Die Bildwelt war durch die mittelalterliche Ikonographie weitgehend vorgegeben. Interessant die Beobachtung, daß in den vorliegenden Bibeldrucken nur das Alte Testament illustriert worden ist. Im Neuen Testament findet sich lediglich am Beginn der vier Evangelien ein Bild des betreffenden Evangelisten und im Hintergrund eine Szene aus dem Evange-

lium. Die Episteln werden gelegentlich mit Holzschnitten versehen, die meist ein Sendbotenmotiv zeigen. Nur bei der Apokalypse kann von einer eigentlichen Illustration gesprochen werden. Einen Höhepunkt der Illustrationskunst stellt die in Nürnberg von Anton Koberger gedruckte Bibel dar, deren Holzschnitte aus der Kölner Ausgabe übernommen wurden. Zwei der Illustrationen fallen dem Betrachter besonders auf: das Schöpfungsbild, das bis in die Reformationszeit hinein für viele Nachbildungen maßgebend geworden ist und die Darstellung der Arche Noah, die in ihrer Naivität und Frische wohl als das schönste Bild dieses Bibeldrucks gelten kann. Neben weiteren Bibelausgaben, die in Augsburg, Straßburg und Lübeck erschienen, wird die Reihe der vorlutherischen deutschen Bibeldrucke mit der niederdeutschen Halberstädter Bibel von 1522 beschlossen, deren Illustrator im weiteren Umkreis der Cranach-Werkstatt zu suchen ist. Hier wird – was die Buchkunst anbelangt – die Nähe zur Ausstattung der Lutherbibel und der Reformationsschriften sichtbar. Im Anfang findet sich eine Erklärung der Fachausdrücke, ein Literaturverzeichnis sowie ein Bibelstellenregister. Der Rezensent zögert nicht, den hervorragend ausgestatteten Band unter die schönsten Bücher einzureihen, die in jüngster Zeit auf dem Buchmarkt erschienen sind. Möge das Werk dazu beitragen, sich nun auch mit der Textgestalt der vorlutherischen deutschen Bibeldrucke und ihrem Verhältnis zur Lutherbibel theologisch auseinanderzusetzen!

Hans Düfel

WERNER SCHADE, Die Malerfamilie Cranach. Verlag Anton Schroll, Wien und München, 2. Aufl. 1977; 477 S. mit ca. 400 Abb., darunter ca. 90 Farbtafeln, Format 24,5 X 30 cm, Ganzleinen mit Schutzumschlag 140,- DM.

Die Wende vom 15. zum 16. Jahrhundert, jene schicksalhafte Epoche – Schnittpunkt von Spätmittelalter, Renaissance und Reformation – hat ihre eindrucksvollen Spuren in der deutschen Kunst hinterlassen. Es ist, als hätte es nie einen günstigeren Nährboden für das Aufblühen der Künste gegeben. Huttens oft zitiertes Wort über das an Kunst und Wissenschaft so reiche Jahrhundert ist ein Beleg dafür. Aus der Fülle der in jener Zeit wirkenden Künstlerpersönlichkeiten hat Melanchthon einmal drei besonders hervorgehoben: Dürer, Cranach und Grünewald.

Die 1972 mit Ausstellungen in Wittenberg, Weimar, Basel, Coburg, Bielefeld, Düsseldorf, Köln und Berlin (1973) begangene Wiederkehr des 500. Geburtstages von Lukas Cranach gab den Anstoß zu dem vorliegenden Band, der 1974 zuerst in Dresden erschien. Der Kunsthistoriker Werner Schade, Mitarbeiter an den Museen in Weimar, Dresden und Berlin, legt hier das Ergebnis seiner langjährigen Cranachstudien vor. Der Verfasser schildert nicht nur Leben und Werk Lukas Cranachs d. Ä., sondern verfolgt auch die Entwicklung der Söhne Hans und Lukas d. J., sowie das weitere Schicksal der Cranach-Werkstatt, die bis ans Ende des 16. Jahrhunderts fortgeführt wurde. Im Mittelpunkt des Werkes steht naturgemäß Lukas Cranach d. Ä. Schade zeichnet den Weg, den der aus der fränkischen

Stadt Kronach stammende Meister gegangen ist und der ihn über Wien schließlich an den Hof des sächsischen Kurfürsten geführt hat. Die für Cranachs Entwicklung wichtige Frage nach den auf ihn einwirkenden künstlerischen Kräften wird vom Verfasser vor allem unter Hinweis auf das Verhältnis zu Dürer in einem eigenen Kapitel behandelt. Dahinter läßt Schade Cranachs Bedeutung im Rahmen der Donauschule zurücktreten. Das umfangreichste Kapitel ist der Wirksamkeit des Malers in kursächsischen Diensten gewidmet. Schade hebt hervor, daß die Kunstsammlungen Friedrichs des Weisen in Wittenberg die eindrucksvollsten Werke zeitgenössischer deutscher Maler und Bildhauer enthielten. Der Verfasser schildert weiter die mannigfaltigen Beziehungen des Künstlers zu den Humanistenkreisen der Universität Wittenberg. In einem Abschnitt »Hausstand und Geschäfte« werden die vielfachen familiären Bindungen Cranachs zu einflußreichen Kreisen der Residenzstadt sowie die bedeutenden wirtschaftlichen Unternehmungen des Meisters dargestellt. Die wichtigsten Werke Cranachs, seiner Söhne und der Werkstatt aus den Bereichen der Graphik, Altar-, Landschafts- und Porträtmalerei werden kunstgeschichtlich eingeordnet und gewürdigt. Ein eigenes Kapitel ist dem späten Stil des älteren Cranach gewidmet. Dabei wird die künstlerische Einheit der Werke Cranachs mit dem seiner Söhne und der Werkstatt besonders hervorgehoben. Schade kommt zu der gewiß richtigen Feststellung: »Künstlerindividualität und Werkstatt bilden beim späten Cranach eine so fest verschränkte Ein-

heit, wie selten in der Kunstgeschichte zu beobachten ist« (S. 77).

Unter dem Thema »Protestantische Bildaufgaben« werden die Arbeiten Cranachs, die im Zusammenhang mit Luther und der Reformation stehen, abgehandelt. Schade kommt zu dem Urteil, daß die verbreitete Einordnung beider Cranachs als »Maler der Reformation« der Einschränkung bedarf. Der Verfasser vertritt die Auffassung, daß die Cranachwerkstatt in ihrer Gesamtheit sich besser aus den wechselnden Auftragsvorstellungen der mitteldeutschen Fürstenhöfe, ihres dienstbaren Adels und der von den Herrschaften abhängigen Bürger ableiten läßt (S. 10). Diese Bemerkung ist wohl auf dem Hintergrund des ideologisch bestimmten und in Mitteleuropa propagierten Geschichtsverständnisses zu sehen, entspricht aber nicht den historischen Gegebenheiten. Die vorhandenen Quellen (Briefe und Tischreden Luther, sowie andere Dokumente) geben – allein, was die persönlichen Beziehungen zwischen Cranach und Luther anbelangt – doch ein anderes Bild. Bereits 1520 erscheint das enge freundschaftliche Verhältnis zwischen Cranach und Luther vollendet. Mehr noch als die persönlichen Bindungen zwischen beiden Persönlichkeiten ist die gemeinsame sachliche Zusammenarbeit am Werk der Reformation von Bedeutung. Cranachs innere Zustimmung zum reformatorischen Verständnis von Bibel und Kirche läßt ab 1518/20 seine protestantische Kunst beginnen. Die Illustrationen zu Luthers Kampf – und Flugschriften, die künstlerische Gestaltung der reformatorischen Lehre von Sünde und Erlösung, die Bibelillustration

tionen, Reformatorenbildnisse und vor allem die großen Reformationsaltäre zeigen, daß Cranach zu Recht als »Maler der Reformation« bezeichnet wird. Das alles ist in den Arbeiten von Oskar Thulin, Hanna Jursch, Herbert v. Hintzenstern und zuletzt in dem großartigen Katalog der Basler Cranachausstellung (2 Bde. 1974/76) dargestellt worden. Auch auf die Arbeit von Bernhard Kummer (Reformatorsche Motive in der Kunst Cranachs, seines Sohnes und seiner Schule. Diss. Jena 1958) sei hier hingewiesen, die im Literaturverzeichnis fehlt. Trotz dieses kritischen Einwands im Hinblick auf die nicht zureichende kirchen- und frömmigkeitsgeschichtliche Würdigung des Cranachwerkes bleibt das Buch von Schade ein grundlegendes Werk zur Cranachforschung. Die überaus zahlreichen Abbildungen sind hervorragend im Druck wiedergegeben; unter ihnen würde man gerne noch eine Wiedergabe der Münchner Tafel »Kardinal Albrecht vor dem Gekreuzigten« sehen. Neben dem wissenschaftlichen Apparat und den Literaturangaben verdient das Verzeichnis der Cranachquellen mit 547 Nummern ganz besondere Beachtung; es stellt eine unentbehrliche Hilfe für jede ernsthafte Beschäftigung mit dem Leben und Werk Cranachs und seiner Schule dar.

Hans Düfel

ERICH GELDBACH/HELMUT BURKHARDT/
KURT HEIMBUCHER (Hrsg.): Evangelisches Gemeindelexikon. R. Brockhaus-Verlag Wuppertal 1978. 557 S. 58,- DM.

Dieses Buch ist das Resultat eines ursprünglich ganz anderen Projektes. 1970 ging der Verlag daran, als Ergän-

zung zum umfangreichen »Lexikon zur Bibel« ein entsprechendes »Lexikon zur Kirchengeschichte« zu schaffen. Erwin Mülhaupt, langjähriger Zweiter Präsident der Luthergesellschaft, war daran stark beteiligt. Er hatte die Bearbeitung des 19. Jahrhunderts übernommen und die Kontakte zu den Mitautoren gepflegt. Da etliche Mitarbeiter ihre zugesagten Beiträge nicht lieferten und dem Verlag mit den Jahren die Kosten davonliefen, wurde der einstige Plan zu Grabe getragen. Dann aber fand sich ein neues Herausgeberteam, das im Verein mit der engagierten Esther Über wenigstens einen Teil der beträchtlichen Arbeit in das bescheidenere Unternehmen »Gemeindelexikon« hinüberretete. Statt der erwarteten Totgeburt kam das Kind doch noch lebend zur Welt, wenngleich arg geschrumpft an Leib und Gliedern. Für den Gesamtumfang mag dies tragbar sein; wohingegen einzelne wichtige Personen und Ereignisse zuweilen so verkürzt dargestellt werden, daß der im Vorwort behauptete Anspruch auf Wissenschaftlichkeit nicht überall durchgehalten werden kann. Entsprechend der Vielzahl der Mitarbeiter (227 Autoren) ist die Qualität der Einzelbeiträge unterschiedlich; manchmal tritt ein eher erbaulicher Stil an die Stelle sachlicher Information. Das Buch ist »aus der Gemeinde für die Gemeinde« geschrieben; es will in erster Linie dem haupt- und ehrenamtlichen Mitarbeiter, dem Nichttheologen, dem Kirchenvorsteher, dem Synodalen Hilfe zum Verständnis für aktuelle kirchliche Vorgänge vermitteln. Wer hier eine Orientierung sucht, kann vieles mit Gewinn studieren; das reich bebilderte Material macht den Um-

gang mit dem Buch zusätzlich reizvoll.

Die inhaltlichen Schwerpunkte setzen Pietismus, Erweckungs- und Gemeinschaftsbewegung, Freikirchen und freie kirchliche Werke. Sie bestimmen die geistige Tendenz des Lexikons und nehmen den entsprechend breiten Raum ein, manchmal so, daß für die Kirchengeschichte nicht weniger wichtige und einflußreiche Erscheinungen zurückgedrängt, wenn nicht ignoriert werden. Mindestens finden Gewichtungen statt, die man als sehr willkürlich bezeichnen muß. Wenn etwa der Gnadauer Verband 15 Seiten für sich beanspruchen kann, die VELKD, mit fast 20 Millionen Mitgliedern immerhin die größte lutherische Kirche der Welt, mit 29 halbseitigen Zeilen abgespeist wird, sind die Proportionen verschoben. So sehr die Absicht anzuerkennen ist, zahlreiche unbekannte Personen, insbesondere aus den letzten zwei Jahrhunderten, der Vergessenheit zu entreißen, sowenig kann doch übersehen werden, daß fast keine Spur ihrer einstigen Wirksamkeit in unserer Generation noch zu finden ist. Hier liest sich manches wie ein Anachronismus.

Man könnte die Publikation auch als den Versuch einer Selbstdarstellung der Evangelikalen im weitesten

Sinne, ihrer verschiedenen Anliegen und Gruppierungen, betrachten. Sie treten durchaus selbstbewußt auf (was ihr gutes Recht ist); wozu freilich die Bezeichnung »Stille im Lande«, die der Waschzettel gebraucht, nicht passen will. So »still« sind die Evangelikalen aller Schattierungen längst nicht mehr; sind sie es doch gewesen, die die EKD-Reform platzen ließen, und das mit erheblichem Geschrei. Demgemäß distanziert fällt die Darstellung dessen aus, was mit Kirche als Institution zusammenhängt.

Was allerdings empfindlich stört, ist die durchgängige Verquickung von Analyse und Kommentar. Ich fühle mich geschulmeistert, wenn ich etwa bei der Wiedergabe der Theologie Karl Barths oder Rudolf Bultmanns die Wertung nach jedem zweiten Satz gleich mitgeliefert bekomme – ganz zu schweigen davon, daß die teilweise herben Zensuren oft aus einseitigem Blickwinkel erteilt werden. Man hat offenbar wenig Vertrauen in die Urteilsfähigkeit des Lesers. Das ist schade, denn es trübt die Objektivität. Entweder ich will informieren oder ich will indoktrinieren. Beides zusammen geht nicht, jedenfalls nicht für ein Werk, das Anspruch auf Wissenschaftlichkeit erhebt.

Hans-Volker Hertrich

Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte

Reihe B: Darstellungen

7 Jens Holger Schjørring

Theologische Gewissensethik und politische Wirklichkeit

Das Beispiel Eduard Geismars und Emanuel Hirschs. 354 Seiten, kart. DM 68,-; in Subskription DM 49,-

In der Wahl Geismars und Hirschs als Gegenstand der Analyse liegt keine Beurteilung ihres Formats als Denker oder gar die Absicht einer systematisch-theologischen Aufwertung dieser beiden Theologen. Vielmehr zielt der Ansatz auf eine Differenzierung des Bildes von der sozial-ethischen Wirkungsgeschichte des Luthertums, ohne aber dabei eindeutige Erklärungen oder Lösungen zu versprechen. – Die Disposition folgt chronologisch den Beziehungen zwischen Hirsch und Geismar, Einschnitte in die Beziehungen zwischen beiden fallen mit verschiedenen Phasen ihres Denkens zusammen. Die Analyse der wichtigsten Werke beider erfolgt deshalb überwiegend chronologisch. Das umfangreiche Schrifttum beider Theologen erhellt nicht nur jeweils ihren eigenen Standort, sondern auch ihre Beziehung zueinander.

6 Martin Norberto Dreher · Kirche und Deutschtum

in der Entwicklung der Evangelischen Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien. 259 S., 4 Abb. und 1 Faltkarte, geb. DM 46,-; in Subskription DM 39,-

Der Autor geht der Frage nach, wie sich eine von Idealismus und Romantik beeinflusste Theologie in Leben und in der Gestalt deutsch-brasilianischer Gemeinden und Synoden im Kontext der brasilianischen Geschichte ausgewirkt hat. Es geht hier um den Weg, den die Evangelische Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien zurücklegen mußte; ein Weg, der sie von der Struktur einer Einwandererkirche zu einer einheimischen, bodenständigen Kirche in Brasilien führte.

5 Reijo E. Heinonen · Anpassung und Identität

Theologie und Kirchenpolitik der Bremer Deutschen Christen 1933–1945. 302 S., geb. DM 50,-; in Subskription DM 42,50

In dieser Untersuchung soll ein besonderer Akzent auf den Umgang der Deutschen Christen mit der Bibel gelegt werden. In dem ideengeschichtlich-theologischen Teil der Arbeit gilt das Hauptinteresse nicht den wenigen expliziten Aussagen und theologischen Abhandlungen. Es ist nicht das Ziel, dogmatische Differenzen zwischen der Bekennenden Kirche und den Deutschen Christen systematisch darzustellen, sondern es wird versucht, aus dem Bibelgebrauch und der kirchlich-politischen Begrifflichkeit selber die Eigenart des Denkens einer DC-Gruppe herzuleiten. Die Ursachen der Veränderungen des Sprachgebrauchs und die dahinterstehenden Motive werden durch die kirchenpolitische Entwicklung sichtbar.

4 Johanna Vogel · Kirche und Wiederbewaffnung

Die Haltung der Evangelischen Kirche in Deutschland in den Auseinandersetzungen um die Wiederbewaffnung der Bundesrepublik 1949–1956. 304 S., geb. DM 50,-; in Subskription DM 42,50

Dieses Buch ist der erste Beitrag zum Themenbereich der Nachkriegszeit in der deutschen Kirchengeschichte und versteht sich als Fallstudie zu dem umfassenderen Thema des „politischen Mandats“ der Kirche. Es ist ein aufregender Rückblick auf die Argumentation in diesem Problemfeld im ersten Jahrzehnt nach 1945 innerhalb der EKD und der evangelischen Theologie Deutschlands.

DIE RECHTFERTIGUNGSLEHRE IN DER PERSPEKTIVE DER CONFESSIO AUGUSTANA UND DES LUTHERISCH- KATHOLISCHEN GESPRÄCHS HEUTE*

Von Günther Gaßmann

I. Zum gegenwärtigen lutherisch-katholischen Dialog

Es braucht nicht näher begründet zu werden, daß dem Dialog zwischen der Lutherischen und der Römisch-katholischen Kirche eine besondere Bedeutung und Priorität zukommt. Dieser Dialog, der die Überwindung der Kirchentrennung zum Ziele hat, wird auf mehreren Ebenen und in verschiedenen Formen geführt. Auf der Weltebene gibt es eine offizielle Gesprächskommission zwischen dem Lutherischen Weltbund (LWB) und dem Einheitssekretariat in Rom. Sie hat eine erste Gesprächsrunde über »Evangelium und Kirche« (seit 1967) mit dem sogenannten »Malta-Bericht« 1971/1972 (abgedruckt in: Um Amt und Herrenmahl, S. 23-54) abgeschlossen. Die sich anschließende zweite Gesprächsrunde hat kürzlich mit dem Bericht »Das Herrenmahl« (Frankfurt und Paderborn 1978) ein erstes Ergebnis vorgelegt. In den USA wird seit 1965 ein offizieller Dialog zwischen den lutherischen Kirchen und der römisch-katholischen Bischofskonferenz geführt (Ergebnisse in: Um Amt und Herrenmahl, S. 57-102; Papsttum und Petrusdienst, S. 91-140). Auch in anderen Ländern wurden offizielle Gesprächsgruppen gebildet.

In diesen Gesprächen stehen das Abendmahl, die Ämter der Kirche, die Kirche und das Papstamt im Mittelpunkt. Offenkundig werden in ihnen die entscheidenden Kontroversfragen gesehen, die einer weiteren Annäherung und größeren Gemeinschaft zwischen den Kirchen im Wege stehen. Demgegenüber war für die Reformatoren die Rechtfertigungslehre die zentrale Streitfrage. Von den tiefgreifenden Gegensätzen in dieser Lehre her sahen sie auch die anderen Unterschiede bestimmt. Im Unterschied hierzu steht in den offiziellen Gesprächen heute die Rechtfertigungslehre als solche nicht oder nur ansatzweise auf der Tagesordnung. Der Grund dafür liegt darin, daß diese Frage bereits seit einigen Jahrzehnten Gegenstand intensiver historischer und theologischer Forschungen und Erörterungen ist. Der ökumenische Dialog vollzieht sich eben auch auf der inoffiziellen Ebene der wissenschaftlichen Arbeit

* Überarbeitetes Referat, das in der Ev. Akademie Bad Segeberg, November 1978, gehalten wurde.

und des Austauschs unter den Theologen. Weil nun dieser Dialog über die Rechtfertigungslehre zu beachtenswerten Übereinstimmungen oder Annäherungen geführt hat, wird er auf offizieller Ebene nicht noch einmal wiederholt, sondern seine Ergebnisse werden übernommen und für das Gespräch über die anderen Kontroversfragen mit fruchtbar gemacht.

Der vorliegende Beitrag möchte die Entwicklung in der Debatte über die Rechtfertigung umrißhaft und mit einigen unvermeidbaren Vergrößerungen skizzieren. Mehr kann er nicht leisten. Die Literatur zu dieser Thematik ist kaum noch zu überschauen. Die eingrenzenden »Eckpunkte« dieses Überblicks sind vom Thema des Beitrags her gegeben: Die *Confessio Augustana* (1530) und der bereits erwähnte »Malta-Bericht« (1971/1972).

II. Rechtfertigung in der *Confessio Augustana* (CA)

Es ist unbestritten, daß Rechtfertigungsbotschaft und Rechtfertigungslehre von der Reformation an bis heute in Lehre, Verkündigung und Praxis der lutherischen Kirche und Tradition eine zentrale Stellung einnehmen. Sie gehören zu den wesentlichen Grundüberzeugungen, die miteinander Identität und Selbstverständnis lutherischer Kirche ausmachen. Auf dieser noch sehr formalen Ebene wird man feststellen müssen, daß die Rechtfertigungslehre, im technischen Sinne und Sprachgebrauch, in der römisch-katholischen Tradition, in den offiziellen Dokumenten dieser Kirche, in ihrer Theologie und Verkündigung nicht dieselbe zentrale Stellung einnimmt. Dieser äußere Befund, der bei einer inhaltlichen Erörterung modifiziert werden muß, scheint mir deshalb wichtig zu sein, weil häufig schon allein aus diesem Tatbestand heraus eine tiefgreifende lutherisch-katholische Divergenz gefolgert wird.

Worum geht es inhaltlich bei der Rechtfertigungslehre und worin besteht ihre zentrale Stellung? Zur Beantwortung dieser Fragen möchte ich nun den für diese Tagung thematisierten Text, die *Confessio Augustana*, heranziehen. In Artikel 4, dem Rechtfertigungsartikel, heißt es:

Weiter wird gelehrt, daß wir Vergebung der Sünde und Gerechtigkeit vor Gott nicht durch unsere Verdienste, Werke und Gott versöhnenden Leistungen (urspr.: Genugtun) erreichen können. Vielmehr empfangen wir Vergebung der Sünde und werden vor Gott gerecht aus Gnade um Christi willen durch den Glauben, (das heißt) wenn wir glauben, daß Christus für uns gelitten hat und daß uns um seinetwillen die Sünde vergeben, Gerechtigkeit und ewiges Leben geschenkt wird. Diesen Glauben will Gott als Gerechtigkeit, die vor ihm gilt, ansehen und zurechnen – wie Paulus im 3. und 4. Kapitel des Römerbriefes (bes. 3,21 ff. und 4,5) sagt.

Es kann nicht eine detaillierte Exegese dieses Artikels vorgenommen werden. Es geht vielmehr um die Bewegung, die er zum Ausdruck bringt, und um die entscheidenden Markierungspunkte dieser Bewegung: Vergebung der Sünde und Gerechtigkeit vor Gott, also das Heil des Menschen durch seine Versöhnung und dadurch wiederhergestellte Gemeinschaft mit Gott, die Befreiung von der Macht der Sünde – dies alles ist ganz und gar den Möglichkeiten des Menschen entnommen. Er verdankt dies alles (allein) dem Heilswerk Jesu Christi für uns, das ihm (allein) aus Gnade zugeeignet wird. Diese Zueignung wird angenommen und wirksam (allein) durch den Glauben, die Antwort des Menschen. Der so Glaubende ist gerechtfertigt, ihm wird die Gerechtigkeit Christi von Gott und vor Gott zugerechnet.

Diese grundlegende Beschreibung der Rechtfertigung in Artikel 4 der CA bedarf natürlich der Ergänzung durch Aussagen anderer Bekenntnisschriften. Nicht alle Fragen, die gerade auch im interkonfessionellen Gespräch gestellt werden, finden hier eine ausreichende oder überhaupt eine Antwort. Aber auch vom Zusammenhang der CA selbst her lassen sich diese Aussagen noch weiter entfalten. Schon die Aussagen von Artikel 4 selbst machen deutlich, daß die Rechtfertigungslehre keine selbstständig in sich ruhende Lehrformel ist. Sie hat ihre Voraussetzung in der Gotteslehre, sie hat ihre sachliche Mitte in der Christologie, sie hat ihre Zielrichtung in der Anthropologie. Diese Bezüge kommen auch durch die Stellung dieses Artikels innerhalb des heilsgeschichtlichen Aufbaus der CA zum Ausdruck: Die Artikel über die Trinität (Art. 1) und Christologie (Art. 3) gehen voraus. Unser Artikel folgt unmittelbar auf den christologischen Artikel und erweist sich in der Zusammenschau beider Artikel gleichsam als Ausdruck »angewandter Christologie«, als existentiell oder anthropologisch relevanter Christologie.

Der Blick auf die unserem Artikel 4 folgenden Artikel bringt weitere Zusammenhänge ans Licht. Artikel 5 macht deutlich, daß der Rechtfertigungsglaube ein Geschenk des Heiligen Geistes ist, also unmittelbar im Zusammenhang der Pneumatologie gesehen werden muß. Damit untrennbar verbunden sind wiederum Evangeliumsverkündigung und Feier der Sakramente durch das von Gott eingesetzte Amt, durch die der Heilige Geist den rechtfertigenden Glauben wirkt. Artikel 6 ergänzt weiter, indem er lehrt »daß dieser Glaube gute Früchte und gute Werke hervorbringen soll und daß man viele gute Werke tun muß, die Gott geboten hat, weil er es will«. Artikel 20 unterstreicht noch einmal diese Zusammengehörigkeit von Glauben und guten Werken: »Ferner wird gelehrt, daß gute Werke getan werden sollen, aber nicht so, daß man darauf vertraut, durch sie Gnade zu verdienen, sondern daß man sie um Gottes

willen und zu Gottes Lob tut.« Die guten Werke sind also mehr als nur eine ethische Konsequenz des vom Heiligen Geist gewirkten Rechtfertigungsglaubens. Sie sind unerläßlicher, von Gott gebotener und auf ihn bezogener Ausdruck des Glaubens gegenüber Gott und den Mitmenschen. Darüber hinaus präzisiert Artikel 20 das Verständnis von »Glauben« im Sinne von »Vertrauen zu Gott haben« und darauf zu vertrauen, daß wir durch Christus Gnade und Vergebung der Sünden empfangen. Damit wird aber, das zeigen alle Bekenntnisschriften, das komplementäre Verständnis von »Glauben« auch im Sinne von Erkenntnis, Kenntnis, Zustimmung oder Annahme in keiner Weise ausgeschlossen.

Schließlich läßt sich von Artikel 4 zur Ekklesiologie eine Brücke schlagen. In Artikel 5 heißt es: »Das Evangelium lehrt, daß wir durch Christi Verdienst und nicht durch unsere Verdienste einen gnädigen Gott haben, wenn wir dies glauben.« Damit wird »Evangelium« als mit der Rechtfertigungsbotschaft identisch definiert. Die reine Predigt dieses Evangeliums und die ihm gemäße Verwaltung der Sakramente aber sind nach Artikel 7 der CA Wirk- und Erkennungszeichen der Kirche und Grundlage ihrer Einheit. Die Kirche ist also der Raum, in dem die Rechtfertigungsbotschaft laut wird und die Gabe der Rechtfertigung den Menschen durch Wort und Sakrament zugeeignet wird.

Dieser kurze Überblick zeigt, daß die zentrale Stellung der Rechtfertigungslehre gerade in ihrer Beziehung zu und Verflechtung mit anderen Grundelementen des christlichen Glaubens und Lebens besteht. Diese werden von der Rechtfertigungsbotschaft her bestimmt, beleuchtet, mit definiert. Das bedeutet aber nicht, das wird auch in der CA deutlich, daß die Rechtfertigungslehre das Ganze des christlichen Glaubens umgreifen und in sich aufnehmen würde und könnte. Ihre zentrale Stellung ist qualitativer, nicht quantitativer Art.

III. Der lutherisch-katholische Gegensatz in der Rechtfertigungslehre

Die Aussage über die zentrale Stellung der Rechtfertigungslehre ist noch in einer anderen Weise zu interpretieren. Diese Lehre erfüllt eine spezifische Funktion im Gesamtzusammenhang christlicher Lehre und kirchlicher Gestaltung. Sie ist das Kriterium, mit dem das Verständnis des Glaubens und die Strukturen und die Praxis der Kirche kritisch beurteilt wird. Sie ist das Kriterium, mit dessen Hilfe die Erneuerung von Glaube und Kirche ihre Orientierung erhält. Diese Funktion der Rechtfertigungslehre läßt sich ebenfalls anhand der CA belegen. In Artikel 15, der von den kirchlichen Ordnungen handelt, heißt es: »Darüber hinaus

wird gelehrt, daß alle Vorschriften und Traditionen, die von Menschen zu dem Zweck gemacht worden sind, dadurch Gott zu versöhnen und Gnade zu verdienen, dem Evangelium und der Lehre vom Glauben an Christus widersprechen.« In gleicher Weise dient die Rechtfertigungslehre, neben dem direkten Verweis auf Schrift und Tradition, in den Artikeln 22 bis 28 des 2. Teils der CA als Begründung und als Rechtfertigung für die Abschaffung von Mißbräuchen. Sie prägt die Kritik an den Auffassungen, die hinter diesen Mißständen stehen und in ihnen zum Ausdruck kommen und sie trägt zur Formulierung der eigenen Gegenposition bei: Wo immer Ordnungen und kirchliche Praktiken und Strukturen an die Stelle des Evangeliums treten oder das Evangelium verdunkeln, sind sie abzutun oder zu ändern. Das ist die Botschaft des 2. Teils der CA. Die Grundstruktur der Rechtfertigungslehre, nämlich die Bewegung gleichsam von oben nach unten, die gnädige Zuwendung Gottes im Versöhnungswerk Christi hin zu den Menschen (und eben gerade nicht die umgekehrte Bewegung vom Menschen aus) wird hier vom Bereich der persönlichen Gottesbeziehung (Art. 4) auf den kirchlich-institutionellen Bereich übertragen.

Stellten wir zu Beginn einen lutherisch-katholischen Unterschied auf der formalen Ebene der Geltung und Rolle der Rechtfertigungslehre fest, so ist ein solcher Unterschied nun auch im Blick auf die inhaltlichen Aussagen zur Rechtfertigung und die kritische Funktion der Rechtfertigungslehre im Rahmen und aus der Perspektive der CA zu konstatieren.

Bereits im 1. Teil der CA wenden sich die Abgrenzungen in den Artikeln 4, 6, 15, 16 und 20 gegen römische Lehre. Die hier benutzten und auf römische Lehre zielenden Wendungen wie »nicht durch unsere Verdienste, Werke und Gott versöhnenden Leistungen« werden dann noch einmal im 2. Teil am Beispiel der »Abgeschafften Mißbräuche« verdeutlicht. Dieser Gegensatz in der Lehre ist also auch schon im 1. Teil, der doch eigentlich den gemeinsamen Glauben darlegen und im 2. Teil, der wiederum nur Mißbräuche, also etwas Sekundäres, behandeln möchte, ausgesprochen. Damit bringt die CA, trotz ihrer irenischen, auf Bewahrung der Einheit und Erneuerung der bestehenden Kirche ausgerichteten Zielsetzung, doch implizit (1. Teil) und explizit (2. Teil) einen tiefgreifenden und folgenreichen Glaubensunterschied zum Ausdruck. Dieser wird allein und ausschließlich im Verständnis der Rechtfertigungsbotschaft lokalisiert. Alle anderen grundlegenden Abgrenzungen oder Verwerfungen im 1. Teil der CA sind partiell und gegen Wiedertäufer, Zwinglianer oder alte Häresien gerichtet.

Dieser Befund bestätigt noch einmal die zentrale und normativ-kritische Bedeutung der Rechtfertigungslehre. Er macht deutlich, daß hier

nun auch inhaltlich von den Reformatoren der tiefgreifendste Gegensatz zur bestehenden, zu ihrer Kirche gesehen wurde.

Dies wird auch von der anderen Seite her, der römischen Kirche, auf ihre Weise bestätigt. Die Reaktion des Konzils von Trient (bes. 1. Periode von 1545–1547) auf den reformatorischen Aufbruch konzentriert sich in dem umfangreichsten und bedeutsamsten Text dieses Konzils, im Dekret über die Rechtfertigung samt seinem umfangreichen Katalog von Verwerfungen. Zwar werden in diesem Dekret auch Lehrmeinungen innerhalb der eigenen, römischen Tradition verworfen oder korrigiert. In ihm finden sich auch klar reformatorisch ausgerichtete Sätze. Ziel und geschichtliche Wirkung dieses Dekrets waren jedoch eine offizielle Ablehnung der reformatorischen Rechtfertigungslehre als häretisch. Damit war der von beiden Seiten an der gleichen Stelle identifizierte tiefste Unterschied zementiert worden. Das hatte zur Folge, daß er in der Kontroverstheologie bis in die Gegenwart hinein immer wieder neu bekräftigt wurde.

IV. Die Annäherung in der Rechtfertigungslehre

Eine kritische Hinterfragung des unüberwindbar erscheinenden lutherisch-katholischen Grabens in der Rechtfertigungslehre setzte in den letzten Jahrzehnten auf breiterer Front ein. Historische Studien und neue Entwicklungen im theologischen Denken und kirchlichen Leben, deren Orientierung und Methode nicht mehr kontroverstheologisch, sondern ökumenisch bestimmt waren, führten zu einer Wiederaufnahme des Verfahrens um die Rechtfertigung. Die leitenden Fragen in diesem Verfahren, die auch für die Aufarbeitung anderer Kontroversfragen im ökumenischen Dialog kennzeichnend sind, lassen sich so zusammenfassen:

1. Wurden bei den Abgrenzungen und Verwerfungen in der Vergangenheit die vom Gegner wirklich und allgemein vertretenen Positionen getroffen?

2. Wo liegen Überspitzungen, Überzeichnungen der jeweiligen Positionen vor, in die man sich bei den oft scharfen und hitzigen Reaktionen auf gegnerische Auffassungen hineingesteigert hatte, die darum aber gerade nicht als repräsentativ für die eine oder die andere Partei im Streite gelten können?

3. Welches sind die eigentlichen, grundlegenden theologischen Intentionen, die in die zeitgenössische philosophische und theologische Begrifflichkeit verpackt und durch diese häufig überdeckt oder entstellt wurden und die darum wieder freigelegt werden müssen?

4. Inwieweit führen die Ergebnisse der neueren exegetischen und historischen Forschung und neue theologische und kirchliche Entwicklungen über die alten Kontroversen hinaus?

Die von diesen Fragestellungen geleiteten Veröffentlichungen über die Rechtfertigungslehre aus den letzten Jahrzehnten sind zahlreich und beeindruckend. Natürlich sind die in ihr ausgebreiteten Ergebnisse nicht in allen Fragen übereinstimmend und auch noch nicht voll rezipiert. Ich kann lediglich auf einige Aspekte und grundlegendere Tendenzen verweisen, die sich deutlicher abzeichnen und auch zunehmend akzeptiert werden.

1. Um bei unserem Text, der *Confessio Augustana*, zu beginnen: In einer umfangreichen und sorgfältigen Arbeit hat Vinzenz Pfnür nachgewiesen, daß die abgrenzenden, kritischen Aussagen der CA zur Rechtfertigungslehre nicht die römische Lehre als solche, sondern deren spätscholastisch-nominalistische Ausprägung bzw. Verzerrung treffen (bes. Gabriel Biel). In ihr wurde dem freien Willen und den guten Werken des Menschen eine besondere Bedeutung für die Erlangung des Heils zugewiesen. Pfnür legt überdies dar, daß die gesamte Auseinandersetzung über die Rechtfertigung im Anschluß an die CA sich in polemisch verzerrte Fronten hineinsteigerte. Er möchte also zeigen, daß die Unterschiede längst nicht so groß waren, wie es von der Konzentration auf überspitzte oder polemisch verzerrte Auffassungen her erscheinen mußte. Dem wäre jedoch hinzuzufügen, daß die kritischen Aussagen des 2. Teils der CA doch wohl in der Tat eine faktisch weit verbreitete Praxis und die sie prägende theologische Orientierung treffen. Hier helfen historische Studien nicht weiter, wohl aber die Frage, ob die betreffenden Aussagen der CA auch die gegenwärtige Praxis und Haltung der Römisch-katholischen Kirche in den genannten Punkten treffen. Diese Frage müßte wohl grundsätzlich (d. h. Ausnahmen und Differenzierungen eingeschlossen) verneint werden.

2. Forschungen über das Rechtfertigungsdekret von Trient haben ergeben:

a) Die extremen spätscholastischen Auffassungen mit ihrer Heraushebung der menschlichen Mitwirkung bei der Rechtfertigung werden in Trient verworfen und damit faktisch die von der CA und den Reformatoren eingenommene Grundposition bekräftigt. Aber auch mit der positiven Aussage, daß der Mensch allein von Gott und Jesus Christus her sein Heil empfängt, wird eine Übereinstimmung mit der für die CA bestimmenden Denkbewegung ausgesprochen.

b) Eine ganze Reihe von tridentinischen Verwerfungen in Richtung auf die reformatorische Bewegung treffen diese nicht oder höchstens über-

spitzt einseitige Äußerungen. Hierzu gehören u. a. 1) die angebliche Passivität des Glaubens, die »Nacktheit« des »allein aus Glauben«, der auf Buße, Liebe, neuen Gehorsam und gute Werke völlig verzichten kann oder sogar muß; 2) ein Verständnis des Rechtfertigungsglaubens nur im Sinne von Vertrauen; 3) ein Verständnis der Rechtfertigung als nur äußerlicher Gerechtsprechung, Sündenvergebung, Anrechnung von Gerechtigkeit (forensisches Verständnis). Diesen Verkürzungen der reformatorischen Position wird in der neueren Literatur gegenübergestellt und entgegengehalten, daß 1) nach reformatorischer Lehre gute Werke unabdingbar zum Glauben hinzugehören und auch für die Stellung des Menschen vor Gott und im Endgericht von Bedeutung sind; 2) daß zum Glauben als Akt des Vertrauens auch die andere Seite des Glaubens, der zustimmende »Glaube an . . . ; Glaube, daß . . . « (fides quae) komplementär hinzugehört; 3) daß die Gabe der Rechtfertigung auch eine wirksame, den Menschen innerlich verwandelnde und seine Heiligung und Fähigkeit zu guten Werken bewirkende Gabe ist (vgl. CA 20). Auch von der CA her lassen sich diese Auffassungen nachweisen.

c) Die der reformatorischen Lehre zu widersprechen scheinenden Aussagen des Tridentinums verlieren dann ihren Gegensatzcharakter, wenn man ihre theologische Intention herausarbeitet, die in eine vorgegebene und teilweise mißverständliche Begrifflichkeit eingebettet ist. So läßt sich z. B. zeigen, daß mit der Terminologie einer dem Menschen innewohnenden/einwohnenden Gnade (gratia infusa, gratia inhaerens), einer »habituellen« Gnade, nicht die Souveränität Gottes in seinem Gnadenhandeln am Menschen eingeschränkt werden soll. Es geht vielmehr um die Kennzeichnung einer wirksamen inneren Umwandlung und Erneuerung des Menschen durch Gottes Gnade. Auch die gratia inhaerens bleibt Gottes Gnade. Ebenso verhält es sich mit dem Begriff »iustitia inhaerens«. Diese von Gott geschenkte und uns innewohnende Gerechtigkeit vor ihm ist zwar unsere Gerechtigkeit, aber eben nicht unsere *eigene*, aus uns selbst erwachsene Gerechtigkeit. Die für notwendig erklärten guten Werke sind Manifestation des aktiven Gehorsams derer, die die Gnade empfangen haben, denen die Gnade innewohnt.

