

LUTHER

*Zeitschrift der
Luther-Gesellschaft
1980 Heft 1*

1. WZ 1980

LUTHER

Zeitschrift der Luther-Gesellschaft

51. Jahrgang, Heft 1/1980

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, Bledsted

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

Konten: Berenberg Bank, Hamburg, Nr. 007 335 003 (BLZ 201 200 00)

Postscheckamt Hamburg, Nr. 5138-209 (BLZ 200 100 20)

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

1 Ein erfreulicher Fortschritt

Bernhard Lohse

9 Die Aktualisierung der christlichen Botschaft in Luthers Bibelübersetzung

Albrecht Peters

26 Vermittler des Christenglaubens

Walther von Loewenich

45 Entstehung und Geschichte der Lutherbibel

50 Bericht von der Vorstandssitzung

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

51. Jahrgang 1980



VANDENHOECK & RUPRECHT IN GÖTTINGEN

LUTHER

Zeitschrift der Luther-Gesellschaft

32. Jahrgang 1980



© Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1980
Gesamtherstellung: Gulde-Druck, Tübingen

INHALT

Aufsätze

Kurt Aland, Der »deutsche« Luther	115
Hans-Volker Herntrich, Ein erfreulicher Fortschritt	1
Hans-Volker Herntrich, Eine Frage zu Augsburg	53
Karl Lehmann, Zum neuen Gespräch über die ökumenische Dimension des Augsburger Bekenntnisses	67
Carter Lindbergh, Die Confessio Augustana – ein Aufruf zur Selbstprüfung	77
Walther von Loewenich, Entstehung und Geschichte der Luther- bibel	45
Bernhard Lohse, Die Aktualisierung der christlichen Botschaft in Luthers Bibelübersetzung	9
Erwin, Mülhaupt, Neuer Kirchenkampf?	85
Gerhard Müller, Entstehung und geschichtliche Bedeutung des Augsburger Bekenntnisses	55
Albrecht Peters, Vermittler des Christenglaubens. Luthers Katechismen nach 450 Jahren	26
Otto Schnübbe, Der Fall »Küng« und seine ökumenischen Konsequenzen	105
Johannes Viebig, Gottes Wort lernen. 450 Jahre Luthers Kleiner Katechismus	130

Berichte

Hans Ludwig Slupina, Hamburg, 29. und 30. Oktober 1979. Bericht von der Vorstandsitzung	50
Hans Ludwig Slupina, Professor Mülhaupt wird 75 Jahre	95
Hans Ludwig Slupina, Hans-Volker Herntrich 10 Jahre Schriftleiter .	98

Buchbesprechungen

Georg Heckel (Hrsg.), Orientierung für den Glauben (Gerhard Müller)	100
Heinrich Bornkamm, Martin Luther in der Mitte seines Lebens (Jürgen Schlömann)	101

Karlmann Beyschlag, Evangelium als Schicksal (Kurt-Victor Selge) ..	103
Erwin Panofsky, Das Leben und die Kunst Albrecht Dürers (Hans Düfel)	139
Max J. Friedländer/Jakob Rosenberg, Die Gemälde von Lucas Cranach (Hans Düfel)	140
Kurt Aland, Die Reformatoren (Gerhard Müller)	141
Helmar Junghans, Wittenberg als Lutherstadt (Gerhard Müller)	142

EIN ERFREULICHER FORTSCHRITT

Zu dem gemeinsamen Studiendokument »Das Herrenmahl«

1979 legte die Gemeinsame Kommission des römisch-katholischen Sekretariats für die Einheit der Christen und des Lutherischen Weltbundes ein vielbeachtetes Studiendokument vor: »Das Herrenmahl«, Lembeck-Verlag Frankfurt und Bonifatius-Verlag Paderborn, 116 S., DM 16.80. Der Arbeitskreis der landeskirchlichen Beauftragten für Fragen des Verhältnisses zur römisch-katholischen Kirche hat der im Juni 1979 in Rendsburg versammelten Generalsynode der VELKD darüber Bericht erstattet und eine Stellungnahme vorgelegt. Die Vorlage wurde am Ort durch einen Synodalausschuß redaktionell überarbeitet und ist nach erneuter Prüfung im Auftrag von Generalsynode und Kirchenleitung der VELKD im Oktober 1979 durch das Lutherische Kirchenamt in Hannover als Arbeitshilfe herausgegeben worden. Die Ausarbeitung wurde der Zeitschrift »Luther« auf Anfrage zum Abdruck zur Verfügung gestellt. Die Schriftleitung ist dafür dankbar. Für Interessenten, die sich eingehender mit dem Vorgang beschäftigen wollen, sei neben dem Studiendokument selber auf die ausführlichen und gewichtigen Abhandlungen hingewiesen, die Hans Graß und Albert Mauder jeweils im Oktober- und Dezemberheft des Materialdienstes des Konfessionskundlichen Instituts in Bensheim veröffentlicht haben.

Ht.

Das Studiendokument der Gemeinsamen Kommission des römisch-katholischen Einkeitssekretariates und des Lutherischen Weltbundes »Das Herrenmahl« wurde der 6. Generalsynode der Vereinigten Kirche bei deren 1. Tagung vorgestellt. Sie hat am 29. Juni 1979 hierzu unter anderem beschlossen:

»Die Generalsynode hat von dem Studiendokument »Das Herrenmahl«, das von der zwischen dem Lutherischen Weltbund und dem Sekretariat der römisch-katholischen Kirche für die Einheit der Christen gebildeten Gemeinsamen Kommission vorgelegt wurde, mit Dank und Interesse Kenntnis genommen. Sie sieht darin einen erfreulichen Fortschritt im zwischenkirchlichen Gespräch und eine tragfähige Basis für die weitere Arbeit. Sie bittet die Gliedkirchen um Stellungnahmen zu dem Dokument innerhalb der nächsten zwei Jahre. Zugleich regt sie an, dieses Dokument den Pfarrern und Kirchengemeinden sowie den ökumenischen und liturgischen Ausschüssen und Arbeitskreisen zum Studium zuzuleiten.«

Bereits vorher hatte sich die 5. Generalsynode kurz mit dem Dokument beschäftigt und mit Beschluß vom 26. Oktober 1978 u. a. folgende Bitten ausgesprochen:

»Die Generalsynode . . . bittet die Kirchenleitung, in geeigneter Weise dafür zu sorgen, daß die . . . Ergebnisse dieser Gespräche in die verschiedenen kirchlichen Arbeitskreise bis hin zu den Kirchengemeinden vermittelt werden, damit so ein Prozeß geistlicher Aneignung in Gang kommt. Hierzu soll geeignetes Material erarbeitet und bereitgestellt werden. Darüber hinaus soll überlegt werden, ob und wie eine offizielle Bestätigung solcher Ergebnisse möglich wäre.«

Die nachfolgenden Überlegungen wurden vom Arbeitskreis der gliedkirchlichen Catholica-Beauftragten der VELKD und des DNK für die Beratungen der Generalsynode entworfen und vom hierzu gebildeten Unterausschuß der Generalsynode beraten. Sie wollen zur Beschäftigung mit dem Studiendokument anleiten.

I.