3. Eine Annäherung an die reformatorische Rechtfertigungslehre findet sich schließlich auch in den Auffassungen römisch-katholischer Theologen unserer Zeit. Diese betonen ebenfalls das »allein aus Glauben« (sola fide) und sehen im »forensischen« (s. o.) Verständnis der Rechtfertigung einen spezifischen Hinweis darauf, daß dem Menschen das Heil von außen, als Gabe und Geschenk verliehen wird. Sie haben auch erkannt, daß das lutherische »Gerecht und Sünder zugleich« (simul iustus et peccator) keine Seinsaussage über die innere Befindlichkeit des

Menschen ist, sondern eine bekenntnishaft Aussage über das Verhältnis des Menschen zu Gott. Einer solchen Interpretation vermögen sie zuzustimmen. Auf der anderen Seite haben sich evangelische Theologen in den letzten Jahren um Interpretationen der Rechtfertigungslehre bemüht, mit denen individualistische oder quietistische Überspitzungen überwunden werden sollen. Sie haben weiterhin durch die neuere exegetische Forschung und den Dialog mit der römisch-katholischen Kirche gelernt, daß die christliche Botschaft sich nicht einfach auf die paulinisch-reformatorischen Denk- und Aussagestrukturen der Rechtfertigung reduzieren läßt. Sie kann und muß auch durch andere biblische Begriffe und Vorstellungen verkündigt und theologisch entfaltet werden. Sie sind schließlich dabei zu erkennen, daß die Rechtfertigungslehre in ihrer reformatorischen Sprachgestalt eine vom Kontext her geprägte Antwort auf die Existenzfrage des spätmittelalterlichen Menschen war. Sie muß darum im geistig-religiösen Kontext unserer Zeit und im Blick auf das darin gründende veränderte Selbstbewußtsein des Menschen neu interpretiert und formuliert werden. Diese Aufgabe aber wird zunehmend von lutherischen und römisch-katholischen Theologen als eine gemeinsam zu bewältigende Aufgabe verstanden.

V. Die Rezeption der Übereinstimmungen und Annäherungen in der Rechtfertigungslehre durch den offiziellen lutherisch-katholischen Dialog

In Aufnahme der skizzierten Ergebnisse des »Theologen-Dialogs« stellt der lutherisch-katholische »Malta-Bericht« von 1971/1972 fest: »An diesem Punkt (d. h. Rechtfertigungslehre) waren die traditionellen kontrovers-theologischen Auseinandersetzungen besonders scharf ausgeprägt. Heute zeichnet sich in der Interpretation der Rechtfertigung ein weitreichender Konsens ab. Auch die katholischen Theologen betonen in der Rechtfertigungsfrage, daß die Heilsgabe Gottes für den Glaubenden an keine menschlichen Bedingungen geknüpft ist. Die lutherischen Theologen betonen, daß das Rechtfertigungsgeschehen nicht auf die individuelle Sündenvergebung beschränkt ist und sehen in ihm nicht eine rein äußerlich bleibende Gerechterklärung des Sünders. Vielmehr wird durch die Rechtfertigungsbotschaft die im Christusgeschehen realisierte Gottesgerechtigkeit dem Sünder als eine ihn umfassende Wirklichkeit übereignet und dadurch das neue Leben der Glaubenden begründet. In diesem Sinn kann die Rechtfertigung als Gesamtausdruck des Heilsgeschehens verstanden werden« (Um Amt und Herrenmahl, S. 32 f.).

Dreierlei ist an diesem Text beachtenswert: 1. Er bestätigt und rezipiert den »weitreichenden Konsensus« in der Rechtfertigungslehre. 2. Er macht deutlich, daß in wesentlichen Punkten der Rechtfertigungslehre die früheren Vorwürfe die eine oder die andere der beiden Seiten heute so nicht mehr treffen. 3. Er bekräftigt die Auffassung, daß der Rechtfertigungsbotschaft eine zentrale Stellung im Ganzen christlicher Glaubenslehre zukommt. Gerade dieser Punkt wird im folgenden Abschnitt noch einmal unterstrichen: »Als Begründung christlicher Freiheit gegenüber gesetzlichen Bedingungen für den Heilempfang muß die Rechtfertigungsbotschaft als gewichtige Explikation der Mitte des Evangeliums immer wieder neu zur Sprache gebracht werden.« Daß dennoch die Fülle der verschiedenen biblischen Aussagen über die Heilsgabe an den Menschen nicht einfach durch das Zentrum oder die Mitte der Heilsbotschaft in der Form des Rechtfertigungsglaubens gleichsam »aufgesogen« werden darf, ist auch evangelischen Christen bewußt. Sie können daher sicher auch der in diese Richtung zielenden Aussage des »Malta-Berichts« zustimmen: »Es wurde jedoch auch darauf verwiesen, daß das im Evangelium bezeugte Heilsgeschehen auch in anderen, dem Neuen Testament entnommenen Vorstellungen wie Versöhnung, Freiheit, Erlösung, neues Leben, neue Schöpfung, zusammenfassend zum Ausdruck gebracht werden kann« (a.a.O., S. 33). In seinen weiteren Aussagen über Evangelium und Kirchenrecht, Evangelium und Welt, Evangelium und kirchliches Amt bemüht sich der Malta-Bericht, die Überordnung des Evangeliums über alle menschlich-kirchlichen Strukturen und Ordnungen zur Geltung zu bringen, ohne allerdings in allen Einzelfragen (besonders in der Amtsfrage) zu völliger Übereinstimmung gelangen zu können.

Es ist deutlich, daß die offizielle Gesprächskommission von LWB und Einheitssekretariat und mit ihr viele römisch-katholische und evangelisch-lutherische Theologen in der Rechtfertigungslehre so grundlegende Übereinstimmungen und Annäherungen feststellen können, daß für sie die verbleibenden Unterschiede in dieser Frage keine kirchentrennende Kraft mehr besitzen. Zu diesen vorerst bleibenden Unterschieden gehören unter anderem a) die insgesamt doch stärkere Akzentuierung menschlicher Verantwortung und Möglichkeiten im Rechtfertigungsgeschehen; b) eine das katholische Denken kennzeichnende seinshaft-mystische Denkweise gegenüber einer stärker personal-existentiell ausgerichteten Denkweise in der evangelisch-lutherischen Tradition und c) die in der katholischen Lehre so nicht aufgenommene zentrale Stellung und kritische Funktion der Rechtfertigungslehre für das Ganze des Glaubens und kirchlichen Lebens. Diese Unterschiede brauchen meines Er-

achtens deshalb nicht als kirchentrennend bewertet zu werden, weil sie die Übereinstimmung in der Grundstruktur der Rechtfertigungsbotschaft nicht in Frage stellen: die Botschaft von der heilbringenden, versöhnenden und annehmenden Zuwendung Gottes zum Menschen um Christi willen und ohne jede Vorbedingung, die der Mensch zu leisten hätte. Er darf und kann die ihm von Gott geschenkte neue Gemeinschaft im Glauben annehmen und als vor Gott Gerechtfertigter, dessen bleibende Schwäche und Sünde ihm immer wieder um Christi willen vergeben werden, in dieser Welt freudig seinen Dienst vor Gott und gegenüber den Mitmenschen tun.

Präsident Dr. Günther Gaßmann, Lutherisches Kirchenamt, Richard-Wagner-Str. 26, 3000 Hannover 1

Literatur (Auswahl)

- Beer, Th., Die Ausgangspositionen der lutherischen und der katholischen Lehre von der Rechtfertigung, in: *Catholica* 21 (1967), S. 222–251.
- Bogdahn, M., Die Rechtfertigungslehre Luthers im Urteil der neueren katholischen Theologie, Göttingen 1971.
- Brunner, P., Die Rechtfertigungslehre des Konzils von Trient, in: ders., *Pro Ecclesia*, Bd. 11, Hamburg 1966.
- Das Augsburger Bekenntnis Deutsch 1530–1980, revidierter Text, hrsg. von Günther Gaßmann und anderen, Göttingen und Mainz 1978.
- Joest, W., Die tridentinische Rechtfertigungslehre, in: *Kerygma und Dogma* 9 (1963), S. 41–69.
- Kösters, R., Die Lehre von der Rechtfertigung unter besonderer Berücksichtigung der Formel *Simul iustus et peccator*. Zum Stand des kontroverstheologischen Gesprächs, in: *Zeitschrift für katholische Theologie* 90 (1968), S. 309–324.
- Kühn, U., *Natur und Gnade in der deutschen katholischen Theologie seit 1918*, Berlin 1961.
- Küng, H., *Rechtfertigung*, 4. Aufl., Einsiedeln 1964.
- Meyer, H., La doctrine de la justification dans le dialogue interconfessionnel mené par l'Eglise luthérienne, in: *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 1977, Nr. 1, S. 19–51.
- Müller, G., *Die Rechtfertigungslehre, Geschichte und Probleme*, Gütersloh 1977.
- Pesch, O. H., *Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin*, Mainz 1967.

- Peters, A., Reformatorsche Rechtfertigungsbotschaft zwischen tridentinischer Rechtfertigungslehre und gegenwärtigem evangelischen Verständnis der Rechtfertigung, in: Lutherjahrbuch 31 (1964), S. 77–128.
- Pfnür, V., Einig in der Rechtfertigungslehre? Die Rechtfertigungslehre der *Confessio Augustana* (1530) und die Stellungnahme der katholischen Kontroverstheologie zwischen 1530 und 1535, Wiesbaden 1970.
- Pförtner, St., Luther und Thomas im Gespräch, Heidelberg 1961.
- Pöhlmann, H. G., Rechtfertigung. Die gegenwärtige kontrovers-theologische Problematik der Rechtfertigungslehre zwischen der evangelisch-lutherischen und der römisch-katholischen Kirche, Gütersloh 1971.
- Rechtfertigung heute. Studien und Berichte, hrsg. von der Theologischen Kommission und Abteilung des Lutherischen Weltbundes, Stuttgart 1965.
- Rechtfertigung im neuzeitlichen Lebenszusammenhang. Studien zur Interpretation der Rechtfertigungslehre, hrsg. von W. Lohff und Chr. Walther, Gütersloh 1974.
- Um Amt und Herrenmahl, Dokumente zum evangelisch/römisch-katholischen Gespräch, hrsg. von Günther Gaßmann, Marc Lienhard, Harding Meyer und Hans-Volker Hertrich, 2. Aufl., Frankfurt 1974.
- Vajta, V., *Sine meritis*. Zur kritischen Funktion der Rechtfertigungslehre, in: *Oecumenica*. Jahrbuch für ökumenische Forschung 1968, Gütersloh 1968.

KARLSTADTS »FUHRWAGEN«

Eine frühreformatische »Bildzeitung« von 1519

Von Erwin Mülhaupt

Dr. Ulrich Bubenheimer, Reutlingen, der derzeit wohl beste Karlstadtkenner, wie sein Buch »*Consonantia Theologiae et Jurisprudentiae*« 1977 beweist, hat in den »Religionspädagogischen Mitteilungen«, herausgegeben von der Fachgemeinschaft evangelischer Religionslehrer in Württemberg und vom Fachverband evangelischer Religionslehrer in Baden 4/1976 einen seltenen Holzschnitt aus der Werkstatt Lukas Cranachs des Älteren (1472–1553) vom März 1519 in Großformat als Beilage der genannten Zeitschrift veröffentlicht. Der Holzschnitt im Original-Format 36,4/44,2 cm ist von dem Universitätskollegen Luthers Andreas Bodenstein von Karlstadt (ca. 1480–1541) im Zusammenhang mit der Vorbereitung auf die Leipziger Disputation, die dann Ende Juni und Anfang Juli stattfand, in Auftrag gegeben und von Karlstadt mit nicht weniger

als 53 kleineren und größeren Schriftplakaten versehen worden. Die vorstehende Bildtafel gibt ihn in verkleinertem Maßstab wieder.

Die oberste Schriftzeile des Holzschnitts weist daraufhin, daß Karlstadt zugleich mit ihm noch eine erläuternde Schrift herausbringt: ›Will Gott, so wird verdeutschte Erklärung beider Wagen mit ihren anhängigen (d. h. angehängten) Sprüchen kürzlich (d. h. in kurzem) ausgehen.‹ Diese Schrift erschien dann im April 1519 und hat den Titel: ›Auslegung und Läuterung (d. h. Erläuterung) etlicher heiliger Schriften (d. h. frommer, teils biblischer, teils nicht-biblischer Worte und Sprüche), die dem Menschen dienstlich und erschießlich (d. h. hilfreich) sind zu christlichem Leben, kürzlich (d. h. vor kurzem) berührt und gezeichnet in den Figuren und Schriften (d. h. Sprüchen) der Wagen.‹ Beide Werke zusammen, der Holzschnitt und die Erläuterungsschrift, vermitteln uns ein interessantes, einer heutigen ›Bildzeitung‹ ähnliches Bild frühreformatorischer Propaganda und Polemik, das damals vor allem in Leipzig, wo die Disputation stattfinden sollte, einigen Eindruck machte. Denn Luther schreibt unterm 13. April 1519 an seinen Freund Johann Lang, daß die Leipziger Theologen ›erstaunlich wild ... auf den Karlstadtischen Wagen reagieren, einer zerriß das Blatt auf der Kanzel (oder dem Katheder) vor allen Leuten, ein andrer forschte im Beichtstuhl nach jungen Leuten, die darüber gelacht hatten, und strafte sie dafür‹ (WBr I, 369, 63–66).

Das Interessante an beiden Werken ist, daß sie uns frühreformatorische Theologie Propaganda und Polemik nun nicht in Formulierungen und Gedanken Luthers, sondern in der Sprache und Eigenart Karlstadts darbieten, einer Sprache und Eigenart, die schon damals, trotz weitgehender Kampfgemeinschaft gegen Eck und die scholastische Theologie, gewisse Unterschiede zu Luther erkennen läßt. Es lohnt sich m. E., dies durch eine nähere Betrachtung beider Werke zu verdeutlichen.

I. Die beiden Wagenzüge und die Reime

Die streng voneinander getrennten Wagenzüge der oberen und unteren Hälfte des Holzschnitts zeigen zunächst deutlich an, daß Karlstadt die seit 1517 durch Luther aufgebrochene Kontroverse nicht nur als eine innertheologische Streitigkeit oder gar als bloßes Mönchsgezänk, sondern als ein entscheidendes religiöses Entweder-Oder ansieht. Denn der obere Wagenzug ist auf der Stirnseite des Wagens als ›Wagen zu Christus‹ bezeichnet, der untere trägt zwar keine Zielschrift, aber seine Richtung geht eindeutig in den aufgesperrten Höllenrachen.

Zwei Wagenzüge, aber nur einer hat die richtige Richtung. Karlstadt nimmt damit das alte biblische und paränetische Schema von den zwei Wegen auf, dem Weg der Gerechten und dem Weg der Gottlosen, wie es in Psalm 1 heißt, dem schmalen und dem breiten Weg, von dem in der Bergpredigt Matth. 7,13 f. geschrieben steht, dem Weg des Lebens und dem Weg des Todes, mit dem die alte Didache anfängt, ferner den Kirchenbildern und -skulpturen vom Zug der Seligen in den Himmel und der Verdammten in die Hölle, wie man sie heute noch an der Trophimuskathedrale in Arles, in der sixtinischen Kapelle in Rom, in der sogenannten Bunten Kerk in Lieberhausen im Bergischen Land und anderswo sehen kann. Modern und zeittypisch ist an Karlstadts Holzschnitt, daß die beiden Gruppen nicht zu Fuß dahergehen, sondern zu Pferd und Wagen, der obere Wagen mit 8 Pferden, der untere mit 7. Das alte Schema ist gewissermaßen germanisiert feudalisiert und akademisiert.

Denn es sind auch nicht Massen, die die Züge bilden, sondern nur je ein Wagenführer und zwei Reiter. Tatsächlich meint der Holzschnitt auch nicht ein Entweder-Oder für die Massen, sondern zunächst eine Alternative der Führung. Im oberen Wagen steht eine nicht näher gekennzeichnete Gestalt mit leicht angedeutetem zweiteiligem Bart (Paulus? Luk. Cranach?), der vorderste Reiter ist ein Bischof mit Heiligenschein, mit dem fast mit Sicherheit der von Karlstadt in seinen Erläuterungen meistzitierte, geliebte Augustin gemeint ist; hinter ihm geht ein zweiter Reiter aus dem Laienstand, aber auch mit Heiligenschein – Karlstadt betont in seinen Erläuterungen, »daß die ungelehrten einfältigen Laien eines höheren Verstands sind als die gelehrten vermischten Theologen« (Blatt 15 der mir von Dr. Bubenheimer übersandten Photokopie, nach ihr zitiere ich künftig); »vermischt« heißen die scholastischen Theologen bei Karlstadt, weil »sie die heilige Schrift mit solcher Unmäßigkeit (d. h. so maßlos) vermischen, daß man viel mehr heidnische als heilige biblische Lehren in ihren Büchern vor Augen liest, wiewohl göttliche Schrift rein unvermischt sein soll« (Blatt 25 a.a.O.). Der Wagenführer des unteren Wagens ist offensichtlich ein solch »vermischter« scholastischer Universitätstheologe, denn er hat einen Doktorhut wie Luther; der Reiter auf dem nächsten Pferd trägt sicher ein Mönchsgewand; der nächste und letzte Reiter ist eine Art mißglückter St. Georg, der sich zu Unrecht einbildet, er könne den Teufelsdrachen erschlagen. Der »Fuhrwagen« stellt demnach die wittenbergische laienfreundliche augustinische theologische Führung der selbstbewußten, aber verderblich und unchristlich selbstbewußten und unglücklichen Führung durch die scholastischen Theologen entgegen.

Mit dem propagandistischen polemischen Zweck des Holzschnitts hängt auch die Tatsache zusammen, daß die Schriftplakate Karlstadts in der Mehrzahl der Fälle gereimt sind. Es steckt darin die Bemühung der reformatorischen Bewegung, ihr Anliegen in Schlagworte zu fassen und dadurch unters Volk zu bringen. Und tatsächlich haben ja im Lauf der Reformationsgeschichte die entscheidenden Schlagworte allein durch den Glauben, allein durch die Schrift, allein durch Christus ihre Wirkung getan. Die Reime Karlstadts stellen einen ersten Versuch in diese Richtung dar. Wenns nur nicht soviele wären! Die Menge der Reime erhöht ihre Durchschlags- und Überzeugungskraft nicht, weniger wäre mehr, zumal das Deutsch Karlstadts oft unbeholfen und schwerverständlich ist. Zu den guten oder besseren unter den ca. 35 Reimen würde ich von denen des oberen Wagens Nr. 2, 15 und 28 rechnen:

›Wir sind machtlose Sünder und arm, Gott mach uns denn warm.

Darum, o Vater Christi, zieh uns wohl, übergieß dein Gnad voll.

Sprich zu uns: seid gesund! Schließ auf Herz und Mund,

so kommen wir mit Lobgesang und großem Dank‹ (Nr. 2)

›Gieß aus vor Gott dein Herz, glaub ihm, er hilft ohn Scherz‹ (Nr. 15)

›Dem Teufel und Welt widersteh, hüt dich vor dir selbst, so bleibst du ohn Weh.

Stets urteil dein Gebrechen und Leben, so kannst du Gott schuldige Ehre geben (Nr. 28)

Von den Sprüchen des unteren Wagens beschreiben in polemischer Absicht einige Reime die von Karlstadt bekämpfte Ansicht nicht übel, so

›Wer schmiert, der fährt‹ (Nr. 37)

›Ich hab in meiner Macht, was Gott liebt und veracht't‹ (Nr. 38)

›Jeglichem behagt das Sein, drum preis ich auch das Mein‹ (Nr. 45)

›Kein'n Ketzer kannst du überkommen (d. h. überwinden), wenn Aristoteles nicht wäre in die Schrift (d. h. zu ihr hinzu-) genommen‹ (Nr. 47)

›Regier dich nach dein'm Höchsten, so kommst du zum Besten‹ (Nr. 51)

›Da ich lebte nach mir, fiel ich in das Tier.

Nach Gott sollten wir leben und ihm allein Ehre geben‹ (Nr. 52)

Aber die meisten der übrigen 26 Reime sind in ihrer Sprache und manchmal auch in der Sache schwer genießbar. Und so wie schon rein optisch die große Fülle der Plakatschriften den Holzschnitt unübersichtlich macht und das Auge ermüdet, so kann man sich auch angesichts der vielen Reimsprüche ein wenig an Bengels Kritik an manchen Reimereien Zinzendorffs erinnert fühlen: Bei dem vielen Reimemachen gibts leicht ungereimte Sachen.

Als amüsante Einzelheiten, wie sie sich bekanntlich oft an und in mittelalterlichen Kirchen finden, erwähne ich schließlich noch am linken

Vorderrad des oberen Wagens den Teufel, der den Wagen zu bremsen versucht, damit er nicht zu Christus kommt; entsprechend befindet sich am rechten Vorderrad des unteren Wagens eine Teer- oder Schmierbuddel, die flotte Fahrt der Räder auf dem Weg zum Teufel garantiert, daneben bei Nr. 37 die erläuternde Inschrift ›wer schmiert, der fährt‹, also: wer gut schmiert, der fährt gut! Gemeint ist natürlich: wer mit dem eigenen, freien Willen schmiert, der fährt gut! – Unklar ist mir bis jetzt das in der rechten oberen Ecke befindliche Wappen: hat es mit Karlstadt oder mit dem Namen Bodenstein, mit Cranach oder Kronach oder vielleicht mit der Wittenberger Universität zu tun?

II. Zur Methode der Auseinandersetzung und Polemik

Hierüber gibt wiederum die Überschrift zu oberst auf dem Holzschnitt einige Auskunft. Denn Karlstadt schreibt, er könne alles, was auf dem Holzschnitt ausgesagt ist, ›durch heilige Schriften und Lehrer bekräftigen‹; außerdem ruft er jeden, der die Aussagen des Holzschnitts anfechten wolle, auf, dies ›mit christlichem Schwert d. h. mit Gottes Wort‹ zu tun. Hiermit ist Bezug genommen auf die in der mittelalterlichen Tradition übliche Dreiheit der maßgebenden Normen: Schrift – Vernunft – Autorität, wobei unter ›Autorität‹ die maßgebenden kirchlichen Lehrer und Rechtsquellen gemeint sind. Noch 1518 hat Luther in den Resolutionen über seine 95 Thesen mit diesen drei Normen Schrift – Vernunft – Autorität argumentiert, 1521 in Worms tritt eine neue Normendreiheit an ihre Stelle: Schrift – Vernunft – Gewissen; die ›Autorität‹ als maßgebende Norm fällt weg, sie rangiert fortan unter dem Begriff ›Menschenlehre‹, die zu meiden ist, wie aus dem Schriftchen von 1522 unter dem Titel ›Von Menschenlehre zu meiden‹ hervorgeht (W 10 II, 72–92). Karlstadts Beweismethode durch ›Schrift und Lehrer‹ ähnelt also derjenigen Luthers vor 1521, nur daß die Norm ›Vernunft‹ bei Karlstadt nicht aufgeführt ist; Vernunft erscheint nur auf den unteren Schriftplakaten bei Nr. 34 und 36, also nur unter negativem Vorzeichen. Welche ›Lehrer‹ Karlstadt mit seinen Gewährsmännern meint, geht andeutungsweise aus den Schriftplakaten Nr. 5 und 6 hervor, wo Augustin und Bernhard von Clairvaux ausdrücklich genannt werden. Daß Augustin der höchstgeschätzte ›Lehrer‹ für Karlstadt ist, geht aber vor allem aus den ›Erläuterungen‹ hervor, wo er an die 20mal zitiert wird; neben Augustin kommen in den ›Erläuterungen‹ noch vor Ambrosius, Bernhard, Chrysostomus, Cyrill und Hieronymus, aber all diese zusammen längst nicht so oft wie Augustin. Verwunderlich ist das nicht, Karlstadt ist ja

über dem Studium Augustins 1517 zu Luther gestoßen und hat eben 1519 seinen großen Kommentar zu Augustins Schrift ›De spiritu et litera‹ geschrieben. Die ganze frühreformatorische Wittenberger Theologie ist augustinisch gesinnt, aber am meisten doch Karlstadt, nicht umsonst ist Augustin der Spitzenreiter des oberen Wagenzugs.

Der Beweis Karlstadts aus der heiligen Schrift ist im oberen Wagen nur an einer einzigen Stelle vermerkt, nämlich bei Nr. 4, aber selbstverständlich beziehen sich auch die Nummern 3, 10, 14, 27 auf bekannte neutestamentliche Stellen. Fairerweise verzeichnet Karlstadt aber auch im unteren Wagen bei Nr. 32 einige Schriftworte, die in etwa seiner in der Überschrift ausgesprochenen Forderung entsprechen, daß auch der Gegner ›mit christlichem Schwert d. h. Gottes Wort‹ reagieren möge. Dies geschieht dort durch Verweis auf Worte, die die Wichtigkeit der menschlichen Initiative im Heilsgeschehen aussagen sollen, wie Jer. 3,12, Ps. 33,6, Jak. 2,14 ff. und 1. Kor. 9,24, sowie durch Verweis auf katholische Auslegung scheinbar entgegenstehender Stellen wie Joh. 15,5 (ohne mich könnt ihr nichts tun!). Einen unendlich viel breiteren Raum als auf dem Holzschnitt nimmt der Schriftbeweis Karlstadts in seinen ›Erläuterungen‹ ein; es sind mehr als 100 Bibelstellen, vor allem aus dem Psalter, den Propheten und dem Neuen Testament, die er für seine Auffassung ins Feld führt. Es ist, vor allem bei seinen alttestamentlichen Belegen, nicht immer leicht, dieselben genau festzustellen, da Karlstadt 1519 natürlich noch keinen Text aus der Lutherbibel zitiert, sondern seine eigene, oft genug schwer verständliche Verdeutschung bietet. Hosea 13,9 z. B. klingt bei Karlstadt in Nr. 17 so:

Israel, merk wohl, du bist Verlusts voll, dein Verderben ist aus dir und dein Hilf von mir,

bei Luther heißt derselbe Vers:

Israel, du bringst dich in Unglück, denn dein Heil steht allein bei mir.

Jes. 43,26 klingt bei Karlstadt in Nr. 19 so:

Sag mir, ob du etwas hast, darum du gerecht zu mir trabst,

bei Luther heißt derselbe Vers:

Erinnere mich, . . . sag an, wie du gerecht willst sein.

Psalm 94,14 f., eine, wie wir noch sehen werden, wichtige Stelle für Karlstadt klingt bei ihm nach Nr. 4 so:

Gott sein Volk nit veracht't, weil Gerechtigkeit im Urteil wacht,

bei Luther heißen die entsprechenden Verse:

der Herr wird sein Volk nicht verstoßen . . . denn das Gericht wird wieder zurechtkommen.

Karlstadt hat sich also sowohl auf dem Holzschnitt wie auch noch viel mehr in seinen ›Erläuterungen‹ zu demselben um den Schriftbeweis wie

auch um Zeugnisse der ›Lehrer‹ bemüht. Man kann manchmal lesen, Karlstadt habe noch vor Luther, nämlich in seinen Thesen von 1518, grundsätzlich und absolut das Schriftprinzip vertreten. Dr. Bubenheimers schon genanntes Buch zeigt deutlich, daß dies nur in eingeschränktem Sinne zutrifft. Seine in der Überschrift des Holzschnitts von 1519 genannte doppelte Methode ›durch heilige Schriften und Lehrer‹ weist in dieselbe Richtung.

III. Die wichtigsten Thesen und Begriffe Karlstadts nach dem Holzschnitt

Es sind deren, soviel ich sehe, sieben, denen entsprechende sieben Genthesen des unteren Wagens gegenüberstehen. Oft ziehe ich zur Verdeutlichung die ›Erläuterungen‹ heran, beschränke mich aber im Wesentlichen auf die Schriftplakate des Holzschnitts.

1. Nr. 3 ›*Dein Will, der gscheh*‹ stellt die 4. Bitte des Vaterunser als Programm heraus, ihm steht, polemisch formuliert, in großer Schrift das Gegenplakat ›*Eigner Will*‹ Nr. 39 gegenüber, das der Wagenführer des unteren Wagens vor sich herträgt. Gottes Wille-Eigenwille, so hatte Luther 1518 in seiner ›Auslegung deutsch des Vaterunser für die einfältigen Laien‹ den Gegensatz formuliert: ›Man spricht: ei, hat uns doch Gott einen freien Willen gegeben. Antwort: ja freilich hat er dir einen freien Willen gegeben, warum willst du ihn dann zu einem Eigenwillen machen und läßt ihn nicht frei bleiben?‹ (W 2, 104, 31). Gottes Wille – unser Wille, Gottes Gnade und der freie Wille, das ist aber auch das augustinische Thema, dem Karlstadt in seinem Kommentar zu Augustins Schrift *De spiritu et littera* 1519 nachgegangen ist und das er dann auf der Leipziger Disputation als entschlossener Augustiner mit Eck diskutieren wird. Der menschliche Wille ist nichts, die Gnade Gottes ist alles, das ist Karlstadts These. Dementsprechend legt er in den Erläuterungen den Spruch Nr. 3 so aus (Blatt 20 a.a.O.):

›*Dein Will gescheh! Der gerecht Sünder bittet, daß Gotts Will gescheh in Leiden, Nehmen und Geben d. h. daß Gott in dem Sünder und seinem Knecht alles machen wolle, was er gebeut und von ihm fordert.*‹

In Nr. 31 formuliert Karlstadt seine Antithese gegen den Eigenwillen ein wenig anders: ›*Laß Willen, dein und dich.*‹ In den Erläuterungen auf Blatt 15 ist diese Devise mit den Worten wiederholt: ›Gelaß eigenen Willen, alles Dein und Dich‹ und auf Blatt 5 und 6 ist näher ausgeführt, was er damit meint, nämlich dieses:

›*Meinheit, Deinheit, ich und du, Unserheit und Ichheit, – diese Namen*

und Ding stiften merklichen Schaden und Verhinderung zu rechtem Leben ... wie Augustin gelehrt hat: da ist ein seligs Ich, wo nicht mein Ich ist (ubi non ego, ibi felicius ego) ... So bist du gelassen und läßt geschehen, was Gott mit dir macht nach seinem Willen, so verdirbt dein Ichheit, Deinheit, Meinheit und entsprießt das selige Mein!«

Das sind ohne Zweifel mystische Töne, nach denen das Übel des Eigenwillens nicht so sehr in dem besteht, was dieser Wille will, denkt, glaubt und tut, sondern schon darin, daß überhaupt ein Wille vorhanden ist, und dementsprechend das Ziel frommen Lebens nicht so sehr in der Einigung des menschlichen mit dem göttlichen Willen durch Glauben und Gebet, sondern vielmehr im Auf- und Untergang des Ichs in der Gottheit. Hier kündigen sich bei Karlstadt Gedanken an, die er bald noch mehr entfalten wird, so schon 1520/21 in seinem »Missive von der allerhöchsten Tugend Gelassenheit«.

2. Ein entscheidender Satz und Begriff Karlstadts ist in Nr. 4 und Nr. 28 enthalten: »Gott sein Volk nicht veracht't, weil Gerechtigkeit im Urteil wacht« (Nr. 4) und »Stets urteil dein Gebrechen und Leben, so kannst du Gott schuldige Ehre geben« (Nr. 28). Das lateinische Wort aus Ps. 94, 15, das Karlstadt mit »Urteil« übersetzt, lautet *judicium* – Gericht. Die Erläuterungen zeigen aber nun, daß in diesem Begriff Urteil die ganze Rechtfertigungsansicht Karlstadts konzentriert ist. Schon in dem einleitenden Vorwort oder, wie Karlstadt es nennt, »Befehlsbrief« heißt es programmatisch: »Kein Werk oder Übung, es sei Fasten Beten Wachen Singen Kasteiung und dgl. wie es Namen hat oder haben mag, behagt Gott, es fließe denn aus dem scharfen ängstlichen und niederdrückenden Urteil unsrer eigenen Sünden und Mangels.«

Auf diesem »Urteil« beruht nach Karlstadt unsre Gerechtigkeit. Auf Blatt 14 heißt es darum:

»Unsre Gerechtigkeit kann nicht grünen, sondern »Urteil«, das ist die edle trostbare Gerechtigkeit ... Willst du bei Gott gerecht sein, so erzähl ihm deine Schalkheit.«

Auf den 26 Blättern der »Erläuterungen« erscheint der Begriff »Urteil« 29mal. Die Hervorhebung dieses Begriffs zur Kennzeichnung des christlichen Wesens bringt es mit sich, daß Karlstadt zu einem Breittreten von Bußgedanken und gleichzeitig zu Thesen von einer Art Automatik von Sündenbekenntnis und Gerechtigkeit neigt; der Satz von Nr. 21 verrät etwas von dieser Problematik: »ich bekenne mein Bosheit, das ist mein Gerechtigkeit«. Gewiß befindet sich Karlstadt mit seiner Vorliebe für »Urteil« und Gericht in der Nähe des damaligen Luther, namentlich des Luther der Bußsalmen von 1517, und gewiß ist er im Recht gegen die Sicherheit oder *securitas* seiner Gegner, die mit Nr. 48 sprechen: »der hat

ein sichern Mut, der soviel tut, als er selbst kann wirken, da muß Gott Hilfe geben« (eine Anspielung auf das bekannte »facere quod in se est«), aber mehr und anders als bei Luther behält dies Rechtfertigungs»urteil« etwas, wie er selbst sagt, »Niederdrückendes«, nichts Aufrichtendes, Befreiendes, Frohes. Das Kleid, das der Christ anziehen und anhaben soll, das Ehrenkleid, mit dem er vor Gott bestehen kann, ist bei Karlstadt nicht so sehr »Christi Blut und Gerechtigkeit«, auch weder wie bei Luther der Glaube noch wie auf der katholischen Gegenseite die Liebe, sondern das »Urteil«. So jedenfalls erläutert Karlstadt selbst seinen Spruch Nr. 4 auf Blatt 19 der »Erläuterungen«:

»Willst du ein gut Werk tun, das Gott anmutlich und aufnehmlich (d. h. zumutbar und annehmbar) werde, so sollst du deine rechte Übung (d. h. dein Leben und Wandel) mit dem Urteil umkleiden und dein Werk schnöd und gering wägen (d. h. ansehen), darum (um) Vergebung bitten.«

Eben dieser Begriff »Urteil« wird bald darnach ein Schlüsselbegriff bei Thomas Müntzer, der von Anfang an Karlstadt näher stand als Luther.

3. Höchst interessant sind auch These und Antithese Karlstadts über die *heilige Schrift*, die sich breit und wortreich beim oberen Fuhrwagen an der linken (Nr. 6), beim unteren Fuhrwagen an der rechten Seitenwand (Nr. 36) befinden. Zweck und Ziel der heiligen Schrift nach dem oberen Plakat ist, den Menschen in Übertretung Zorn Not und Tod zu führen, damit er dann sein Heil in Christus finde. Zweck und Ziel der heiligen Schrift nach dem unteren Wagen ist, den Menschen über Gut und Böse aufzuklären und zur Annahme des Guten zu bewegen, also Aufklärung und Moral, denen Gottes Gnade dann »zu Hilfe kommt«.

Gut reformatorisch ist, daß auf dem oberen Plakat allein von der Heiligen Schrift die Rede ist, die als »heilig und gut« bezeichnet wird, während auf dem unteren Plakat die gut katholische Dreiheit Schrift – Vernunft – freier Wille vorgeführt wird, der dann schließlich und endlich die göttliche Gnade »zu Hilfe kommt«. Es paßt zu dieser reformatorischen Hervorhebung der heiligen Schrift, daß Karlstadt in den »Erläuterungen« auf Blatt 26 sich ausdrücklich dafür einsetzt, »daß man die heilige Schrift in deutscher Zunge (d. h. Sprache) vorlegt«; mit Recht beruft er sich hierfür auch auf den »Lehrer« Chrysostomus, der gesagt habe, »es ist Schand und Spott, wenn ein Handwerker sein Werkzeug nicht hat; wie kann es dann einem Christen löblich sein, daß er der heiligen Schrift mangelt?«.

Ebenso interessant ist aber auch eine Ergänzung, die Karlstadt in den »Erläuterungen« dem Plakatsatz Nr. 6 hinzufügt. Auf Blatt 16 wiederholt er den ganzen Text von Nr. 6, ergänzt aber den letzten »Damit«-satz (damit Christus allein als Heiler werd erkannt) durch die Worte:

»und hab in der Schrift kein Trost, der werden will in Jesu erlöst«. Merkwürdig! Sicher, das Gesetz und insofern auch die Schrift bringt Erkenntnis der Sünde, wie Paulus und Luther lehren, und insofern auch Übertretung Zorn Not und Tod, wie Karlstadt schreibt. Aber liegt es noch in Luthers Linie, diese These dahin zu erweitern, daß die Schrift überhaupt »keinen Trost« hat und gibt? daß sie nur tötet, aber nicht lebendig macht durch das Wort des Evangeliums? Ist die Schrift für Karlstadt vielleicht nur Gesetz, aber nicht Gesetz und Evangelium? Wer auf die fernere Entwicklung Karlstadts vorausblickt und dazu Dr. Bubenheimers Karlstadtbuch liest, wird diese Fragen nicht unberechtigt finden.

Auch noch auf eine andre Weise glaubt Karlstadt die Bedeutung der heiligen Schrift einschränken zu müssen, indem er auf Blatt 16 der »Erläuterungen« schreibt:

»Heilige Schrift vergleicht Augustin einem Wagen, der nicht mehr vermag, als zu dem rechten Arzt zu führen, gleichwie eine hölzerne Hand am Wege (d. h. ein Wegweiser) nur auf die rechte Straße deutet, aber dem bemühten und schwachen Fußgänger keine Kraft gibt, sondern nur zu fernerer Arbeit und Unruhe weist. So zeigt uns die Schrift Christus, gibt Zeugnis, daß er der wahrhaftige Helfer ist . . ., aber weiter vermag sie nicht. Willst du nicht ungeholfen bleiben, so mußt du zu Christus schreien.«

Die Schrift tötet, sie ist nur ein Wegweiser, mehr nicht, nur ein Wagen, mehr nicht – an diesen Gedanken werden bald andre weiter denken, vor allem Thomas Müntzer. Luther freilich hatte in seiner Galatervorlesung 1516/17 mit geradezu umgekehrter Betonung und Platzierung des »nur« vom Wort der Schrift und Wagen gesprochen:

»Das Wort, nur das Wort ist der Wagen der Gnade Gottes« (W 2, 509, 14).