Das Dokument »Das Herrenmahl« verdient Dankbarkeit, Freude und Anerkennung. Die Theologen beider Kirchen, die mit der Erarbeitung dieses Textes beauftragt waren, sagen in Ziff. 47: »Die gemeinsamen Erkenntnisse und Überzeugungen erfüllen uns mit Hoffnung; vieles von dem, was früher entzweite, ist von beiden Seiten her behoben worden und noch verbleibende Differenzen befinden sich innerhalb eines Bereiches der Gemeinsamkeit.« In der Tat lassen neue historische und theologische Einsichten, das gemeinsame Hören auf das Zeugnis der Heiligen Schrift, die gemeinsame Besinnung auf das Bekenntnis der Väter in der Geschichte der Kirche sowie die gemeinsame Verantwortung angesichts der Probleme der heutigen Welt viele der bisher trennenden Fragen in einem anderen Licht erscheinen. Zudem haben beide Partner des Gespräches, das in diesem Dokument seinen Niederschlag findet, sich im Laufe der Geschichte gewandelt. Auf allen Ebenen begegnen Christen einander heute in vielfältiger Weise. Sie erkennen einander über die sie trennenden Schranken hinweg als Brüder und Schwestern und lernen die Frömmigkeit und das Ethos des anderen tiefer und besser verstehen. In gemeinsamem Zeugnis und Dienst, Bibelstudium, Gebet und Gotteslob machen sie neue Erfahrungen. Sie haben das Verlangen, die in Christus vorgegebene Einheit unter allen Gläubigen sichtbar, konkret darzustellen und dem Ärgernis der Trennung ein Ende zu machen, soweit das in Wahrheit und Liebe nur immer möglich ist. Der Zustand der Kirche,

die in getrennte Konfessionskirchen zerspalten ist, entspricht nicht dem Zeugnis des Neuen Testamentes.

Das vorliegende Dokument will ein entscheidender Schritt auf dem Weg der getrennten Kirchen zueinander sein. Ihm sind andere gewichtige Dokumente und Studien vorausgegangen, die mitbedacht sein wollen. Weitere werden ihm folgen müssen. Denn so sehr es auch eine bedeutsame Übereinstimmung über das Heilige Abendmahl feststellt, so wenig sind damit doch schon alle uns trennenden Faktoren aufgearbeitet. Beharrlichkeit und Geduld tun deshalb not. Dazu ist vieles von dem, was Theologen gemeinsam erarbeitet haben, von zahlreichen Gemeinden selbst noch nicht bedacht und angenommen worden. So wird es auch darauf ankommen, daß und wie die verschiedenen Zwischenergebnisse des ökumenischen Dialoges den Gemeinden vermittelt und in kirchliche Praxis umgesetzt werden. Andererseits gibt es nicht wenige Gemeinden, deren ökumenisches Handeln den theologischen Überlegungen weit vorausgeeilt ist. Sie machen das Drängende der Situation sichtbar. So duldet die Arbeit der ökumenischen Theologie keinen Aufschub.

Das Dokument gehört in den weiteren Zusammenhang anderer Studien, die für ein umfassendes Verständnis mit heranzuziehen sind. Zu nennen sind hier vor allen Dingen die »Arnoldsheiner Thesen« (1957), die »Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa (Leuenberger Konkordie)« vom März 1973, der sogenannte Accra-Bericht »Eine Taufe – Eine Eucharistie – Ein Amt« (1974) der Kommission für Glaube und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen, die Studie des Straßburger Instituts »Lutherische Identität« (1977) und die noch in Arbeit befindliche Gottesdienststudie des Lutherischen Weltbundes, neben allen vorausgegangenen Studien, die in dem Sammelband »Um Amt und Herrenmahl« (1973) bereits vorgelegt wurden. Weitere Dokumente der gemeinsamen Kommission LWB/Einheitssekretariat sind angekündigt, so ein Konsensuspapier über das kirchliche Amt und ein weiteres über Modelle der Einheit. Andere, schwerwiegende Fragen sind erst in Angriff genommen worden, so zum Beispiel die Frage um das Papsttum oder die Mariologie. Es wäre eine Illusion, innerhalb kurzer Zeit die Klärung aller bestehenden Probleme zu erwarten. Deren Fülle darf uns aber nicht entmutigen. Darum muß jeder einzelne Schritt begrüßt werden, der einen Konsens oder eine Annäherung auf einem Teilgebiet bringt.

II.

In dem Dokument »Das Herrenmahl« werden das apostolische Zeugnis des Neuen Testamentes und das Bekenntnis der altkirchlichen und re-

formatorischen Väter im Zusammenhang der unterschiedlichen Traditionen der beteiligten Kirchen über das Altarsakrament entfaltet. Lutherischer Abendmahls Glaube und Abendmahlsfrömmigkeit sollten sich darin wiedererkennen können. Vieles andere sollten wir als Bereicherung und Vertiefung unseres Abendmahlsverständnisses erkennen. Gerade weil wir davon überzeugt sind, daß die Verkündigung der Kirche ebenso wie ihre Praxis stets aufs neue an dem Maßstab der apostolischen Botschaft des Neuen Testaments überprüft und gemessen werden muß, werden wir uns auch kritischen Anfragen nicht verschließen dürfen, die sich aus dem theologischen Gespräch mit anderen christlichen Kirchen ergeben. Das Dokument fordert uns auf, vor allen Dingen folgendes zu bedenken:

- Weithin haben wir uns durch die berechtigte Hervorhebung der Worte »für euch gegeben und vergossen zur Vergebung der Sünden« den Blick dafür verstellen lassen, daß wo »Vergebung der Sünden ist, da ist auch Leben und Seligkeit«. Der Ton der Hoffnung und Freude, des Lobpreises und der Danksagung ist unseren Abendmahlsfeiern deshalb oft verlorengegangen, vor allem auch durch eine allzu enge Verknüpfung der Abendmahlsfeier mit der Beichte.
- Durch die einseitige Betonung der Sündenvergebung ist die uns gleichfalls gebotene erinnernde Vergegenwärtigung des gesamten Heilswerkes Gottes (Anamnese) durch Jesus Christus im erbetenen Heiligen Geist (Epiklese) ebenso zurückgetreten wie die Einbeziehung des Schöpfungsbezuges der Eucharistie und auch ihre eschatologische Dimension. Dies ist vor allem eine Frage an die bei uns üblichen Abendmahlsgebete, aber auch an die Predigten bei Abendmahlsfeiern und über das Abendmahl.
- Die Reformation hat ausdrücklich daran festgehalten (CA 24), daß der regelmäßige Hauptgottesdienst der Gemeinde an allen Sonn- und Feiertagen die Feier des Heiligen Abendmahles einschließt. Es muß neu überlegt werden, wie unsere heutige gottesdienstliche Praxis dieser Vorstellung wieder angenähert werden kann.
- Jesus Christus erbaut seine Gemeinde durch die Verkündigung des Evangeliums in der Predigt wie durch das Sakrament. Er fügt sie durch die Gabe seines Leibes zu seinem Leib zusammen. Die Abendmahlsgabe gilt also nicht nur dem einzelnen, sondern schafft Gemeinde – eine »Gemeinschaft der Heiligen«, die alle umfaßt, die »getauft sind und so teilhaben am ewigen Leben«. Dies sollte gegenüber einer allzu individualistischen Abendmahlsfrömmigkeit neu erkannt und verwirklicht werden.
- Wir müssen mit dem gemeinsamen Dokument zur Kenntnis neh-

men, daß manche unserer Gewohnheiten im Umgang mit den konsekrierten Elementen nach Schluß der Abendmahlsfeier den Christen der römisch-katholischen Kirche (und nicht nur ihnen) Anstoß und Ärgernis erregen. Während einige unter uns dieses Ärgernis selbst betonen und die darin liegende Kritik sich zu eigen machen, sehen andere die Gefahr, daß sich hier neuerdings Vorstellungen von Wandlung und dinglicher Heiligkeit breitmachen könnten, die gerade auch dem gemeinsamen Zeugnis, wie es in dem Dokument zum Ausdruck kommt, nicht entsprechen. Diese Kontroverse signalisiert das Bestehen eines Problems, über das weiter nachgedacht werden muß.

Wir werden diese Anfragen an unsere eigene Abendmahlsverkündigung und Abendmahlspraxis bedenken müssen. Gleichwohl dürften sich aber auch Rückfragen an das Dokument nahelegen:

- Wieweit hält der darin vorherrschende Schriftgebrauch heutiger exegetischer Wissenschaft stand?
- Kann die Feier des Herrenmahles so ausschließlich, wie Ziff. 6 das tut, aus den synoptisch-paulinischen Gründonnerstagsberichten hergeleitet werden?
- Ist die Ekklesiologie dieses Dokumentes mit dem Kirchenverständnis der Reformation und mit dem Gesamtzeugnis des Neuen Testaments in Einklang zu bringen?
- Besteht nicht die Gefahr einer Überbewertung des Sakramentalen zu Lasten der Verkündigung des Evangeliums im mündlichen Wort der Predigt?
- Wird nicht zu viel Gewicht auf die Korrektheit und Vollständigkeit liturgischer Formulare und Vollzüge gelegt?

Diese und ähnliche Fragen sind nicht nur Probleme einer subtilen theologischen Theorie, sondern greifen tief in die Praxis der Verkündigung und der gottesdienstlichen Feier ein.

Nur ein Beispiel sei hierfür genannt:

Die Forderung nach Wiederherstellung des Konsekrationsgebetes mit Anamnese und Epiklese berührt einen Nerv lutherischer Gottesdienstordnung. Denn D. Martin Luther hat in seiner »Deutschen Messe«, der die in den meisten lutherischen Kirchen bis heute geltende Kirchenordnung von Bugenhagen folgt, diese Gebete radikal beseitigt, weil sie von dem unbiblischen Gedanken durchzogen waren, als werde mit der Eucharistie von den die Messe feiernden Menschen Gott ein verdienstliches Sühneopfer dargebracht. Das gleiche gilt von der Einbeziehung der Dimension der Schöpfung, die vor allen Dingen in einer reformatorisch gestalteten Gabenbereitung Ausdruck finden müßte, bei der das Herzubringen von Brot und Wein nicht mehr als verdienstli-

ches, sühnendes Tun der Menschen mißverstanden werden kann. Beides ist nicht nur ein Problem angesichts der römisch-katholischen Gottesdiensttradition, sondern stellt sich im Dialog etwa mit den orthodoxen Kirchen ganz ebenso.

Hier liegen Aufgaben sowohl für die theologische wie für die liturgiegestalterische Arbeit in unseren Kirchen und Gemeinden, die noch keineswegs bewältigt sind und an denen weitergearbeitet werden muß.

Schließlich ist zu fragen, wieweit das Dokument dem Auftrag der Kirche in der Gegenwart entspricht. Es scheint weitgehend an der bisher gemeinsamen Gottesdienstform der »Messe« orientiert zu sein. Diese Form wird jedoch in den Gemeinden derzeit eher gelockert als gefestigt. Das geschieht zumeist nicht aus Leichtsinn und Respektlosigkeit gegenüber der Tradition, sondern versteht sich als Reaktion auf die Herausforderungen einer säkularen, aufgeklärten und technologisch-wissenschaftlichen Gesellschaft, denen sich unsere Kirche als Volkskirche konfrontiert sieht. Dabei beruft man sich auch auf theologische Erkenntnisse über die Bedeutung der (im Sinne des Dokumentes!) *nicht* »sakramentalen« Mahlgemeinschaft, die Jesus Christus den »Zöllnern und Sündern« gewährt hat; auf Seine Einladung an die, die »an den Landstraßen und Zäunen sind«, zum hochzeitlichen Mahl. Niemand bestreitet, daß es dabei zur Zeit auch Auswüchse und bedenkliche Verirrungen gibt. Der Beschluß der Generalsynode vom 26. Oktober 1978, wonach »das gottesdienstliche Handeln der Kirche ihrem Bekenntnis entsprechen muß« hat darin seinen Grund. Es kann aber nicht bedeuten, daß die Kirche ihren Gottesdienst formal versteinern läßt und damit ihren missionarischen Auftrag an der Welt von heute verleugnet.

III.

Mit dem bisher Gesagten wird deutlich, daß das Dokument in erster Linie als eine Aufforderung an uns selbst gesehen werden sollte, unser eigenes Reden und Handeln im Umkreis des Altarsakramentes unter ökumenischen Gesichtspunkten neu zu durchdenken. Die römisch-katholische Kirche begegnet der gleichen Anforderung und ist in gleicher Weise herausgefordert. Mit Dank gegen den Herrn der Kirche und in herrlicher Mitfreude erkennen wir in diesem Dokument, wie römisch-katholische Theologie aufgrund der Heiligen Schrift heute vieles über das Mahl des Herrn gemeinsam mit uns sagen und bezeugen kann, und daß offiziell bevollmächtigte Theologen der römisch-katholischen Kirche – anders als im 16. Jahrhundert – auch über die Praxis der Eucharistiefeier

Aussagen machen können, die von den Gegenvorstellungen der Reformation, auch in den lutherischen Bekenntnisschriften, nicht mehr betroffen werden. Wir müssen zur Kenntnis nehmen und anerkennen, daß und wie sich bei der römisch-katholischen Kirche ein bedeutsamer Wandel vollzogen hat. Zwar begegnen in dem gemeinsamen Dokument hinsichtlich der Lehre vom Opfercharakter der Eucharistie noch einzelne Formulierungen, die den Verdacht nicht ganz ausschließen, daß hier fortbestehende Gegensätze mehr durch Formelkompromisse überdeckt statt wirklich überwunden werden. Zwar setzt sich – ebenso wie in unseren Gemeinden – die neugewonnene theologische Erkenntnis nur zögernd bis in das allgemeine Leben der römisch-katholischen Kirche vor Ort durch, und mancherlei – auch im Licht des gemeinsamen Dokumentes – fragwürdige Praxis besteht noch hier und da fort. Dennoch ist die Hoffnung nicht unberechtigt, daß auch die römisch-katholische Kirche ihr gottesdienstliches Handeln immer weiter auf die gemeinsame Mitte hin ausrichtet. In diesem Sinn wäre es unseres Erachtens wünschenswert und würde der Einheit der Kirche und dem gegenseitigen Verstehen dienen,

- wenn in aller Regel die Kommunion unter beiderlei Gestalt ausgeteilt und so, der Stiftung Christi entsprechend, bei jeder Eucharistiefeier die »Fülle des eucharistischen Zeichens« hergestellt würde, deren die Eucharistiefeier der römisch-katholischen Kirche nach unserer Überzeugung noch immer ermangelt;
- wenn die wenigen noch immer ohne Beteiligung der Gemeinde gehaltenen Messen schließlich ganz wegfielen;
- wenn auf gottesdienstliche Texte verzichtet würde, die eine Interpretation der Eucharistie als ein von Menschen dargebrachtes verdienstliches Sühneopfer ermöglichen;
- wenn der Brauch aufgegeben würde, wonach Messen in Auftrag gegeben werden können, um die Heilsgüter solcher Messen anderen – Lebenden oder Toten – zuzuwenden;
- wenn die Verehrung der gesegneten eucharistischen Speise, besonders aber das Fronleichnamfest, überall in Formen geschähe, die dem Mahlcharakter der Eucharistie entsprechen und sie nicht als Demonstration verstehen lassen.