Es ist nicht Zufall und Willkür, daß ich auch in diesem Zusammenhang den Namen Müntzers erwähne. Müntzer hat m. E. zu Karlstadts Theologie und Begrifflichkeit eine viel unmittelbarere Beziehung als zu Luther. Wie man in der Franzschen Ausgabe der Werke Müntzers von 1968 S. 555 Anm. 21 lesen kann, brachte er unsern Karlstadtischen Holzschnitt von den beiden Wagen im Auftrag des Pfarrers Konrad Glitsch aus Leipzig nach Orlamünde.

4. Wenn man die Plakatschriften Karlstadts, wie es sich gehört, als ein Zeugnis frühreformatorischer Theologie nimmt, dann muß man auch fragen, welche Rolle der Begriff des Glaubens in ihr spielt. Er fehlt nicht, sondern kommt in Nr. 16 und 15 vor: »Keiner ist göttlicher Gaben ohne Glauben begreiflich« d. h. entweder: keiner kann göttliche Gaben ohne Glauben ergreifen oder: keiner kann göttliche Gaben ohne Glau-

ben begreifen. Dazu Nr. 15: ›Gieß (aus) vor Gott dein Herz, glaub ihm, er hilft ohn Scherz.‹ Dennoch wird man schwerlich sagen können, daß Glaube und vor allem Glaubensgerechtigkeit auch nur entfernt so entscheidende Begriffe für Karlstadt wären wie für den gleichzeitigen Luther. Worte wie Röm. 1,17 ›Der Gerechte wird seines Glaubens leben‹ oder Röm. 3,28 ›so halten wir dafür, daß der Mensch gerecht werde ohne des Gesetzes Werke allein durch den Glauben‹ kommen auf seinen Plakaten nicht vor. Karlstadts Gerechtigkeit ist eine Bußgerechtigkeit ›ich bekenne meine Bosheit, das ist meine Gerechtigkeit‹ (Nr. 21) und eine ›Urteilsgerechtigkeit‹: Gerechtigkeit im Urteil wacht (Nr. 4). Auch die ›Erläuterungen‹ vermitteln keinen andern Eindruck.

An einer Stelle kommt der Begriff des Glaubens in der lateinischen Form ›credere‹ auch in den Plakatschriften des unteren Wagens vor und zwar in dem größten Plakat Nr. 32. Auch bei diesem Text bieten die ›Erläuterungen‹ eine Ergänzung, die zum besseren Verständnis beiträgt, und zwar gerade an der Stelle, in der das ›credere‹ erscheint. Ich zitiere daher das entscheidende Stück des Textes nicht nach dem Plakat, sondern nach den ›Erläuterungen‹:

›Ist jemand, der Gottes Werke größer acht't und nit gesteht (d. h. zugesteht), daß unser Wille vorgeht, der muß vor unsrer Schrift (d. h. vor unserm scholastischen Schrifttum), wenn ihm Aristoteles nicht hilft, wie Schnee bei Feuer schmelzen und sich mit dem *Credere* pelzen (d. h. decken, schützen, behelfen). Weil wir (aber) auch nit dürfen das *Credere* fliehen, wollen (auch) wir Schriften zu uns ziehen (d. h. die heilige Schrift heranziehen).‹ – Darnach folgen dann die schon in unserm 2. Abschnitt genannten Bibelstellen aus Jeremia, Psalmen, Jakobus, 1. Kor. 9 und Joh. 15.

Der Begriff Glauben oder Credere hat hier offenbar noch viel weniger als in den Plakaten des oberen Wagens einen spezifischen, sondern nur den ganz allgemeinen Sinn von: sich auf die Bibel berufen und beziehen; vor allem der zweite Satzteil, in dem das Credere vorkommt, beweist dies klar und deutlich. Karlstadt beschreibt demnach die Meinung der scholastischen Gegner folgendermaßen: das Problem Gottes Werk und unser Wille, Gnade und freier Wille ist allein mit der Bibel nicht zu lösen, man muß dazu Aristoteles, aristotelische Logik und Psychologie und Unterscheidungskunst zu Hilfe nehmen. Nur mit Hilfe von Aristoteles kann man z. B. auch so scheinbar für die Wittenberger sprechende Stellen wie Joh. 15,5 gut katholisch auslegen: ohne mich könnt ihr nichts tun heißt dann: ohne mich könnt ihr nichts Vollkommenes tun oder nichts zu Ende führen, aber ›inchoative‹ d. h. anfangsweise kann auch der Mensch etwas tun und mit dem unteren Wagen des eigenen Wil-

lens fahren. So können, sagt Karlstadt, die Scholastiker ›distinguieren und durch alle Knoten führen‹ d. h. alle Schwierigkeiten auflösen.

Daß Aristoteles in Karlstadts Beschreibung der gegnerischen Ansicht vorkommt, – auch Nr. 47 – ist nicht verwunderlich. In der Ablehnung des Aristoteles ist man damals unter den Wittenberger Theologen einig. Wie hatte doch Luther schon 1517 in seiner Disputation gegen die scholastische Theologie geschrieben:

›Es ist ein Irrtum, zu sagen: ohne Aristoteles wird man kein Theologe, im Gegenteil: man wird kein Theologe, außer ohne Aristoteles‹ (W 1,226, 14 ff.).

Erst in späteren Jahren wird bei Luther und Melanchthon und, wie Dr. Bubenheimer S. 280 seines Buches andeutet, auch bei Karlstadt die Einstellung zu Aristoteles differenzierter.

5. Daß das *Soli Deo gloria* – Gott allein die Ehre nicht erst eine Formel Calvins ist, dürfte allmählich allgemein bekannt sein. Es erscheint denn auch auf den Plakaten Karlstadts in Nr. 28: Urteil dein Gebrechen und Leben, so kannst du Gott die schuldige Ehre geben, sowie in Nr. 52, wo es der Gesinnung des selbstbewußten freien Willens gegenübergestellt wird mit den Worten:

›Da ich lebte nach mir, fiel ich in das Tier!

Nach Gott sollten wir leben und ihm allein Ehre geben.‹

Die Meinung der ersten dieser beiden Zeilen ist: der Mensch, der nur nach seinem eigenen freien Willen lebt, fällt dem Tier d. h. dem Teufel in den Rachen. Unwillkürlich fühlt man sich durch diese Ausdrucksweise ein wenig an Grillparzers Worte erinnert: der Weg der neueren Menschheit geht von der Humanität durch die Nationalität zur Bestialität! Die bloße Humanität ist, wie wir durch bittere Erfahrungen wissen, nicht davor geschützt, einmal zur Bestialität zu werden. Man wird freilich auch zugeben müssen, daß dieses Karlstadtische *Soli Deo gloria* doch ziemlich allgemein formuliert ist und nichts von den tieferen Rechtfertigungsgedanken verrät, die bei Luther mit dem Begriff der *gloria dei* verbunden sind.

6. Eine nicht so ganz klare These und Antithese steht in den beiden Plakaten von der *Seligkeit* Nr. 12 und Nr. 44. In Nr. 12 der oberen Bildhälfte heißt es scheinbar kurz klar und gut: ›Christus ist unsre Seligkeit‹, dazu in Nr. 7: ›Durch dein Kreuz mache mich selig.‹ Wenn man jedoch in den ›Erläuterungen‹ nach näheren Ausführungen über selig und Seligkeit sucht, so ist von Christus, Evangelium, Vergebung der Sünden und dadurch verbürgter Seligkeit nicht die Rede. Statt dessen liest man:

›Könntest du recht in die Vernichtigkeit deiner selbst kommen, so würdest du wahrhaftig allhier selig‹ (Blatt 3).

›Höchste Seligkeit ist unsre höchste und vollkommene Gehorsamkeit (Blatt 4).

›Bist du gelassen und läßt geschehen, was Gott mit dir macht nach seinem Willen, so verdirbt deine Ichheit, Deinheit und Meinheit und entspriest das selige Mein‹ (Blatt 6).

›Das Urteil eigener Schulden muß alle und jegliche Werke umkleiden und krönen und so . . . gibst du Gott die schuldige Ehre und kannst sprechen: durch dein Kreuz, das du mir gegeben, reinigst du mich und machst mich ledig und selig‹ (Blatt 14).

Daß Christus unsre Seligkeit ist, wird also von Karlstadt doch vorwiegend umschrieben mit Selbstvernichtung, Aufgabe von Ichheit Deinheit Meinheit, mit Gehorsamkeit, Urteil eigener Schulden und Übernahme des Kreuzes in der Nachfolge (Nr. 7 und 27). Darüber hinaus kommt der Begriff ›selig‹ in den ›Erläuterungen‹ nur noch in 3 biblischen Zitaten vor (Röm. 4, Röm. 9 und Ps. 80).

Trotzdem sind die Sätze Karlstadts insofern in einer gewissen Übereinstimmung mit der damaligen Wittenberger Theologie, als sie das Wesen der Seligkeit nicht in ungetrübtem Glück und Genuß oder gar in der Vergottung des Menschen sehen, sondern in der Übereinstimmung des Menschen mit dem Willen Gottes und in der Lösung des Problems der Sünde. Wie sagte doch Luther in seiner Römerbriefvorlesung 1515/16:

›Die nur an Vergnügen und Wohlsein nach eigener Phantasie denken, wissen nicht, was selig sein ist. Selig sein heißt vielmehr, in allem den Willen und die Ehre Gottes wollen und für sich nichts wünschen weder hier noch dort‹ (W 56, 391, 2–6)

und in seiner Vaterunser-Auslegung von 1519:

›Das heißt selig sein, wenn Gott in uns regiert und wir sein Reich sind‹ (W 2, 98, 37).

In der Verneinung eines Seligkeitsbegriffs, der von der Situation des Menschen vor Gott, wie sie wirklich ist, absieht, ist Karlstadt gut reformatorisch.

Nicht ganz leicht verständlich ist das Gegenplakat des unteren Bildteils bei Nr. 44. Ich setze zunächst den Wortlaut hierher:

›Unsre Seligkeit ist im Ansehen und Gottheit. Also rast der Geist spiritaliter, in Geschaffenheit minus prinzipaliter.‹

Dr. Bubenheimers Verdeutschung des schwerverständlichen Spruchs scheint mir nicht richtig zu sein. Er verdeutscht folgendermaßen: ›Unsre Seligkeit besteht in unserm Ansehen und unsern guten Werken . . .‹ Die letzten Worte von ›also rast der Geist . . .‹ an läßt er überhaupt weg. Ich meine, man darf und muß die seltsamen Worte durchaus etwas wörtlicher nehmen, und kann sie durchaus im Sinne eines Gegenstücks zu

Karlstadts Begriff von Seligkeit verstehen. Nämlich dann, wenn sie Folgendes als scholastisch-katholische Ansicht aussagen:

Nach unsrer katholischen Ansicht, so wollen sie sagen, besteht Seligkeit im Ansehen, d. h. im Anschauen und Sehen Gottes, lateinisch in der visio dei, und in der Gottheit d. h. in der vollen Unio mit Gott oder, wie die alten griechischen Theologen sagten, in der Vergottung. »Gott ist Mensch geworden, damit wir Götter würden« hatte ja der große Athanasius geschrieben. »Hier rast der Geist spiritaliter« – wenn man das »rast« im Sinne von Ekstase und höchster Verzückung versteht, dann bedeutet der Satz: hier, nämlich in der Vereinigung mit Gott, kommt der Geist zu seiner höchsten Vollendung und wird der »ungeschaffenen« Gottheit ähnlich; auf Erden freilich d. h. »in der Geschaffenheit«, im kreatürlichen, irdischen Leben kann es solche Seligkeit »prinzipaliter« d. h. grundsätzlich »weniger« d. h. nur selten bei wenigen Auserwählten geben.

Solche Auffassungen jedenfalls hat es in der scholastisch-mystischen Katholizität des Mittelalters gegeben, und man kann den Unterschied und Gegensatz der reformatorischen Auffassung von Seligkeit hierzu durchaus empfinden.

7. Schließlich kann in frühreformatorischer und reformatorischer Polemik das »gute Werk« nicht fehlen. Von ihm handelt in den Sprüchen des oberen Wagens Nr. 13, 23 und 29, am grundsätzlichsten wohl Nr. 23: »alle guten Werke auf Erden sind löblich und sträflich«. Nach der Erläuterungsschrift Karlstadts ist damit gemeint: »löblich sind gute Werke, weil sie Gutheit haben, und sträflich, weil sie unvollkommen sind« (Blatt 23). Es gibt, so will Karlstadt sagen, kein wirklich vollkommenes gutes Werk. In diesem Sinne zitiert er an der angeführten Stelle Luk. 17,10: »wenn ihr alle Gebote vollbringt, so sprecht: wir sind unnütze Knechte, und Pred. 7,20: es ist kein Gerechter auf Erden, der wohl tut und nicht sündigt«. Es gibt also trotz »Gutheit« und »Wohltun« kein wahrhaft gutes Werk, denn auch wenn es »löblich« ist, so ist es dennoch »sträflich« d. h. strafwürdig. Mehr will Karlstadt nicht sagen. Ich halte daher die Erläuterung, die Dr. Bubenheimer zu Nr. 23 gibt, hierin stecke das lutherische »Sünder und gerecht zugleich« der Rechtfertigung, nicht für richtig.

Auf der Gegenseite, also in den Sprüchen des unteren Wagens kommt das gut verständliche katholische und menschliche Aufbegehren gegen die radikale Sündenlehre der Reformation deutlich zum Ausdruck: es gibt substantiell gute menschliche Werke (Nr. 35), es ist nicht alles Sünde, was ohne Glauben getan wird (Nr. 42), wenn ein Mensch tut, was er kann, dann muß ihm doch Gott helfen (Nr. 48), es lohnt sich selbst für einen Todsünder, wenn er Gutes tut (Nr. 49), mindestens teilweise spielt

doch unser guter Wille eine Rolle, wenn gute Werke zustande kommen (Nr. 43), daher ist es keine ›Narrheit‹ (Nr. 13), wenn gute Werke teils Gott, teils dem Menschen zugeschrieben werden, auch in der Bibel kommt immerhin der Jakobusbrief vor (Nr. 32). Man kann nicht sagen, daß das katholische Aufbegehren falsch gezeichnet wäre; der urkatholische Mensch in einem jeden von uns hat heute noch das vollste Verständnis für diese Position.

Aber in diesem Punkt ist Karlstadt unerbittlich reformatorisch und augustinisch, indem er diesem Aufbegehren die These gegenüberstellt: vor Gott ist jede menschliche Selbstrechtfertigung, Selbstverteidigung, Selbstgerechtigkeit, Lohnsucht und jeder Handel mit Gott aufgrund von guten Werken unmöglich und unbiblich.

IV. Die Position Karlstadts im frühreformatorischen Kräftespiel 1519

Sie läßt sich aufgrund des dargebotenen Überblicks m. E. in folgenden neun Sätzen zusammenfassen:

1. ›Fuhrwagen‹ und ›Erläuterungen‹ vertreten frühreformatorische Theologie in Form augustinfreundlicher Behandlung des Themas Gottes Wille-Eigenwille gegen scholastischen Semipelagianismus und Aristotelismus und im Radikalismus reformatorischer Sündenlehre.

2. Bezüglich der theologisch maßgeblichen Normen Schrift und Tradition, Schrift und ›Lehrer‹ vertritt Karlstadt ähnlich wie Luther 1518 noch die vorwormsische (1521) Auffassung: Schrift und Lehrer.

3. Trotzdem hat in Fuhrwagen und Erläuterungen die Schrift gut reformatorisch klaren Vorrang, der auch in Karlstadts Forderung der Verdeutschung der Bibel zum Ausdruck kommt.

4. Frühreformatorisch und mit Luther verwandt ist auch ein gewisser mystischer Einschlag in Karlstadts Gedanken. Er wird von ihm bezeichnenderweise auf den verehrten Augustin begründet. Bei Luther klingt der mystische Ton in der Folgezeit ab, bei Karlstadt nimmt er an Stärke zu.

5. Eigenartig karlstadtisch ist die Konzentration seiner Gedanken im Begriff des ›Urteils‹, sein Nachdruck auf der These, daß die Schrift tötet, aber nicht hilft, ferner daß sie nur Wagen, nur Wegweiser ist, nicht mehr. Diese drei Momente finden sich wenig später verstärkt bei Th. Müntzer.

6. Die Darstellung der scholastischen Gegenposition ist zwar dem propagandistischen Zweck des Fuhrwagens entsprechend scharf polemisch, aber dennoch weithin zutreffend (vor allem Nr. 32, 35, 36, 42, 44, 47).

7. Das Thema Kirche und Papsttum, das durch Luther 1519 in Leipzig zentrale Bedeutung bekommt, fehlt im Fuhrwagen und den Erläuterungen vollständig. Karlstadt ist in diesem Punkt damals noch entschiedener Papalist und mit Luther uneinig (vgl. Dr. Bubenheimers Buch S. 119 Anm. 199).

8. Pluribus intentus minor est ad singula sensus d. h. wenn man auf vielerlei aufmerksam ist, ist man auf das einzelne weniger aufmerksam, sagt Melanchthon (CR 25, 236). Dies gilt für den verwirrenden optischen Eindruck, den der Blätterwald der Plakate macht, aber auch für die Menge der ca. 35 Reimereien Karlstadts, weniger wäre mehr!

9. Namentlich der heutige, aber wahrscheinlich auch schon der damalige Leser vermißt in Fuhrwagen und Erläuterungen Luthers verständlicheres und besseres Deutsch. Zum Beleg füge ich abschließend eine Nebeneinanderstellung der Verdeutschung einiger Psalmen einerseits nach Karlstadts Erläuterungen, andererseits nach Luthers Übersetzung von 1524 hinzu:

Psalm	Karlstadt	Luther
31,13	Ich bin deiner Vergessenheit gegeben als einer, der von und aus deinem Herzen abgestorben ist... und hast mich wie ein verloren Faß gemacht.	<i>Mein ist vergessen im Herzen wie eines Toten ... ich bin worden wie ein verderbt Gezeug.</i>
50,23	Opfer des Lobs ehrt und preist mich, und da ist der Weg, in welchem ich mein Seligmacher zeige.	<i>Wer Dank opfert, der preiset mich, und da ist der Weg, daß ich ihm zeige das Heil Gottes.</i>
60,5	Du hast deinem Volk seine Härtigkeit gezeigt und uns mit Wein der Zitterung Furcht und Zähnebeißens getränkt.	<i>Du ließest dein Volk ein Hartes sehen, du tränktest uns mit bitterem Wein.</i>
73,5	Sie sind nicht in Arbeiten der Menschen und werden nicht mit ihnen gezeißelt und gefleget.	<i>Sie sind nicht in Unglück wie andere Leut und werden nicht mit anderen Menschen geplagt.</i>
73,6	Darum hat sie Hoffart gehalten, sie sind bedeckt mit Schalkheit und Ungütigkeit.	<i>Darum muß ihre Hoffart ehrlich sein und ihr Frevel muß ihnen wohl anstehn.</i>
73,7	und ist die Bosheit aus ihnen wie aus Feistigkeit vorgegangen und sind in Begierlichkeit ihres Herzens eingegangen.	<i>Sie wollen gesehen sein, darum daß sie so fett sind. Sie tun, was sie nur gedenken.</i>

Psalm	Karlstadt	Luther
83,17	Erfülle deiner Feinde Angesicht mit Ehrlosigkeit und Schmachheit, belästige sie mit Namenlosigkeit (?), so werden sie deinen Namen suchen.	<i>Mache ihr Angesicht voll Schande, daß sie nach deinem Namen fragen. Schämen müssen sie sich und erschrecken immer mehr und mehr, ... so ...</i>
85,12	Seine Gerechtigkeit siehet vom Himmel, sobald Wahrheit im Erdreich aufgeht.	<i>Treue wächst aus dem Lande und Gerechtigkeit schauet vom Himmel.</i>
94,14	Gott sein Volk nicht verläßt, weil Gerechtigkeit in das Urteil wiederkehrt.	<i>Der Herr wird sein Volk nicht verstoßen ..., denn das Gericht wird wieder zurecht kommen.</i>
106,3	Selig sind, die behüten das Urteil und machen Gerechtigkeit.	<i>Wohl denen, die das Gericht bewahren und tun Gerechtigkeit allezeit.</i>

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

DIE MUSIK IN DER KIRCHE UNSERER ZEIT*

Von Werner Merten

Die 450-Jahr-Feier des Gedenkens an die Einführung der Reformation in Braunschweig im Zusammenhang mit Johannes Bugenhagens Kirchenordnung von 1528 gibt Veranlassung, nicht nur über die liturgischen Reformen nachzudenken, die sich in der genannten Braunschweiger Kirchenordnung Bugenhagens als konsequente Ausführung und Verwirklichung der Gedanken Luthers in seinen liturgischen Hauptschriften widerspiegeln, sondern auch zu fragen, welche musikalischen Veränderungen der Gottesdienst der luth. Reformation mit sich gebracht hat, Veränderungen, die die Struktur der evangelischen Liturgie bis zum heutigen Tage bestimmen. Johannes Bergsma schildert in seiner Schrift »Die Reform der Meßliturgie durch Johannes Bugenhagen« (1966) im Anschluß an Ludwig Hänselmanns Kommentar zu Bugenhagens KO den Werdegang eines solchen Werkes. Die KO Bugenhagens von 1528 wurde zunächst in den Grundzügen vorbereitet, wobei Bugenhagen die Artikel

* Vortrag, gehalten am 22. 9. 1978 in Braunschweig anläßlich des 450jährigen Gedenkens an die Einführung der Reformation durch Joh. Bugenhagen.

der KO kurz formulierte, »um sie ›den Gilden und Gemeinheiten‹ zur Rücksprache zu übergeben« (a.a.O., S. 69). Daraufhin ergingen hochinteressante Gutachten, »von denen z. B. das der Schmiede meinte: ›Organisten hingegen sind wenig oder nichts nütze‹« (!) (ebenda). Diese uns heute recht kurios anmutende Beurteilung des Organistenstandes, der lange Zeit in die Nähe der Stadtpfeifer gerückt war, wirft ein deutliches Licht auf die mangelnde Funktion des Orgelspiels im damaligen Gottesdienst – ganz abgesehen davon, daß eine selbständige Orgelmusik im heutigen Verständnis noch kaum vorhanden war. Allererste Anfänge waren gewiß durch Orgelmeister wie Conrad Paumann, Hans Kotter und besonders Paul Hofhaimer und andere repräsentiert.

Das bestechende Urteil der Schmiede über die Organisten zur Zeit der Entstehung der KO Bugenhagens führt uns unmittelbar zu der Frage, welchen Rang nicht nur die Orgelmusik, sondern insgesamt die Kirchenmusik im reformatorisch geprägten Gottesdienst einnimmt. Wir orientieren uns geschichtlich zunächst an der Reformation in Wittenberg und verfolgen unter dem Aspekt des gewählten Themas die weitere Entwicklung der Musik in der Kirche während der Folgezeit, um schließlich besonders auf die Gegenwart einzugehen. Das Thema des Vortrages lautet ja: »Musik in der Kirche *unserer* Zeit.« Natürlich müssen aus Gründen der Beschränkung bestimmte Schwerpunkte gebildet werden. Dazu werden Ausschnitte aus Werken Bachs und aus der zeitgenössischen Kirchenmusik sowie der Vergleich eines reformatorischen und eines neuen geistlichen Liedes exemplarisch in den Mittelpunkt gestellt. Entsprechende Musikbeispiele sollen das Anliegen meiner Ausführungen akustisch und optisch verdeutlichen.

Bei der Bestimmung des Auftrages, den die Kirchenmusik im Gottesdienst wahrnimmt – und von gottesdienstlicher KM wollen wir vor allem reden –, hilft uns zu allererst Luthers bekanntes Wort aus seinen Tischreden 7034: »Ich gebe nach der Theologia der Musica den nächsten Locum und höchste Ehre.« An anderer Stelle in den Tischreden konnte Luther fordern, daß »die Noten ... den Text lebendig machen« (2545). Alles aber solle geschehen, daß »das Wort (Gottes) im Schwang gehe«. Damit ist aus reformatorischem Denken heraus ein wichtiger Maßstab gesetzt, der sicherstellt, daß echte Kirchenmusik wortverkündigend und lobpreisend Charakter beweist. Von Luther wissen wir aufgrund seiner Hochschätzung der mehrstimmigen Musik etwa eines Josquin des Prés, daß er der Musik als einer hervorragenden Gabe des Schöpfers im ästhetischen Sinne auch ein Eigenrecht zubilligt. Die Grundsatzfrage, ob die Kirchenmusik nur und ausschließlich eine »ancilla theologiae« sein darf, die lediglich in Verbindung mit dem geistlichen Text und in der

Abhängigkeit vom biblischen Wort ihre Existenzberechtigung hat, oder ob sie wie jede andere Musik eine Musik ist, die nach immanenten und spezifischen Gesetzen wie dem der Formensprache, der Satztechnik, der Melodiebildung, dem der rhythmischen Gegebenheiten, des Harmonieverlaufs aufgebaut ist, hat Gelehrte, Fachkreise und die Kirchen und Gemeinden immer wieder beschäftigt. Ich selbst kann hier allerdings kein scharf abgegrenztes Entweder-Oder erkennen und möchte einer Anschauung den Vorrang geben, die in einem ausgewogenen Verhältnis beide alternativen Positionen derart miteinander verknüpft, daß *alle* formenden Kräfte eines musikalischen Kunstwerks dem Ziel der Verkündigung des Evangeliums Jesu Christi dienen, sofern es sich um wirkliche Kirchenmusik handelt. Unter dieser Voraussetzung möchte ich die weiteren Ausführungen dieses Vortrags verstanden wissen.

Luthers reformatorische Grundanschauung vom hohen Rang einer ausschließlichen Wortverkündigung hat – wie schon angedeutet – ihren konturenreichen Niederschlag in seinen bekannten liturgischen Hauptschriften gefunden und sich etwa darin geäußert, daß das Meßopfer entfiel, die Predigt in den Mittelpunkt des Gottesdienstes rückte, die Muttersprache in die Liturgie eingeführt wurde und das deutsche Kirchenlied als Bekenntnis und Lobopfer der ganzen Gemeinde den Gottesdienst der Reformation stark prägte. Wir wissen, daß Bugenhagen mit seinen liturgischen Reformansätzen auf der Basis der Erkenntnisse Luthers weite Teile Norddeutschlands beeinflusst hat. Auffallend ist aber, daß sich in seiner Braunschweiger KO von 1528 Tendenzen der Vermischung zwischen lat. und deutschen Stücken in der Liturgie erkennen lassen (F. Blume, Geschichte der ev. Kirchenmusik 2. Aufl. 1965, S. 37). F. Blume/Ludwig Finscher erklärt es so, daß die Tradition der mehrstimmigen lat. Messe gerettet werden sollte, wenn z. B. nach einem dt. Eingangpsalm ein lat. Kyrie und Gloria folgt wie im Falle der gen. Braunschweiger KO. Dies halte ich für denkbar, würde aber hinzufügen, daß das humanistische Bildungsanliegen der Renaissance, das Luther bewußt aufgegriffen hat, einen weiteren, nicht unwichtigen Grund für die erwähnte Tendenz darstellt – ganz abgesehen davon, daß Luther und mit ihm Bugenhagen und andere die kath. Messe ja nur von ausgesprochen unevangelischen Bestandteilen »reinigen« wollten. Dabei sind die *deutschen* Stücke des Gottesdienstes – vor allem das Glaubensbekenntnis und insgesamt das Kirchenlied – charakteristisch hervorgetreten.

Es stellt sich nun die Aufgabe, die Verwirklichung der liturgisch-musikalischen Grundsätze Luthers und Bugenhagens in Gottesdienst und Kirchenmusik anhand ausgewählter Beispiele zu belegen. Zu diesem Zweck soll uns als erstes Beispiel der Zentralsatz aus *Bachs Kantate 106 (Actus*

tragicus) wichtige Erkenntnisse vermitteln. Der erst 22jährige Bach hat wahrscheinlich noch im Jahre 1707 diese meisterhafte Kantate geschaffen, in der Bibelwort und Kirchenlied entsprechend dem reformatorischen Denken die Textgrundlage bilden. Der Satz beginnt mit einer Chorfolge der drei tiefen Singstimmen: »Es ist der alte Bund: Mensch, du mußt sterben.« Nach zwei Themendurchführungen bricht die Fuge ab, und der Sopran setzt mit den Worten ein: »Ja, komm, Herr Jesu!« Er wird nur vom Continuo begleitet. Nach fünf weiteren Takten erfolgt der Einsatz der Choralweise »Ich hab mein Sach Gott heimgestellt« von Joh. Leon (1582/89), der dreistimmig durchgeführt und lediglich von Instrumentalstimmen ausgeführt wird. Nach dem Zitat der ersten beiden Zeilen des Chorals wiederholt sich die Folge Chorfolge – Sopran – Choral noch dreimal, so daß der gesamte Satz eine viermalige Abfolge der drei Elemente enthält (vgl. A. Dürr, Die Kantaten von J. S. Bach, Bd. 2, 2. Aufl. 1975, S. 611 ff.). Dürr hat festgestellt, daß im Verlaufe des Satzes wichtige Veränderungen stattfinden. Die einzelnen Phasen werden immer kürzer. Damit entsteht der Eindruck einer zunehmenden Verdichtung und Intensivierung. Auch die Themen des Satzes verwandeln sich. Dabei zeigt das Fugenthema eine gewisse Verwandtschaft zu den Themen dem »Musikalischen Opfers« und auch der »Kunst der Fuge« (Quintraum mit Erweiterung durch den oberen und unteren Halbton). Dieses Thema nimmt in der Entwicklung des Satzes in seiner Bedeutung ab (immer weniger Einsätze!). Das kontrapunktische Gegenthema zu den Worten »Mensch, du mußt sterben« wird variiert und verändert, bis es schließlich in eine polyphone Bewegung einmündet, die das Zitat der ersten Zeile des Liedes »Herzlich tut mich verlangen nach einem selgen End« in sich birgt, dessen Eingangsstrophe mit den Worten endet: »O Jesu, komm nur bald!« Das Gegenthema korrespondiert am Schluß übrigens mit der Eröffnungsmelodie des Soprans. Zudem hat man herausgefunden, daß der Gedankengang der 18 Strophen des instrumental zitierten Liedes »Ich hab mein Sach Gott heimgestellt« dem des Kantatentextes entspricht.

So haben wir eine Fülle von Beziehungen in diesem einzigartigen Satz nachvollzogen, die deutlich machen, welche tiefen theologischen Einsichten Bach in Musik umgesetzt, d. h. musikalisch ausgedeutet hat. Schon die gedankliche Verbindung zwischen den Worten aus Jesus Sirach 14,18 und Offb. Joh. 22,20 dokumentiert in diesem Satz die Verknüpfung von Gesetz und Evangelium als reformatorische Erkenntnis auf der Basis paulinischer Theologie. Mit den genialen Mitteln Bachscher Kunst wird diese dialektische Polarität formal, inhaltlich und stilistisch interpretiert (z. B. durch den Gegensatz chorischer und monodi-

scher Satzweise, der strengen und der freien Form, der tiefen und hohen Stimmlage, der Dynamik und Rhythmik]. Diese Phänomene trage ich unter dem Aspekt vor, daß die Wiedergabe einer solchen Kantate im heutigen Gottesdienst beispielsweise zu den wesentlichen Aufgaben der Musik in der Kirche unserer Zeit zählt, nicht nur, um ein großes Erbe zu pflegen, welches wichtig genug wäre, sondern um etwa im Rahmen eines Musik-Gottesdienstes tiefgreifende und zeitlos gültige theologische Erkenntnisse im Wege der musikalischen Vergegenwärtigung zu vermitteln und damit neue Glaubenseinsichten für unsere Zeit zu gewinnen. Diese Möglichkeiten werden ja längst nicht genügend ausgeschöpft, nicht nur deswegen nicht, weil die finanziellen Mittel oft dafür fehlen mögen.

Diesen Komplex möchte ich noch durch einen Ausschnitt aus einem Orgelwerk Bachs ergänzen, und zwar durch den ersten Teil der *Fantasia super: »Komm, heiliger Geist, Herre Gott«* (Orgelwerke Petersausgabe Bd. VII, Nr. 36) aus den »Achtzehn großen Chorälen«. Bei diesem orgeltechnischen Bravourstück, das in Geist und Form eine unendliche Aussagekraft entfaltet, bietet es sich an, im Rahmen eines Musik-Gottesdienstes ein schriftstellerisches Urteil über dieses Stück in den Raum zu stellen, das so lautet: »Die Hände und Füße werden aus mühsamen Sklaven geschickte Läufer, Überwältiger, werden fast Gott. »Komm, heiliger Geist« – dieser heilige Geist ist auch ein Geist des mechanischen Werks der Orgel. Darüber, daß er im Pedal mit Stimmen von ungeheurer Fußhöhe dröhnt (!), während vulkanischer Feuerwirbel von oben ihn fast erstickt, hat er beinahe vergessen, daß er einst, anstatt mit Händen, nur mit der Sehnsucht zu greifen war“. Oder: „Vor allem gilt es, einen möglichst guten Satz zu schreiben, und müßte der heilige Geist zum Orgelbravourstück verdampfen (...), von einem Virtuosen nur mit sehr gelenken Fingern zu greifen, mit stampfenden Füßen zu treffen, mit klugen Mixturen in die Wölbungen der Kirche zu türmen« (zit. bei H. Keller, Die Orgelwerke Bachs, Leipzig o. J., S. 182). Damit ist ein zentraler Punkt berührt, der unsere Thematik betrifft, nämlich die Frage nach Wesen und Funktion des Orgelspiels im luth. Gottesdienst. Gewiß gibt die c.f.-gebundene Orgelmusik, vor allem das Choralvorspiel, die nächstliegende Ebene für den liturgischen Gebrauch ab. Daß hierfür die höchste Kunst gerade gut genug ist, um das Lob Gottes zu vollziehen, veranschaulicht unsere Choralfantasie dadurch, daß eine »feurig-flammende« F-Dur-Toccata gleichsam das Grundgerüst für den Choral-c.f., der übermächtig im Baß ertönt, liefert. Dabei bindet Bach prinzipiell das virtuose Figurenwerk an den c.f. und läßt es auf diese Weise nicht »entarten«. Die Frage, ob »der heilige Geist hier zu technischer Brillanz verdampft« (a.a.O., H.

Keller im Anschluß an Oskar Loerke) gewinnt m. E. unmittelbare Aktualität für die Aufgabe, im Rahmen einer Predigt im Musik-Gottesdienst Wesen und Wirkungen des heiligen Geistes zu bezeugen. Somit haben wir die Chance, geschichtliches Material und die gegenwartsnahe Interpretation eines Bachschen Orgelwerkes mit dem Ziel zu verwenden, einen Beitrag zur zeitgemäßen Auslegung der Lehre vom Hl. Geist zu leisten. Damit erschließen wir Dimensionen des Verstehens, die über den Intellekt hinausführen und vielfältige Bereiche des Sinnenhaften im Zusammenklang der Künste einbeziehen.

Es ist mir bewußt, daß viele große Meister der Kirchenmusik vor und nach Bach – ich denke etwa an H. Schütz, D. Buxtehude, J. Pachelbel sowie an berühmte Komponisten des 19. und frühen 20. Jh.s wie Brahms, Bruckner, F. Mendelssohn-Bartholdy, Reger und die Repräsentanten der klassischen Moderne wie Pepping, Distler, David u. andere – eindruckliche Beispiele zu unserer Thematik beitragen würden. Dies würde jedoch den Rahmen dieses Vortrages bei weitem sprengen. So soll nun der Akzent auf Komponisten der zweiten Hälfte des 20. Jh.s gelegt werden, um deutlich zu machen, wie das Wesen, die Struktur, die Form und die Stilmerkmale der Musik in der Kirche unserer Zeit in ihrem Verhältnis zum Gottesdienst zu beschreiben sind. Gibt es Unterschiede zur Ausprägung der Musik im Gottesdienst der Reformation und wo liegen wesentliche Gemeinsamkeiten? Ist die Kontinuität der Entwicklung der Kirchenmusik bis in unsere Tage hinein gewahrt? Diese Fragen werden uns weiter beschäftigen, zumal wir gesehen hatten, wie sehr Bachs Musik im luth. Gottesdienst der Reformation verwurzelt ist.

Ein knapper Ausschnitt aus *Gerd Zachers Passionsmusik nach Lukas: »700 000 Tage später« für gem. Chor a cappella* (1968) ist paradigmatisch für die Entwicklung der Kirchenmusik in den sechziger und siebziger Jahren unseres Jh.s. Das Werk Zachers, das auf den ersten Blick avantgardistisch anmutet, ist so konstruiert, daß alle Chormitglieder als Interpreten neben dem Dirigenten an der endgültigen Ausformung des Werkes beteiligt werden. Zacher bezieht die Mitwirkenden in die schöpferische Gestaltung der Passionsmusik unmittelbar ein. »Dies bedeutet nicht einen Verlust an Inspiration und gestalterischer Kraft, sondern sogar eine Ausweitung und Vertiefung des kompositorischen Arbeitens mit dem Ziel, der kreativen Tätigkeit der Mitwirkenden einen weiten Raum zu geben. So ist denn auch die Skala der Möglichkeiten für die Mitbeteiligung des Chores am Prozeß der endgültigen Ausformung des Werkes außerordentlich breit. Ich nenne hier nur einige Beispiele: Findung von Lauten, die Schweigen bewirken sollen wie »pst« usw. – Auswahl von Silben eines vorgegebenen Textes – Ergänzung freigewählter Tönhöhen

– Aufteilung von Sprachzeilen eines bestimmten Textes – freie Auswahl einer Strophe aus einem bekannten Passionslied mit variiertem Wiedergabe – ... – Auswahl von Kriegs-, Soldaten- und Kirchenliedern – phonetische Bildung eines Gelächters – Variierung von Barabasarufen – Gebrauch von Worten aus der heutigen Umgangssprache zur Wiedergabe des Satzes »Sterben soll er« – Erzeugung von Geräuschkulissen durch Imitation von Tierlauten, Husten und Keuchen, Lachen, Wimmern und Stöhnen sowie die Andeutung eines Luftschuttsirenen-signals« (zit. aus dem Aufs. des Verf.: »Erwägungen zu ...« in: MuK 1973, S. 78 ff.). Die Passionsmusik Zachers erweckt den Eindruck, daß sie mehr Sprache als Musik ist. Die Sprache wird zudem verfremdet, phonetisch aufgespalten und vielfach abgewandelt. Hier und da löst sie sich in neutrale Vokale wie z. B. »o« auf. Man spricht in diesem Falle auch von sog. »Sprachkompositionen«, mit denen oft das Eindringen lettristischer Momente in die Vokalmusik wie ähnlich bei M. Kagel, Nono, Stockhausen, Penderecki u. a. verbunden ist. Die Grenzen zwischen Musik und Sprache werden fließend, und »der musikalische Raum weitet sich allmählich und mit Folgerichtigkeit zum szenischen« (J. Häusler). Die dramatischen Abläufe des Passionsgeschehens werden von Zacher mit den umschriebenen Ausdrucksmitteln dynamisch nachgezeichnet.

Es handelt sich hier um legitime Kirchenmusik, weil das biblische Wort in seinen Bezügen, dialogischen Verflechtungen und Handlungsmomenten spontan und unmittelbar Ereignis wird und beim Hörer existentielle Betroffenheit auf andere Weise als beim Hören der Bachschen Passionen erweckt – auf andere, aber doch nicht weniger wirkungsvolle Weise. Bei Zacher wird jede neue Aufführung eine weitere Uraufführung. Das ist charakteristisch für das Anliegen Zachers, der seine Passionsmusik im reformatorischen Sinne als Gottesdienst schlechthin aufgefaßt wissen will.

Einen anderen Weg beschreitet *Matthias Kern* mit seinen *biblischen Szenen »Leidensankündigung und Blindenheilung«* (1970) für Solost., gem. Chor und Orgel. In diesem Stück finden sich zwar auch Elemente wie in Zachers Passionsmusik und generell in vielen Werken zeitgenössischer Kirchenmusik. Allerdings geht Kern bewußt eigene Wege, insofern es ihm um Meditation und theologische Reflexion des biblischen Geschehens geht. Diesem Ziel ordnet er diszipliniert die von ihm ausgesuchten Stil- und Ausdrucksmittel unter. Es fällt auf, daß Kern im Gegensatz zu Zacher der Musik einen relativ weiten Raum beläßt. Die Sprache wird nicht verfremdet, sondern mit zumeist freizuwählenden Tönen abgestützt und meditativ rezitiert.

Wir sehen eine Mischung von herkömmlicher und graphischer Nota-

tion. Sie ist symptomatisch für die Gesamtkonzeption der Kernschen bibl. Szenen. Der Anteil an Stilelementen wie Clustertechnik, Akkordsäulen und Klangfetzen ist begrenzt. Die formenden Kräfte aus dem konventionellen Tonmaterial stellen vertraute Klangbilder in neue Räume hinein. Typisch ist in diesem kurzen Ausschnitt der Orgelpart, ein Tricinium im Sizilianorhythmus mit einem feingespinnenen polyphonen Gefüge, in dessen kontrapunktischer Linienführung das Zitat des Chorals »Lasset uns mit Jesu ziehen« eingeflochten ist. Die Orgel begleitet und stützt nicht nur, sondern sie interpretiert, meditiert und reflektiert das bibl. Geschehen. Sie hat also eine konstitutive Bedeutung. Die Solostimme rezitiert den Text ausdrucksintensiv mit verfremdend-meditativen Unterbrechungen (man beachte die Wiederholung der Worte: »... und bettelte«). So wird der bedrückende Vorgang des Bettelns nachdrücklicher umschrieben als beim gesprochenen Text einer gottesdienstlichen Lesung. Damit wird der Hörer zum existentiellen Nachvollzug des Bettelns angeregt. Nach der letzten Wiederholung der Worte »und bettelte« bereitet die Orgel in den auslaufenden Figuren und Motiven der Oberstimme die Spannung vor, die auf den Einsatz des Chores bei den Worten »Da er aber hörte das Volk« hindrängt.

Aus dem Geist großer Kirchenmusik vergangener Jahrhunderte wird von Kern das bibl. Geschehen eindrucksvoll musikalisch ausgeleuchtet, so daß jeder Hörer die Verwurzelung der Komposition in der Liturgie nach reformatorischem Verständnis spürt. Es fällt hier wohl leichter, die Ausdruckselemente zeitgenössischer KM zu akzeptieren, zumal sie sinnvolle zeitgemäße Bausteine eines aussagekräftigen musikalischen Kunstwerks sind.

Während Zachers Passionsmusik total und Kerns bibl. Szenen mindestens teilweise den zeitlichen Rahmen des Gottesdienstes sprengen, erfüllt das folgende Stück unmittelbar die Forderung nach einer Integration der KM in den Gottesdienst. Es ist *Otfried Büsings Biblische Szene »Die Ausgießung des Heiligen Geistes« für zwei Tenöre, Sopran und Orgel (1978)*, die wie Kerns bibl. Szenen dem Charakter nach am Vorbild der berühmten bibl. Szenen H. Schützens orientiert sein mögen. Dies gilt zunächst einmal für die kleine Besetzung, aber vor allem auch für die Einfügung in den Gottesdienst, der damit von der musikalischen Seite her eine wesentliche Vertiefung erfährt. Die Szene ist so aufgebaut, daß auch hier die Orgel einerseits die Harmoniegrundlage schafft, andererseits wiederum das Geschehen aufnimmt, motivisch und bildhaft verwertet, ohne Programmusik zu sein. Sie bringt formende Elemente in das Geschehen hinein (vgl. den Anfang der Szene und den mit T. 78 beginnenden Schlußteil, die über neun Takte hinweg identisch sind und eine

Reprise bewirken]. Interessant ist auch die ungewöhnliche Wahl zweier Evangelisten, die es ermöglicht, mit Hilfe der Entwicklung aus der Dissonanz zur Konsonanz an bildhaft-eindrücklichen Schwerpunkten des Textes den Ausdruck musikalisch zu verstärken (vgl. z. B. die Takte 10 ff. bei der Textstelle: »... waren sie alle *beieinander an einem Ort*«). Beachten wir nun besonders den Abschnitt der Takte 33–48, in dem die Sopranstimme mit dem Choral-c.f. »Komm, heiliger Geist, Herre Gott« hinzutritt, während die Evangelisten den Text »(und es erschienen ihnen Zungen zerteilt) wie Feuer, und es setzte sich auf einen jeglichen unter ihnen, und sie wurden alle voll des heiligen Geistes und fingen an zu predigen in andern Zungen...« intensivierend-expressiv ausdeuten und die Orgel über riesigen orgelpunktartigen Partien im Baß schnelle Sechzehntel-Figurationen mit Triolenbewegungen und ruhigen polyphonen Linien abwechseln läßt, die schließlich in homophone Felder einmünden und mit den Singstimmen zusammen mit einer oktavierenden Konsonanz auf dem einen Ton b enden. Erwähnenswert wäre noch der folgende Teil der Szene, in dem aus den musikalischen Passionen übernommene Turbachöre gebildet werden, um das Entsetzen und die Bestürzung der Menge festzuhalten. Die Weissagung am Schluß wird durch das Schweigen der Orgel hervorgehoben, die erst in den letzten Takten wieder einsetzt, um den Ausklang der Verheißung »... sollen Träume haben« instrumental zu untermauern (offene Quintkonsonanz auf gis!).

Auch hier wird offenbar, daß eine große Tradition wie die der bibl. Szenen des 17. Jh.s oder die der Spruchmotetten aus der gleichen Zeit mit neuen musikalischen Mitteln aufgegriffen und gezielt in den Dienst der Liturgie gestellt wird. Dieses Bemühen entspringt dem Geist des reformatorischen Gottesdienstes, der allein die Wortverkündigung in das Zentrum des liturgischen Geschehens rücken will. O. Büsing ist es gelungen, die Pfingstgeschichte in der Auslegung für unsere Zeit lebendig werden zu lassen und damit eine notwendige Polarität zur gesprochenen bibl. Lesung zu schaffen. Unsere oft so verarmten Gottesdienste würden erheblich gewinnen, wenn biblische Szenen wie diese regelmäßig in den Gottesdienst aufgenommen würden. Sie sind gewiß auch in Konzerten vertretbar, gehören ihrem Wesen und ihrer Prägung nach aber doch in den Gottesdienst.

An den Schluß meiner exemplarischen musikalischen Demonstrationen zum Thema des Vortrags möchte ich einen *Liedvergleich* stellen, den ich kürzlich im Rahmen meines Aufsatzes: »Alt« und »Neu« im geistlichen Lied der Gegenwart« in der Festschrift für H. Sievers aus Anlaß seines 70. Geburtstages veröffentlicht habe. Es soll das Lied 929 im

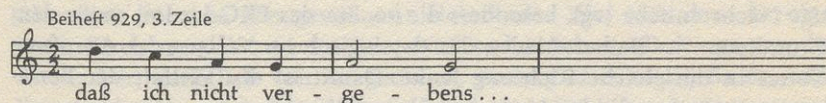
»Beiheft 72« »Hilf, Herr, meines Lebens« im Vergleich zu dem von Luther bearbeiteten Lied EKG 154 »Jesus Christus, unser Heiland, der von uns den Gotteszorn wandt« Gegenstand der Untersuchung sein. Der Strophenaufbau der Weise von Hans Puls (1962), die den Text Gustav Lohmanns (1962) vertont, ist am alten vierzeiligen Hymnus orientiert (wie auch das Lied unseres Vergleichs!). Das melodische Zeilenschema lautet in beiden Fällen: a – b – b' – c. Die eine Weise steht im 2/2-Takt, die andere im Alla breve C-Takt und beide bewegen sich in ruhig-schreitenden Vierteln, die den Hauptbewegungsimpuls ausmachen. Die halben Noten und am Schluß die ganze Note markieren bei beiden Liedern Haltepunkte an den Zeilenenden und fangen die Bewegung in den Vierteln sinnvoll ab.

Ein Vergleich macht zwingend deutlich, daß das rhythmische Konzept des neuen Liedes aus einer rhythmischen Keimzelle des alten, wohl aus dem 14. Jh. stammenden und zu Beginn des 16. Jh.s von Luther bearbeiteten Abendmahlsliedes erwachsen ist – sei es bewußt oder unbewußt. Das rhythmische Bild des alten Liedes ist freilich differenzierter, vor allem wegen des Vorhandenseins punktierter Rhythmen. Demgegenüber zeigt das neue Lied eine starke rhythmische Vereinfachung.

Die Melodiegestalt der beiden Weisen macht einen Vergleich nicht minder aufschlußreich. Betrachten wir einmal die 1. Zeile der älteren Weise:

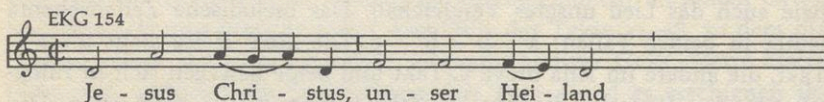


und stellen wir den Melodieductus der 1. und 4. Zeile des neuen Liedes dem gegenüber:

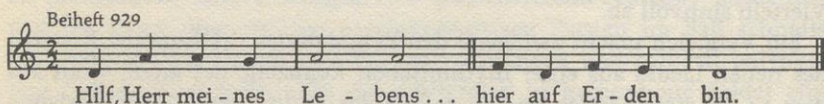


Es zeigt sich auf eklatante Weise, daß beide Lieder über den Abstand von Jahrhunderten hinweg gleichsam aus *einer* melodischen Urzelle leben, die durch den Quintaufstieg am Anfang, die große Untersekunde und das Wiedererreichen des oberen Quinttones a' charakterisiert ist. Allerdings führt der Melodieverlauf der EKG-Weise zum unteren Quintton d' zurück, während die neue Weise auf dem oberen Quintton a' schwebend verharrt. Am Ende der 1. Zeile der EKG-Weise erscheint eine melodische Floskel im Ambitus der kleinen Terz, deren zweiter Teil als

dorische Schlußwendung in der zweiten und vierten Zeile des älteren Liedes wiederkehrt und typischerweise auch die zweite Hälfte der Schlußzeile des neueren Liedes bildet. Überdies ergibt sich noch eine weitere melodische Beziehung zwischen dem Anfang der 4. Zeile im EKG-Lied:



und den beiden melodisch fast miteinander identischen Mittelzeilen des Beiheft-Liedes:



Es ist offenbar, daß in beiden Fällen motivisches Formelmateriale benutzt wurde, das die hymnologische Forschung im Zuge des Nachweises der »Beschaffung« von Melodien für neuentstandene Kirchenlieder zahlreich belegt hat. In diesem Zusammenhang liegt die Vermutung nahe, daß eine gebrochene Dreiklangsbewegung mit aufgesetztem Spitzenton ursprünglich bei beiden Weisen Pate gestanden hat. Allerdings ist sie in der neueren Weise nicht vollständig aufgenommen worden.

Die starken Beziehungen der beiden Lieder im formalen, rhythmischen, melodischen und stilistischen Bereich werfen die Frage auf, ob nicht auch textliche oder thematische Verwandtschaften bestehen oder wenigstens der Grundcharakter beider Lieder eine innere Korrespondenz augenscheinlich macht. Bei aller Verschiedenheit der inhaltlichen Ansätze könnte eine gedankliche Verbindung bestehen zwischen der Heilsbedeutung des Abendmahls Christi und seinen Auswirkungen auf die tätige Nächstenliebe (vgl. besonders die 10. Str. des EKG-Liedes) sowie dem Grundtenor des Beiheft-Liedes, das theologisch im Vollzug der Anrufung Gottes in die gleiche Richtung lenkt. Damit ist die Vielfalt der Beziehungen zwischen beiden Liedern evident geworden.

Übrigens ist das ältere Lied als Bestandteil der Abendmahlsliturgie in der KO Bugenhagens von 1528 enthalten. Es war für mich bei meinen Untersuchungen frappierend, wie eng und vielschichtig die Beziehungen zwischen dem reformatorischen Lied und einem Lied der zweiten Hälfte unseres Jh.s sein können – bei aller Würdigung der Tatsache, daß gewiß auch viele neue Stil- und Ausdrucksmittel das geistliche Lied der Gegenwart konstituieren. Manches jedoch ist gar nicht so neu, wie es, sicher durch Arrangement und Sound bedingt, sich darstellt. Das Kir-

chenlied der Gegenwart lebt letztlich aus der großen Tradition des evang. Chorals, dessen Wurzeln im Lied der luth. Reformation liegen, gewiß auch im reformierten Lied des 16. Jh.s. Welche prägnanten Auswirkungen das ev. Kirchenlied seit der Reformation hatte, haben wir daran ermessen können, daß die großen Meister der KM vor und nach Bach neben dem Rückgriff auf greg. Weisen auch und gerade das dt. ev. Kirchenlied als c.f. in unzähligen mehrstimmigen Werken für Chor, Orgel und Orchester benutzt haben! Auch in der Kirche unserer Zeit nimmt das dt. Kirchenlied einen bedeutenden Platz im Gottesdienst ein. Es ist vor allem als Bekenntnis und Lobpreis der Gemeinde unverzichtbar geworden, und es ist zu begrüßen, daß heute auch die oekumenische Ausrichtung der gottesdienstlichen Liedpflege bedacht wird.

Zusammenfassend darf festgestellt werden, daß die Musik in der Kirche unserer Zeit ein sehr komplexes Phänomen ist, daß die Pflege der bedeutsamen KM vergangener Jahrhunderte in Gottesdienst und Konzert ebenso umfaßt wie die Interpretation zeitgenössischer Werke geistlicher Musik. Wir sollten offen sein für eine stetige Vergegenwärtigung der KM aus früherer Zeit und für neue Erkenntnisse, die sich aus dem Umgang mit dieser Musik ergeben. Aufgeschlossen sollten wir aber auch sein für die Aussagekraft der neuen Kirchenmusik in dem Maße, in dem sie das ewige Wort Gottes mit den ihr zu Gebote stehenden Mitteln in unsere Zeit hineinsprechen läßt. Wahre Kirchenmusik als Musik in der Kirche jeder Epoche sollte von der Kirche, die für sie der eigentliche Nährboden ist, inspiriert werden. Auch die Musik in der Kirche unserer Zeit erwächst letztlich auf dem fruchtbaren Grund einer lebendigen Kirche im Sinne einer *ecclesia semper reformanda*. KM ist so lebendig wie die Kirche, in der sie sich zu entfalten trachtet. Möge das Wort Hugo Distlers, dessen 70. Geburtstag wir im vorigen Jahr bedachten, aus seinem Brief an Pastor Axel Werner Kühl in Lübeck im Jahre 1937 neue Aktualität für uns alle gewinnen: »Ich finde: Wer sich dazu berufen weiß, Kirchenmusik zu schreiben, *muß es heute tun*, allerdings von der Kirche her; äußerlich von ihr getrennt, vermag er es nicht, da er – das Entscheidende – sich innerlich und äußerlich von ihr getragen wissen muß.« Der lebendige Gott schenke uns heute, morgen und in alle Zukunft hinein eine lebendige Kirchenmusik in einer geistig und geistlich erneuerten Kirche!

Pastor Dr. Werner Merten, Moorhoffstr. 28, 3000 Hannover 21

HANS-CHRISTOPH PIPER: Gespräche mit Sterbenden. Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1977. 166 Seiten, 18,80 DM.

Den Tod als etwas Sinnvolles anzuerkennen, fällt vielen Menschen schwer. Das Sterben gehört zu den herkömmlichen Tabuzonen; Versuche, sie zu durchbrechen, werden nur zögernd unternommen. Obwohl durch die Untersuchungen von E. Kübler-Ross (deutscher Titel: »Interviews mit Sterbenden«, 1971) auch bei uns einiges anders geworden ist, richten Theologie, christlicher Glaube und Frömmigkeit ihr Augenmerk vorrangig auf Spekulationen, was »danach« passiert. Um eine andere Perspektive bemüht sich Hans-Christoph Piper in seiner jüngsten Publikation »Gespräche mit Sterbenden«.

Der Hannoversche Klinikpfarrer, Jahrgang 1930, bereits mehrfach durch Veröffentlichungen über Modelle heutiger Seelsorge hervorgetreten (»Gesprächsanalysen«, 1973; »Predigtanalysen«, 1976; vgl. »Luther 1/77, S. 45 ff.), hat für seine Wiedergabe und Kommentierung von Gesprächsprotokollen ebenso Anerkennung gefunden wie sein kritisches Engagement bei der Lösung hier anstehender Probleme ihn mit Vertretern traditioneller Seelsorgepraxis in Konflikt geraten ließ. Vornehmlich evangelikale Kreise meldeten gegen sein Verfahren Widerspruch an.

Eingerahmt von 3 Grundsatzbeiträgen umfaßt die Dokumentation 15 Gespräche; jedem läßt Piper eine ausführliche Analyse und Interpretation folgen. Stichworte sind Einsamkeit

und Resignation, Optimismus und Verzweiflung, Kommunikationsbarrieren und Konflikte mit Angehörigen, nicht zuletzt die Wahrheitsfrage am Krankenbett und die Frage nach der Existenz Gottes. Der Seelsorger fungiert nicht als Experte, sondern als Partner, Begleiter auf der letzten Wegstrecke, er führt ein Gespräch in Augenhöhe, das Resultat ist für ihn oft nicht weniger überraschend als für den Patienten, der anschließende Gedankenaustausch in und mit der Gruppe spiegelt manche Verlegenheit und Frustration.

Trotzdem kann ich den Vorwurf, hier werde die »christliche Substanz« in bloß mitmenschliche Kontakte aufgelöst, nicht bestätigt finden. »Christlichkeit« erweist sich freilich als eine Frage des Verhaltens, der existentiellen Betroffenheit, nicht so sehr als ein Problem der Vermittlung von Glaubensinhalten. Wer das Sterbebett als Gelegenheit betrachtet, Rezepte an den Mann zu bringen (auch als solche können Bibelsprüche mißbraucht werden), lasse die Ausführungen besser ungelesen. Es geht nicht darum, das Evangelium als Hilfe anzupreisen, sondern aus dem Geist des Evangeliums Hilfreiches zu sagen. Das Buch lenkt die Aufmerksamkeit des Lesers von dem sich gegen sein Schicksal aufbäumenden Todeskandidaten gelegentlich auf den medizinischen Aspekt. Zwischen den Zeilen steht die Anfrage an das Verhalten jener Ärzte, die ihren Patienten durch opportunes Schweigen oder mit »Beruhigungsmitteln« jeder Art die Auseinandersetzung mit dem Sterben

unmöglich machen und statt einer Bewußtwerdung nur Bewußtlosigkeit fördern.

Piper ist ein Denker im Unterwegssein, nicht im abgeschlossenen System. In einer an Wortschöpfungen reichen, dennoch klaren und jedermann verständlichen Sprache vermittelt er seine Beobachtungen, deutet er seine Einsichten. »Gespräche mit Sterbenden« ist ein Buch des Abschieds, der Trennung, der Abreise, auch des Abschieds von sich selbst, des Sterbens, des unwiderruflichen Todes, sehr privat, scheinbar »abgekehrt« aus der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Aber erst wer Trennung durchlebt, kann den Reichtum vergangener Gemeinschaft ermessen; wer an der Qual des Sterbens teilhat, gerät ohne eigenes Zutun in einen Wärmestrom von Menschlichkeit, aus dem unvermutetes Leben hervor geht. Und das ist ein eminent christlicher Aspekt.

Hans-Volker Hertrich

LENNART PINOMAA: Die Heiligen bei Luther. Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft A 16, Helsinki 1977, 170 Seiten.

Die Suche nach einem sinnerfüllten Leben, nach einer profilierten christlichen Existenz, nach einem »alternativen Lebensstil« mag für manchen Zeitgenossen den Blick auf das Ideal des Heiligen lenken: Die Heiligen »kommen wieder« (W. Nigg). In diesem Zusammenhang gewinnt die reformatorische Kritik an den Heiligen erneut Aufmerksamkeit.

Pinomaa legt in seiner Untersuchung, in die er eine frühere Veröf-

fentlichung (»Die Heiligen in Luthers Frühtheologie«, 1959) einarbeitet, eine Skizze von Luthers Heiligenverständnis vor, die sich so eng wie möglich an die Quellen hält und die uferlose Sekundärliteratur nur zu Rate zieht, wo es unumgänglich erscheint. Die Problematik der Entwicklung der Theologie Luthers wird auf geschickte, undramatische Weise mit den systematischen Fragestellungen verknüpft. Vier Merkmale charakterisieren nach Pinomaa die Heiligen in Luthers Frühtheologie. Die Demut, das Verständnis der Heiligkeit von der Heiligkeit Gottes her, die Verborgenheit der Heiligkeit unter Sünden und Leiden, und schließlich das »Fortschreiten«. Damit deuten sich bereits wichtige Gesichtspunkte an, von denen aus das herkömmliche Heiligenverständnis der mittelalterlichen Kirche hinterfragt und ein »neues Heiligenbild« aufgebaut werden konnte. Verehrung und Anrufung der Heiligen, ihre Verdienste, ihr Mittlerdienst, Wallfahrten und Reliquien – all das mußte unter dem reformatorischen Ansatz entfallen und auch zu einschneidenden liturgischen Konsequenzen führen. Seine Skepsis im Blick auf viele Legenden hat Luther besonders hinsichtlich der Wunder, die man den Heiligen zuschrieb, auch theologisch untermauert: Die Wunder hatten ihre Funktion bei der Begründung der Kirche; außerhalb ihrer christologischen und ekklesiologischen Funktion müssen sie ggf. als Machenschaften des Teufels durchschaut werden, der sich zum »Engel des Lichts« verstellt. Die ethischen Implikationen des mittelalterlichen Heiligenverständnisses – Nachfolge als imitatio, Askese,

Mönchtum und Zölibat – verfallen der teils korrigierenden, teils eliminierenden Kritik des Reformators.

Wichtig ist Pinomaa, daß sich für Luther mit der Destruktion des herkömmlichen Heiligenverständnisses die Möglichkeit einer neuen Profilierung christlicher Existenz verband; ob man dabei vom »Aufbau eines neuen Heiligenbildes« (117 ff.) sprechen sollte, möchte ich bezweifeln. Die Heiligen im Himmel »verschwanden« aus Luthers Blickfeld, »und an ihre Stelle traten die Heiligen auf der Erde« (117). Das Prinzip der Heiligung war fortan nicht mehr die Tat, sondern der Glaube, die Rechtfertigung, ja das Wort Gottes selbst: »Welche Stund man nu Gottes Wort handelt, predigt, höret, liest oder bedenket, so wird dadurch Person, Tag und Werk geheiligt...« (GK). Kann man aber bei Luther wirklich von »zwei Arten der Heiligkeit sprechen, in dem Sinn, daß die erste Art vom Glauben kommt..., wogegen die zweite Art eine Frucht des Glaubens ist« (126)? Die wiederholte Gegenüberstellung des »Totalitätsaspekts« der Rechtfertigung vor Gott (simul) und des »Partialaspekts« der Heiligung vor dem Forum der Menschen (partim – partim; vgl. 146 f.) droht doch die Tatsache zu verschleiern, daß es für Luther dabei keineswegs um zwei formal vergleichbare »Aspekte« geht! Nach Pinomaa wird der Begriff »Heiliger« in Luthers Theologie schließlich zum Äquivalent für »Christ« (164); christliche Existenz ist gekennzeichnet durch den Glauben und die Liebe, durch das Gebet und das Leiden, durch die Bewährung im Beruf und durch inneres Fortschreiten. Damit zeichnet sich

so etwas ab wie das »Ideal des protestantischen Menschen«, das Profil des »Christenmenschen« im Sinne von Luthers Freiheitsschrift. Doch ist dies alles, was Luther schließlich über »die Heiligen« zu sagen hat?

Mir sind an Pinomaas Arbeit folgende Fragen offen geblieben: Offensichtlich fiel es Luther schwer, sich von den »lieben Heiligen« zu trennen – wieso eigentlich? War das nur ein Problem seiner »religiösen Sozialisation« – an anderen Punkten ist er mit ihr offenbar sehr viel leichter fertig geworden! Welche Stellung in der Auseinandersetzung mit dem mittelalterlichen Heiligenverständnis nehmen die »viri heroici« (127 ff.) ein, wie kam Luther überhaupt auf diesen Begriff, sollte durch ihn etwa eine Lücke ausgefüllt werden, die durch die Verdrängung der »Heiligen« entstanden war? Welchen Einfluß auf Luthers Heiligenverständnis hat das Heilkeitsideal der Schwärmer? Gibt es wirklich keinerlei Auseinandersetzung Luthers mit der vom II. Konzil zu Nicäa (787) getroffenen Differenzierung zwischen »latría« (Anbetung Gottes) und »dulia« (Verehrung der Heiligen)? Wie ging Luther mit dem Gedanken Augustins um, daß Gott in den Verdiensten der Heiligen sein eigenes Handeln wiedererkenne und »kröne«? Inwieweit ist CA 21 bzw. Apologie (Fürbitte der Heiligen »in genere«) durch Luthers Verständnis gedeckt (vgl. W. Maurer, Historischer Kommentar zur Confessio Augustana, Bd. 2: Theologische Probleme, Gütersloh 1978, S. 21)?

In diesem Zusammenhang formiert sich mein Haupteinwand gegen Pinomaas Skizze: Er interpretiert die Heiligen bei Luther (aber auch im mittel-

alterlichen Verständnis) zu »individualistisch« und zu wenig ekklesiologisch. Für den Katholiken waren (und sind) die Heiligen Ausdruck des Reichtums der Gnade, die in der Kirche zur Auswirkung gelangt, sind sie integrierender Bestandteil der Kirche, nämlich die in der Vollendung Angekommenen, Vorhut der noch kämpfenden irdischen Kirche. Was heißt das unter reformatorischer Perspektive? Mindestens zur Zeit seiner frühen Sermonen wußte Luther doch etwas von der tragenden Gemeinschaft des Leibes Christi, in die hineingenommen wird, wer das Sakrament empfängt – »ein Zeichen von Gott, daß Christi Gerechtigkeit, sein Leben und Leiden für mich einsteht samt allen heiligen Engeln und Seligen im Himmel und allen frommen Menschen auf Erden« (Calwer Luther – Ausgabe 2, 142). Damit ist nicht nur nach der Gemeinschaft der Vollendeten, sondern auch nach der Kirche auf Erden gefragt: Was bedeutet, wenn man schon an diesem Begriff festhalten will, das »neue Heiligenbild« im Rahmen des »allgemeinen Priestertums aller Gläubigen«? Von hier aus wendet sich meine Frage nun doch auch wieder zurück zum Individuum: Bedarf christliche Existenz nicht konkreter Leitbilder, damit »man Exempel nehme« daran, wie Menschen Gottes Gnade erfahren und auf sie geantwortet haben (CA 21)?

Es hat außerhalb von Pinomaas Programm gelegen, drängt sich aber in der gegenwärtigen Situation des ökumenischen Gesprächs auf, zu fragen, wie denn Luthers Kritik des spätmittelalterlichen Heiligenverständnisses angesichts der gegenwärtigen katholischen Theologie zu stehen

kommt. Hier (vgl. »Lumen gentium« cap. 50 f.) zeichnen sich offenbar nicht ähnliche Einebnungstendenzen kontroverstheologischer Probleme ab, wie man sie sogar von der Rechtfertigungsbotschaft behaupten zu können meinte!

Hans-Martin Barth

Gegen den Strom der Zeit. Hans-Otto Wölber im Dialog. Herausgegeben von UWE MICHELSEN und LUTZ MOHAUPT. Schriftenreihe ZUR SACHE – Heft 17. Lutherisches Verlagshaus Hamburg 1978. 304 Seiten. 15.80 DM.

Hans-Otto Wölber, seit 1964 Bischof in Hamburg, 1969 bis 1975 Leitender Bischof der VELKD, heute einer der drei Bischöfe der Nordelbischen Kirche, wurde am 22. Dezember 1978 65 Jahre alt. Das Datum war Anlaß für die Entstehung des vorliegenden Buches, das aber nicht die übliche »Festschrift« sein will. Die Herausgeber lassen vielmehr den Jubilar selbst zu Wort kommen, durch Auszüge aus seinen Büchern und Aufsätzen, Rundbriefen und Protokollen, vornehmlich aus den programmatischen Tätigkeitsberichten, die der Bischof vor der Hamburger Synode und der General-synode der VELKD regelmäßig gehalten hat.

Die Aufgabe, aus der Fülle des Materials und der Vielfalt der Aspekte eine sachgerechte Auswahl zu treffen, die Schwerpunkte sinnvoll zu ordnen, war nicht leicht; gelegentlich kommt es zu Überschneidungen. Bevorzugte Themen sind das Verhältnis von Theologie und Naturwissenschaft,

Evangelium und Politik, Perspektiven der Volkskirche heute, Lutherum und Ökumene, Formen von Religiosität oder die Zukunft des Pfarrerberufs. Wölber möchte mit seinen Konzeptionen die herkömmlichen Denkmodelle von Konfessionalismus und Unionismus durchbrechen und die Kirchen für ein dynamisches Verständnis ihres Auftrags gewinnen, ohne daß sie ihre »Identität« preisgeben, er will mehr Gemeinschaft und Zusammenwachsen im Protestantismus, will die konfessionelle Selbstbehauptung beenden, wünscht sich aber zugleich eine stärkere theologische Durchdringung ihrer Arbeit aus der reformatorischen Inspiration. Solche Gedanken sind aus der Einsicht gewachsen, daß die Kirche nur dann der Gegenwart etwas zu sagen hat, wenn sie Geschichte und Tradition theologisch sauber aufarbeitet. »Er hat ... den lutherischen Kirchen immer wieder ins Stammbuch geschrieben: Lutherisch zu sein heißt, sich einer einzigartigen Klarstellung des Evangeliums verpflichtet zu wissen, und das bedeutet für Wölber immer zugleich rückhaltlose Offenheit zur modernen Welt und zur Ökumene hin« (Vorwort, S. 9 f.).

Auch Mitarbeiter und Freunde des Jubilars nehmen das Wort. Lutz Mohaupt, Wenzel Lohff, Eberhard Stammler, Hugo Schnell, Uwe Michelsen und Werner Jentsch interpretieren Wölber, analysieren seine Aussagen zu den genannten Sachgebieten, leuchten den Kontext aus, deuten Perspektiven an, ziehen Konsequenzen. Aber spricht Wölber nicht für sich selber? Man kann seine Äußerungen gewiß auch ohne solche Kommentierung, man kann aber sicher die

Aufsätze seiner Mitarbeiter nicht ohne die Wölber-Texte verstehen.

Eines vermisse ich: die gesellschaftskritische Dimension kirchlichen Handelns kommt nicht zu ihrem positiven Recht. Deshalb ist der anspruchsvolle Titel zu hinterfragen. Ist Wölber »gegen den Strom der Zeit« geschwommen, tut er es noch? Darüber werden die Meinungen, je nach eigenem theologischen oder kirchenpolitischen Standort, auseinandergehen. Jedenfalls ist das Pendel wieder spürbar umgeschlagen. Der einseitig pragmatisch ausgerichteten Funktionalisierung kirchlichen Seins ist die Flucht in die Privatisierung christlicher Frömmigkeit gefolgt. Der Rückzug ins Ghetto, in die Sphäre religiöser Innerlichkeit ist im vollen Gange, Resignation macht sich breit, Reformeifer erlahmt, hoffnungsvolle Experimente sind im Ansatz stecken geblieben. Muß man nicht heute schon wieder die progressiven sozialkritischen Stimmen ermutigen? Sind sie nicht diejenigen, die »gegen den Strom« schwimmen?

Hans-Volker Hertrich

WALTHER VON LOEWENICH: Erlebte Theologie. Begegnungen – Erfahrungen – Erwägungen. Claudius-Verlag München. 1979. 246 Seiten. 22.80 DM.

Der Lebensbericht des Erlanger Kirchenhistorikers, von 1964 bis 1975 Erster Präsident der Luthergesellschaft, liest sich mit größter Spannung. Wenn einer erzählen kann, dann von Loewenich – von der Kindheit und Jugend in Nürnberg, Weltkrieg und Revolution, dem »Wandervogel«, Ger-

manistikstudium in Erlangen, Übergang zur Theologie in Tübingen, Göttingen und Münster, Pfarrtätigkeit in Regensburg und die frühe Begegnung mit dem Katholizismus, schließlich die Zeit des akademischen Lehramtes, die Erlanger Fakultät und ihre Stellung im Dritten Reich. Die Aufbaujahre nach dem Zusammenbruch 1945 werden nur kurz abgehandelt; im Schlußkapitel bietet der Autor eine Chronologie seiner theologisch-wissenschaftlichen Veröffentlichungen und interpretiert selbst Absicht und Ziel seiner wichtigsten Schriften (vgl. dazu auch »Luther 1/1976, S. 1 f.).

Will man den Untertitel recht verstehen, muß man den Nachdruck auf das Wort »Begegnungen« legen. Walther von Loewenichs persönliche Erinnerungen sind zugleich Erinnerungen an das Leben und Wirken anderer. Kommen Persönlichkeiten ins Blickfeld, die für ihn positive oder negative Bedeutung gewannen, gerät die Wiedergabe immer überzeugender und plastischer; zuweilen wird sie zu einer bis zur Indiskretion intimen und subjektiven Darstellung. Er kann Menschen beobachten und zeichnen, in ihren Stärken und Schwächen, Vorzügen und Grenzen. Eine treffende Schilderung erfahren (um einige zu erwähnen) Männer wie Brunstäd und E. Hirsch, Althaus und Elert, Strathmann und Georg Kempff. Die fast schicksalhafte Beziehung zu Karl Barth hat in Anlehnung und Abkehr alle Höhen und Tiefen durchgemacht, die man Freundschaft auf Distanz nennen kann – für den sachlichen Gegensatz gab schließlich den Ausschlag, daß von Loewenich mit der

Hinwendung zu Luther Gewicht und Reichtum der »Religion« aufging und er ihr berechtigtes Anliegen in der »steilen« Wort-Gottes-Lehre des Baseler Theologen nicht berücksichtigt fand. Dabei kam er selbst zu einer Luther-Deutung, die der in Erlangen praktizierten an manchen Stellen zuwiderlief. Von Loewenichs Luther hatte immer auch »liberale« Züge, und er war immun gegen jede Vereinnahmung durch völkisch-nationalistische Parolen. So fand der Verfasser den Weg zur Bekennenden Kirche müheloser als die meisten seiner Kollegen.

Von Loewenichs Lebensweg ist zeitweise parallel zu dem seines Freundes Wolfgang Trillhaas verlaufen, aber im Unterschied zu dessen Aufzeichnungen (»Aufgehobene Vergangenheit«, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1976) ist sein Bericht ohne Resignation. Daß die klassische Universität am Ende ist und die Theorie- und Praxisdebatte mit Vehemenz auf Fakultät und Kirche zukam, hat den Kirchenhistoriker nicht sichtbar angefochten, offenbar auch nicht unvorbereitet getroffen. Natürlich kann man fragen, ob seine Stimme in dieser unter die Haut gehenden Diskussion deutlich genug hörbar geworden ist. Walther von Loewenich war freilich schon immer ein Praktiker, der seine theologische Arbeit als einen Dienst verstand: für den Pfarrer am Ort, die Gemeinde, den Lehrer im Religionsunterricht, der er selber war – hierin ein treuer Sachwalter des Erbes Karl Barths.

Hans-Volker Hertrich

JÜRGEN WICHMANN (Hrsg.): »Kirche in der Gesellschaft – der katholische Beitrag« Reihe Geschichte und Staat, Bd. 220–222, 413 S.

HANS-WOLFGANG HESSLER (Hrsg.): »Kirche in der Gesellschaft – der evangelische Beitrag« Reihe Geschichte und Staat, Bd. 223–225, 384 S. Beide Bände jeweils DM 12,80. Günter Olzog Verlag, München – Wien, 1978.

Kirche in der Gesellschaft – unter diesem Titel erschienen zur gleichen Zeit zwei Taschenbücher, denen sowohl im innerkirchlichen Raum wie unter christlichen Laien und wohl ebenso nicht-christlichen Bürgern große Bedeutung zukommt.

In dem Band mit dem Untertitel »Der katholische Beitrag« (GS 220–222, 413 Seiten, DM 12,80), den der Direktor der Katholischen Akademie Trier, Dr. Jürgen Wichmann, herausgibt, berichten 31 Autoren, davon 10 Priester, 1 Ordensschwester und 20 Laien über katholische Vorstellungen zu Fragen unseres politisch-gesellschaftlichen Lebens. Das beginnt mit dem Kapitel »Abrüstung« und endet mit »Wehrdienst/Zivildienst«. Es finden sich Themen wie »Alleinerziehende«, »Eherecht/Ehescheidung«, »Emanzipation«, »Sexualethik«, oder »Todesschuß«. Der Herausgeber möchte den Band als ein »Stück inhaltlicher Arbeit einer katholischen Akademie« (S. 10) verstanden wissen. Als Bestandsaufnahmen und »Tätigkeitsberichte der Kirche im geistigen und sozialen Feld«. Der Band ist zu Recht nicht nur als »Lese-, sondern auch als Nachschlagebuch gedacht« (S. 18).

Parallel dazu erschien »Der evangelische Beitrag« (GS 223–225), 384 Seiten, DM 12,80, den der Chefredakteur der Zentralredaktion Evangeli-

scher Pressedienst Frankfurt a. M., Hans-Wolfgang Heßler, als Herausgeber verantwortet. Dort werden in 33 Beiträgen zum Teil die gleichen Themen aus evangelischer Sicht behandelt. Zusätzlich finden sich hier Stichworte wie »Asylrecht«, »Ausländische Arbeitnehmer«, »Behinderte«, »Freizeit und Tourismus«, »Geburtenregelung«, »Jugendhilfe« oder »Terrorismus«.

Beide Bände sind eine Ergänzung zu den 1976 im selben Verlag erschienenen Büchern »Protestanten und ihre Kirche« und »Katholiken und ihre Kirche«.

Der evangelische Beitrag beginnt nach dem Vorwort des Herausgebers mit einer äußerst lesenswerten Grundsatzanalyse von Heinz-Georg Binder, dem Bevollmächtigten des Rates der EKD am Sitz der Bundesrepublik Deutschland. Alles politische und soziale Tun einer reformatorischen Kirche basiert – so Binder – auf der Rechtfertigungslehre. Von daher verstehen sich auch Heßlers Schlußsätze im Vorwort: »Ob die Kirche in den gesellschaftlichen Belangen blaß bleibt, einlenkt oder zögert, ob die Kirche in der aktuellen gesellschaftspolitischen Diskussion initiativ wird, auf Veränderung aus ist und konsequent bleibt – zwischen diesen beiden Möglichkeiten und der geistlichen Kondition der Kirche besteht ein Zusammenhang. Der vorliegende Band bemüht sich um eine ehrliche Auskunft darüber« (S. 11).