Alle diese Bräuche, die von den reformatorischen Bekenntnissen als Mißbräuche herausgestellt wurden, bestehen noch heute an manchen Orten und stehen der Gemeinschaft mit der römisch-katholischen Kirche im Wege.

Wir alle dürfen nicht müde werden, darum zu beten, daß der Tag kommen möge, an dem alle Christen gemeinsam das Brot der Eucharistie

stie brechen und den Kelch des Heiles trinken können. Das Dokument und die oben aufgeführten Fragen zeigen, daß der von Christus gewollten Einheit der Kirche, gerade auch im Umkreis des Heiligen Abendmahles, noch Hindernisse im Weg stehen. Um so mehr sollten alle, die an dem Ärgernis der Trennung leiden, ebenso wie die, denen diese Trennung noch gar nicht als schwerwiegende Frage bewußt geworden ist, das Dokument studieren, es sich aneignen und in die eigene gottesdienstliche Praxis umsetzen, was sich immer aus solchem Studium als notwendig ergeben mag.

DIE AKTUALISIERUNG DER CHRISTLICHEN BOTSCHAFT IN LUTHERS BIBELÜBERSETZUNG*

Von Bernhard Lohse

Heinz Bluhm, einer der besten Kenner von Luthers Bibelübersetzung, hat in der Einleitung seines Werkes »Martin Luther – Creative Translator« (1965) festgestellt, daß Luthers Deutsche Bibel in ihrem eigentlichen Wesen noch weithin unerforscht und unbekannt sei (p. VIII), und hat mit Nachdruck davor gewarnt, etwa schon jetzt irgendwelche verallgemeinernden Urteile zu fällen; vielmehr sei gegenwärtig und in der vor-sehzbaren Zukunft die Aufgabe gestellt, einzelne Abschnitte in Luthers Bibelübersetzung gründlicher, als es bislang geschehen sei, zu untersuchen (p. XV). Erst wenn man in dieser Weise zahlreiche Stücke erforscht habe, könne man den Versuch unternehmen, Bilanz zu ziehen, und könne die Eigenart von Luthers Bibelübersetzung im ganzen würdigen.

Dieses scharfe Urteil des Bostoner Germanisten muß etwas näher betrachtet werden, da die Aufgabe, die Aktualisierung der christlichen Botschaft in Luthers Bibelübersetzung zu umreißen, im Grunde gesicherte Ergebnisse hinsichtlich der Leistung von Luthers Bibelübersetzung im Vergleich mit den älteren und den zeitgenössischen anderen deutschen Bibelübertragungen voraussetzt. Sollten derartige gesicherte Ergebnisse noch nicht in hinreichendem Maße vorliegen, könnte das gestellte Thema nur in einer vorläufigen Weise in Angriff genommen werden.

I.

Es war ganz sicher nicht Bluhms Absicht, mit seiner Stellungnahme den Wert der früheren Untersuchungen in Zweifel zu ziehen. Es gibt tatsächlich längst eine stattliche Fülle von Arbeiten über Luthers Bibelübersetzung, die auch heute noch durchaus brauchbar sind. Unter den älteren Arbeiten ragen die verschiedenen Veröffentlichungen von Wilhelm Walther hervor, insbesondere sein Werk »Luthers Deutsche Bibel« (1917), das eine gute Skizze der älteren deutschen Bibelübersetzungen

* Gastvorlesung vor der Sektion Theologie der Universität Rostock am 16. 10. 1978 (vormittags) und auf den Theologischen Arbeitstagen der Sektion Theologie der Universität Greifswald am 16. 10. 1978 (nachmittags).

gibt sowie an zahlreichen Beispielen Eigenart und Bedeutung von Lu-

thers Übersetzung anschaulich schildert. Weiter haben wichtige Untersuchungen vorgelegt etwa Adolf *Risch*, der sich insbesondere der Frage von Luthers Abhängigkeit von Älteren mit negativem Ergebnis widmete, oder Emanuel *Hirsch*, der in seiner Studie »Luthers deutsche Bibel« (1928) auf den Glauben an das Evangelium als das Leitmotiv von Luthers Bibelübersetzung hinwies, oder Albert *Freitag*, der die Zainerbibel als eine Quelle der Lutherbibel nachzuweisen suchte, oder besonders Hans *Vollmer*, der sich in der Reihe »Bibel und deutsche Kultur« als Autor und Herausgeber um die Erforschung der Geschichte der deutschen Bibel von ihren Anfängen bis zu Luther verdient gemacht hat. Unter den zahlreichen bedeutenden Forschungen der Zeit bis etwa 1950 ragt nicht zuletzt hervor die kleine, aber gewichtige Studie von Heinrich *Bornkamm*, »Die Vorlagen zu Luthers Übersetzung des Neuen Testaments« (1947).

Was die Forschung bis etwa 1950 erbracht hat, das sind im wesentlichen zahlreiche Vergleiche an einzelnen Punkten zwischen den vorlutherischen Bibelübersetzungen und der lutherischen; die Herausarbeitung der sprachschöpferischen Kraft Luthers im ganzen wie im einzelnen; die Bedeutung der lutherschen Bibelübersetzung für die damals schon im Entstehen begriffene neuhochdeutsche Sprache; die Würdigung der Übersetzung Luthers als des wichtigsten literarischen Ereignisses im 16. Jahrhundert; der Aufweis der Wechselbeziehung zwischen theologischer Erkenntnis und sprachlichem Ausdruck an vielen ausgewählten Beispielen. An diesen und manchen anderen, hier nicht zu schildernden Punkten hat die ältere Forschung nach wie vor Bedeutung.