In beiden Bänden werden nach jedem behandelten Stichwort weiterführende, vertiefende Literaturhinweise, dokumentarische Texte oder Kontaktadressen angeboten. Ebenfalls hat jeder Band ein ausführliches Au-

torenregister. Diese beiden kleinen, hervorragend brauchbaren und ganz und gar Ökumene-bezogenen Bücher sind nicht nur äußerlich für die Vorläufigkeit gemacht, sondern auch inhaltlich so gemeint.

Jürgen Wichmann (kath.) faßt m. E. diese Tatsache treffend zusammen: »Der Stand ist so aktuell wie möglich, die Berichterstatter haben in der Regel Kompetenz auf Bundesebene. Erschöpfend können die kurzen Auskünfte zwar nicht sein, aber sie informieren prägnant. Nicht zuletzt sind sie an den katholischen (und evangelischen – d. Rezensent) Insider gerichtet, der die vielen Aktivitäten seiner Kirche oft auch nur vom Hörensagen kennt, weil er sich heute auch in der Kirche selber zu spezialisieren hat« (S. 18). Bleibt nur noch hinzuzufügen, daß auch der Outsider bei der Lektüre dieser beiden guten Bücher keinerlei Reue empfinden wird. Und natürlich ein Dank an den Verleger Günter Olzog.

Jürgen Schlömann

LORENZ HEIN (Hrsg.): Die Einheit der Kirche – Dimensionen ihrer Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität. Festgabe Peter Meinold zum 70. Geburtstag, Franz Steiner Verlag GmbH, Wiesbaden, 1977, 513 S. Ln. DM 88,-.

Peter Meinold, D. Dr. theol., emeritierter ord. Professor für Kirchengeschichte an der Christian-Albrecht-Universität in Kiel, seit 1976 Leiter der Abteilung Abendländische Religionsgeschichte am Institut für Europäische Geschichte, Mainz, vollendete am 20. September 1977 sein 70. Lebensjahr. Aus diesem Anlaß hat ein Kreis seiner Freunde und Kollegen unter der Federführung von Lorenz Hein

eine Festschrift zusammengestellt, die der theologischen Bedeutung Meinolds absolut angemessen ist. Das zentrale Anliegen des Jubilars war und ist die Einheit der Kirche. So ist es nur logisch, wenn aus einer Festgabe zu seinem 70. Geburtstag ein äußerlich und inhaltlich wertvolles ökumenisches Buch geworden ist. Der Titel »Die Einheit der Kirche« soll erinnern an das »Credo unam sanctam catholicam et apostolicam ecclesiam« im Nicäno-Konstantinopolitanum. Unter den zahlreichen ökumenischen Autorenstimmen befindet sich manch bekannter Name, so u. a. Hans-Joachim Schulz, Theodor Schober, Yves Congard (der alte Freund Karl Barths), Helmut Hild und Karl Rahner.

Das Buch ist eine Sammlung von wissenschaftlichen Aufsätzen zum Thema kirchliche Einheit. Es ist dem Gesamttitle gemäß in 6 verschiedene Sachabschnitte eingeteilt. (I. Die Einheit der Kirche, II. Die Dimension der Heiligkeit, III. Die Katholizität der Kirche, IV. Apostolizität und Apostolat, V. Aus dem Leben der Kirche, VI. Varia). Zur Orientierung für den Leser ist jedem Sachabschnitt eine kurze Einführung in die Problematik vorangestellt. Drei Beiträge sind in französischer (darunter der von Congard), einer in englischer Sprache abgedruckt. Angesichts der hohen wissenschaftlichen Qualität und theologischen Spezialität der einzelnen Artikel wird diese Festgabe mit großer Wahrscheinlichkeit in erster Linie von Fachgelehrten und Studenten frequentiert werden. Bei letzteren wird sich der Preis des Buches oft als Barriere erweisen, wenn in den Instituten nur ein oder zwei Exemplare vorhanden sind.

Aber auch der Pfarrer in der Gemeinde, der seinen wissenschaftlichen Eros noch nicht irgendwo mit beerdigt hat, wird diese ökumenische Anthologie gern zu Rate ziehen – und das sogar für die Praxis. Denn bei aller Spezialisierung werden die uns fundamental angehenden Hauptprobleme kirchlicher Einheit aufgegriffen. Es geht um Eucharistie, Pneumatologie, Mission, Rechtfertigung bis hin zu Fragen der Katechetik und ganz »gewöhnlicher« Alltagsaufgaben wie das Christsein in der DDR und der Sowjetunion. Das Buch ist ein Schmuckstück in meiner Bibliothek

und eine konkrete theologische Hilfe für meine Arbeit als Pfarrer in der Gemeinde.

Es gibt nichts zu kritisieren – bis auf den Preis. Bei allem Verständnis für die kaufmännischen Probleme eines Verlages bleibt mir doch die Frage, ob es auf die Dauer ratsam ist, gerade Festschriften in dieser exklusiven Aufmachung auf den Markt zu bringen. Allein die Verdienste des Jubilars um die ökumenische Forschung und um die Universität Kiel stimmen mich diesmal versöhnlich.

Jürgen Schlömann

WOLKE DER ZEUGEN

Von Klaus Reblin

Es sei versucht, sich zu erinnern: am Buß- und Bettag, dem 22. November 1978 wurde der vom Rundfunk übertragene Gottesdienst in der Hauptkirche St. Katharinen zu Hamburg von linksextremen Demonstranten so schwer gestört, daß die Gemeinde sich zeitweise vor die Frage gestellt sah, ob sie die Veranstaltung nicht vorzeitig beenden müsse. Die Störer, Anhänger der »Schwarzen Hilfe« und der »Autonomen Linken«, die in Sprechchören, auf Flugblättern und Transparenten u. a. die Freilassung des erkrankten Terroristen Werner Hoppe forderten und den Bundesjustizminister Hans-Jochen Vogel, der in der Feier die Ansprache hielt, als »Mörder« beschimpften, wurden im Anschluß an den Gottesdienst außerhalb der Kirche aufgrund eines Officialdelikts (Behinderung der Religionsausübung) vorübergehend in Haft genommen. Die Gemeinde, die den Störern ausschließlich gewaltlos begegnete und sie im Gespräch von ihrem Tun abzubringen versuchte, erstattete im Nachhinein keine Anzeige. – Diese Vorgänge versuchte der Hamburger Hauptpastor Klaus Reblin wenige Tage später, am Totensonntag 1978 in einer Predigt über Hebräer 12, 1–3 zu verarbeiten. Ist dies schon Anlaß genug, den Text einer breiteren Öffentlichkeit bekanntzumachen, so ist eine Publikation in »Luther« zusätzlich durch die Tatsache gerechtfertigt, daß der Gottesdienst dem Gedenken an Bischof Volkmar Herntrich und Hauptpastor Hartmut Sierig gewidmet war, die an der Katharinenkirche gewirkt hatten und vor zwanzig bzw. zehn Jahren gestorben waren. Beide haben in der Luthergesellschaft mitgearbeitet, Herntrich als Zweiter Präsident neben Paul Althaus. Beide sind auch in dieser Zeitschrift zu Wort gekommen. (Vgl. »Luther« 1970/3, S. 133 ff.; 1977/2, S. 81 ff.) Im folgenden bringen wir die Predigt von Klaus Reblin unverändert zum Abdruck.

Ht.

»Laßt uns ablegen, was uns belastet, auch die Sünde, die uns anhängt und behindert.« Das ist leichter gesagt als getan. Wir haben in dieser Woche hier in St. Katharinen Erfahrungen gemacht, die man nicht so schnell ablegen kann. Die Erfahrung, daß Angst unheimlich einsam macht, selbst dann, wenn Hunderte von Menschen vor, neben und hinter einem sitzen. Als das Getöse am vergangenen Mittwoch losbrach, da waren wir einen Moment lang keine Gemeinde mehr. Da war jeder allein mit seiner Angst. Und dann die desillusionierende Erfahrung, wie leicht man aus dem Gebet herauskommt. Man spricht das Vaterunser, – und plötzlich weiß man nicht mehr weiter. Die Mechanik der Worte

ist wie weggeblasen. Und noch einen Moment später hat man überhaupt vergessen, daß man gebetet hat. Und dann die Erfahrung der eigenen Unsicherheit: Soll man die Polizei hereinholen oder nicht? Und das ist mehr als nur eine technische Frage. Es ist auch die Probe auf den Lebensstil Jesu, auf seinen Gewaltverzicht, die Probe darauf, ob dieser Stil trägt. Man weiß zwar: Gewalt läßt sich nur durch Gewaltlosigkeit überwinden. Aber dann bittet man doch die Polizei. Zum Glück kommt sie nicht gleich, und man kann die Bitte wieder rückgängig machen. Aber die Erfahrung der eigenen Unsicherheit, der eigenen Labilität bleibt.

Und dann die furchtbarste Erfahrung: daß es Menschen gibt, die nicht mehr mit sich reden lassen. Die Erfahrung, daß Kommunikation unmöglich ist. Daß Sprache keine Brücke mehr ist, sondern zur Waffe wird. Das hat uns alle belastet in dieser Woche. Und das läßt sich nicht schnell »ablegen«. Man fängt immer wieder an, davon zu reden. Und abends beim Einschlafen kommen einem immer wieder dieselben Gedanken und Fragen: Was haben wir falsch gemacht? Was würden wir in Zukunft tun? Fragen, die einen um den Schlaf bringen können.

Wie wird man von solchen bösen Erfahrungen wieder frei? Ich frage nicht, wie man sie vergessen kann. Vergessen sollte man sie besser nicht. Aber wie wird man davon frei? Der Hebräerbrief sagt: Man wird frei davon, wenn man sich der »Wolke der Zeugen« vergewissert, die einen umgibt. Haben wir diese Wolke der Zeugen in dieser Woche nicht auch erlebt? Und waren das nicht die viel entscheidenderen Erfahrungen: daß kein einziges Gemeindeglied sich zu Tätlichkeiten provozieren ließ, entgegen allen anders lautenden Berichten? Gewiß haben die Menschen in dieser Kirche gezittert und gebebt vor Zorn, weil ihnen ihr Gottesdienst zerstört wurde. Aber sie haben auf den psychischen Terror der Demonstranten weder mit Gewalt noch mit Gegenterror geantwortet. Im Gegenteil: da waren viele Gemeindeglieder, prominente wie unbekannte, die versuchten, die Störer ins Gespräch zu ziehen, um sie von ihrem Tun abzubringen. Menschen, die die alte christliche Regel praktizierten: »Non vi, sed verbo« – nicht mit Gewalt, sondern mit dem Wort. Menschen, die sogar für die Störer noch ein freundliches Lächeln übrig hatten. Menschen, die sich sogar noch für die Frage interessierten, was die Polizei mit den Demonstranten nach dem Gottesdienst tat, und die darum noch zum Polizeipräsidium fuhren, um für die Demonstranten ein gutes Wort einzulegen. Wolke der Zeugen!

Und während ich selbst mein Gebet vergaß, sah ich, wie andere ganz konzentriert weiterbeteten: »Und vergib uns unsere Schuld, wie wir vergeben unsern Schuldigern. Und führe uns nicht in Versuchung!« – Wolke der Zeugen!

Und dann hinterher die vielen Zeichen und Signale der Solidarität. Die Mitteilung z. B. der Kantorei: »Wir stehen zu Katharinen.« Oder der Telefonanruf eines Kirchenvorstehers, der manchmal sicher ernsthafte Bedenken gegen unsere Arbeit hat; er sagt: »Meine Frau hat gemeint, ich sollte einmal anrufen, damit der Pastor heute abend nicht so allein ist...« Und schließlich der Brief eines Ehepaares: »Gelassenheit zu üben war eine wichtige Aufgabe des heutigen Gottesdienstes. Wir beherrschen die Gelassenheit noch lange nicht. Beim Singen fehlten uns die Worte, beim Klatschen die Überzeugungskraft, wenngleich beides gute Mittel gegen das Schreien dieses hilflosen Mißmutes und gegen die Störangriffe der Resignation sind.« Wolke der Zeugen! »Einer trage des anderen Last« – das haben wir in dieser Woche sehr handgreiflich erfahren.

Nun würden wir uns freilich um einen großen Reichtum bringen, wenn wir bei der Wolke der Zeugen nur an die Solidaritätserfahrungen dieser Woche dächten. Nein, sagt der Hebräerbrief, die Wolke der Zeugen ist viel umfassender, die Basis, auf der ihr steht und die euch trägt, ist noch viel breiter: Denkt doch auch an die Zeugen, die euch zum Glauben geführt haben. Und dann fallen sie einem natürlich ein: die Eltern vielleicht, mit denen man die ersten Gebete sprach, die zwar schon lange tot sind, die einem aber vorlebten, was Christsein bedeutet. Oder ein Freund. Oder dieser oder jener Pastor.

In diesem Gottesdienst zum Totensonntag gehen die Gedanken vor allem zurück zu Volkmar Hertrich und Hartmut Sierig, die vor zwanzig bzw. zehn Jahren starben, der eine mit neunundvierzig Jahren, der andere mit dreiundvierzig; zwei Männer, denen unsere Gemeinde mehr verdankt, als ich in Worte fassen kann, weil ich weder den einen noch den anderen persönlich gekannt habe.

Der eine, Hertrich, mit wichtigen Erfahrungen aus dem Kirchenkampf, der selbst erlebte, wie braune Horden in den Gottesdienst einbrachen, besonders engagiert in der sozialen und diakonischen Arbeit der Kirche, in Bethel, in Alsterdorf, der Mann, der diese Kirche St. Katharinen wieder aufbaute, nachdem sie 1943 in Trümmer sank, der in großer Treue gegenüber dem Wort der Bibel predigte und damit viele Menschen gewann. Und der andere, ein brillierender Prediger, ein Mann mit lebendigen Augen und impulsiver Gestik, der alle Menschen ansprach, weil er verstand, in Bildern zu reden, einer, für den die Bühne Kanzel war und die Kanzel zur Bühne wurde, einer, der zu träumen wagte und andere mit seinen Träumen ansteckte, so sehr, daß sie heute noch von ihm reden.

Warum erinnern wir uns an diese beiden Männer? Darum, weil keine

Generation ihr Christentum isoliert leben kann. Weil wir die Erinnerung an den Glauben und das Zeugnis der uns vorausgehenden Generationen brauchen, um selbst den Glauben durchhalten zu können. Wir sind eine Generation, die sich mit dem Glauben schwerer tut als manche andere. Zeiten, in denen das Glauben schwer wurde, hat es für das Volk Israel auch oft gegeben. Was hat dieses Volk getan, als es sich in Babylon im Exil, in der Dürre des Glaubens befand, als der Glaube versteppte und verwüstete? Es hat sich erinnert an die Erfahrungen seiner Väter, an Abraham, Isaak und Jakob: an Abrahams Festigkeit und Unbeirrbarkeit im Glauben und an Gottes Verheißung, Abrahams Nachkommenschaft solle so zahlreich sein wie der Sand am Meer und das Heer der Sterne. Und an Isaak, dem Gott für eine Reise mit unbekanntem Ziel zusagt, er werde seinen Engel mit ihm senden und Gnade zu seiner Reise geben. Und an Jakob, der erfährt, daß Gott vergibt, wenn man schuldig wird, wenn man lügt, wenn man herausfällt aus dem Glauben. Wolke der Zeugen! Solche Vätererfahrungen sind lebenswichtig für die Söhne und Töchter. Sie sind die eiserne Ration, wenn die Söhne nicht mehr weiterwissen.

Wir leben in einer Zeit der Selbsterfahrungen. Wer bin ich – das ist die wichtigste Frage für Tausende von Menschen. Und auf diese Frage muß man eine Antwort finden, wenn das eigene Leben Profil gewinnen soll. Aber wehe uns, wenn wir nicht auch fragen: Wer sind wir, woher kommen wir und wohin sollen wir zusammen gehen? Wer sich isoliert, geht verloren. Wir brauchen die anderen neben uns, wir brauchen die Kette der Generationen, aus der man sich nicht ungestraft ausklinken darf. Auf Wüstenwanderungen ist Gemeinschaft so wichtig wie Wasser. Wir brauchen die Erinnerung an Hertrichs wahnwitzigen Mut, aus Trümmern wieder eine Kirche zu bauen. Und wir brauchen die Erinnerung an Sierigs Träume von Gottes Reich, vom himmlischen Jerusalem, von der Auferstehung, von dem Tag, der ohne Abend ist.

Aber damit ist die Frage, warum wir dieser Pastoren gedenken, noch nicht ganz beantwortet. Diese Frage greift nämlich weiter: Sie schließt die andere Frage ein, warum wir überhaupt an die Toten erinnern. Warum wir eine Beerdigung feiern, wenn einer stirbt. Warum errichten wir unseren Toten Denkmäler? Warum schmücken wir ihre Gräber? Warum besuchen wir sie immer wieder? Und warum nehmen wir am Totensonntag ihre Bilder von der Wand oder aus der Schublade, um Zwiesprache mit ihnen zu halten? Weil wir uns nicht abfinden mit der Endgültigkeit des Todes! Weil wir uns unsere guten Erfahrungen mit diesen Menschen nicht nehmen lassen wollen. Weil wir keine Menschen wären, wenn wir die Reihenfolge von Leben und Tod nicht umkehren

wollten. Erinnerung aber ist solch ein Versuch, die Reihenfolge von Leben und Tod umzukehren und einen anderen Menschen aus dem Tode zu reißen. Ich verstehe darum diesen Gottesdienst genauso wie unsere Wege nachher zu den Gräbern als einen großen Aufschrei: »Nein, wir akzeptieren die Grausamkeit des Todes nicht. Wir lassen uns weder unser Leben noch die Menschen nehmen, an denen wir gehangen und die uns so viel gegeben haben.« Dieser Gottesdienst ist nichts anderes als die Blumen und Kränze und Tannenzweige und auch die Kreuze auf den Gräbern: Zeichen einer bleibenden Verbundenheit, Liebeszeichen, um den Tod zuzudecken und das Leben wachzuhalten.

Ich weiß, es wird jetzt mancher wehmütig zurückdenken an seinen Volkmar Hertrich, an seinen Hartmut Sierig oder an einen anderen lieben Menschen. Denen sage ich: Wehmut, Heimweh – das sind nur Anzeichen dafür, daß der Tod uns nichts und niemanden wirklich nehmen kann. Alles Gute, alles Liebe, alles Lebenswichtige bleibt uns, und sei es in der Form der Trauer. Und Erinnerung ist eine Form des Aufstands des Lebens gegen den Tod! Das Leben behält den Sieg! Das praktizieren wir doch ständig im Umgang mit unseren Toten.

Wenn das aber stimmt, dann ist auch in der tiefsten Trauer und in der wehmütigsten Erinnerung ein Stück Auferstehung. Nicht nur Schmerz über einen endgültigen Abschied, sondern Hoffnung auf ein Wiedersehen. Wer ermächtigt uns dazu? Ich weiß keinen anderen als den, der von den Toten auferstand und der zu denen, die um ihn weinten, sagte: »Weine nicht!« Er wird dafür sorgen, daß der Tod nicht das letzte Wort behält, sondern sich als großer Irrtum herausstellen wird. Am Ende wird eben kein Weinen sein, sondern ein langes, leises Lachen.

Hauptpastor Klaus Reblin, Wellingsbütteler Weg 161, 2000 Hamburg 65

Carl Andresen zum 70. Geburtstag

Von Hans Graß

Lessing ist der einzige deutsche Dichter, der auch für die Theologie und ihre Geschichte eine tiefgreifende Bedeutung hat. Als er in die Theologie seiner Zeit eingriff, war er schon als Dichter, Literar- und Kunstkritiker weithin anerkannt. Seine Dramen, *Miss Sara Sampson* 1755 und *Emilia Galotti* 1772 und sein Lustspiel *Minna von Barnhelm* 1767 waren erschienen. Die literarische Öffentlichkeit sah in ihm den theoretischen und praktischen Erneuerer der deutschen Literatur. Das gab seinen theologischen Äußerungen zusätzliches Gewicht. Freilich ist es nicht so, daß Lessing erst in seinen späteren Jahren sich mit theologischen Fragen beschäftigte oder durch äußere Umstände in theologische Auseinandersetzungen hineingezogen wurde. Der Pfarrersohn aus einem alten sächsischen Theologengeschlecht, der nach dem Willen seiner Eltern selbst Theologe werden sollte, aber sich dieser Aufgabe als Leipziger Student alsbald entzog, hat sich sein Leben lang mit theologischen Fragen beschäftigt. Er hatte auch schon allerhand auf diesem Gebiet veröffentlicht, anderes in der Schublade liegen, bevor er 1777 mit der Herausgabe der sogenannten *Wolfenbüttler Fragmente* Furore machte. Aber diese früheren Veröffentlichungen hatten wenig Beachtung gefunden. Das Aufsehen und der Streit, den er durch die Fragmente erregte, sind nur zum Teil sein Verdienst. Ärgernis erregten zunächst die Fragmente selbst, die von Reimarus, einem 1768 bereits verstorbenen Hamburger Gymnasialprofessor, stammten, der seine »Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes« nicht selbst veröffentlichen wollte. Lessing gab Teile daraus als Fragmente der Schrift eines Unbekannten heraus und hat, so lange er lebte, zu verheimlichen gewußt, wer der eigentliche Verfasser war. Er wollte sie gleichsam zufällig in der *Wolfenbüttler Bibliothek*, deren Bibliothekar er war, gefunden haben. Ein weiteres Ärgernis entstand durch die Art, wie Lessing sich im Streit um die Fragmente

* Zitiert wird nach der Lessingausgabe von Paul Rilla, G. E. Lessing, *Gesammelte Werke*, 10 Bände, 1956. – Nathan der Weise wird nach Verszeilen zitiert, wie sie einige Ausgaben haben, z. B. Lessings Werke in Meyers *Klassiker-Ausgaben*, hg. von Georg Witkowski. – Bei Schriften Lessings mit thesenartigen Paragraphen werden diese genannt.

verhielt. Er hatte sie gezielt veröffentlicht, wohl wissend, was er tat und welche Folgen daraus entstehen könnten. Er wollte die Auseinandersetzung. Er führte diese aber so, daß noch heute die Lessinginterpreten sich nicht ganz einig sind, welches Lessings eigene Position in den Fragen dieses Streites, in den Fragen der Religion und des Christentums gewesen sind. Auch dieser eigentümliche Schwebezustand im Bezug auf seine eigene Position war nicht zufällig, sondern in Lessings Denken und Handlungsweise begründet. Kierkegaard hat ihn einen gymnastischen Dialektiker genannt, der nicht einfach etwas lehrt, was man sich aneignen kann, sondern durch kritischen Aufweis der Probleme den Leser zum eigenen Denken nötigen will [Kierkegaard: Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift, ed. Hirsch I 60 ff.]].

In seinen vor dem Fragmenten-Streit liegenden Schriften versuchte Lessing zum Teil Ehrenrettungen von verkannten und verfeimten Theologen, nicht um sich einfach mit ihnen zu identifizieren, sondern um die Sache einmal von anderer Seite her zu beleuchten. Lessing war eine durchaus polemische Natur, die ihre Ausfälle in die verschiedensten Richtungen unternahm. Er bekämpfte nicht nur die theologische Orthodoxie, sondern fast noch schärfer die sogenannte Neologie, jene theologische Richtung seiner Zeit, welche zwischen Vernunft und Offenbarung, zwischen Bibelgläubigkeit und Bibelkritik, vermitteln wollte. In einem Brief an seinen Bruder vom 2. Februar 1774 bezeichnete Lessing diese als Mistjauche gegen das unreine Wasser der Orthodoxie. »Mit der Orthodoxie war man, Gott sei Dank, ziemlich zurande; man hatte zwischen ihr und der Philosophie eine Scheidewand gezogen, hinter welcher eine jede ihren Weg fortgehen konnte, ohne die andere zu behindern. Aber was tat man nun? Man reißt diese Scheidewand nieder und macht uns unter dem Vorwande, uns zu vernünftigen Christen zu machen, zu höchst unvernünftigen Philosophen.« Im Vergleich mit der Neologie kann Lessing sich anerkennend über den Scharfsinn und die Konsequenz des orthodoxen Systems aussprechen, während die Neologie Flickwerk von Stümpfern und Halbphilosophen sei (9, 597). Aber man darf sich durch seine gelegentlich geäußerte Hochachtung vor der Orthodoxie, die er auch im Fragmentenstreit kundtat, nicht täuschen lassen. Schon 1771 rechnet er sich in einem Brief an Mendelssohn zu den ehrlichen Leuten, die den Umsturz des abscheulichsten Gebäudes von Unsinn (nämlich des Systems der Orthodoxie) nicht anders als unter dem Vorwand, es neu zu unterbauen, befördern können (9, 408). Wenn er im Streit zuweilen den Orthodoxisten vom Orthodoxen unterschied, so hat er auch mit dem letzteren nichts im Sinn gehabt.

Obgleich Lessing es beharrlich abgelehnt hat, sich mit Reimarus und seinen radikalen Thesen einfach zu identifizieren, hat er ihm doch näher gestanden, als er öffentlich zugeben wollte. Er erklärte zwar, daß er durch die Herausgabe der ominösen Fragmente den Christen einen echten Bestreiter des Christentums zeigen wollte, um echte Verteidiger zu erwecken (8, 250). Er will ein schleichendes Gift dem Gesundheitsrat angezeigt haben, damit dieser etwas dagegen unternehmen könne (8, 203). Aber an einer wirklichen Verteidigung, an einem Gegengift, lag ihm im Grunde nichts. Am ehesten noch dürfte seiner Meinung das Bild entsprechen, daß er versuche, die Flut nach und nach durch die Dämme zu leiten, als den Damm auf einmal übersteigen zu lassen (8, 258). Lessing war der festen Überzeugung, daß die Zeit der Orthodoxie, ihres Bibel- und Dogmenglaubens, endgültig vorbei sei und daß eine neue kritische Betrachtung des Christentums und seiner Grundlagen unausweichlich geworden sei. Das Bild von dem Knaben, der den brausenden Strom der Kritik wie ein Brunnenrohr glaubt zuhalten zu können, das D. F. Strauß in der Einleitung seiner »Christlichen Glaubenslehre« (1840, S. X) gebraucht, findet sich schon in Lessings Duplik, seiner Antwort an seinen »Herrn Nachbar«, den Wolfenbüttler Superintendenten J. H. Reß. »Sie halten, wie ein spielendes Kind, den Ausbruch des Strahls mit der Hand zurück: als ob sie ihn immer mit ihrem Händchen zurückhalten könnten; als ob der Strahl das Händchen endlich doch nicht wegpressen und das Kindchen noch oben drein bespritzen würde!« (8, 66).

Worum ging es in dem Streit? Es ging zunächst um die Bibel und ihre kritische Untersuchung. Reimarus, der vor allem von der Bibelkritik der englischen Deisten beeinflusst war, hatte an der Glaubwürdigkeit des Alten wie des Neuen Testaments scharfe Kritik geübt, und Lessing hatte das Brisanteste davon publiziert. Am meisten Aufregung verursachte die Kritik der Auferstehungsberichte der Evangelien, in denen Reimarus mannigfache Widersprüche nachwies und damit nicht nur die Glaubwürdigkeit dieser Berichte, sondern die Auferstehung selbst in Frage stellte und die Jünger des Leichenraubs verdächtigte. Lessing nahm an diesem letzten Punkt Reimarus nicht in Schutz, aber die Widersprüchlichkeit der Berichte erklärte er für unabweisbar; ja er erklärte sie für natürlich, wenn man davon ausgehe, daß es bei der Berichterstattung und Überlieferung dieser Geschichte rein menschlich zugegangen sei. Lessings orthodoxe Gegner waren aber noch ganz im alten Inspirationsglauben befangen und wollten Widersprüche in den biblischen Berichten nicht zugeben. Sie versuchten die Widersprüche harmonistisch auszugleichen, was Lessing mit leidenschaftlicher Polemik gegen die elenden, unehrlichen Harmonisten beantwortete (8, 49. 72).

Aber nicht nur Lessings Gegner, zumal sein Hauptgegner, der Hamburger Hauptpastor Goeze, waren befangen in ihrem orthodoxen Bibeldogma, sondern auch Lessing schoß in seinem Bestreben, diesen Bibeldogma zu zerstören, über das Ziel hinaus. Nicht indem er bestimmte Verdächtigungen des Reimarus vom Leichenraub und Betrug der Jünger noch überbot. Er hatte zwar etwa 1764 in einem *Scriptum* »Von der Art und Weise der Fortpflanzung und Ausbreitung der christlichen Religion« in ähnlicher Weise üble Verdächtigungen gegen das ganze Christentum geäußert (7, 282–304). Aber er hatte diese Schrift nicht veröffentlicht. Sie ist erst in seinem Nachlaß gefunden worden. Öffentlich vermied Lessing solche Verdächtigungen. Vielmehr bestand seine Radikalisierung darin, daß er Konsequenzen aus der erschütterten Bibelautorität zog und diese auf knappe präzise Formeln brachte. Schon die englischen Deisten, ebenso die französischen Aufklärer und Reimarus zumal, hatten die Weissagungsbeweise und die Wundererzählungen der Bibel kritisiert. David Hume hatte schon 1748 in seiner »Untersuchung über den menschlichen Verstand« erklärt, daß es ein geringeres Wunder sei, wenn eine Person sich täuscht oder getäuscht wird, als daß das Wunder wirklich stattgefunden hat. Man müsse sich aber stets gegen das größere Wunder entscheiden [Zit. bei E. Hirsch: Die Umformung des christlichen Denkens in der Neuzeit, 1938 S. 70].

Lessing gibt der Sache die Wendung: »Ein anderes sind Wunder, die ich mit meinen Augen sehe und selbst zu prüfen Gelegenheit habe: Ein anderes sind Wunder, von denen ich nur historisch weiß, daß sie andre wollen gesehen und geprüft haben« (8, 10). Einer Anwendung auf das zentrale Wunder des Christentums, das gerade durch Reimarus zur Diskussion stand, die Auferstehung Christi, ging Lessing in diesem Zusammenhang aus dem Wege. Wenn er erklärt: »Wenn ich historisch nichts dawider einzuwenden habe, daß dieser Christus selbst von dem Tode auferstanden: muß ich darum für wahr halten, daß eben dieser auferstandene Christus der Sohn Gottes gewesen sei?« (8, 13), dann will er doch weder das Erste noch vollends das Zweite bejahen. Vielmehr erklärt er grundsätzlich, daß »zufällige Geschichtswahrheiten der Beweis für notwendige Vernunftwahrheiten nie werden können« (8, 12). Damit war aber nicht nur die Relevanz historischer Untersuchungen in Frage gestellt, was denen, die vor dem Aufbruch der historischen Kritik sich fürchteten, sogar angenehm hätte sein können, sondern es stand die Geschichtsgebundenheit des christlichen Glaubens nun selbst zur Diskussion, die Gebundenheit an eine geschichtliche Offenbarung. Der garstige breite Graben zwischen dem, was einst geschehen ist und dem, was ich heute verstehen und glauben kann, ist aufgetan (8, 14); er hat seitdem al-

len Erörterungen über Glaube und Geschichte zugrunde gelegen, auch dem, was Lessing dann selbst noch dazu, vor allem in seiner »Erziehung des Menschengeschlechts«, gedacht und gesagt hat. Bei Hegel, bei Kierkegaard, in der ganzen Theologie des 19. Jahrhunderts, in der modernen Existenzphilosophie und -theologie ist es immer wieder um diesen Graben gegangen, um die Frage der Verbindlichkeit zufälliger Geschichtswahrheiten für unser Glauben und Denken. Wenn Lessing selbst, nachdem er den Zugang zu den Geschichtswahrheiten auf diese Weise gesperrt hatte, auf das Gefühl und die unmittelbare Evidenz verweist, dann macht er damit ein wichtiges Element des Glaubens geltend, das Element der Erfahrung (8, 158. 189 f. 196 f.). Schleiermacher hat später auf das Gefühl großes Gewicht gelegt, ohne freilich die notwendige Verankerung des Glaubens im geschichtlichen Jesus von Nazareth dabei zu verkennen. Lessing dagegen, der meint, man soll nicht in den Fundamenten eines Tempels wühlen, sondern sich an der Schönheit des Ganzen freuen, auch wenn die ganze schöne Masse gar keinen Grund hätte oder nur auf Seifenblasen ruhte (8, 34 ff.), macht durch eben dieses Bild die Fragwürdigkeit eines von seinem geschichtlichen Grunde gelösten christlichen Glaubens unwillkürlich – oder vielleicht doch nicht zufällig – deutlich. Es ist im Grunde ein Widerspruch, daß Lessing in dem selben Augenblick, wo er mit Hilfe des Reimarus der historischen Exegese und Bibelkritik in Deutschland zum Durchbruch verhalf, sie sofort wieder in den Winkel des Zeughauses stellen will, wo sie noch vor fünfzig Jahren gestanden habe (8, 37). Sie gehört für ihn wahrscheinlich nicht nur deshalb in diesen Winkel, weil er sich über die Grenzen historischer Untersuchungen klar war, sondern weil er den geschichtlichen Grund des Glaubens überhaupt aufgeben wollte. Die Theologie der Folgezeit wurde freilich nunmehr um so stärker zu historischen Untersuchungen ihrer Grundlagen genötigt.

In seiner Auseinandersetzung mit dem orthodoxen Bibelglauben hat Lessing noch einige weitere Erkenntnisse gewonnen und diese zugleich wieder überzogen. In seinen Axiomata gegen den Hauptpastor Goeze erklärt er: »Die Bibel enthält offenbar mehr, als zur Religion gehört« (8, 168). »Es ist bloße Hypothese, daß die Bibel in diesem Mehreren gleich unfehlbar sei« (8, 170). Man müsse zwischen Geist und Buchstaben unterscheiden und dürfe aus Einwänden gegen den Buchstaben nicht Einwürfe gegen den Geist und die Religion folgern (8, 173 f.). Damit hat Lessing die Frage nach dem wesentlichen Gehalt der Schrift im Unterschied zu ihrer Form und Gestalt auf einen klaren Begriff gebracht. Er erläutert sie selbst mit der Bemerkung, daß es an Gotteslästerung streife, wenn man behaupten wolle, daß die Kraft des heiligen Gei-

stes sich ebensowohl in den Geschlechtsregistern der Nachkommen Esaus bei Moses als bei der Bergpredigt Jesu bei Matthäus wirksam erzeigen könne (8, 173). Unsere Unterscheidungen vom Wort Gottes bzw. Kerygma und Schrift, die Frage nach der Mitte der Schrift, dem Kanonischen im Kanon stehen der Lessingschen These nahe, die so, wie sie zunächst dasteht, ja auch auf Luthers Unterscheidung von *fides historica* und *fides salvifica*, vom Evangelium als der zentralen Botschaft vom Kanon der Schrift zurückgeführt werden könnte.

Aber bei Lessing steckt hinter der Unterscheidung von Bibel und Religion, von Geist und Buchstabe doch mehr. Lessing sagt nämlich nicht, was er unter Religion, was er unter Geist versteht. Goeze hat ihn mehrfach dringlich aufgefordert, doch positiv zu sagen, was er unter christlicher Religion versteht. Aber Lessing hat sich dieser Frage entzogen, bzw. er hat sie wieder in einer Weise beantwortet, die seine wahre Meinung verhüllt. Er spielte nämlich die mündliche Tradition gegen die Schrift aus, die unbestreitbar älter und reicher gewesen sei, als das, was in der Schrift überliefert ist. Er behauptete kühn, daß eine Religion auch ohne schriftliche Überlieferung, nur mit mündlicher Tradition, auskommen könne. Goezes richtigen Einwand, daß mündliche Tradition stärker der Veränderung und Verfälschung ausgesetzt sei, als die zu einem relativ frühen Zeitpunkt fixierte schriftliche, überhörte er. Er trieb statt dessen die Aufwertung der Tradition gegenüber der Schrift weiter voran, indem er behauptete, daß in den ersten Jahrhunderten des Christentums nicht die Bibel, sondern die *Regula fidei*, die Glaubensbekenntnisse (8, 419 ff.) und die Autorität des Bischofs (8, 177) maßgebend gewesen seien. Deutlich steht die Folgerung im Raum, die Reformation mit ihrem Schriftprinzip, mit ihrem *sola scriptura*, ist also eine Neuerung in der Kirchengeschichte. Lessing hat ja auch Luther nicht als den verstehen wollen, der die Kirche zum ursprünglichen Evangelium zurückgeführt habe, sondern als den, der sie vom Joche der Tradition befreit habe (8, 161). Luthers Reformation war für ihn ein wesentlicher Schritt zur religiösen Freiheit. [Vgl. W. von Loewenich: Luther und Lessing 1960, 19 f.] Auf die *Regula fidei* berief sich Lessing auch, als man ihn immer dringlicher fragte, was er unter christlichem Glauben verstehe (8, 418). Aber das war nichts anders als eine Nasführung des orthodoxen Gegners, denn nichts lag Lessing ferner, als sich zum apostolischen Symbol und den anderen altkirchlichen Bekenntnissen zu bekennen. So schrieb er dann auch vertraulich an Elise Reimarus, die Tochter des Fragmentisten, er wolle Goeze Evolutionen vormachen, deren er sich gewiß nicht versieht. Denn Goeze habe nur gefragt, was er unter christlicher Religion verstehe, nicht was er von der christlichen Religion glaube (9, 796).

Was verstand er denn nun aber unter Religion? Denn daran kann gar kein Zweifel sein, daß Lessing positiv zur Religion stand, also vom Atheismus nicht vereinnahmt werden kann. Bleibt man zunächst im Bereich der Christlichen, so verdienen zwei Texte Beachtung, einer aus dem Nachlaß über »Die Religion Christi« (8, 538 f.) und einer in Gesprächsform aus dem Anfang des Fragmentenstreits über »Das Testament Johannis«. Lessing hat sich mehrfach im Streit der Gesprächsform bedient, gleichsam um die Wahrheit als disputierende darzustellen, wobei freilich die beiden Disputanten nicht immer gleich ernst genommen wurden. In den wenigen thesenartigen Sätzen über »Die Religion Christi« unterscheidet er wie Reimarus scharf zwischen Religion Christi und christlicher Religion. »Die Religion Christi ist diejenige Religion, die er als Mensch selbst erkannte und übte; die jeder Mensch mit ihm gemein haben kann; die jeder Mensch um so viel mehr mit ihm gemein zu haben wünschen muß, je erhabener und liebenswürdiger der Charakter ist, den er sich von Christo als bloßem Menschen macht« (§ 3). Die christliche Religion dagegen »ist diejenige Religion, die es für wahr annimmt, daß er mehr als Mensch gewesen und ihn selbst als solchen zu einem Gegenstande ihrer Verehrung macht« (§ 4). Es sei unbegreiflich, wie beide Religionen in Christus als in einer und eben derselben Person bestehen können. Die Religion Christi ist mit klarsten und deutlichsten Worten in den Evangelien enthalten, während die christliche Religion eine vieldeutige und höchst umstrittene Sache sei (§ 5–8). Damit hat Lessing den historischen Jesus dem vom Neuen Testament verkündigten Christus gegenüber-, ja entgegengestellt und deutlich bekundet, daß er nur mit diesem Jesus etwas zu tun haben will. In den Worten über die Erhabenheit und Liebenswürdigkeit des Charakters Jesu steckt insofern noch eine Einschränkung, als der so beschriebene Charakter Jesu die Voraussetzung der Gemeinsamkeit mit ihm ist. Reimarus hatte ja Jesus als eschatologischen Schwärmer und gewaltsamen politischen Messias dargestellt. Mit so einem Jesus kann man natürlich nichts gemein haben. Der Jesus mit dem erhabenen und liebenswürdigen Charakter dagegen kann religiöses Vorbild für alle Menschen sein. Er ist eine signifikante Verkörperung des Humanitätsideals, das Lessing vertritt. In der »Erziehung des Menschengeschlechts« (8, 590 ff.) bezeichnet Lessing Jesus als den ersten praktischen Lehrer der Unsterblichkeit, welcher die innere Reinheit des Herzens in Hinsicht auf ein anderes Leben nicht nur gelehrt habe, sondern seine inneren und äußeren Handlungen danach eingerichtet habe (Erziehung § 60 und 61). Daß die Motivation des Handelns durch die Unsterblichkeitshoffnung noch nicht die höchste religiöse Stufe darstellt, wird in § 80 und 85 deutlich ausgesprochen. Immerhin

als Verkörperung wahrer Humanität wird Jesus anerkannt. Und daß man diesen Jesus aus den Worten der Evangelisten noch erkennen kann (Die Religion Christi § 6 und 7), läßt diesen Jesus dann auch weniger abstrakt erscheinen. Lessing, der sich in seiner Schrift »Neue Hypothese über die Evangelisten als bloß menschliche Geschichtsschreiber betrachtet« um ein hebräisches Urevangelium (einen Urmatthäus) bemühte, hat offensichtlich ein Interesse an der ursprünglichen Jesusüberlieferung gehabt (8, 108–132).

Im Gespräch über »Das Testament Johannis« (8, 17–23) geht es um die Konfrontation von dogmatischem und praktischem Christentum. Für den einen Gesprächspartner lautet dieses Testament: »Am Anfang war das Wort«, für den anderen »Kinderchen, liebet euch.« Der eine will als wahre christliche Liebe nur gelten lassen, was auf christliche Glaubenslehren gegründet ist. Der andere will sich allein mit der Liebe begnügen, die sowieso das Schwerere sei. Daß Lessing auf seiner Seite steht, ist durch den Duktus des Gesprächs und den ironischen Schluß eindeutig. Es genügt, die christliche Liebe beizubehalten, mag aus der christlichen Religion werden, was da will. Daß diese Diskussion um Glauben und Liebe nicht überholt ist, braucht durch Beispiele aus der heutigen Theologie und Kirche nicht besonders belegt werden. Der Rückgriff auf den liebenswürdigen Charakter Jesu und die Berufung auf das apokryphe Testament Johannis: »Kindlein, liebet einander« liegen auf derselben Ebene. Praktische Bruder- und Menschenliebe, das ist es, worauf es in der Religion ankommt.

Die beiden wichtigsten Schriften für Lessings Stellung zur Religion sind jedoch: »Die Erziehung des Menschengeschlechts« und sein Drama »Nathan der Weise«. Beide sind freilich verschieden interpretiert worden. Auch bei der Aufführung des Dramas lassen sich die Akzente verschieden setzen, wie ich selbst erfahren habe. Beiden Schriften, die in ihrer Entstehungszeit dicht beieinander liegen, ist die Frage gemeinsam: Wie verhalten sich die positiven Offenbarungsreligionen zur wahren Religion. Da die Offenbarungsreligionen alle auf Geschichte beruhen, wird die Frage des garstigen Grabens zwischen Geschichtswahrheiten und Vernunftswahrheiten hier erneut aufgegriffen. Das Ergebnis beider Schriften ist dasselbe, die positiven Religionen sind das, was zugunsten einer reinen Vernunftsreligion überwunden werden muß. Die Akzente sind jedoch in beiden Schriften verschieden gesetzt.

In der »Erziehung des Menschengeschlechts« (8, 590–615) werden die positiven Religionen als weltgeschichtliche Erziehungsfaktoren hin zum Ziel der reinen Vernunftsreligion verstanden. Wie notwendig sie seien, ist allerdings umstritten bei den Interpreten. Die einen weisen darauf

hin, daß Lessing ausdrücklich sagt, daß die menschliche Vernunft auch ohne Offenbarung zur wahren Vernunftsreligion gekommen wäre, die Offenbarung habe diese Entwicklung nur erleichtert und beschleunigt (Erziehung § 4). Neue entscheidende Richtungsstöße seien nicht nur von der Offenbarung, sondern immer wieder auch von der Vernunft ausgegangen (§ 34–36. 42). Die anderen Interpreten heben hervor, wie stark Lessing hier die Erziehungsfunktion der Offenbarungsreligion und ihrer heiligen Schriften, des Alten Testaments und des Neuen Testaments, betone. Zwar ist es nicht sicher, ob das erste Elementarbuch im Bildungsprozeß, das Alte Testament, für uns heute nicht doch schon antiquiert ist. Dagegen spricht die Bemerkung (§ 93), daß jeder einzelne Mensch die Erziehungsbahn durchlaufen muß, auf welcher das Menschengeschlecht zu seiner Vollkommenheit gelangt. Beim Neuen Testament jedenfalls warnt Lessing davor, dieses zweite bessere Elementarbuch vorzeitig beiseite zu werfen. »Hüte dich, du fähigeres Individuum, der du an dem letzten Blatte dieses Elementarbuches stampfst und glühst, hüte dich, es deine schwächeren Mitschüler merken zu lassen, was du witterst oder schon zu sehen beginnst.« »Kehre lieber noch einmal selbst in dieses Elementarbuch zurück« (§ 68. 69). Aber freilich, die letzte und höchste Stufe ist die Zeit des Neuen Testaments nicht, die Erziehung findet ein Ende in einem dritten Zeitalter eines neuen ewigen Evangeliums, wo der Mensch das Gute tun wird, weil es das Gute ist, ohne nach himmlischem Lohn zu schauen (§ 85). Von einem religiösen Bezug auf Gott ist in diesem dritten Zeitalter merkwürdigerweise oder soll man sagen bezeichnenderweise, nicht die Rede. Aber Gott ist heimlicher Veranstalter des ganzen Bildungsprozesses, er, der die Menschheit sowohl mit der Vernunft ausgerüstet, wie mit Offenbarungshilfen gefördert hat, um so planvoll sein Ziel, den vernünftig und sittlich autonomen Menschen, zu erreichen. Die Interpreten streiten darüber, wann dieses Ziel des dritten Zeitalters erreicht würde. Die, welche die Notwendigkeit der Offenbarungshilfen besonders hervorheben, möchten dieses Ziel in eine weite Ferne verlegen, sogar ins Eschaton. Mir ist es wahrscheinlich, daß Lessing das dritte Zeitalter in den besten Geistern seiner Zeit bereits angebrochen sah. Beseitigt hat Lessing den garstigen Graben in dieser seiner Geschichtsspekulation von der Erziehung des Menschengeschlechtes nicht. Aber er hat doch eine Brücke hinübergebaut, ja er fordert sogar auf, diese nicht zu rasch zu überschreiten. Er läßt sich jetzt sogar auf den Versuch einer vernünftigen Interpretation christlicher Dogmen, der Lehre von der Dreieinigkeit, von der Erbsünde und von Genugtuung des Sohnes ein (§ 73–79) und leitet damit deren spekulative Interpretation in der idealistischen Philosophie ein, wie

überhaupt sein ganzes Erziehungskonzept die Geschichtsphilosophie des deutschen Idealismus vorgeprägt hat. Aber daß die erziehende Offenbarung schließlich überflüssig wird, stand Lessing fest. Als Kierkegaard später über Sokrates und Christus philosophierte, war das eines seiner Hauptprobleme, inwiefern Christus der ewige, unentbehrliche Lehrer bleibt, während Sokrates seine Schüler eines Tages aus seiner Schule entläßt. Nach Lessing muß das Lehrer-Schüler-Verhältnis eines Tages aufhören. Die Frage, ob denn ein Menschenleben ausreicht, um den religiösen Entwicklungsprozeß zu durchlaufen, hat Lessing mit seiner Anschauung von einer Wiederkehr des Menschen in neuen Geburten beantwortet. Durch diese Wiederkehr wird es dem Menschen möglich, mitzuwirken an der Emporentwicklung der Menschheit und seine eigene Humanität weiter zu vervollkommen (§ 94–100). An die Stelle der indischen Anschauung von dem dunklen Verhängnis der Wiedergeburten, denen der Fromme zu entfliehen sucht, ist bei Lessing eine vom idealistischen Vollkommenheitsstreben beflügelte Lehre von der Wiederkehr getreten, die nicht nur der Menschheit, sondern auch dem einzelnen weitere Entfaltungsmöglichkeiten eröffnen soll. Durch diese Hypothese hat Lessing die christliche Eschatologie und den aufklärerischen Unsterblichkeitsglauben ersetzt.

Während die »Erziehung des Menschengeschlechts« eine relativ positive Würdigung der geschichtlichen Offenbarungsreligionen zeigt, erscheinen diese im »Nathan« in einem weit negativeren Licht. Hier werden auch nicht nur die alttestamentliche und die christliche Religion in ihrer Bedeutung für die geistige und religiöse Bildung der Menschheit in Betracht gezogen, sondern drei Religionen, Judentum, Islam und Christentum, einander gegenübergestellt. Jeder Leser oder Betrachter des Dramas empfindet, daß das Christentum in seinen Repräsentanten besonders schlecht wegkommt. Das hängt wohl damit zusammen, daß Lessing der christlichen Intoleranz einen besonderen Denkartel geben wollte. War doch kurz vorher die Fortsetzung des Streits um die Reimarus-Fragmente von Lessings Landesherrn verboten worden. Das Drama war gleichsam das letzte Wort bzw. Nachwort in diesem Streit.

Was dieses Drama will, hat Lessing selbst in einer unveröffentlichten Vorrede gesagt: »Nathans Gesinnung gegen alle positive Religion ist von jeher die meinige gewesen« (2, 322). Als Gründe dafür werden im Verlaufe des Dramas genannt: Jede dieser Religionen stellt den Anspruch, die wahre zu sein, aber diese Ansprüche heben einander auf. Die Begründungen ihres Anspruchs sind unhaltbar, denn alle drei berufen sich auf geschichtliche Offenbarung, auf ein Offenbarungsgeschehen, auf Stifter und heilige Bücher, aber Geschichte kann keine ewige Wahrheit

begründen. Das Verhalten der drei Religionen gegeneinander diskreditiert sie aufs schwerste. Lessing läßt sein Drama zur Zeit der Kreuzzüge spielen und eine Judenverfolgung, der Nathans Familie zum Opfer gefallen ist, bildet den Ausgangspunkt der Handlung. Gerade dieses feindselige Verhalten der positiven Religionen zueinander widerspricht dem wahren Wesen der Religion, die vor Gott und Menschen angenehm macht. Die Frage, ob die positiven Religionen nicht einfach Irrglaube sind, wird zumindest in der Ringparabel gestellt, als der Richter fragt, ob der echte Ring nicht überhaupt verloren sei, und alle drei streitenden Brüder unechte Ringe haben. »So seid ihr alle drei betrogene Betrüger« (Verse 2024 f.). Der Richter weiß dann freilich auch Rat. Da der echte Ring die Wunderkraft besitzen soll, vor Gott und Menschen angenehm zu machen, so soll jeder der drei diesem Ziel nacheifern. »Es strebe von euch jeder um die Wette, die Kraft des Steins in seinem Ring an Tag zu legen! Komme dieser Kraft mit Sanftmut, mit herzlicher Verträglichkeit, mit Wohltun, mit innigster Ergebenheit in Gott zu Hilf'« (2041–2048). Das sind die wesentliche Merkmale der von Lessing vertretenen Humanitätsreligion: Verträglichkeit, Wohltun und Ergebenheit in Gott. Offenkundig ist es aber nicht der Stein des Ringes, der die Kraft zu dieser Religion verleiht, sondern das menschliche Verhalten, das durch das im Ringe verheißene Erbe angespornt wird. Wenn der Richter der Ringparabel die streitenden Brüder auffordert, über tausend tausend Jahre wiederum vor diesem Richtstuhl zu erscheinen, wenn des Steines Kräfte sich bei ihren Kindes-Kindeskindern äußern (2048 ff.), dann wird nach Lessings Meinung die Entscheidung auch nicht für eine der positiven Religionen fallen, sondern für die humanitäre Vernunftreligion, zu der sich die drei positiven Religionen dann hoffentlich emporentwickelt haben. Daß dieses Ziel noch in weiter Ferne liegt, wird ausgesprochen. Aber es gibt bereits Menschen, die diesem Ideal nahe kommen. Nathan ist im Grunde kein Repräsentant des Judentums mehr, sondern verkörpert bereits die neue, aufgeklärte Humanitätsreligion. Saladin ist ein Wahrheitssucher, der sich alsbald für Nathans Ideen begeistert. Der Tempelherr ist anfangs hochfahrend und stolz, er öffnet sich aber allmählich einer menschlicheren Haltung. Der Klosterbruder ist einfältig fromm, Intrigen abgeneigt, auch voller menschlicher Güte, aber eben befangen in seinem einfachen Christenglauben. Nur gelegentlich überschreitet er diese Grenze, etwa wenn er von der Erziehung der Recha, dem von Nathan angenommenen Christenkind, sagt: »Und Kinder brauchen Liebe . . . in solchen Jahren mehr als Christentum« (3013 ff.). Die lieblichste Figur des Dramas, Recha, verkörpert selbst in ihrem Schicksal die Verschmelzung der drei Religionen auf einer höheren Ebene. Aus einer christlich-

mohammedanischen Mischehe stammend, wie sich zum Schluß herausstellt, im Hause des Juden erzogen, hat dieser in ihre Seele weder den Samen der jüdischen noch der christlichen Religion, sondern der Vernunftsreligion gepflanzt (3090 ff.). Freilich auch Recha ist noch unterwegs; als sie glaubt, in Feuersgefahr von einem Engel errettet worden zu sein, führt Nathan das Wunder auf einen natürlichen Grund und auf Gottes Vorsehung zurück (205 ff.) und ermahnt sie, statt andächtig zu schwärmen, gut zu handeln (359 ff.). Die Kritik am Christentum, soweit sie nicht schon durch den fanatischen Patriarchen und die abergläubische und intrigante Daja verkörpert wird, hat Lessing der Schwester des Sultans, Sittah, übertragen. Sie wirft den Christen vor: Ihr Stolz sei: Christen sein, nicht Menschen. Während ihr Stifter Menschlichkeit hatte, benutzen die Christen seinen Namen, um die Namen aller guten Menschen zu schänden (868 ff.). Daß man wahrhaft Mensch nur als Christ sein könne, war für Lessing ein unmöglicher Gedanke. Lessing ist nicht nur für eine gegenüber der christlichen eigenständigen Humanität eingetreten, sondern hat diese als die überlegene dargestellt. Als Nathan dem Klosterbruder von der Ausrottung seiner Familie, von der Überwindung seiner Rachegefühle, der Ergebung in Gottes Ratschluß und von seiner Liebestat an dem christlichen Findelkind Recha erzählt, ruft dieser spontan: »Nathan, ihr seid ein Christ! Ein beßrer Christ war nie!« (3067 ff.). Nathan aber will nur ein Mensch gewesen sein.

Was Lessing als religiösen Hintergrund dieser Humanität andeutet, und sie hat bei ihm einen religiösen Hintergrund, ist allerdings ziemlich dürftig. Gott, Tugend und Unsterblichkeit, über diese aufklärerische Trias geht das nicht hinaus. Dabei wurde die Unsterblichkeit zur Wiedergeburtstheorie umgeformt. Gott trug teils deistische, teils theistische, aber auch pantheistische Züge, wie das viel diskutierte Gespräch Lessings mit Jacobi über Spinoza zeigt [8, 616–634. 649 f.; 10, 378–400; vgl. auch Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn, ed. Heinrich Scholz 1916 bes. S. 65 ff. u. LXIII–LXXV]. Das Gottesverhältnis vollzieht sich im wesentlichen in der Fügung in Gottes, zuweilen rätselhaftes, Vorsehungswalten. Die Tugend zeigt, gerade in ihrer Verkörperung durch Nathan, irgendwie penetrante Züge. Der Mensch wird zwar nicht nur optimistisch gesehen; Lessing weiß um das Böse und um Schuld, aber die Tugend gilt als durch Vernunft und Bildung erreichbar. Was dieser humanitären Vernunftsreligion fehlt, ist der Saft und die Kraft, die ihr nicht zuletzt durch Positivitäten, durch ihre Begründung in der Geschichte, verliehen werden. Darum war es ein Fortschritt, als Herder, Schleiermacher und Hegel den Wert des Geschichtlichen für die Religion, jeder auf seine Weise, wieder-

entdeckten. Sie haben dann auch ein viel differenzierteres Bild der Religionsgeschichte aufzuzeigen vermocht als Lessing, und das Christentum nicht einfach wegen seiner Verankerung in einer geschichtlichen Offenbarung abqualifiziert, sondern sich um die Sonderstellung des Christentums bemüht.

Lessing hätte wahrscheinlich das, was er als Religion, als Humanität und als Forderung der Toleranz vertrat, in seiner Zeit ziemlich unangefochten vertreten können. Auch Reimarus, der in mehreren von ihm selbst herausgegebenen theologischen Werken die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion verteidigte und denen entgegentrat, die alle Religion und Sittlichkeit verspotteten, erfreute sich in den gebildeten Kreisen Hamburgs eines guten Ansehens. Erst mit den direkt gegen die Bibel und die Offenbarung gerichteten Fragmenten brachte Lessing sich und damit auch deren unbekannten Autor in Verruf. Der Streit wäre wohl auch kaum so heftig geworden, wenn er als Streit unter Gelehrten abgewickelt worden wäre, was nicht nur Goeze, sondern auch Semler wollte. Aber das wollte Lessing gerade nicht, sondern hinaus damit ins Publikum, freier Kampf der Geister, die Wahrheit wird sich schon zeigen. Wer das nicht will, der denkt klein von der christlichen Religion, der will den Sturmwind aus der Natur verbannen, der hat Angst, daß in seinem Gärtchen seine kostbare Orangerie in sieben irdenen Töpfen umgeworfen wird (8, 222), der ist eine theologische Memme (8, 234). Die Kirche, die ihr wahres Bestes versteht, dürfe sich nicht einfallen lassen, die Freiheit, die Religion zu bestreiten, auf irgendeine Weise einzuschränken, ja sie dürfe nicht einmal wollen, die Schriften, die gegen sie geschrieben worden sind, in ihrer Geburt zu ersticken (8, 239 f.). Lessing hat der freien Diskussion theologischer und religiöser Fragen zum Durchbruch verholfen, sowohl innerhalb wie außerhalb der Theologie. Dafür muß ihm jeder Wahrheitsliebende Dank wissen. Moderne wissenschaftliche Theologie ist nur auf dieser Grundlage möglich. Dennoch hat Lessing uns die Frage hinterlassen, ob es Grenzen für die freie Meinungsäußerung gibt, vor allem sittliche Grenzen, aber auch institutionell zu vertretende Grenzen, etwa gegen Schmähungen und Verleumdungen und offenkundige Unwahrheiten.

Hinter Lessings Eintreten für eine uneingeschränkte, freie Diskussion steht sein Wahrheitsbegriff, wie er ihn in der berühmten Stelle seiner Duplik (8, 27) so eindrucksvoll formuliert hat: »Nicht die Wahrheit, in deren Besitz irgend ein Mensch ist oder zu sein vermeint, sondern die aufrichtige Mühe, die er angewandt hat, hinter die Wahrheit zu kommen, macht den Wert des Menschen . . . Der Besitz macht ruhig, träge, stolz. – Wenn Gott in seiner Rechten alle Wahrheit und in seiner Lin-

ken den einzigen, immer regen Trieb nach Wahrheit, obschon mit dem Zusatze, mich immer und ewig zu irren, verschlossen hielte, und spräche zu mir: Wähle! Ich fiel ihm mit Demut in seine Linke und sagte: Vater gib! Die reine Wahrheit ist ja doch nur für dich allein!« Wahrlich ein faszinierendes Bekenntnis. Man sollte jedoch, bevor man diesem Wahrheitsverständnis vorbehaltlos und begeistert zustimmt, bedenken, daß alles Wahrheitssuchen nach Ergebnissen strebt und daß es auch bleibende Erkenntnisse gibt. Man sollte auch nicht ganz überhören, was Goeze, der, bei all seiner orthodoxen Befangenheit, doch ein respektabler Gegner Lessings war, dazu gesagt hat. In Lessings Schwächen (vgl. Goezes Streitschriften gegen Lessing, hg. von Erich Schmidt, 1893) vergleicht er Lessings Wahrheitsbegriff mit Tantalus, der vergeblich seinen Hunger und Durst stillen wollte (88). Er fügt hinzu: Die vollkommenste Erkenntnis der reinen Wahrheit gehört allerdings Gott. Aber was zu unserer Seligkeit not ist, davon haben wir hinlänglich Vorstellung. Gehört die reine Wahrheit allein für Gott, dann bin ich in ewiger Gefahr zu irren. Dabei einen immer regen Trieb nach Wahrheit haben, das ist der schrecklichste Zustand, in welchem ich mir eine menschliche Seele denken kann. Nach dieser Lehre ist alle Zuversicht des Glaubens, alle Freudigkeit zu Gott, alle Hoffnung des ewigen Lebens und selbst die Seligkeit des ewigen Lebens Torheit und Einbildung. Es ist eine schreckliche, zur Verzweiflung führende Lehre (90 f.). Goeze hat die skeptische Möglichkeit, nicht die idealistische Möglichkeit, die in Lessings Wahrheitsbegriff liegt, gespürt. Man braucht die Sicherheit, mit der Goeze in seiner Orthodoxie stand, nicht zu teilen, kann sie als *securitas* verwerfen. Das Gewißheitsproblem der Reformation, die Frage nach der *certitudo* des Glaubens, ist damit jedoch nicht erledigt.

Lessing, der kein Theologe, jedenfalls kein irgendwie gebundener Theologe, ja vielleicht nicht einmal mehr ein Christ sein wollte, hat die Theologie aufs tiefste beeinflusst. Wer sich mit ihm beschäftigt, wird auch heute noch für sein theologisches Nachdenken reichen Gewinn haben. Man lese dabei zunächst einmal Lessing selbst, der einfach schon durch die Klarheit seiner Sprache und die Schärfe seiner Gedankenführung fesselt. Die umfangreiche Sekundär-Literatur kann hier nicht besprochen werden. [Vgl. die kurze Besprechung bei W. von Loewenich: Luther und Lessing 1960, S. 5 f.] Zu ihr sei nur soviel bemerkt, daß diejenigen, die Lessing möglichst nahe an die christliche Offenbarungsreligion heranrücken wollen, vor allem Thielicke und O. Mann, seiner wirklichen Position kaum gerecht werden. Die ältere theologische Lessingforschung hat meines Erachtens hier richtiger gesehen, z. B. Loofs, Fittbogen, Haug, von den neueren Hirsch und von Loewenich. Lessing

darf nicht christlich vereinnahmt werden, aber er muß von der Theologie auch heute noch gehört werden.

Professor D. Hans Graß, Erfurter Str. 11, 3550 Marburg

ABENDMAHLSSTREIT UND BÜNDNISPOLITIK

Zur Erinnerung an das Marburger Religionsgespräch 1529

Von Gerhard May

Vor 450 Jahren, vom ersten bis vierten Oktober 1529, waren im landgräflich-hessischen Schloß von Marburg an der Lahn die führenden Männer der Reformation aus Mittel- und Süddeutschland und der Schweiz versammelt, um eine Verständigung über die zwischen ihnen seit Jahren strittige Lehre vom Abendmahl zu erreichen. Zum ersten und einzigen Mal in ihrem Leben sind sich in Marburg Luther und die schweizerischen Reformatoren Zwingli und Ökolampad persönlich begegnet. Bei dieser spektakulären Zusammenkunft wurde nicht nur ein theologischer Fachdisput ausgetragen. Wir werden sehen, daß es in Marburg um die Einheit der reformatorischen Bewegung ging.

Die Vorgeschichte des Marburger Gesprächs

In den Jahren 1523/24 begannen Luther und Zwingli ihre Abendmahlslehre in entgegengesetzter Richtung so zu entfalten, daß der Konflikt in der Folgezeit unvermeidlich wurde¹. 1523 verwarf Luther die von dem niederländischen Humanisten Cornelisz Hoen propagierte Auslegung des »ist« in den Einsetzungsworten als »bedeutet«, und neben der bisher für ihn dominierenden Zusage der Sündenvergebung im Abendmahl betonte er jetzt die Heilsbedeutung der Realpräsenz (die ihm als solche nie zweifelhaft gewesen war). Diese Tendenz verstärkte sich gegenüber dem Spi-

1 Die grundlegende Darstellung des Abendmahlsstreits stammt von W. Köhler: Zwingli und Luther. Ihr Streit über das Abendmahl nach seinen politischen und religiösen Beziehungen I (1924). II (1953); vgl. ferner J. Staedtke: Art. Abendmahl III/3, TRE I (1977) 106–122.

ritualismus Andreas Karlstadts, der die Realpräsenz ablehnte und überhaupt jede äußerlich-sakramentale Heilsvermittlung in Frage stellte. Seit dem Einsetzen des direkten Streits mit den Schweizern wurde für Luther die Bindung der Sündenvergebung an die Gegenwart von Leib und Blut Christi vollends zum beherrschenden Gedanken seiner Abendmahlslehre. Zwingli hatte noch 1523 seine grundsätzliche Übereinstimmung mit der Abendmahlsauffassung Luthers erklärt – unter gleichzeitiger Betonung seiner geistigen Unabhängigkeit vom Wittenberger Reformator². Aber als er 1524 Hoens von Luther abgelehnten Sendbrief über das Abendmahl kennenlernte, fand er hier den Schlüssel zum Verständnis der Einsetzungsworte: Brot und Wein *bedeuten* Leib und Blut Christi. Andere Einflüsse, wohl auch der Karlstadts, kamen hinzu, und bereits Ende 1524 distanzierte sich Zwingli in einem Brief an den Reutlinger Reformator Matthäus Alber von Luthers Abendmahlslehre³.

Der Gegensatz zwischen Luther und Zwingli wurde dadurch belastet und vergiftet, daß Luther Zwinglis Abendmahlslehre mit derjenigen Karlstadts gleichsetzte und den Zürcher Reformator als »Schwärmer« etikettierte, während umgekehrt Zwingli Luthers Abendmahlsverständnis als einen Rückfall zur päpstlichen Lehre ansah. Allerdings wurde die öffentliche Kontroverse zunächst nicht von Zwingli und Luther persönlich geführt, sondern von ihren Anhängern und Freunden. In Südwestdeutschland, wo die Frage, ob man sich nach Zürich oder nach Wittenberg orientieren sollte, besondere Aktualität besaß, war Joh. Brenz in Schwäbisch Hall Wortführer der lutherischen Lehre, während Joh. Ökolampad in Basel in selbständiger Weise für Zwingli Partei nahm. Die Straßburger Theologen, allen voran Martin Bucer, das »Genie der Vermittlung« (H. Bornkamm), versuchten schon sehr früh, bei aller Sympathie für die Schweizer, einen Ausgleich zu finden und den ganzen Streit als ein Mißverständnis hinzustellen. Aber zunächst erreichte der Konflikt in den Jahren 1527/28 mit Luthers und Zwinglis großen Kampfschriften seinen Höhepunkt.

Luther hat die Gegenwart des ganzen Christus im Abendmahl, unabhängig vom Glauben des Empfängers, mit Leidenschaft verteidigt, weil er nur so der Gabe Gottes im Sakrament unbedingt gewiß sein konnte.

² Auslegen und Gründe der Schlußreden, Huldreich Zwinglis Sämtliche Werke (im folgenden abgekürzt: ZW) 2, 137 f. 144 ff. Dazu G. W. Locher: Grundzüge der Theologie Huldrych Zwinglis im Vergleich mit derjenigen Martin Luthers und Johannes Calvins, in: Huldrych Zwingli in neuer Sicht (1969, S. 173–270) 257 f.

³ ZW 3, 322–354.

Realpräsenz und Heilsgewißheit gehören zusammen. Demgegenüber darf man Zwinglis Abendmahlslehre nicht einfach als »intellektualistisch« oder »rationalistisch« abqualifizieren, wozu aus lutherischer Perspektive leicht eine Neigung besteht. Gewiß geht es Zwingli darum, die »Geistigkeit« des Abendmahlsverständnisses zu sichern. Aber wenn er das Abendmahl als »Gedächtnismahl« auffaßt, so meint er nicht historische Erinnerung, sondern gläubige Vergegenwärtigung: Christus ist sehr wohl gegenwärtig, aber eben nur für den Glauben. Und hinter der Ablehnung der leiblichen Gegenwart Christi in den Abendmahlselementen und der Betonung des Glaubens steht auch bei Zwingli ein zentrales theologisches Motiv: er will die Einmaligkeit und dauernde Gültigkeit der am Kreuz geschehenen Versöhnung sichern; deshalb kann das Sakrament nur Zeichen des in Golgatha ein für allemal Geschehenen sein. Zwingli sieht im lutherischen Gedanken einer Heilsvermittlung durch das leibliche Essen eine Relativierung der Erlösung am Kreuz. Die Entsprechung zur reformatorischen Kritik an der Meßopferlehre liegt auf der Hand⁴. Und noch etwas muß man sehen: Die Frage der Gegenwart Christi im Abendmahl ist kein isolierter Differenzpunkt zwischen den Reformatoren. Die christologischen Argumente, deren sich Luther und Zwingli bedienen, zeigen, daß hier zwei unterschiedliche theologische Ansätze aufeinanderstoßen. Man kann den Gegensatz in der Abendmahlsfrage auch als einen Gegensatz der Christologien begreifen⁵.

Der junge Landgraf Philipp von Hessen hatte schon bald nach dem Ausbruch der offenen Kontroverse über das Abendmahl seine Bereitschaft bekundet, sich für die Beilegung des Zwistes zu engagieren. Was ihn aber im Jahre 1529 alles daransetzen ließ, die maßgebenden evangelischen Theologen an den Verhandlungstisch zu bringen, das waren die drohenden politischen Auswirkungen der Lehrdifferenz. Angesichts des Abschieds des zweiten Reichstags von Speyer, der das Wormser Edikt erneuerte und die Erfolge der Reformation aufs höchste gefährdete, vereinbarten Kursachsen, Hessen, Nürnberg, Straßburg und Ulm den Abschluß eines Verteidigungsbündnisses zum Schutz gegen Angriffe um des Wortes Gottes willen. Die Einzelheiten der Allianz waren noch festzulegen, dann sollte der förmliche Vertragsschluß erfolgen. Aber Straßburg und Ulm, die wichtigsten südwestdeutschen Städte, waren in der Abendmahlsfrage nach Zürich hin orientiert, und der theologische Gegensatz zu Kursachsen und dem ebenfalls streng lutherischen Nürnberg belastete jede Zusammenarbeit. Philipp von Hessen, in dem wir die treibende

4 Locher: Grundzüge S. 250–254. 257 ff.; Staedtke S. 113.

5 Staedtke S. 112.

Kraft der ganzen Koalitionspolitik zu sehen haben, war sich voll bewußt, daß das Bündnis jederzeit am lutherischen Widerstand gegen die schweizerisch-straßburgische Abendmahlslehre scheitern konnte. Deshalb bemühte er sich jetzt energisch um eine theologische Verständigung über das Abendmahl. Noch am Tag der Bündnisabrede, dem 22. April, schrieb der Landgraf an Zwingli: er sei im Begriff, ein Theologengespräch über das umstrittene Sakrament vorzubereiten, und erbitte die Unterstützung des Zürcher Predigers für dieses Vorhaben⁶. Das war noch keine regelrechte Einladung. Aber Zwingli antwortete am 7. Mai, er sei unter allen Umständen bereit, an einem solchen Gespräch teilzunehmen⁷.

Über die Bündnisverhandlungen am 22. April hatte man Melanchthon, der als theologischer Experte des Kurfürsten Johann von Sachsen auf dem Reichstag war, zunächst nicht informiert. Als er davon erfuhr, war er entsetzt: er sah durch einen Zusammenschluß mit den zwinglianisch gesinnten oberdeutschen Städten die seiner Meinung nach durchaus noch bestehenden Möglichkeiten einer Verständigung mit der alten Kirche in Frage gestellt und sogar den Frieden im Reich gefährdet. Melanchthon setzte deshalb nach dem Abschluß des Reichstags alle Hebel in Bewegung, um die Ratifizierung des Bündnisses zu verhindern. Und er hatte mit seinen Bemühungen, in die er auch Luther einschaltete, bei den Politikern schließlich Erfolg: das Bündnis scheiterte Anfang Dezember 1529 an der Bekenntnisforderung, die Kursachsen an Straßburg und Ulm richtete, der aber die Städte sich nicht beugen wollten⁸.

Während Kursachsen im Sommer 1529 eine Hinhaltenaktik verfolgte, trieb Philipp von Hessen den Plan des Religionsgesprächs voran: wenn es gelang, die Abendmahlskonkordie und damit die Bekenntniseinheit zu erreichen, war den Lutheranern ihr entscheidendes Argument gegen das Bündnis mit den Oberdeutschen entzogen. Zugleich entwickelte der Landgraf aber seit dem Sommer auch eine politische Alternativstrategie: zusammen mit dem führenden Straßburger Politiker, dem Stettmeister Jakob Sturm, arbeitete er auf ein Sonderbündnis zwischen Hessen, Straßburg und den evangelischen Schweizerstädten hin. Philipp schwebte also ein doppeltes Bündnisssystem vor, dessen Bindeglied Hessen bilden sollte:

6 ZW 10, Nr. 835a.

7 ZW 10, Nr. 839.

8 Vgl. W. Maurer: Motive der evangelischen Bekenntnisbildung bei Luther und Melanchthon, in: Reformation und Humanismus (Festschr. R. Stupperich 1969) 9–43. Die Quellen zu den Bündnisverhandlungen liegen vor in: Deutsche Reichstagsakten, Jüngere Reihe 8/1, bearbeitet von W. Steglich (1970) 1 ff.

einerseits das in Speyer verabredete Bündnis, notfalls ohne die oberdeutschen Städte, andererseits das straßburgisch-eidgenössische Bündnis. Am 1. Juli hatte der Landgraf die offiziellen Einladungen zum Theologengespräch nach Marburg ausgehen lassen. Wenige Wochen später muß er beschlossen haben, die Gelegenheit des Kolloquiums auch für politische Verhandlungen über das Bündnis zwischen Hessen, Straßburg, Basel und Zürich zu nutzen⁹.

Erst wenn man diese politischen Zusammenhänge sieht, erkennt man die Bedeutung des Marburger Religionsgesprächs. Es steht im Zeichen des Problems von »Bündnis und Bekenntnis« (H. v. Schubert). Philipp von Hessen wollte die Glaubenseinheit erreichen, um das entscheidende Hindernis für das in Speyer projektierte Bündnis evangelischer Fürsten und Städte zu beseitigen, und überdies sollten in Marburg die Schweizer für ein Bündnis mit Hessen und Straßburg gewonnen werden. Man darf freilich nicht meinen, daß Philipp die Abendmahlskonkordie ausschließlich unter politischen Gesichtspunkten betrieb. Er war für seine Zeit außerordentlich tolerant in Glaubensdingen, und das Bemühen um eine Verständigung im Sakramentsstreit entsprach seinen ganz persönlichen Überzeugungen. Allerdings hat Philipp wohl kaum voll erfaßt, worum es im Abendmahlsstreit ging, und deshalb das Ausmaß der Gegensätze unterschätzt.

Luther und Melanchthon hätten die Einladung nach Marburg am liebsten abgelehnt. Sie hielten eine Einigung mit den Straßburgern und Schweizern nicht für erreichbar, und Melanchthon wünschte sie, wie wir schon gesehen haben, auch aus politischen Gründen nicht. Aber Kurfürst Johann bestand darauf, daß seine Theologen dem Ruf des Landgrafen folgten: man konnte den wichtigsten Bündnispartner Kursachsens nicht vor den Kopf stoßen und womöglich riskieren, daß er sich ganz in das Lager der Zwinglianer hinüberziehen ließ. Zwingli, Ökolampad und die Straßburger Theologen Bucer und Kaspar Hedio machten sich voll Hoffnung auf den Weg. Mit ihnen ritten drei Vertreter ihrer Städte: Jakob Sturm, den der Landgraf besonders eingeladen hatte, aus Straßburg und die Ratsherren Ulrich Funk aus Zürich und Rudolf Frey aus Basel.

Die Verhandlungen in Marburg

Die Schweizer und Straßburger trafen am 27. September in Marburg ein, Luther und Melanchthon mit mehreren Begleitern drei Tage später. Die süddeutschen Lutheraner – Andreas Osiander aus Nürnberg, Johann

9 Vgl. R. Hauswirth: Landgraf Philipp von Hessen und Zwingli (1968) 108 ff.

Brenz aus Schwäbisch Hall und Stephanus Agricola aus Augsburg – kamen erst am 2. Oktober an. Alle wurden auf dem Schloß untergebracht¹⁰.

Philipp von Hessen zeigte sich nicht nur als liebenswürdiger Gastgeber, sondern führte auch überlegen Regie. Am 1. Oktober trafen sich auf seine Veranlassung Luther und Ökolampad sowie Zwingli und Melanchthon zu ersten Gesprächen. Durch dieses Arrangement wurde eine direkte Konfrontation der Hauptgegner Luther und Zwingli hinausgezögert. Man verständigte sich auch über verschiedene Fragen, aber nicht über das Abendmahl. So kam es am Samstag, dem 2. Oktober, zum offiziellen Gespräch.

Man versammelte sich um sechs Uhr früh. In welchem Raum des Marburger Schlosses, ist leider nicht genau überliefert. Der Landgraf war mit Räten und Gefolge persönlich anwesend. Ihm gegenüber stand ein Tisch, an dem die Hauptunterredner Luther, Melanchthon, Zwingli und Ökolampad saßen. Neben den übrigen vom Landgrafen berufenen Teilnehmern und ihren Begleitern war nur ein sorgfältig ausgewählter Hörerkreis zugelassen: man darf etwa an die Professoren der Marburger Universität denken. Es wurde in deutscher Sprache verhandelt. Ein offizielles Protokoll wurde nicht geführt, aber aus den Berichten verschiedener Teilnehmer läßt sich der Verlauf des Gesprächs mit hinlänglicher Sicherheit rekonstruieren¹¹.