Freilich waren mit diesen Ergebnissen keineswegs alle Aufgaben gelöst. Weitergeführt hat seit den 50er Jahren vor allem Heinz *Bluhm*. Bluhm hat *einmal* mit Recht gefordert, daß nicht nur einzelne Verse oder gar ausgewählte Begriffe untersucht werden dürfen, um die Eigenart von Luthers Übersetzung herauszuarbeiten, sondern daß man zusammenhängende Abschnitte im ganzen würdigen müsse. In der älteren Forschung hatte etwa Hans *Schmidt* hier schon mit seiner Studie »Luthers Übersetzung des 46. Psalms« (1926) ein Beispiel gegeben; aber es war doch erst Bluhm, der diesen Grundsatz formulierte und ihn auch in einer Reihe wichtiger Forschungen befolgte. *Sodann* hat Bluhm darauf hingewiesen, daß es nicht genügt, die verschiedenen Fassungen des Textes in Luthers Übersetzung zu untersuchen, sondern daß auch die Bibelzitate in Luthers Schriften als eigene Quelle herangezogen werden müssen. Zu diesem Zweck hat Bluhm ein Verzeichnis dieser Bibelzitate in Luthers deutschen Schriften erstellt, das zwar nicht gedruckt ist, das jedoch eine erste Voraussetzung für weitere Arbeiten darstellt. Diese Zitate

sind darum wichtig, weil Luther offenkundig selbst nicht aus seiner Bibelübersetzung zitiert, sondern die Texte aus dem Gedächtnis anführt oder sie jeweils neu übersetzt; zuweilen sind diese Übersetzungen besser als der Text der Deutschen Bibel. *Schließlich* hat Bluhm Luthers Tätigkeit als Übersetzer neu zu würdigen unternommen. Wie schon der Titel seines Buches sagt, sei Luther als Übersetzer geradezu schöpferisch gewesen. Bluhm scheut sich auch nicht, Luther gleichsam als Mitverfasser der biblischen Schriften, nämlich in ihrer deutschen Fassung, zu bezeichnen (1972, 59). Ja, in einem Aufsatz über »Bedeutung und Eigenart der Lutherbibel« hat Bluhm sogar geäußert, daß an manchen Stellen die lutherische Bibelübersetzung dem Original überlegen zu sein scheine (1962, 592). Dabei denkt er nicht nur an den sprachlichen Ausdruck, sondern meint, daß »an manchen Stellen minder Wertvolles, minder Gelungenes auf die Höhe des Wertvollsten und Gelungensten gehoben (scil. wird), was es in der Schrift überhaupt gibt«; in diesem Sinne habe Luther das Alte Testament verchristlicht (ebd.).

Freilich bleiben auch bei Bluhms Arbeiten noch manche Wünsche offen.

Einmal, Bluhm ist bei der Heranziehung der vorlutherischen Bibeln, um die Eigenart von Luthers Bibelübersetzung zu untersuchen, noch nicht weit genug gegangen. Zwar hat er oft auch die Plenarien benutzt, aber er zieht doch die vorlutherischen Bibeln ebenfalls noch eklektisch heran. Dabei ist es jedoch so, daß nur bei einem vollständigen Vergleich der gedruckten 14 vorlutherischen Bibeln in frühneuhochdeutscher Sprache sowie der 4 vorlutherischen niederdeutschen Bibeln und der Plenarien oder anderer Sonderausgaben Fragen wie Abhängigkeit oder Eigenständigkeit, theologische Intention und sprachlicher Ausdruck mit der Aussicht auf gesicherte Ergebnisse erörtert werden können. Im übrigen müssen – auch hier ist Bluhm noch nicht weit genug gegangen – nicht nur das griechische und lateinische Neue Testament von Erasmus oder die Vulgata von 1509, sondern auch etwa für den Psalter die Ausgabe von Faber Stapulensis von 1509 herangezogen werden. Es muß also die Zahl der Texte entsprechend dem sicheren oder möglichen Kenntnisstand Luthers vergrößert werden. *Sodann*, für Luthers Übersetzungsentscheidungen muß seine Schriftauslegung, wie sie in Vorlesungen und Predigten erhalten ist, zum Vergleich herangezogen werden. Nicht selten wird nämlich eine bestimmte Übersetzung erst durch die theologische Argumentation in einer Vorlesung voll erschlossen. *Drittens*, auch die Auslegungstradition muß in einem gewissen Maße berücksichtigt werden. Schriftverständnis, theologischer Ansatz und Übersetzung sind nicht nur bei Luther, sondern schon längst vor ihm in engem Zusam-

menhang miteinander zu sehen. Nicht dieser Zusammenhang als solcher, wohl aber seine besondere Form ist das Specificum der lutherischen Bibelübersetzung. Daß ein solcher Zusammenhang wohl bei sämtlichen Bibelübertragungen gegeben ist, resultiert schon allein aus der Tatsache, daß solche Übersetzungen üblicherweise für Zwecke der Mission, der christlichen Unterweisung, des Gottesdienstes oder der erbaulichen Lektüre angefertigt werden, also immer in der einen oder anderen Weise von einem Gesamtverständnis des christlichen Glaubens ausgehen und dieses anderen nahebringen wollen.

Es gibt bislang nur wenige Arbeiten, welche diesen Anforderungen Genüge tun. Zu ihnen zählen insbesondere die Untersuchungen von Sönke Hahn, Luthers Übersetzungsweise im Septembertestament von 1522 (1972), die an einigen ausgesuchten Perikopen umfassend Luthers Römerbriefübersetzung von 1522 erörtert, sowie die Arbeit von Ingo Nöther, Luthers Übersetzungen des zweiten Psalms (1975), die vollständig Luthers verschiedene Übersetzungen dieses Psalms unter Berücksichtigung der Auslegungstradition und der Zeitgeschichte würdigt. In diesen Arbeiten dürfte der Nachweis erbracht sein, einmal, daß Luthers Übersetzungen eine erstaunliche Variationsbreite aufweisen, weshalb man durchweg nicht von der Verwendung bestimmter Stilformen oder grammatischer Kategorien als typisch für Luther sprechen kann; sodann, daß Luthers Übersetzungsentscheidungen sich trotz ihrer vielfältigen Formgebung jeweils von seiner Theologie her erklären und begründen; schließlich, daß deswegen die Frage von Abhängigkeit oder Eigenständigkeit Luthers gegenüber älteren Bibelübersetzungen nicht von dem einzelnen Wort oder Ausdruck her erörtert werden kann, sondern nur von dem theologischen Textverständnis her.

Das bedeutet, daß jeweils das ganze Schriftverständnis wie auch das Verständnis des christlichen Glaubens überhaupt in der Übersetzung des biblischen Wortes zum Ausdruck kommen. Im Blick auf Luther heißt dies insbesondere, daß die Auffassung von Buchstabe und Geist wichtig ist, wonach der Geist nicht unabhängig vom Buchstaben, sondern vielmehr durch ihn wirkt, wonach aber andererseits eine biblizistische Auffassung – Luther spricht zuweilen von »Buchstabilisten« (WA 30 II, 637,38 = Cl. 4,185,6. Sendbrief vom Dolmetscher 1530) – der Schrift Gewalt antut. Oder es ist die Auffassung von Bedeutung, daß die Schrift nicht gegen Christus, sondern auf ihn hin auszulegen ist, da Christus nicht Sklave, sondern Herr des Sabbats, des Gesetzes und aller Dinge ist; »falls darum die Gegner die Schrift gegen Christus ausspielen sollten, so spielen wir Christus gegen die Schrift aus« (WA 39 I, 47, 19 f.). Es geht hierbei nicht um eine vorschnelle, christologische Auslegung des Alten

Testaments, wohl aber um eine Grundentscheidung darüber, wie letztlich die Bibel insgesamt zu sehen und darum zu verstehen ist.

Es müssen aber auch bestimmte Anschauungen berücksichtigt werden, die keineswegs nur von Luther und der Reformation gehegt wurden, sondern die, wenn auch in unterschiedlicher Weise, damals Allgemeingut waren. Besonders wichtig ist hierbei die Auffassung, daß die Schrift die letzte und höchste Autorität ist. Diese Auffassung ist nicht etwa erst durch die Reformation aufgebracht worden, sondern entsprach an sich der gesamten Überlieferung. Zu einer Besonderheit wurde der Grundsatz der Schriftautorität erst in dem Augenblick, wo man einen Gegensatz zwischen Schrift und Kirchenlehre behauptete oder nachwies. Für die Altgläubigen war eine solche Annahme nicht nachvollziehbar; umgekehrt stellte für die Reformation das Auseinanderklaffen von Autorität Christi und Autorität der Kirche damals die furchtbare Wirklichkeit dar. Die reformatorische Bewegung hatte aber nur deswegen eine solche Durchschlagskraft, weil die Schriftautorität allenthalben feststand. Strittig war nicht die Autorität der Schrift, sondern ihre Auslegung.

Aber noch eine andere Auffassung kann nicht als Specificum Luthers angesehen werden, sondern muß ebenfalls breiteren Kreisen zugeschrieben werden, obwohl hier erhebliche Unterschiede bestehen. Es handelt sich um die Anschauung, daß der Gott der Bibel ein redender Gott ist. Thomas Müntzer warf Luther vor, er habe sich einen schlafenden Gott erdichtet, während er selbst den redenden Gott verkünde; dabei gab es nach Müntzer durchaus eine Analogie zwischen dem Reden Gottes in der Gegenwart und demjenigen in der Vergangenheit. Müntzers Vorwurf wird Luther nicht gerecht. Auch Luther verkündigte einen redenden Gott. Freilich ist diese Rede die je neue, durch den Geist bewirkte Aktualisierung des biblischen Wortes. Was Gott einmal geredet hat, das bleibt ein für allemal Gottes Wort. Es wird nicht durch ein neues Wort erneuert oder wiederholt, sondern es wird je neu lebendig als das für alle Zeiten und darum auch für die eigene Gegenwart unbedingt gültige Wort. Diese Vorstellung von dem redenden Gott und von der für die eigene Zeit aktuellen Präsenz der biblischen Geschichte ist von breiten Kreisen damals geteilt worden. Wäre es anders gewesen, so hätte es kaum unter den frühen Flugschriften der Reformation eine so eigenartige wie diejenige »Doctor Martin Luthers Passion« geben können, in welcher die Ereignisse des Jahres 1521 »auf die Ebene der Heilsgeschichte gehoben« werden (Marc Lienhard, LuJ 45, 1978, 64). Wenn hier Worms zu Gethsemane wird und Luther geradezu in der Rolle Jesu gesehen wird, dann ist zwar die Form dieser Vorstellung ungewöhnlich, ja fast blasphemisch; aber die zugrundeliegende Vorstellung über die reale Prä-

senz der biblischen Geschichte und des biblischen Wortes in der eigenen Gegenwart ist von dem Versuch, das Evangelium in seiner die eigene Zeit treffenden Relevanz auszusagen, gar nicht so weit entfernt.

II.

Nach dieser Skizze der Erforschung von Luthers Bibelübersetzung und den einleitenden Erwägungen über das Schriftverständnis wollen wir uns jetzt der Frage zuwenden, in welcher Weise Luther selbst die christliche Botschaft bei seiner Bibelübersetzung aktualisiert hat. Luther ist sich ganz offenbar dessen bewußt gewesen, daß er eine solche Aktualisierung vorgenommen hat. In seinen zahlreichen Äußerungen über Aufgabe und Sinn der Bibelübersetzung finden sich manche interessanten Hinweise.

Besonders aufschlußreich sind die Bemerkungen, welche Luther im Herbst 1521, also vor Beginn seiner Arbeit an der Übersetzung des Neuen Testaments, am Ende eines Teiles seiner Kirchenpostille schrieb. Hier spricht er den Wunsch aus, daß »meyn und aller lerer außlegung untergiengen, unnd eyn iglicher Christenn selbs die blosser schrift und lautter gottis wortt fur sich nehme! Du sihest yhe auß dissem meynen geschwetz, wie unmeßlich ungleich gottis wortt sind gegen aller menschen wortt, wie gar keyn mensch mag eyn eyniges gottis wortt gnugsam erreychen und vorkleren mit allen seynen wortten« (WA 10 I, 1, 728, 9–13). Dieses Wort sei ein unendliches und wolle »mit stillem geyst gefasset und betrachtet« sein (ebd. 14). Mit diesen Worten stellt Luther die Lektüre der Schrift in den Kampf gegen den Papst. Die Autorität des Gotteswortes übertrifft alle Menschenworte und menschlichen Satzungen und soll darum am besten von jedem Christen selbst durch eigenes Studium erkannt und erfahren werden. Freilich transzendiert Luthers Äußerung doch die Polemik gegen Rom weit, sofern er betont, daß eben das Schriftwort »mit stillem Geist« betrachtet sein wolle.

Ein ganz anderer Aspekt bei der bewußt vorgenommenen Aktualisierung wird deutlich in Luthers Vorrede zu der deutschen Ausgabe des Psalters von 1524. Im Blick auf bestimmte, sowohl im Psalter, aber auch bei Paulus und nicht zuletzt für Luther selbst wichtige Begriffe sagt Luther hier: »Wenn nu ym psalter odder sonst dyr furkompt, das er nicht schlecht (= schlechthin) von gericht vnd gerechticheyt, sondern von Gottes gericht vnd gerechticheyt redet, odder zu Gott spricht, Deyne gericht vnd gerechticheyt, so mustu durch die gerechticheyt den glauben verstehen, vnd durchs gericht, die tödtung des alten Adams. Denn Gott durch seyn wort beydes thut. Er verurteylet, verdampt, strafft, vnd tödet was

fleisch vnd blut ist, rechtfertiget aber vnd macht vnschuldig den geyst durch den glauben. Das heysen denn Gottes gericht vnd gerechtickeit. Das gericht vbet er durchs wort seyns gesetz. Röm. vii. Das gesetz tödtet, Die gerechtickeit durchs wort des Euangelii, wilchs der geyst durch den glauben annympt. Röm. i. wie das fleisch die tödtung durch gedult leyden mus. Der gleychen mehr wird mit der zeyt die vbung selbs klar vnd erkendlich machen« (WA DB 10, 1, 96, 23–33). Hier äußert Luther also die Ansicht, daß der Psalter im Sinne der Dialektik von Gesetz und Evangelium verstanden werden müsse, so daß erst die paulinische Theologie des Gerichtes und der Gerechtigkeit Gottes die eigentliche Bedeutung der Psalmen erschließt. Es läßt sich nicht bestreiten, daß Luther in diesem Sinne die Psalmen übersetzt hat. Die Aktualisierung, die Luther dabei vorgenommen hat, läßt sich zwar auch an etlichen Einzelstellen nachweisen; sie begegnet aber vor allem in dem Gesamtverständnis des Psalters. Zuweilen hat man den Eindruck, daß Luther die Psalmen im Lichte seiner eigenen Anfechtungen interpretiert und übersetzt hat.