Nach den Eröffnungsworten des hessischen Kanzlers Feige ergreift sogleich Luther das Wort. Er zählt einen ganzen Katalog von Glaubensirrtümern der Gegner auf, von der Trinitätslehre angefangen: nur wenn man in allen diesen Fragen eins sei, könne man sinnvoll über das Abendmahl verhandeln. Darauf erklären Ökolampad und Zwingli, sie stimmten in den übrigen Artikeln mit Luther überein, und verlangen das Gespräch über das Abendmahl, zu dem man gekommen sei. Nun nennt Luther den Streitgegenstand, um den man zwei Tage lang ringen wird: Die Gegner bestreiten mit Vernunftargumenten die Gegenwart des Leibes Christi im Abendmahl. Sie mögen die Worte »Das ist mein Leib« widerlegen! Und jetzt schreibt Luther mit Kreide vor sich auf den Tisch: »Hoc est corpus meum.«

¹⁰ Das Geschehen in Marburg schildert ausführlich Köhler: Zwingli und Luther II S. 66–163. Die Quellen: WA 30/3, 92–171; Köhler: Das Marburger Religionsgespräch 1529. Versuch einer Rekonstruktion (1929); Das Marburger Religionsgespräch 1529, hrsg. von G. May (1970); Melanchthons Werke. Studienausgabe 7/2, hrsg. von H. Volz (1975) 99–127.

¹¹ Vgl. Köhlers Rekonstruktion (o. Anm. 10).

Ein erster Gesprächsgang entwickelt sich zwischen Ökolampad und Luther: der Basler beruft sich auf Joh. 6, 63: »Der Geist ist es, der lebendig macht; das Fleisch nützt nichts.« Hier lehnt also Christus selbst das fleischliche Essen seines Leibes ab. Das war einer der zentralen Belege der Schweizer. Der auferstandene Christus sitzt zur Rechten seines Vaters und kann deshalb nicht im Brot sein. Die Einsetzungsworte sind figürlich zu verstehen. Luther antwortet: in einer für sein Denken außerordentlich charakteristischen Weise lehnt er es ab, mit Ökolampad ein geistliches und ein fleischliches, »niedriges« Verständnis der Einsetzungsworte zu unterscheiden. Eben weil Christus es gebietet und weil die Sündenvergebung daran hängt, ist das buchstäbliche Verständnis der Einsetzungsworte gerade ein erhabenes, geistliches Verständnis. Nicht auf das Element kommt es an, sondern auf die Einsetzung. Aus der Notwendigkeit des geistlichen Essens, deren sich auch Luther bewußt ist, ergibt sich nicht, daß das leibliche Essen unnütz wäre.

Zwingli schaltet sich ein: er greift die Betonung des geistlichen Essens durch Luther zustimmend auf, wendet sich aber zugleich gegen den Schriftpositivismus des Wittenbergers. Zwingli lehnt es ab, eine Wirkung der Einsetzungsworte unabhängig vom Glauben anzunehmen: das wäre wieder die päpstliche Lehre. Luther verweist auf die Einsetzung durch Christus: es ist *sein* Wort, und nur deshalb ist sein Leib anwesend und wird leiblich gegessen. Das Gespräch wird immer erregter, bis es wegen des Mittagessens unterbrochen wird.

Nach der Mittagspause setzt Zwingli wieder mit Joh. 6 ein. Geschickt spielt er ältere Auslegungen des Textes durch Luther und Melancthon gegen Luther aus. Luther beharrt auf dem Wortlaut der Einsetzungsworte und entwickelt noch einmal seinen spezifischen Begriff des Wortes Gottes: es ist nicht nur Bedeutungsträger, sondern es besitzt schöpferische Kraft. Das Sakrament beruht allein auf dem Wort Gottes, nicht auf dem Glauben dessen, der es austeilt. Als Zwingli protestiert, kann Luther ihm vorhalten, daß er die Sakramente überhaupt in Frage stelle: man kennt ja nie die Rechtschaffenheit des Austeilenden. Auch der Vorwurf Zwinglis, daß Luther mit seinen Thesen das Papsttum wieder einführe, erschüttert diesen nicht.

Nach einem kurzen Geplänkel über die bildliche (»tropische«) Deutung der Abendmahlsworte meldet sich wieder Ökolampad zu Wort: Nach Joh. 3 gelangt man durch Wiedergeburt ins Himmelreich; dann aber ist das leibliche Essen des Leibes Christi im Abendmahl unnütz. Darauf erwidert Luther: Gott schafft und stärkt in uns den Glauben auf verschiedene Weise, durch die Wortverkündigung, durch Taufe und Abendmahl; warum er es gerade so eingerichtet hat, können wir nicht

sagen. Ökolampad hält nunmehr Luther eine Reihe von Bibelstellen entgegen, die beweisen sollen, daß der auferstandene Christus sich im Himmel befindet und deshalb nicht leiblich in der Welt gegenwärtig ist. Luther lehnt die Alternative Ökolampads ab: Christus ist zugleich im Himmel und im Sakrament. Daraufhin argumentiert Ökolampad, daß jeder Körper umgrenzt sei und sich nur an einem einzigen Ort befinden könne. Luther weist die »mathematischen« Beweise zurück. Als Ökolampad Luther ermahnt, auf die Gottheit Christi, nicht auf sein Fleisch zu schauen, antwortet Luther mit einem Zentralgedanken seiner Christologie: »Ich weiß von keinem Gott, denn der Mensch worden ist, so will ich keinen andern auch haben.«¹² Ökolampad wirft nun Luther vor, daß auch er die Einsetzungsworte bildlich deute, weil er die Redeform der »Synekdoche« annehme (wenn nämlich Jesus sagt: »Das ist mein Leib«, so meint er seinen Leib im Brot). Aber auch das führt nicht weiter.

Zwingli bringt das Gespräch wieder auf die Frage, wie der Leib Christi im Abendmahl gegenwärtig sein könne. Luther beharrt darauf, daß Gott machen kann, daß Christi Leib nicht an einem Ort und daß er doch an einem Ort sei. Als Zwingli Luther vorhält, er könne dies nicht beweisen, hebt Luther die samtene Tischdecke auf und zeigt auf die mit Kreide geschriebenen Worte: »Hoc est corpus meum.«¹³

Am Vormittag des folgenden Tages – es ist Sonntag, der 3. Oktober – geht das Gespräch weiter. Wieder setzt Zwingli bei den gedanklichen Aporien der leiblichen Präsenz Christi ein: der Leib ist begrenzt, also befindet er sich an einem bestimmten Ort. Luther rekurriert auf die Allmacht Gottes: er kann machen, daß der Leib an vielen Orten ist. So lehren auch die Scholastiker. Zwingli sieht in Luthers Hinweis auf die scholastische Multilokationslehre eine Rückkehr zur Papstkirche. Nun beginnt Zwingli patristische Zitate ins Feld zu führen. Luther gibt den Texten teilweise eine andere Deutung, teilweise antwortet er mit anderen Väterstellen. Schließlich schiebt Luther die patristischen Zeugnisse souverän zur Seite: die Worte der Väter müssen am Maßstab der Heiligen Schrift gemessen werden. (Immerhin haben die patristischen Belege der Schweizer solchen Eindruck gemacht, daß noch am Abend des dritten oder im Lauf des vierten Oktober Melanchthon aus mitgebrachten Materialien eine Reihe von Väterzitaten, die für Luthers Abendmahlslehre sprachen, zusammenstellte. Diese Textsammlung wurde von den Lutheranern dem Landgrafen übergeben¹⁴.)

¹² WA 30/3, 157, 33 f.; May S. 62.

¹³ Diese Episode berichtet Osiander: WA 30/3, 147, 15 ff.; May S. 54.

¹⁴ WAB 5, Nr. 1478; vgl. Melanchthons Briefwechsel, hrsg. von H. Scheible, I

Nach dem bisherigen Gang des Gespräches ist es erstaunlich, daß Luther am Nachmittag des 3. Oktober auf einmal Entgegenkommen zeigt. Im Gespräch mit Ökolampad erklärt er: Es lohnt sich nicht, über den Ort zu streiten, man sollte lieber nach einer Verständigung suchen. Ich gebe durchaus zu, daß das Sakrament ein Zeichen ist; das Brot ist nicht einfach mit Christus identisch. Ich kann jedoch nicht zugestehen, daß es sich um ein bloßes Zeichen handelt¹⁵. Aber diese Annäherung wird von den Schweizern nicht wahrgenommen, und das Gespräch endet ohne die erhoffte Einigung.

Jetzt versuchen die Straßburger von Luther eine Erklärung zu erhalten, daß sie, von dem strittigen Abendmahlsartikel abgesehen, recht lehrten. Luther hatte ja zu Beginn des Hauptgesprächs eine ganze Reihe von Lehrirrtümern seiner Gegner aufgezählt und damit offenbar vor allem auf die Straßburger gezielt. Aber Luther verweigert eine solche Erklärung, und in diesem Zusammenhang fallen gegen Bucer seine berühmten Worte: »So reimet sich unser Geist und euer Geist nichts zusammen, sondern ist offenbar, daß wir nicht einerlei Geist haben.«¹⁶

Landgraf Philipp, der dem ganzen Gespräch beigewohnt hatte, gab sich noch nicht geschlagen. Er versuchte die beiden Parteien doch noch zu einer Verständigung zu bewegen. Daraufhin präsentierten die Lutheraner noch am Abend des 3. Oktober der Gegenseite eine Unionsformel, in der es hieß, daß »aus Vermögen« der Einsetzungsworte Leib und Blut Christi »wahrhaftiglich, d. h. substantiell und essentiell, nicht aber quantitativ, qualitativ oder lokal im Abendmahl gegenwärtig seien und gegeben werden«¹⁷. Aber diese Kompromißformel war Zwingli zu massiv, und so lehnten die Schweizer sie ab. Der folgende Tag (4. Oktober)

(1977) 353 (Nr. 823). Melancthon erwähnt die Übergabe der kleinen Denkschrift an den Landgrafen in seinen um den 17. Oktober entstandenen Berichten an Kurprinz Johann Friedrich von Sachsen, Studienausgabe 7/2, 118, und Herzog Heinrich von Sachsen, ebd. 124 f.

15 Diese versöhnliche Wendung des Gesprächs berichtet allerdings nur Hedio (WA 30/3, 142, 6 ff.; May S. 28); Zwingli (ZW 6/2, 530, 18 f.; May S. 60) und sein Begleiter Rudolf Collin (WA 30/3, 142, 36 ff.; May S. 39) deuten sie in ihren Aufzeichnungen an, die lutherischen Berichterstatter erwähnen sie gar nicht (vgl. Köhler: Rekonstruktion S. 121 f.). Läßt der Straßburger Luther kompromißbereiter sein, als er tatsächlich war?

16 So Osiander: WA 30/3, 150, 6 ff.; May S. 56. In seinem Brief an Jakob Probst in Bremen vom 1. Juni 1530 weitete Luther seine Absage auf die gesamte Gegenpartei aus: »Vos habetis alium spiritum quam nos« (WAB 5, 340, 54).

17 Text der Unionsformel bei Köhler: Rekonstruktion S. 131 f.; May S. 66.

brachte weitere Einzelgespräche in wechselnder Besetzung, aber eine Einigung wurde auch jetzt nicht erzielt. Angesichts des Scheiterns aller Konkordienversuche schlugen die Schweizer und Straßburger, unterstützt vom Landgrafen, den Lutheranern vor, man möge sich trotz der Meinungsverschiedenheit in der Abendmahlsfrage gegenseitig die Sakraments- und Kirchengemeinschaft gewähren. Das aber lehnten die Lutheraner ab.

Schließlich unternahm der Landgraf einen letzten Schritt: er gab Luther den Auftrag, eine umfassende Glaubenserklärung zu entwerfen, die alle jene Artikel enthielt, über die zwischen den Parteien Einhelligkeit bestand. Luther griff für diese Aufgabe auf die sogenannten Schwabacher Artikel zurück, ein Glaubensbekenntnis, das er zusammen mit seinen Wittenberger Kollegen bereits im Sommer 1529 im Hinblick auf die Bündnisverhandlungen mit den oberdeutschen Städten ausgearbeitet hatte. Und tatsächlich gelang es Luther, 14 Artikel so zu formulieren, daß sie nach geringfügigen Abänderungen von allen Teilnehmern bejaht werden konnten. Im 15. Artikel, der das Abendmahl zum Gegenstand hat, wird erst die Übereinstimmung konstatiert, dann der Dissens: »Zum funfzehnten glauben und halten wir alle von dem Nachtmahle unsers lieben Herrn Jesu Christi, daß man bede Gestalt nach der Insatzung Christi prauchen solle, daß auch die Messe nicht ein Werk ist, damit einer dem andern tot oder lebendig Gnade erlange, daß auch das Sacrament des Altars sei ein Sacrament des wahren Leibs und Pluts Jesu Christi, und die geistliche Nießung desselbigen Leibs und Pluts einem jeden Christen furnemblich von noten, desgleich der Brauch des Sacraments, wie das Wort von Gott dem Allmechtigen gegeben und geordnet sei, damit die schwachen Gewissen zu glauben zu bewegen durch den Heiligen Geist. Und wiewohl aber wir uns, ob der wahr Leib und Plut Christi leiblich im Brot und Wein sei, dieser Zeit nit vergleicht haben, so soll doch ein Teil gegen dem andern christliche Liebe, sofer jedes Gewissen immer leiden kann, erzeugen, und beide Teil Gott den Allmechtigen fleißig bitten, daß er uns durch seinen Geist den rechten Verstand bestetigen wolle. Amen.«¹⁸

Wenn man bedenkt, daß Luther zu Beginn der Verhandlungen noch die gesamte Lehre der Straßburger und Schweizer in Frage gestellt hatte,

¹⁸ Text der Artikel: WA 30/3, 160–171; ZW 6/2, 510–523; May S. 67–70. Über den Anteil der Schweizer an der Formulierung vgl. F. Blanke, in: ZW 6/2, 510 f. Daß man nur bedingt von einer Verständigung reden kann, zeigt Susi Hausammann: Die Marburger Artikel – eine echte Konkordie?, ZKG 77 (1966) 288–321.

so muß man in den Artikeln einen bedeutenden Erfolg sehen: die Lehrdifferenz war auf den einen Punkt der leiblichen Gegenwart Christi im Abendmahl reduziert. Der Schlußsatz des 15. Artikels ist, wie Bucer berichtet, auf den besonderen Wunsch des Landgrafen hin aufgenommen worden. Philipp hat, wieder nach Bucer, Luther gedrängt, die Gewissensklausel wegzulassen, weil das Gewissen keines Christen davor zurückschrecken könne, Liebe zu erzeugen. Aber an diesem Punkt blieb Luther hart. Auf jeden Fall bedeutete der Schlußsatz, daß man die theologische Polemik nicht in der bisherigen scharfen Form weiterführen wollte. Man gab sich gegenseitig das Versprechen, nichts ohne vorherige Übereinkunft gegen die andere Partei zu schreiben¹⁹.

Für den Landgrafen war das theologische Gespräch nicht das einzige Ziel gewesen. Am 4. Oktober verhandelte er mit Zwingli und den drei Städtevertretern über seinen Bündnisplan. Das Ergebnis war der Entwurf zu einem »Christlichen Verstand«, den die drei Ratsherren zur weiteren Beratung in ihre Heimatstädte mitnahmen. Dieser Bündnisentwurf bildete die Grundlage für das »Christliche Verständnis«, das am 18. November 1530 zwischen Hessen, Straßburg, Zürich und Basel abgeschlossen wurde. Die Allianz kam freilich nicht mehr zum Tragen. Im zweiten Kappeler Krieg gegen die katholisch gebliebenen »Fünf Orte« der Inner-schweiz verzichtete Zürich auf eine Unterstützung durch Straßburg und Hessen: man wollte den innereidgenössischen Konflikt ohne fremde Beteiligung ausfechten. Nach der Niederlage der Evangelischen gehörte zu den Bedingungen des Friedensschlusses die Auflösung der Bündnisse²⁰.

Dieser Ausblick hat uns über die Situation im Herbst 1529 hinausgeführt. Unmittelbar ging es dem Landgrafen darum, durch den Lehrkonsens das Bündnis der lutherischen Fürsten und Städte mit Straßburg und Ulm zu retten. Er versuchte in den weiteren Verhandlungen die Marburger Artikel in diesem Sinn als zureichende Bekenntnisgrundlage hinzustellen²¹. Aber damit drang Philipp nicht durch, und das ganze Bündnisprojekt zerschlug sich zunächst, um erst unter der Drohung des Augsburger Reichstagsabschieds von 1530 wieder aufgenommen zu werden.

Der Ertrag des Marburger Gesprächs

Die Einigung über die Abendmahlsfrage war nicht gelungen. Aber Marburg bedeutete nicht den Schluß, sondern den Auftakt der Unionsge-

19 Köhler: Rekonstruktion S. 141; May S. 77.

20 Die Geschichte des Bündnisses schildert Hauswirth S. 108 ff., 152 ff.

21 Vgl. DRTA. JR 8/1 (oben Anm. 8), S. 308 f., 321 f.

sprache zwischen den Evangelischen. Bucer begann auf dem Augsburger Reichstag erneut die Verständigung mit Luther zu suchen, und seine Bemühungen führten schließlich zur Wittenberger Konkordie von 1536. Jetzt kam es freilich nur zu einer kleinen Lösung: es waren die oberdeutschen Städte, die sich mit den Wittenbergern einigten, während die Schweiz außerhalb blieb. Die gesamtevangelische Konkordie war nicht mehr zu erreichen.

Als einen Erfolg der Marburger Verhandlungen kann man auch die weitgehende Einstellung des literarischen Streits über das Abendmahl während der nächsten 15 Jahre registrieren. Aber für den heutigen Betrachter überwiegt doch der Eindruck des Scheiterns und der verpaßten geschichtlichen Stunde: ein einziges Mal sind sich die beiden führenden Reformatoren der ersten Generation persönlich begegnet, und sie haben sich nicht zu einigen vermocht. In Marburg zeichnet sich zum erstenmal die drohende konfessionelle Spaltung des Protestantismus ab, die in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts zur dauernden Tatsache wurde.

Der evangelische Christ, der sich heute das Geschehen von 1529 vergegenwärtigt, stellt sich die Frage: Wäre nicht doch eine Verständigung möglich gewesen? Man wird antworten müssen: Unter den gegebenen Umständen – nein. Die Marburger Verhandlungen sind nicht an persönlichen Eitelkeiten oder Prestigefragen gescheitert, sondern daran, daß die Gesprächspartner theologische Grundentscheidungen nicht zurücknehmen konnten. Luther konnte die leibliche, vom Glauben unabhängige Gegenwart Christi im Abendmahl nicht preisgeben, weil für ihn die Gewißheit des Empfangs der Sündenvergebung, gerade in der Angefochtenheit des Glaubens, daran hing, und Zwingli sah durch den lutherischen Sakramentsrealismus die immerwährende Gültigkeit der einmaligen Heilstat Christi in Frage gestellt. Luther und Zwingli durften nicht nachgeben, wenn es die evangelische Wahrheit war, um deretwillen sie den Bruch mit der alten Kirche auf sich genommen hatten.

Zwingli ist zwar bereit gewesen, mit den Lutheranern politisch zusammenzugehen, ohne mit ihnen im Bekenntnis eins zu sein. Er war aber nicht bereit, das Bündnis mit theologischen Zugeständnissen zu erkaufen. Als Bucer ihm Anfang 1531 nahelegte, durch eine entgegenkommende Erklärung über das Abendmahl den Beitritt der Schweizer zum Schmalkaldischen Bund zu ermöglichen, wies Zwingli das scharf von sich²².

22 ZW II, Nr. 1168. Dazu Locher: Die theologische und politische Bedeutung des Abendmahlsstreites im Licht von Zwinglis Briefen, *Zwingliana* 13 (1971, S. 281–304) 293–297.

Die Schweizer haben in Marburg den Lutheranern vorgeschlagen, man möge sich, trotz des Fortbestehens der unterschiedlichen Abendmahlsauffassung, gegenseitig die kirchliche Gemeinschaft gewähren. Dieser Gedanke klingt modern und sympathisch, aber er war für die Lutheraner nicht annehmbar. Das Abendmahl besaß für beide Seiten einen unterschiedlichen Stellenwert: Für die Schweizer vermittelte es als solches kein Heil, sondern es wies den Glauben nur bestätigend auf Christus hin; im evangelischen Rechtfertigungsglauben aber wußte man sich mit den Lutheranern einig. Dagegen ging es für Luther in der Abendmahlslehre um die Gewißheit des Heilempfangs, also um eine zentrale Glaubens- und Bekenntnisfrage, die bei einer Union mit den Schweizern nicht offenbleiben konnte.

Vielleicht hätte eine Verständigung der lutherischen Theologen mit Calvin gelingen können. Aber die hier bestehenden Möglichkeiten wurden nicht genutzt, und wir müssen die Entscheidungen der Bekenntnisschriften des 16. Jahrhunderts respektieren. Es ist eine andere Frage, welches Gewicht die damals vollzogenen theologischen Abgrenzungen für die Kirche der Gegenwart besitzen. Nicht nur die exegetischen Probleme der neutestamentlichen Abendmahlszeugnisse stellen sich uns heute anders und komplizierter dar, sondern wir erkennen auch die historische Bedingtheit der theologischen Begriffe und Aussagen des Reformationsjahrhunderts. Darum konnten gerade auch im Hinblick auf die Abendmahlslehre Lutheraner und Reformierte in der Leuenberger Konkordie von 1973 erklären, daß angesichts der Gemeinsamkeiten im Verständnis des Evangeliums die Verwerfungen der Reformationszeit heute keinen kirchentrennenden Charakter mehr haben. In Leuenberg wurde die Verständigung erreicht, zu der die Gesprächspartner von Marburg nicht gefunden haben.

Professor Dr. Gerhard May, Bismarckstr. 11, 8000 München 40

KONFESSION UND TOLERANZ

Im Gedenken an den Reichstag zu Speyer 1529

Von Wolfgang Sommer

Die Reformationsjubiläen in diesem und im kommenden Jahr rücken die Frage nach der Bedeutung des Bekenntnisses innerhalb und außer-

halb der reformatorischen Kirchen erneut ins öffentliche Bewußtsein. Der theologische und kirchliche Ertrag bedeutender Ereignisse der Reformation wird durch die runden Zahlen der Geschichte gleichsam von selbst der Gegenwart bewußt gemacht. Die Wahrnehmung vergangenen Geschehens in Form von Jubiläumsfeiern kann zu einer Besinnung führen, die sowohl eine vertiefte Wiederbegegnung mit den geschichtlichen Ereignissen, als auch das intensive Fragen nach dem Bedeutungsgehalt für die Gegenwart einschließt. So jedenfalls haben sich gerade die Reformationsjubiläen von 1817 und 1917 ausgewirkt, in deren Folge die sog. Lutherrenaissancen geistesgeschichtliche Epocheneinschnitte bedeuten. In der Art der Feiern drückt sich der Zeitgeist wie in einem Brennpunkt gesammelt charakteristisch aus. Das gilt selbstverständlich auch für die gegenwärtigen Gedenkfeiern. Doch man kann hier nicht einen weltgeschichtlichen Paukenschlag, wie der Thesenanschlag von 1517 oft verstanden wurde, ins eigene Bewußtsein heben, sondern man muß ein Problem »feiern«, das schon recht lange aus der theologischen und kirchlichen Diskussion verdrängt ist.

Das Problem des Bekenntnisses ist ja nicht erst seit dem Apostolikumstreit um Adolf von Harnack zur Stelle, sondern es zieht sich seit Schleiermacher durch das ganze 19. Jahrhundert bis in unsere Gegenwart hinein. Zwischen dogmatisch-formelhaftem Bekenntnispositivismus und sehr weit greifendem Bekenntnis- und Lehrindifferentismus schlägt das Pendel in der neueren evangelischen Theologiegeschichte hin und her. Auch unsere Gegenwart bietet dafür anschauliche Beispiele. Die gegenwärtige Besinnung auf die reformatorische Bekenntnisbildung steht vor der Frage nach dem Verhältnis von Reformation und Neuprotestantismus. Ohne Bewußtwerdung dieser Verhältnisbestimmung und dem Versuch einer Antwort, wie die durch Pietismus und Aufklärung geprägte neuere Geschichte von Theologie und Kirche in ihren bis in die Gegenwart laufenden Stadien die reformatorischen Glaubens- und Bekenntnisaussagen zu aktualisieren vermag, werden Reformationsjubiläen nur ausschmückendes und bald wieder vergessenes Rankenwerk bleiben. Ein Sprung zurück, über das 19. Jahrhundert, über Aufklärung und Pietismus in das 16. Jahrhundert ist uns verwehrt. Wir können dem Reformationszeitalter nur aus der Perspektive der fortlaufenden Geschichte in unserer Gegenwart begegnen.

Mit der Frage nach den Beziehungen zwischen Konfession und Toleranz begegnen wir nicht nur dem Prozeß der reformatorischen Bekenntnisbildung im 16. Jahrhundert, sondern stehen zugleich vor einem Grundproblem der nachreformatorischen Entwicklung, das seine Aktualität bis heute nicht verloren hat. Wir wollen uns mit dieser Fragestel-

lung der sog. »Geburtsstunde des Protestantismus« nähern, der Protestation von Speyer 1529, da hier – kurz vor dem Augsburger Reichstag 1530 – der sich abzeichnende Konfessionsgegensatz zum erstenmal voll in Erscheinung trat.

Der entscheidende Satz aus der Protestation der evangelischen Reichsstände auf dem 2. Speyerer Reichstag von 1529 lautet: »in den Sachen Gottes Ehr und unser Seelen Seligkeit belangend muß ein jeglicher für sich selbst vor Gott stehen und Rechenschaft geben«. Die Bedeutung dieses Satzes inmitten dramatisch zugespitzter Ereignisse liegt im Beziehungsfeld dessen, was mit den Stichworten Konfession und Toleranz umschrieben werden kann. Den Charakter eines echten, sich auf das persönliche Gewissen berufenden Bekenntnisses wird man dieser ständischen Protestation gewiß nicht absprechen können. Nicht als Bekenntnis der Kirche, aber als das Zeugnis von Menschen, in denen Luthers tiefste Erkenntnisse von der Unmöglichkeit menschlicher Vermittlung zu Gott lebendig waren, tritt die Protestation vor das öffentliche Forum des Reiches. Was Luther in der Einleitung zu seinen berühmten Invocavitpredigten von 1522 aussprach, die Freiheit des Glaubens in der alleinigen Bindung an Gottes Wort, das erreicht hier die Form rechtlich-politischer Verantwortung. Die Geschichte der öffentlich-rechtlichen Toleranz tritt in ein neues Stadium. Denn im Prinzip ist mit der Umsetzung eines Glaubensgrundsatzes in politisches Denken und Handeln der mittelalterliche Grundsatz von der Herrschervollmacht über den Glauben der Untertanen beendet.

Doch es war noch ein weiter, komplizierter und nicht geradlinig verlaufender Weg, daß von der Berufung auf das Gewissen die Forderung nach voller Glaubens- und Gewissensfreiheit erhoben werden konnte. Im Reformationsjahrhundert waren es die von der Reichsgesetzgebung verurteilten Täufer und Spiritualisten, die mit ihren einsamen Appellen hier am weitesten voranschritten. Aber durch ihre völlige Indifferenz gegenüber dem Problem des Staates konnte von hier aus keine politische Lösung erwartet werden. Diese aber war durch den Auflösungsprozeß des Reiches in eine unübersehbare Menge politischer Sonderbildungen und den Gegensatz zwischen der Zentralgewalt und den relativ freien territorialen Obrigkeiten längst geschichtlich notwendig geworden. Es ist bekannt, wie sehr dieser Antagonismus den Gang der Reformationsgeschichte bestimmt hat. In Speyer 1529 kam inmitten dieser politischen Gegensätze der Konfessionsgegensatz zum erstenmal deutlich zum Ausdruck. Und zwar in Gestalt der konfessionellen Landesherren. Als Fürsten und Stadtoberkeiten erheben die Protestierenden von Speyer den Anspruch, dem Wort Gottes in ihren Landen Raum zu verschaffen.

Was bedeutet dieses Bekenntnis und diese Rechtsverwahrung in der Verantwortung der Obrigkeit? Man muß den Zusammenhang zwischen Konfession und ersten Toleranzansätzen im Blick haben, um dem Vorgang geschichtlich gerecht zu werden und seine zukünftige Entwicklung erkennen zu können. Bei ihrem Einsatz für die Ermöglichung der reformatorischen Predigt in ihren eigenen Territorien erkennen die protestantischen Obrigkeiten ausdrücklich an, daß auch die katholischen Stände die religiösen Verhältnisse in ihren Gebieten nach ihrer Weise bestimmen. In die Berufung auf das Gewissen ist aber nicht nur die eigene persönliche Überzeugung, sondern auch das Gewissen der Untertanen mit eingeschlossen. Eine von der Obrigkeit abweichende Gewissensäußerung der Untertanen – und wie viele waren ja noch nicht wirklich für die Reformation gewonnen! – bleibt außerhalb des fürstlich-protestantischen Selbstverständnisses. Toleranz also gegenüber den altgläubigen Ständen, Intoleranz jedoch gegenüber den in ihrem Bereich lebenden katholischen Untertanen.

Man wird hier nicht vorschnell aus nachträglicher Perspektive urteilen können. Daß es den Protestierenden von Speyer nicht nur um Wahrung und Ausbau eigener Standesinteressen ging, zeigt die bedeutungsvolle Tatsache, daß erstmals in der Geschichte der deutschen Reichstage Fürsten und Städte (Stände erheblich minderen Rechts) in der gemeinsamen Verantwortung vor ihrem christlichen Volk zusammenstehen. Geht aus dem obrigkeitlichen Charakter der Protestation von Speyer dennoch hervor, daß nicht die volle Glaubens- und Gewissensfreiheit für jeden einzelnen in der Geburtsstunde des Protestantismus Wirklichkeit werden konnte? Auf diese, in den verschiedensten Variationen immer wieder vorgebrachte Frage nach dem Verhältnis von Protestantismus und Obrigkeit wird man nur eine Antwort geben können, die das geschichtliche Ineinander von Chance und Belastung im Auge behält. Gewiß hatte die lutherische Reformation vor und nach dem 1. Speyerer Reichstag nur den soziologischen Charakter einer Bewegung. Erst als die Obrigkeiten, besonders die Fürsten sich in ihren Dienst stellten, war ihre geschichtliche Weiterentwicklung überhaupt möglich geworden. Daß es den protestantischen Ständen vornehmlich nicht um eine Machtfrage ging, zeigt ihr geistig-politischer Kampf um Anerkennung der reformatorischen Lehre von seiten des Reiches in einer Stunde existenzbedrohender Gefahr, wie die Urkunden des Reichstags von Speyer deutlich belegen. Die politische Kompetenz der Fürsten war dazu freilich die unabdingbare Voraussetzung.

Hierin wird erst das Entscheidende sichtbar: Das Bekenntnis des neu gewonnenen persönlichen Glaubens wird bei einigen wenigen Trägern

politischer Macht zu einer öffentlichen Angelegenheit. Damit tritt die Notwendigkeit politischer Verantwortung des christlichen Glaubens in seiner reformatorischen Gestalt vor dem Forum des Reiches in Erscheinung. Das reformatorische Werk Luthers, das der Erneuerung des ganzen biblischen Glaubens galt, konnte nun nicht mehr als eine innertheologische und kirchliche Winkelangelegenheit behandelt werden. Es konnte nicht ausbleiben, daß damit ein schwerer Kampf zwischen dem katholischen Grundsatz der gegenseitigen Bedingung von Reichseinheit und Glaubenseinheit und dem protestantischen Anspruch nach rechtlich-politischer Anerkennung des reformatorischen Glaubens eingeleitet wurde. Ebenso unausweichlich war es, daß dieser Konfessionsgegensatz unter den politischen Zuständen des Reiches in Kampfbündnisse und in den Schmalkaldischen Krieg hineinführte. Nach verzweifeltem Ringen um Selbstbehauptung der beiden Parteien steht schließlich der mühsam errungene Augsburger Religionsfrieden. Zeigen die Jahrzehnte nach Speyer 1529 nur das tragisch verwickelte Spiel der Kräfte zwischen Konfession und Politik? So sehr das öffentliche Zeugnis der Protestierenden von Speyer den konfessionellen und politischen Gegensatz offenbarten und weiter vorantrieben, so haben sie damit doch den Weg zu einem Religionsfrieden eröffnet, der aus dem Mittelalter heraus und in die Geschichte der neuzeitlichen Toleranz hineinführte. Denn gerade aus dem Gesichtspunkt der Konfession erwuchs in der Folgezeit die Notwendigkeit zu Friedensverhandlungen. Nachdem beide Parteien mit einem Ausschließlichkeitsanspruch gegenüberstanden und die Versuche gescheitert waren, die eine für die andere Seite zu gewinnen, blieb nur noch der Ausgleich im Kompromiß.

Man kann diesen religiös-politischen Ausgleichsversuch gewiß nicht mit dem Bedeutungsgehalt unseres heutigen Toleranzverständnisses in Verbindung bringen. Nur innerhalb der Grenzen des die Geschehnisse des Reiches immer mehr bestimmenden Territorialismus konnten Regelungen gefunden werden, in denen auch der mittelalterliche Grundsatz *cuius regio, eius religio* für ein begrenztes Herrschaftsgebiet erhalten blieb. Und doch ist das Neue bedeutsam genug: Erstmals gibt es reichsrechtlich anerkannten Raum für die Anhänger der Augsburgischen Konfession und für den einzelnen Andersgläubigen das Recht der Auswanderung in ein Territorium, wo er öffentlich nach seiner Glaubensüberzeugung leben konnte. Der entscheidende Schritt vom mittelalterlichen Ketzergericht zu ersten Ansätzen von Toleranz war vollzogen.

Die beiden Wirklichkeiten, die mit den Stichworten Konfession und Toleranz die Ereignisse des Speyerer Reichstags 1529 und seine Folgewirkung bezeichnen, bestimmen auch heute unser Leben in Kirche und Welt auf vielfältige Weise.

Das Bewußtsein der Konfessionalität, in dessen Zeichen der Protestantismus entstand, hat sich gegenüber dem Reformationszeitalter ohne Frage erheblich gewandelt. Bedeutet dieser Wandel aber zugleich auch den allmählichen Auflösungsprozeß des Konfessionellen im christlichen Glauben überhaupt? Was hat sich gewandelt und was bleibt Verpflichtung? Verändert hat sich das Selbstverständnis der Konfessionen und damit ihre gegenseitigen Beziehungen zueinander. Man steht den konfessionellen Ausprägungen des Christentums in allen Kirchen zumeist wie einem unvermeidlichen Schicksal gegenüber. Der Anspruch der Ausschließlichkeit ist der Hinnahme eines einmal entstandenen Zustandes gewichen, der auch in absehbarer Zukunft kaum veränderbar erscheint. Verstehen, ja sogar lieben kann man die Konfessionen durchaus, aber als absolute Notwendigkeiten können sie gerade nicht angesehen werden. Muß diese unwiderruflich gewordene Entwicklung in immer größer werdende konfessionelle Indifferenz hineinführen? Das ist kaum zu erwarten. Es ist in der jüngsten Vergangenheit vielmehr das Bewußtsein gewachsen, daß sich das Christentum von allem Anfang an unter Gegensätzen ausprägte, die als Kennzeichen konfessioneller Stellungnahme zu betrachten sind. Zu erinnern wäre hier an die urchristliche Auseinandersetzung zwischen Paulus und der Jerusalemer Urgemeinde um Beibehaltung oder Preisgabe des jüdischen Gesetzes in der Christenheit, wie sie Ernst Käsemann 1963 auf der Weltkirchenkonferenz in Montreal vorgetragen hat. Es war ein Streit um die Wahrheit und das rechte Handeln bei Wahrung der brüderlichen Verbundenheit. Das Ernstnehmen dieses echten, nicht von außen aufgezwungenen Gegensatzes in der frühen Christenheit und die Art und Weise seiner Überwindung haben grundsätzliche Bedeutung für die ganze Geschichte des Christentums. Denn die Überwindung gelang nicht durch Einpendelung auf einer mittleren Linie oder dadurch, daß man die ganze Streitfrage für unwesentlich oder als nicht mehr zeitgemäß erklärte. Die Theologie des Paulus hat sie vielmehr scharf herausgestellt und in den weiten Horizont des heilsgeschichtlichen Handelns Gottes mit der ganzen Menschheit eingeordnet. Es ist ein dem »protestantischen Prinzip« entsprechendes Verständnis, wenn die sich aus dem 16. Jahrhundert herleitende konfessionelle Ausprägung des christlichen Glaubens unter dieser Verpflichtung und dieser Verheißung verstanden wird. Dann sind die Konfessionen das bleibende Wahrzeichen für den Ernst des Ringens um die Wahrheit,

aber zugleich auch der Hinweis dafür, daß die endgültige Formulierung der Wahrheit nicht in den Möglichkeiten des Menschen liegt. Die Konfessionen verstehen sich dann weder als Haltepunkt noch als Zielpunkt, sondern als Weg, auf dem das interkonfessionelle Gespräch auch zu neuem Denken und Handeln führt. Sie sind dazu herausgefordert, weil die weitaus größten Probleme heute den Konfessionen gemeinsam gestellt sind und der Streit um ihre Bewältigung darum auch vielfach quer durch die Konfessionsgrenzen hindurchgeht.

Dieser Wandel in der Struktur der Konfessionalität entspricht einem Toleranzverständnis, das dem Erbe der Aufklärung verpflichtet ist. Das Erschreckende aber ist, daß die heutige Wirklichkeit in Kirche und Welt nicht nur so wenig deutliche Spuren dieses Erbes erkennen läßt, sondern daß auch das Bewußtsein der bleibend gültigen Verpflichtung aus diesem Erbe vielfach geschwunden ist. Hier liegt m. E. die große Herausforderung für den Protestantismus der Gegenwart. Denn es wäre eine protestantische Aufgabe, sich zu dem bekannten Satz Lessings ernsthaft zu bekennen, wonach nicht der Besitz der Wahrheit, sondern das unablässige Streben nach ihr den Wert des Menschen ausmacht, während die reine Wahrheit Gott allein vorbehalten bleibt. Die theologische Verdächtigung dieses Geistes mit den nur negativ besetzten Schlagworten des Liberalismus und Neuprotestantismus führt gerade nicht zur Erneuerung biblisch-reformatorischen Denkens in der Gegenwart, sondern macht sich mitschuldig an der Rechtfertigung der Ideologie, an konfessionalistischer Intoleranz in kirchlicher und politischer Gestalt. Die Unabgeschlossenheit und darum ständig zu erneuernde Verpflichtung im Toleranzverständnis der Aufklärung steht in Korrelation zu dem biblisch-reformatorisch verstandenen Wegcharakter der Konfessionen. Der Protestantismus als ein nicht nur konfessionelles, sondern auch als ein geistig-kulturelles Phänomen solltē die Aufgabe wachhalten, über das Verhältnis des gewiß mehrdeutigen Erbes der Aufklärung zur reformatorischen Theologie erneut nachzudenken. Walther von Loewenich hat kürzlich den vielleicht auch heute noch provozierend wirkenden Satz ausgesprochen: »Der Protestantismus muß entweder den Weg eines, wenn auch gewandelten, Neuprotestantismus gehen, oder sein Weg führt ins geistige Abseits.«

Die Protestierenden von Speyer haben nicht nur ein öffentliches Bekenntnis abgelegt, das im Sinne Luthers die Rechtfertigung des Menschen vor Gott allein durch den Glauben an sein Wort zum Ausdruck brachte. Sie haben damit zugleich öffentlich für das Recht gestritten, für das Recht und gegen das Unrecht in Politik und persönlicher Gewissensentscheidung. Der Protestantismus der Gegenwart sollte sich der Ge-

schichte des spannungsvollen, aber nicht auseinander zu reißen den Verhältnisses zwischen Konfession und Toleranz bewußt bleiben und in diesem Bewußtsein die Aufgaben der Zeit erkennen und zu verwirklichen versuchen.