Die Fragen, welche sich hier stellen, sind zahlreich und können nicht einmal alle auch nur genannt werden. Es ist deutlich, daß Luthers Vorgehen den Erfordernissen der historisch-kritischen Exegese nicht genügt. Ohne daß das Recht der neuzeitlichen wissenschaftlichen Methode bestritten werden soll, muß aber doch gesagt werden, daß Luthers Deutung weder einfach als richtig noch als falsch bezeichnet werden kann, sondern auf theologischen Entscheidungen beruht, die wissenschaftlich letztlich nicht nachprüfbar sind. Bei diesen Entscheidungen geht es um Probleme wie das der Einheit und Unterschiedenheit von Altem und Neuem Testament oder dasjenige der Mitte der Schrift oder dasjenige der fortwirkenden Kraft eines einst gültigen und treffenden Wortes, wobei diese fortwirkende Kraft sich auch im Wandel der Zeiten neu bewährt. Man kann die Entscheidungen, welche zu einer solchen deutenden Übersetzung führen, beleuchten, man kann sie in ihren Konsequenzen wie in ihren Gefahren skizzieren, aber Kategorien wie richtig oder falsch sind ihnen gegenüber nicht angemessen. Damit soll nicht gesagt sein, daß im Einzelfall sehr wohl eine Übersetzung als richtig oder falsch bezeichnet werden kann.

Eine dritte grundsätzliche Äußerung Luthers zur Bibelübersetzung sei genannt. Luther hat, als in Wittenberg die Bibelrevisionskommission ihre Arbeit aufnahm, ihr drei Regeln mitgeteilt, an die sie sich halten solle. Die erste Regel lautet: »Die heilige Schrift redet von göttlichen Werken und Dingen.« Gerade darum muß die Aufgabe der rechten Übersetzung und Deutung mit größter Sorgfalt in Angriff genommen werden. Die zweite Regel betrifft das Verhältnis des Alten Testaments

zum Neuen: wenn bei alttestamentlichen Aussagen ein Spruch und eine Meinung mit dem Neuen Testament übereinstimme, dann müsse man ihn annehmen. Die dritte Regel schließlich besagt, »daß man Achtung auf die Grammaticam habe« (WA TR I Nr. 1183).

Es ergibt sich somit, daß die Gesamtauffassung vom christlichen Glauben hinter der Bibelübersetzung Luthers steht. Es geht also weder um eine historisierende noch um eine im damals üblichen Sinne christologische Verdeutlichung, sondern um die Auffassung, daß die Schrift Zeugnis von Christus ist und darum dieses Zeugnis zugleich Maßstab für die Interpretation der Schrift ist. In dieser Auffassung liegt begründet einerseits die enge Bindung an den Buchstaben der Schrift, andererseits jedoch die Freiheit gegenüber dem Buchstaben. Luther hat bekanntlich nicht nur bei einzelnen alttestamentlichen Aussagen eine deutende Übersetzung vorgenommen, so daß diese Aussagen auf das Neue Testament hin offen sind, sondern er hat zugleich innerhalb des Kanons Kritik üben können. Besonders wandte er sich gegen den Jakobusbrief, der nach seiner Ansicht einer Werkgerechtigkeit Vorschub leistet, aber auch gegen die Apokalypse des Johannes oder gegen den Hebräerbrief. Die Sachkritik, die er hierbei übt, hat jedoch nicht dazu geführt, daß er im Einzelfall die Textaussagen von der Mitte der Schrift her veränderte. Vielmehr hat Luther hier im ganzen, ohne die Einzelaussage umzudeuten, eine Deutung auf die Mitte der Schrift hin gegeben. Wo dies ihm nicht möglich zu sein schien, hat er eher gegen ganze Bücher des Kanons polemisiert, als daß er gegen die Grundsätze philologischer Sauberkeit verstoßen hätte. Die von Luther intendierte und durchgeführte Aktualisierung verträgt sich also im ganzen durchaus mit einer philologisch exakten Methode.

Anders gesagt, Luther versteht die Bibel unter dem Leitmotiv der Heilsfrage. Deshalb muß auch die Übersetzung von diesem Leitmotiv bestimmt sein. So hoch die Leistung Luthers als Übersetzer zu bewerten ist, so sehr er alle früheren deutschen Bibelübersetzungen und wohl auch die meisten späteren übertroffen hat, so ist es ihm, wie schon Wilhelm Walther (ebd. 144) sagte, nicht um ein Wortverständnis, sondern um das Sachverständnis gegangen, um »den Gnadenwillen Gottes zu unserem Heil ans Licht zu stellen«. Was als Heil gilt, wie das Heil als auf den Menschen zukommend, als von ihm zu ergreifendes verstanden wird, all dies prägt Luthers Übersetzung im ganzen wie im einzelnen.

Diese deutende, auf die Sache hin orientierte Übersetzung sei an zwei Beispielen kurz betrachtet, die von schlechterdings fundamentaler Bedeutung für das reformatorische Verständnis des christlichen Glaubens sind. Die eine Stelle ist Röm. 3,19 (cf. Hahn 267). Der griechische Text,

und zwar sowohl derjenige in der Erasmus-Ausgabe von 1516 als auch derjenige in den modernen kritischen Editionen, liest hier, wörtlich übersetzt: »Wir wissen aber, daß, was das Gesetz sagt, es zu denen in dem Gesetz (ἐν τῷ νόμῳ) sagt, damit jeder Mund verschlossen werde und alle Welt vor Gott strafwürdig sei.« Die Vulgata, und zwar ebenfalls die moderne kritische Ausgabe wie diejenige von 1509, übersetzt die Worte »zu denen in dem Gesetz« buchstäblich, indem sie sagt: »Scimus autem quoniam quaecumque lex loquitur: his qui in lege sunt loquitur.« Die vorlutherischen deutschen Bibelübersetzungen folgen dem griechischen wie dem lateinischen Text genau. Bei ihnen heißt es entweder »Zu den die do seind in der ee« (Mentel 1466) oder »zu disen die in dem gesecz seind« (Zainer 1473). Eine andere Wiedergabe des griechischen Textes ist nicht bekannt. Luther hingegen sagt in seinem Septembertestament von 1522: »Wyr wissen aber, das, was das gesetz saget, das sagets denen, die vnter dem gesetz sind, Auff das aller mund verstopfft werde, vnd alle welt sey Gott schuldig.« Statt »in dem Gesetz« lautet es jetzt also »unter dem Gesetz«. Schaut man sich die modernen Kommentare an, so folgen sie meist Luthers Übersetzung. Hingegen hat Ulrich Wilckens in seinem 1978 erschienenen Kommentar zum Römerbrief gesagt: »Wir wissen aber: Was das Gesetz sagt, sagt es denen, die im (Geltungsbereich des) Gesetzes (sind), damit jeder Mund gestopft wird und dem Recht verfällt die gesamte Welt vor Gott (Der Brief an die Römer (Röm. 1–5), in: EKK VI/1, 1978, 171). Übrigens ist Luthers Übersetzung auch für viele andere Bibelübersetzungen von Vorbild geworden. Insbesondere folgt die Authorised Version von King James Luthers Verständnis.

In Luthers Übersetzung kommt hier zum Ausdruck einmal die selbst gegenüber Paulus radikalisierte Gesetzesauffassung, zum anderen aber auch die Anfechtungserfahrung, daß nämlich der Mensch am Gesetz scheitert und durch das Gesetz der Sünde überführt wird. Die Frage freilich, ob Luther hier Paulus richtig übersetzt, kann nicht allein philologisch beantwortet werden. Vielmehr geht es auch um das Problem, wie die Intention der paulinischen Aussagen angesichts einer veränderten äußeren und inneren Situation sachgerecht übertragen werden, also aktualisiert werden kann.