Dozent Dr. Wolfgang Sommer, Berlinstr. 4, 3100 Celle

VON KIRCHENTAG ZU KIRCHENTAG

Von Jürgen Jeziorowski

Der 18. Deutsche Evangelische Kirchentag, der vom 13. bis 17. Juni in Nürnberg stattfand, hat ein breites publizistisches Echo verdient. Hier zeigte sich »Kirche in Bewegung« – ein Stichwort, unter dem vor 30 Jahren die deutsche Kirchentagsbewegung in Hannover begonnen hatte. Der Kirchentag in Nürnberg 1979 stand unter einem Leitwort der Hoffnung aus dem Neuen Testament: »Zur Hoffnung berufen«. Er gibt zu neuen Hoffnungen für die Volkskirche Anlaß. Über den bundesdeutschen Rahmen hinaus verdient dieses kirchliche Ereignis auch international Beachtung.

Nürnberg wurde wider Erwarten ein Kirchentag der großen Zahlen. Fast 80 000 Dauerteilnehmer, von denen mindestens die Hälfte unter 25 Jahre alt war, das hat der Kirchentag so noch nicht erlebt. Schon zu den Eröffnungsveranstaltungen waren mehr als 100 000 Menschen auf den Beinen, 120 000 besuchten die Abschlußveranstaltung am 17. Juni. Ein zusätzliches Hoffnungszeichen auf dem Weg zu einer kinderfreundlicheren Kirche brachte der unmittelbar dem Kirchentag vorausgehende Kinderkirchentag mit 13 000 Kindern.

Das inhaltliche Angebot dieses Kirchentages paßte äußerlich zu den großen Zahlen, zu den überfüllten Kirchen und zu den stark besuchten Messehallen. 1005 Veranstaltungen waren einfach zu viel. Die notwendige Auswahl für ein individuelles Programm war mit erheblichen Schwierigkeiten verbunden.

Ein Kirchentag muß in seinem Programm den Pluralismus einer Volkskirche widerspiegeln. Doch gibt es Grenzen der Fächerung, an denen weniger mehr gewesen wäre. Gerade den vielen jungen, unerfahrenen Kirchentagsteilnehmern hätte man die Auswahl durch entsprechende Vorgaben erleichtern können. Warum wird zum Beispiel noch immer der strapazierte Dialog Juden/Christen so ausführlich ins Programm genommen? Diese Pietät belastet das Kirchentagsprogramm. Gefüllte Hallen nach Holocaust in Erinnerung an die Nürnberger Rassengesetze wa-

ren sicher am Tagungsort keine Überraschung. Dieser Dialog am Tatort Erlangen/Nürnberg profitierte diesmal noch von der allgemeinen Überfüllung.

Der Kirchentag stößt eindeutig an Grenzen. Diese Grenzen des überschaubar und sinnvoll Darstellbaren erreichte auch der »Markt der Möglichkeiten« mit 425 Gruppen. Obwohl in den drei Messehallen des Marktes Kirche von der Basis noch am ehesten zu Wort kam, obwohl man hier oft direkt den Puls kirchlichen Lebens fühlen konnte, war die Fülle ein wenig verwirrend. Auffallend war wie tolerant und fair mitunter stark gegensätzliche Interessen auf dem Markt kooperierten.

Die Programmstruktur des Kirchentages blieb über drei Tage im gleichen Grundschema. Orientierung war trotzdem speziell für die Arbeitsgruppen schwierig, weil zu viele Themen und Überfüllung das individuelle Programm permanent störten. Das Interesse an den Bibelarbeiten, an den Gebetsveranstaltungen, an den Gottesdiensten und besonders am Abendmahl war auffallend stark. Die »Halle der Stille« brachte zusätzlich ein Stück Taizé auf den Kirchentag. Der Zulauf war ebenso überraschend wie das totale Schweigen im dunklen Innenraum.

Informationsangebote aus dem politischen Bereich und aus außertheologischen Wissenschaften vertrugen sich gut mit dem eindeutig geistlich-seelsorglichen Akzent des Nürnberger Kirchentages. Höhepunkt von Nürnberg dürfte die starke Hinwendung zum Abendmahl gewesen sein. Die Kette des Feierabendmahls in und um Nürnberg in 73 Gemeinden zur gleichen Stunde verdient Aufmerksamkeit und Nachahmung. Viel Prominenz und Sachverstand war in Nürnberg zusammengekommen. Franz Josef Strauß war teils wenig freundlich aufgenommen. Durch Pfeifkonzerte sichtlich nervös geworden, hatte er beim »Abend der Begegnung« den Kirchentag in der »Reichshauptstadt Nürnberg« willkommen geheißen. Bundeskanzler Helmut Schmidt referierte und diskutierte unter großem Zulauf zu Europafragen. Erhard Eppler setzte Akzente in der Ökologiedebatte. Großes Echo hatte auch Heinrich Albertz, der gerade für die Jugend als konsequenter Demokrat ein Stück Glaubwürdigkeit zu bieten scheint.

Feierabendmahl

Die Stärke dieses Kirchentages lag im theologisch-kirchlichen Bereich. Das »Forum Abendmahl« in der Lorenzkirche wurde der heimliche Schwerpunkt über drei Tage. Die theologischen Beiträge zum Forum waren bestimmt durch die Professoren Johann Baptist Metz und Ernst Käsemann. Metz sprach als katholischer Theologe von einer »anthropologischen Revolution«, die das Brot des Lebens auslösen wird. Käsemann

hob hervor: »Herrenmahl ist ökumenisch oder nicht mehr Herrenmahl, sondern Sektenfeier.« Diese theologischen Vorklärungen führten zum großen Feierabendmahl am Freitagabend. Menschen strömten, sie blieben gern und willig drei bis vier Stunden in St. Lorenz. Was steife, langweilige Abendmahlsfeiern nach Agenda kaum erreichen können, das wurde hier möglich. Der kommunikativen, menschenfreundlichen Atmosphäre, fern von Massensuggestion, konnte sich kaum jemand entziehen. Die seltene Verbindung von politischer Information und Verkündigung gelang überzeugend. Kampf und Kontemplation rückten nahe zusammen. Amnesty International übernahm durch Helmut Frenz Informationen zu Nicaragua. Briefe gingen aus dem Feierabendmahl an inhaftierte Bürgerrechtler in den USA und in der UdSSR. Das Kyrie-eleison für den Diktator Somoza stand neben dem denkbaren Halleluja. Aktion und Meditation berührten sich. Die reichliche Kollekte wurde der Arbeit von Don Ernesto Cardenal (Nicaragua) gegeben, der eigentlich in Nürnberg hätte mitfeiern sollen.

Die ehrwürdige Kirche St. Lorenz wird ein solches Abendmahl noch nie erlebt haben. Feierabendmahl ohne jede autoritäre, agendarische Bevormundung ließ Menschen aufatmen fern von allen Leistungszwängen. Zärtlichkeit, Äußerungen der Freude, Würde und Charme gehörten zu dieser Feier. Christen leben von Abendmahl zu Abendmahl, wie einst Jochen Klepper in schwerer Zeit in sein Tagebuch schrieb. Christen können aber nicht nur von Kirchentag zu Kirchentag leben. So sollte der Abstand vom großen mitreißenden Kirchentagsfest zum grauen Gemeindealltag nicht zu groß werden. Es könnten nämlich trotz großer Begeisterung Menschen als Christen auf der Strecke bleiben. Diesen Preis dürfte ein Kirchentag der Hoffnung nicht riskieren.

Es ist klar, daß ein Kurzbericht über vier gefüllte Tage nur Momentaufnahmen bringen kann. Der Kirchentag lebt. In seiner geistigen, theologischen Substanz braucht er sich nicht zu verstecken. Der Kirchentag kann getrost auf selbsternannte Inquisitoren verzichten, die etwa vorschreiben wollen, wer in der Kirche zu reden und wer zu schweigen hat. Der tansanische Bischof Dr. Josiah Kibira aus Bukoba, Präsident des Lutherischen Weltbundes, predigte bei der Schlußveranstaltung. Als ihm spezielle Gruppeninteressen aus der Bundesrepublik vom Weg nach Nürnberg abraten wollten, gab Kibira eine kurze Antwort, die zu diesem vitalen, lebensfähigen Kirchentag paßt. Kibira soll kurz und deutlich geantwortet haben. Bei Predigtvorbereitungen versuche er, auf den Heiligen Geist und gerade nicht auf Gruppeninteressen zu hören.

Oberkirchenrat Jürgen Jeziorowski, Kollenrodtstr. 64, 3000 Hannover 1

DIE REGISTER DER WEIMARER LUTHER- AUSGABE (ABTEILUNG SCHRIFTEN)

In seinem Bericht über Stand, Aufgaben und Probleme der Weimarer Lutherausgabe (WA) auf dem 1. Int. Lutherforschungskongreß in Aarhus vom 18.–23. August 1956 hat H. Rückert, der damalige Präsident der Kommission zur Herausgabe der Werke Martin Luthers, unter den abschließenden Aufgaben der Edition der WA die Register zur Abt. Schriften als dringendes Desiderat herausgestellt¹. Ein erster 1948 als WA 58 I erschienener Registerband², der auf dem von G. Buchwald bis zu seinem Tode 1947 zusammengestellten Material aufbaute und abgesehen von der Abt. Briefe noch ein Gesamtregister zur WA intendierte, enthielt nur ein Register von Angaben Luthers über sich selbst sowie ein Personen- und Ortsregister. So wertvoll diese Register als ein erster Schritt zu einem umfassenden Register der WA waren, so sehr erwiesen sie sich doch als unvollständig und unzureichend. Auch übrige zu den Bänden 10I2, 17II, 21, 22, 24, 28, 35, 39I u. 39II, 40III, 48, 54, 56 und 57 erstellte Teilregister³ boten nur eine sehr eingeschränkte Hilfe. An die Stelle dieser Register

- 1 H. Rückert, Die Weimarer Lutherausgabe. In: Lutherforschung heute. Referate und Berichte des 1. Int. Lutherforschungskongresses, Aarhus 18.–23. August. 1956. Hg. v. V. Vajta Berlin 1958, S. 111.
- 2 M. Luther, Werke. Kritische Gesamtausgabe. Gesamtregister. 58. Band, 1. Teil, Weimar 1948.
- 3 In WA 10I2; 449–459, 17II; 540–551, 21; 573–586, 22; 483–499, 35; Anh. 1–23, 39II; 433–480, 40III; Anh. 1–36, 48; 723–750 und 54; 505–530 hat A. Jänke jeweils ein Wort- und Sachregister erstellt. WA 24; 713–737 enthält ein lateinisches und ein deutsches Sachregister. WA 28; 480–484 bringt ein Register zu den Hauptstücken christlicher Lehre in den Wochenpredigten über Joh. 18–20 (WA 28; 201–479) aus dem Jahre 1528/29. WA 51; 727–731 enthält ein Schlagwortregister. WA 56 enthält ein Bibelstellenregister (S. XXXIX–L), ein Register zu von Luther zitierten Namen und Schriften (S. L–LV) und zu Sprachlichem in der Römerbriefvorlesung von 1515/16 (S. LV–LVI). WA 57 (I) bringt ein Bibelstellenregister (S. LXXVII–LXXXI), ein Register zu Namen und Schriften (S. LXXXI–LXXXIV) und ein Register zu Sprachlichem (S. LXXXIV) in der Nachschrift zur Römerbriefvorlesung 1515/16. WA 57 (II) enthält ein Bibelstellenregister (S. XXIII–XXV), ein Register zu Vätern, Klassikern und Geschichtlichem (S. XXV–XXVI) und ein Register zu nichtlateinischen Wörtern (S. XXVI) in der Galaterbriefvorlesung von 1516/17. WA 57 (III) bringt ein Bibelstellenregister (S. XXIX–XXXVI), ein Register der Namen und Schriften (S. XXXVII–XL) und ein Register zu Sprachlichem (S. XL–XLI) in der Hebräerbriefvorlesung von 1517/18. Zu erwähnen ist noch, daß die Revisionsnachträge zu WA 30 II, 30 III, 32, 33, 41 und 48 Wort- und Namenregister zu dem in ihnen dargebotenen Kommentar enthalten.

und des mit WA 58I begonnenen Gesamtregisters trat deshalb die Konzeption von Sonderregistern zu den vier Abteilungen der WA (1. Abt. Schriften, 2. Abt. Briefe, 3. Abt. Tischreden und 4. Abt. Deutsche Bibel).

Zu der *Abt. Tischreden* lag in WATr 6 (1921) ohnehin schon ein Sonderregister vor, das ein von A. Jänke erstelltes Register zur Tischredensammlung Aurifabers, ein von A. Jänke und E. Kroker bearbeitetes Wort- und Sachregister (einschließlich der Bibelstellen) sowie ein von G. Buchwald zusammengestelltes Zitate register enthielt⁴. Zur *Abt. Briefe* ist als WABr 15 das Personen- und Ortsregister in der Bearbeitung von E. Schott und K. Lämmel (Halle) sowie R. Gerecke (Göttingen) 1978 erschienen⁵. Das »Theologische und Sachregister« befindet sich in Arbeit, ein Bibelstellenregister ist geplant⁶. Zur *Abt. Schriften* bedurfte es umfangreicher Exzerptions- und Ordnungsarbeiten (71 Bände einschließlich WA 59 und 60, deren Edition unmittelbar vor dem Abschluß steht), die 1961 unter H. Rückert in Tübingen begonnen wurden. Diese werden 1979 unter der wissenschaftlichen Leitung von H. A. Oberman im Tübinger »Institut für Spätmittelalter und Reformation« abgeschlossen sein. Im Blick auf die 1956 für die Abt. Schriften intendierten Register (1. Bibelstellenregister, 2. Register der von Luther zitierten Schriftsteller, 3. Ortsregister, 4. Personenregister und 5. Sachregister⁷) kann 1979 mit dem Orts- und dem Personenregister, das das Register der von Luther zitierten Schriftsteller einschließen wird, begonnen werden. Beide Register sollen bis 1982 abgeschlossen sein. Dann wird 1983 ff. ein fünfbandiges lateinisches und 1993 ff. ein fünfbandiges deutsches Sachregister folgen. Außer diesen Registern wird ein Bibelstellenregister, das – nach Vorarbeiten von A. Jänke⁸ – die in der WA notierten und bei der Exzerption zusätzlich nachgewiesenen Bibelstellen enthalten wird, zusammen mit zwei Sonderregistern zur hebräischen und griechischen Sprache erstellt.

Die *Exzerption*⁹ des Materials der Abt. Schriften ist nicht von einem vorher feststehenden Begriffsfeld, das in der Gefahr stünde, die Lutherforschung der

4 Vgl. das Vorwort zu WA 58 I.

5 M. Luther, Werke. Kritische Gesamtausgabe. Briefwechsel 15. Band: Personen- und Ortsregister, Weimar 1978.

6 Vgl. K. Lämmel, Die Register der Weimarer Lutherausgabe (Abt. Briefe). Eine Information, u. S. 145 ff. u. WABr 15; XIV f.

7 H. Rückert, Die Weimarer Lutherausgabe, S. 117 (o. Anm. 1).

8 Vgl. dazu den Nachruf auf A. Jänke, WADB 12; XIII.

9 Angesichts der Größe des Projekts stellte sich die Frage nach technischer Rationalisierung der Exzerptions- und Ordnungsarbeiten (EDV, automatischer Belegsartierer). Eine genaue Überprüfung dieser Fragen ergab, daß zu dem Zeitpunkt, zu dem das EDV-Verfahren eine praktikable Lösung für die Exzerption hätte bieten können, letztere schon zu weit fortgeschritten war, als daß sich eine generelle Umstellung auf EDV noch gelohnt hätte. Die Erstellung der Belegkarten mittels Xerokopie bot eine brauchbare Zwi-

60- und 70er Jahre festzuschreiben, ausgegangen, sondern hat empirisch jedes wichtige Wort mit Kontext auf einer Belegkarte festgehalten. Entsprechend umfaßt das Belegkartenmaterial ca. 3 Mill. Karten zu ca. 30 000 Stichwörtern. Dieses Material stellt in alphabetischer Ordnung ein umfassend informierendes Archiv zur Abt. Schriften der WA dar, von dem das gedruckte Register nur eine repräsentative Auswahl darstellen wird. Diese Entscheidung wurde getroffen, als *Art und Umfang des Sachregisters* zum erstenmal öffentlich auf dem 4. Int. Lutherforschungskongreß in St. Louis (USA) 1971 vorgestellt wurden¹⁰. Auf diesem Kongreß wurden auch Probeartikel über *sol*, *ratio*, *erudio* und *Aristoteles*¹¹ diskutiert, die etwa 40 % des Belegkartenmaterials umfaßten und deren Belegtexte vollständig ausgedruckt wurden, um eine Basis für die Kritik zu haben. Die intendierte Doppelheit von Luther-Archiv und gedrucktem Register fand durchweg Zustimmung. Dagegen ergaben sich in St. Louis und in verschiedenen Rezensionen der Probeartikel¹² *Bedenken* im Blick auf den Umfang des gesamten Sachregisters. Würde man das Sachregister in dem nur für die Diskussion auf dem 4. Int. Lutherforschungskongreß dargebotenen Umfang ausdrucken, so könnte sich nach K. Haendler der Verdacht nahelegen, daß es sich bei einer solchen Anlage des Registers »um eine Spätblüte des Historismus« und »um eine Luther-Megalomanie« handelte¹³. Haendlers kritische Anfragen treffen aber nur eine »fiktive« Konzeption des Sachregisters, die in solcher Form mit den Probeartikeln nicht intendiert war und wissenschaftsökonomisch allerdings nicht zu vertreten ist¹⁴. Es kann sich demgegenüber beim Sachregister nur um eine weniger aufwendige Konzeption handeln, die sich des Registercharakters voll bewußt ist und das Ziel verfolgt, einerseits wissenschaftlich optimal zu informieren und anderseits in überschaubarer Zeit zu einem Abschluß zu kommen.

Ein anderes Bedenken bezog sich auf den Anteil der Subjektivität der Verfasser an den einzelnen Registerartikeln, die wegen ihres Umfangs im Interesse des Benutzers strukturiert werden müssen und nicht nur eine rein numerische Fülle von Belegstellen darbieten können. Zu diesem Bedenken ist festzustellen,

schenlösung, zumal da das optisch übernommene Druckbild der WA keine zusätzlichen Korrekturarbeiten erforderte. Die Prüfung der Einführung eines automatischen Belegkartensortierers ergab einen zu hohen Kostenfaktor.

10 Vgl. H. A. Oberman (Hg.), *Luther and the Dawn of the Modern Era. Papers for the fourth Int. Congress for Luther research.* (SHCT 8) Leiden 1974, 195–198.

11 ABG 14, 1970, 172–265 und 15, 1971, 7–93.

12 J. Beumer, ThPh 46, 1971, 60 f. G. Ruhbach, DtPfrBl 72, 1972, 767. B. Lohse, ZKG 84, 1973, 125 f. K. Haendler, ThLZ 99, 1974, 684–689.

13 K. Haendler, a.a.O., 687.

14 Vgl. H. A. Oberman, Ist das Sachregister zur Weimarer Lutherausgabe wissenschaftsökonomisch vertretbar? ThLZ 100, 1975, 558–560.

daß der Spielraum der Subjektivität möglichst eingeschränkt werden soll, was u. a. auch dadurch zu erreichen ist, daß die großen Artikel des Registers die strukturierenden Sachgesichtspunkte dem Luthertext selbst entnehmen und das Material nicht in einer systematischen, sondern in einer alphabetischen Anordnung darbieten. Im übrigen kann jedwede Interpretation und auch registerartige Darstellung von Texten im Bereich der Geisteswissenschaften nie den Anspruch auf uneingeschränkte Objektivität erheben, es sei denn man entschließt sich, eine vollständige, unstrukturierte Wortkonkordanz zu erstellen. Dies ist jedoch schon dadurch ausgeschlossen, daß schon die Belegkarten auf einer Auswahl beruhen.

Die Umfang und Art des Sachregisters betreffenden Probleme wurden nochmals intensiv auf dem 5. Int. Lutherforschungskongreß in Lund vom 14.–20. August 1977¹⁵ diskutiert, um eine Konzeption zu gewinnen, die von vornherein kritische Einwände der Fachwissenschaftler berücksichtigt. Dabei haben wir ausdrücklich betont, daß das Sachregister zur Abt. Schriften der WA sich sowohl von einem Begriffslexikon als auch von einer Konkordanz wie auch von einem Bedeutungswörterbuch unterscheidet. Es bietet vielmehr als Register unter ausgewählten Artikelstichwörtern Belege dar, die der Erschließung des sachlichen Inhalts der Schriften Martin Luthers dienen. Artikelstichwörter sind dabei keineswegs nur theologische Begriffe, sondern grundsätzlich alle Wörter, die nicht nur unter einem rein linguistischen Gesichtspunkt von Interesse sein können. Dabei werden wir auch bemüht sein, in den Artikeln Luthers Wort- bzw. Spracheigentümlichkeiten, soweit das in einem Sachregister erreichbar ist, sichtbar werden zu lassen. Namentlich eine alle Stichwörter des Lutherarchivs umfassende Liste wird über Luthers frühneu-hochdeutsche Sprache Auskunft geben.

Entsprechend dieser Zielsetzung unterscheidet sich das Sachregister von einem monographisch arbeitenden *Begriffslexikon*, das aus dem vorliegenden Belegmaterial den Begriff einer Sache erarbeitet und dementsprechend der Subjektivität des Interpreten mehr Raum gibt. Das Sachregister ist demgegenüber ein Hilfsmittel, das die begriffliche Erfassung der mit dem jeweiligen Stichwort gemeinten Sache dem Benutzer überläßt. Es unterscheidet sich aber auch von einer *Konkordanz* bzw. einem Wortindex, der wegen seines Umfangs (angesichts des Materials der WA) und seiner Undifferenziertheit als Register unbrauchbar ist. Zu unterscheiden ist das Sachregister auch von einem *Bedeutungswörterbuch*, das den Wortschatz eines Autors oder eines Sprachbereiches nach Bedeutung, Gebrauch und Funktion beschreibt und sich dabei auf die sprachlichen Bedeutungsaspekte eines Wortes beschränkt und Vollständigkeit nur in deren Erfassung anstrebt.

Was den *Umfang* des Sachregisters angeht, beabsichtigen wir bei Artikeln bis zu 200 Belegen in der Regel nur die Fundstellen, diese allerdings vollstän-

¹⁵ Vgl. den demnächst erscheinenden Berichtsband über den 5. Int. Lutherforschungskongreß in Lund vom 14.–20. August 1977.

dig – d. h. soweit sie ins Lutherarchiv aufgenommen sind – anzugeben. Bei besonders wichtigen Artikeln dieser Gruppe (z. B. analogia, syntheresis u. ä.) wird jedoch eine Strukturierung vorgenommen. Artikel mit einer Belegmenge von 200 bis 500 Belegen werden strukturiert und bieten neben einer vollständigen Angabe der Fundstellen auch einige wichtige Texte dar. Bei Artikeln mit mehr als 500 Belegen läßt sich angesichts des wachsenden Umfangs das Material nur in einer strukturierten repräsentativen Auswahl abdrucken. Auch diese Artikel werden wichtige Texte darbieten. Jene Auswahl ist deshalb vertretbar, weil sich mit zunehmendem Umfang sinnähnliche Aussagen überproportional wiederholen. So werden z. B. von ca. 28 000 Belegen des Artikels »Deus« nur ca. 15 % dargeboten werden. Alle übrigen Belege stehen im Luther-Archiv für Spezialuntersuchungen zur Verfügung.

Zur *Struktur* der Registerartikel im einzelnen ist festzustellen, daß wir die Fundstellen des Belegkartenmaterials in der numerischen Reihenfolge der WA-Bände angeben und darüber hinaus die Überlieferungsart der Belege notieren, d. h. angeben, ob es sich – wenn kein authentischer Luthertext vorliegt – um eine Nachschrift (N), um eine fremde Bearbeitung (B) oder um einen Text handelt, bei dem Luthers Verfasserschaft unsicher ist (Lu?). In den strukturierten Artikeln bieten wir in den nach sachlogischen Gesichtspunkten alphabetisch geordneten Materialgruppen wichtige Textbelege dar. Den jeweiligen Texten werden dann die Fundstellen sinnverwandter Texte zugeordnet. Bei Artikeln mit mehr als 500 Belegen, in denen das Material nicht mehr vollständig, sondern nur in repräsentativer Auswahl mitgeteilt wird, geben wir am Schluß jedes Abschnittes mit der Kategorie »et alii« an, wieviele Belege über die abgedruckten hinaus sich im Tübinger Lutherarchiv befinden. Im einzelnen gliedert sich ein *strukturierter Artikel* in folgende Teile:

1. Das Artikelwort

Dieses ist in der Regel das wichtigste und deshalb meistens auch häufigste Wort aus dem in einem Artikel zusammengefaßten Wortfeld. Auf ein Formalprinzip bei der Auswahl des Artikelwortes haben wir verzichtet, weil wir so dem Wortbestand bei Luther besser gerecht werden können.

2. Das Wortfeld

Dieses umfaßt alle etymologisch und semantisch zu einem Stichwort gehörenden Wörter, die in alphabetischer Reihenfolge genannt werden und deren Material je für sich im Hauptteil (M) des Artikels mitgeteilt wird. Alle in den Wortfeldern enthaltenen Wörter werden durch ein Verweistichwort in einer alphabetischen Liste aller in den Artikeln abgedruckten und sich nur im Lutherarchiv befindenden Wörter angezeigt, so daß sie in jedem Fall leicht auffindbar sind.

3. Thematische Stellen (T)

Nach dem Artikelstichwort und Wortfeld werden in einer knappen Übersicht die Fundstellen zusammengestellt, an denen Luther das jeweilige Artikelstichwort oder das dazugehörige Wortfeld thematisch bzw. ausführlich behandelt.

4. Definitionen, Übersetzungen und Traditionshinweise (D)

Danach folgen einige wichtige Texte, in denen Luther selbst das Artikelstichwort definiert, übersetzt oder in seinen traditions- bzw. begriffsgeschichtlichen Zusammenhang einordnet.

5. Das Material (M)

Den einleitenden Informationen folgt das Hauptkorpus des Artikels, das das Material nach alphabetisch geordneten Sachgesichtspunkten darbietet.

Nach den jetzt vorliegenden Berechnungen zum *Umfang des lateinischen Sachregisters* läßt sich feststellen, daß das Luther-Archiv etwa 1,5 Mill. Belegkarten zu ca. 12 000 lateinischen Stichwörtern enthalten wird. (Für das deutsche Sachregister ergibt sich ein ähnlicher Umfang, allerdings mit mehr Stichwörtern.) Diese Stichwörter lassen sich in 3800 Artikeln zusammenfassen. Eine eingehende Prüfung des Belegkartenmaterials ergibt, daß bei ca. 1400 Artikeln mit wenigen Belegen eine Veröffentlichung nicht erforderlich ist; es dürfte genügen, wenn dieses Material für Spezialuntersuchungen im Tübinger Archiv zugänglich ist. Von den verbleibenden 2400 Artikeln werden ca. 1350 unstrukturierte, ca. 450 strukturierte mit Belegen zwischen 200 und 500 und ca. 600 strukturierte Artikel mit mehr als 500 Belegen zu erstellen sein. Diese Artikel verteilen sich auf 5 Registerbände, die ab 1983 in einem jeweiligen Abstand von 2 Jahren erstellt werden sollen. Ein vorläufige Redaktion des Materials sieht folgende Verteilung vor:

Bd 1: abba – cresco

Bd. 2: crimen – hypothesis

Bd. 3: iaceo – nux

Bd. 4: obicio – rusticus

Bd. 5: sabbatum – zizania.

Die materialreichsten Artikel des lateinischen Sachregisters sind nach den jetzt vorliegenden Berechnungen folgende:

mors	ca. 10 400 Belege
bonus	10 700 Belege
sensus	11 000 Belege
vivo	11 300 Belege
gratia	11 400 Belege
ecclesia	13 400 Belege
lex	14 700 Belege
iustitia	15 100 Belege

homo	15 700 Belege
verbum	16 400 Belege
opus	17 000 Belege
spiritus	17 500 Belege
peccatum	18 600 Belege
fides	20 200 Belege
Christus	23 700 Belege
deus	27 900 Belege

Vor dem lateinischen Sachregister sollen bis 1982 die sowohl das lateinische wie das deutsche Material umfassenden *Orts- und Personenregister* erarbeitet werden. Diese Register bieten das Material vollständig in einer Mischform von Textbelegen und numerischen Fundstellen dar. Orte und Personen mit nur wenigen Belegen werden in der Regel nur mit Fundstellen abgedruckt.

Das Personenregister wird das *Register der von Luther zitierten Schriftsteller* einschließen und zugleich nach Schriften geordnet Zitate und Anspielungen darbieten. Bei der Identifizierung der Zitate werden wir aus arbeitsökonomischen Gründen in der Regel nicht über die Angaben der WA hinausgehen können, zumal es nicht die Aufgabe des Registers sein kann, indirekt eine weitere Kommentierung der in der WA edierten Texte zu besorgen.

Die Bedeutung der so geplanten Register zur Abt. Schriften der WA für die Forschung ist besonders damit gegeben, daß Luther einer der meistgelesenen deutschen Autoren der früheren Neuzeit und einer ihrer einflußreichsten Denker war. Nachhaltig hat die von ihm inaugurierte Reformation den Übergang von der spätmittelalterlichen *res publica christiana* zum nationalstaatlich neuzeitlichen Europa mitbestimmt, weshalb die Register für die politische Geschichtsschreibung wichtige Informationen darbieten werden. Nachhaltig war auch Luthers Einfluß auf die Gestaltung und Ausprägung der frühneuhochdeutschen Sprache. Auch wenn die Register das deutsche Material nicht nach den Intentionen eines Bedeutungswörterbuches auflisten, werden sie doch – zusammen mit dem nicht abgedruckten Material des Lutherarchivs – wegen der empirischen Breite des exzerpierten Stoffes wichtige Auskünfte über Luthers frühneuhochdeutschen Wortschatz enthalten und so von der germanistischen Forschung mit Gewinn benutzt werden können. Auch Luthers Beitrag zur Philosophie-, Rechts-, Wirtschafts- und Sozialgeschichte sowie zur allgemeinen Kulturgeschichte im Übergang vom Spätmittelalter zur Neuzeit ist nicht unerheblich. Nicht zuletzt sind die geplanten Register von hoher Bedeutung für die Forschung der evangelischen und katholischen Theologie. Sie werden es ermöglichen, einerseits die historische Verflechtung des Werkes Luthers mit der spätmittelalterlichen Theologie genauer aufzuzeigen und andererseits Innovationen der reformatorischen Theologie zu entdecken, die sich aus jenem Kontext nicht erklären lassen.

Karl-Heinz zur Mühlen

DIE REGISTER DER WEIMARER LUTHER- AUSGABE (ABTEILUNG BRIEFE)

In der Zeitschrift »Luther« (Jg. 1977, Heft 3, S. 118 bis 124) erschien ein Aufsatz von E. Mülhaupt »Wissenswertes von der Weimarer Lutherausgabe« mit dem beschwörenden Untertitel: »– und ob sie nach 100 Jahren einmal fertig wird«. Der Verfasser gibt wertvolle Orientierungshinweise für die Benutzung der WA (Anm.: Vermißt wurde ein Hinweis auf K. Aland, Hilfsbuch zum Lutherstudium, Witten, 3. Aufl. 1970) und stellt in diesem Zusammenhang fest, daß »alle Leute in aller Welt, die ... Hunger nach Luther haben«, auf die vorgesehenen Register »seit Jahren sehnüchtig warten« (a.a.O., S. 122).

Nun kann zumindest für die Abteilung Briefe einige Hoffnung auf Vervollendung in absehbarer Zeit gemacht werden. Dieser Teil des gesamten Registerkomplexes wird seit 1956 an der Sektion (früher Fakultät) Theologie der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, DDR, im Rahmen eines nebenberuflichen Forschungsauftrages erarbeitet. Die zur Verfügung stehenden Mittel erlaubten nur die Beschäftigung jeweils *eines* Mitarbeiters für einige Stunden täglich – hieraus erklärt sich sehr einfach, weshalb die Arbeiten nur verhältnismäßig langsam voranschreiten konnten.

Der Registerkomplex zur WA/Briefe umfaßt 4 Teile: ein Theologisches und Sachregister, ein Personen- und Ortsregister, ein Bibelstellenregister und ein Sonderregister »Luther«. Von diesen vier Teilen ist das *Personen- und Ortsregister* (363 Seiten, zweispaltig) als Band 15 der Abteilung Briefe der WA im Verlag Hermann Böhlaus Nachf., Weimar, DDR, 1978 erschienen. Das Register verzeichnet alle die Stellen, an denen zeitgenössische und historische, auch mythologische Personen oder Geographica namentlich oder indirekt erwähnt werden, in alphabetischer Anordnung. Bei entsprechendem Umfang des Stellenmaterials wurden die Stichworte nach einem – variabel gehandhabten – Schema untergliedert; bei *Personen*: I. Zur Person selbst (allg.); II. Verhältnis zu anderen Personen; III. Beziehungen zu Orten; IV. Verhältnis zu Sachen bzw. »Sonstiges«; V. Schriften; VI. Briefe, VII. Abhängige(s); – bei *Orten*: I. Zum Ort selbst (allg.); II. (der Ort und) Personen; III. Gebäude, Einrichtungen, IV. Sonstiges. Verblieben auch nach dieser Gliederung noch zu große Zahlenblöcke, so wurde weiter unterteilt, nach Gesichtspunkten, die sich aus den Texten selbst ergaben. Äußeres Kriterium für das Ausmaß der Untergliederung war dabei, die Zahlenkolonnen in überschaubaren Grenzen zu halten. – Außer den im Hauptregister erfaßten Brieftexten selbst sind in einem in Göttingen erstellten Zusatzregister auch die z. T. sehr ergiebigen redaktionellen Vor- und Nachbemerkungen sowie die Anmerkungen und Beilagen erschlossen worden ([Anm.: nebst Aufarbeitung der einschlägigen Daten im Nachtragsband WA/Br 13, die ins Hauptregister eingefügt wurden]) (wobei das Jahr 1600 den terminus ad quem bildet).

Aus dem Personen- und Ortsregister ausgegrenzt wurde das »Sonderregister *Luther*«; zum einen wegen seines im Verhältnis zu den im Personen- und Ortsregister erfaßten Namen sehr viel größeren Umfangs (es ließe sich als ein

»Sachregister zur Person« kennzeichnen), zum anderen wegen des besonderen Interesses, das es für den spezialisierten Lutherforscher haben dürfte. In diesem Register sind alle Stellen erfaßt, an denen – wiederum direkt oder indirekt, wie auch im Personen- und Ortsregister – etwas zu Person und Werk Luthers im weitesten Sinne gesagt ist. Auf Grund seines komplexen Charakters ist es nicht durchgängig alphabetisch angelegt, sondern in vier Hauptteile gegliedert: A. Biographisches im engeren Sinne; B. Person und Werk Luthers: Urteile von ihm selbst und von seinen Zeitgenossen; C. Verschiedenste Aspekte der Person Luthers, ihrer Verhältnisse und ihres Wirkens. D. Schriften und Briefe; E. ein Index, der der weiteren Aufschlüsselung zumal solcher Abschnitte dient, in denen komplexere Aussagen erfaßt sind (deren semantischer Gehalt nicht durch *ein* Lexem repräsentierbar ist). – Dieses Register sowie das *Bibelstellenregister* liegen manuskriptschriftlich vor.

Das *Theologische und Sachregister* ist in Karteiform erstellt und wird zur Zeit für die Manuskriptabschrift von mir abschließend revidiert. Es erfaßt deutsche und lateinische Stichworte in *einem* Korpus in alphabetischer Reihenfolge. Untergliedert werden umfänglichere Stichworte nach folgendem Schema: in einem ersten Abschnitt semantisch, in einem zweiten lexematisch. Es werden also zunächst ggf. Homonyme, dann Polysemien unterschieden, sodann charakteristische Gebrauchsweisen in bestimmten Sinnzusammenhängen. Dabei ist häufig die Unterscheidung zwischen »allgemeinem« oder grundsätzlichem Gebrauch eines Wortes und seiner Verwendung im konkreten, »einzelnen« Fall angewandt worden, des weiteren die Charakterisierung nach dem Auftreten des Wortes als Subjekt oder als Objekt der Aussage, nach seiner Verwendung in Seins- oder Geschehensaussagen, nach substantivischem oder adjektivischem Gebrauch (bei lat. Stichworten), nach dem Vorkommen in formelhaften Wendungen u. ä. Weitere Unterteilungen sind dem spezifischen Bedeutungsgehalt entnommen (etwa, um nur ein Beispiel zu nennen: concilium = beabsichtigtes Konzil = Tridentinum). Im zweiten Abschnitt werden dann charakteristische – sei es geläufige, sei es besonders auffällige – Syntagmen mit dem betreffenden Stichwort angeführt (bei Nomina Prädikationen durch Genitive oder Adjektive, Gebrauch mit Präpositionen, auch Kontra- oder Juxtapositionen; bei Verben Objekt- oder adverbialé Wendungen u. dgl.). Ausführlichere Kontextzitate werden nur selten, etwa bei besonders prägnanten Formulierungen oder – hier regelmäßig – bei Redensarten (und evtl. Wortspielen) gebracht. Die Syntagmen erscheinen in der Regel nur unter dem syntaktisch tragenden Stichwort, für ihre Erschließung von den anderen beteiligten Lexemen her wird das Mittel des Verweises gebraucht, desgleichen auch dafür, den Benutzer auf die jeweiligen deutschen bzw. lateinischen Äquivalente der Stichworte (zumal in den Fällen, wo beide unter *einem* Stichwort aufgeführt sind) hinzuweisen sowie ggf. auf vorkommende Synonyme. – In einem kleinen Anhang werden griechische Stichworte aufgeführt.

Das leitende Interesse bei allen vorgenommenen Unterteilungen ist die sachliche Erschließung des Stichwortmaterials, die dabei verwendeten und hier an-

geführten linguistischen Kategorien haben nur den Charakter formaler Hilfsmittel zu diesem Zweck.

Der Druck der noch ausstehenden Registerteile der Abteilung Briefe ist folgendermaßen geplant: Als nächstes sollen (1980) erscheinen – in einem Band zusammengefaßt – die kleineren Abteilungen, d. h. das Sonderregister Luther, das Bibelstellenregister sowie ein *Zitatenregister*, das alle im Briefkorpus identifizierbaren Zitate oder zitatähnlichen Anspielungen, geordnet nach den zitierten Autoren und Schriften, aufführt (wobei die in der Ausgabe vorfindlichen Stellennachweise nach Möglichkeit vervollständigt bzw. korrigiert werden). Den abschließenden dritten und umfangreichsten Band der Briefregister soll schließlich das Theologische und Sachregister bilden. Die Manuskripterstellung dieses Registers könnte voraussichtlich bis 1980 abgeschlossen sein. Um in dem von B. Mülhaupt gebrauchten Bild zu bleiben: die »nach Luther Hungrigen« werden in absehbarer Zeit immerhin die »Abendkarte« in die Hand bekommen.

Klaus Lämmel

By