Die andere Stelle, welche kurz erörtert werden soll, ist der berühmte Vers Röm. 3,28. Luther hat bei diesem Vers, in welchem von der Rechtfertigung des Menschen durch den Glauben ohne Werke des Gesetzes die Rede ist, hinzugefügt, daß der Mensch »allein« durch den Glauben gerecht wird. In diesem Fall ist Luther nicht der erste, der Paulus in diesem Sinne verstanden hat; vielmehr ist bereits in der späteren alten Kirche des Westens das »sola fide« vertreten worden. Wohl aber hat Luther

als erster das »allein« in dem biblischen Text selbst als sachlich geboten angesehen. Gerade diese Übersetzung ist im 16. Jahrhundert katholischerseits auf das schärfste angegriffen worden. Dabei geht es auch hier letztlich nicht um eine bloß philologische, sondern um eine theologische Entscheidung. Luther war der Meinung, daß an dieser Stelle eine rein buchstäbliche Übersetzung den Sinn verfehlt.

III.

Neben diesem Bemühen, die Bibel bei der Übersetzung auf die von der Reformation neu erkannten Grundbegriffe des christlichen Glaubens hin zu interpretieren, ohne dabei dem Einzeltext Gewalt anzutun, muß nunmehr auf einige andere Aspekte hingewiesen werden, die bei Luthers Aktualisierung der biblischen Botschaft von Bedeutung sind. Dabei soll zunächst der zeitgeschichtliche Bezug betrachtet werden, der zuweilen bei der Aktualisierung des Textes deutlich wird.

Dieser Gesichtspunkt ist bislang nirgends so überzeugend herausgearbeitet worden wie in der schon genannten Untersuchung von I. Nöther über Ps. 2. In diesem, den sog. Königpsalmen zugehörigen Psalm ist ja davon die Rede, daß Könige und Fürsten aufstehen gegen Gott und seinen Gesalbten, daß aber Gott und sein Gesalbter über alle Feinde triumphieren. Besonders interessant ist Vers 2, der sich wohl folgendermaßen am genauesten übersetzen läßt: »Es stehen auf Könige der Erde, und Fürsten beratschlagen zusammen gegen den Herrn und seinen Gesalbten.« Die LXX sowie die verschiedenen lateinischen Übersetzungen sind mehr oder weniger wörtliche Übertragungen des hebräischen Textes; jedenfalls sind die wichtigsten Begriffe korrekt wiedergegeben, so daß in den lateinischen Versionen meist von den »reges terrae« und den »principes« die Rede ist. Auch in den vorlutherischen deutschen Bibelübersetzungen finden sich keine erheblichen Abweichungen. Es wird gesprochen etwa von den »künige(n) der erden« und den »fursten« (Mentel) oder von den »erdischen koninge« und den »vorsten« (Niederdeutscher Psalter, Lübeck ca. 1473/74).

In frühen deutschen Zitaten dieses Psalmverses folgt Luther im ganzen dem Urtext wie den älteren Übersetzungen, wobei gewisse, an sich auch beachtliche Abweichungen hier übergangen werden. Geradezu überraschend ist jedoch die Wiedergabe dieses Verses in der Psalterausgabe in Luthers Deutscher Bibel von 1524. Hier heißt es: »Die konige ym lande lehnen sich auff, vnd die radherren radschlahen miteynander, widder den HERRN vnd seynen gesalbten.« Die wichtigsten Abwei-

chungen vom überlieferten Text sind einmal die Ersetzung des Wortes »Erde« durch »Land«, zum anderen diejenige des Begriffes »Fürsten« durch »Ratsherren«. Was das erste Wort betrifft, so bedeutet das zugrundeliegende hebräische Wort sowohl Erde wie Land. Luthers Übersetzung ist also an sich möglich; sie widerspricht jedoch dem Sinn des hebräischen Textes, der eben den Widerstand der Könige der Erde – wir müßten fast sagen: der Könige der ganzen Erde, oder aller Könige der Erde – gegen Gott und seinen Gesalbten hier zum Ausdruck bringt. Die Wiedergabe von »Fürsten« und »Ratsherren« kann philologisch, aber auch theologisch nicht verteidigt werden. Der Grund für diese beiden Änderungen besteht primär in der zeitgeschichtlichen Situation. Die Jahre nach dem Wormser Reichstag, der für Luther zu dem Bann des Papstes die Acht des Kaisers gebracht hatte, waren gekennzeichnet von dem Hin und Her auf den Nürnberger Reichstagen, von den Bemühungen des abwesenden Kaisers und des päpstlichen Legaten, das Wormser Edikt durchzuführen, und dem hinhaltenden Widerstand etlicher Stände, aber auch von dem weiteren Vordringen der reformatorischen Bewegung und der Unsicherheit über die künftige Entwicklung. Luther sah offenbar den Widerstand der Könige, von dem in Ps. 2 die Rede ist, zu seiner Zeit Wirklichkeit werden in dem Widerstand Karls V. gegen die reformatorische Bewegung; und was das »Ratschlagen« der Fürsten betrifft, so konkretisierte es sich für ihn in dem Ringen der verschiedenen Kräfte in den Reichsstädten, wobei die Patrizier oft, wenn auch keineswegs immer, gegen die politisch wie kirchlich opponierenden Zünfte und einfacheren Schichten den alten Glauben sowie die bestehenden Verhältnisse verteidigten. Man denkt bei Luthers Übersetzung geradezu an die Beratungen und Abschiede der Nürnberger Reichstage jener Jahre. Neben diesem zeitgeschichtlichen Bezug muß jedoch beachtet werden, daß im Hintergrund dieser Fassung des Psalmwortes Luthers Anschauung steht, daß Gottes Wort stets Verstörung hervorruft und auf Widerstand stößt. Ja, mehr noch: das Hin und Her der Gegenwart, die Verkündigung des Wortes wie die Opposition der Herren sind – so will Luthers Übersetzung herausheben – in der Schrift geweihsagt. Ps. 2 ist also die lebendige Stimme des in die Zeit von 1524 hinein redenden Gottes.

Diese Aktualisierung geht außerordentlich weit. Allerdings hat Luther offenbar selbst wegen dieser Übersetzung Bedenken bekommen; jedenfalls hat er sie so nicht beibehalten. Nöther hat die verschiedenen späteren Fassungen bei Luther zusammengestellt; dafür genügt es nicht, sich auf die Edition der Deutschen Bibel in der Weimarer Lutherausgabe zu stützen. Später hat Luther nur vereinzelt noch von den »Königen im Lande« gesprochen, meist sagt er »die Könige auf Erden«, was in anderer

Weise gegenüber der Tradition selbständig ist. Der Begriff »Ratsherren« ist von Luther später nicht mehr verwendet worden; nur einmal, nämlich in der Deutschen Bibel von 1528, heißt es: »die rethe radschlahen mit eyinander«. Es ist beachtlich, wie Luther somit selbst die zu weitgehende Aktualisierung des Textes in seiner Übersetzung von 1524 korrigiert hat. Man kann daraus ersehen, daß Luthers Bibelübersetzung zwar im ganzen wie im einzelnen theologisch motiviert ist, daß aber die Philologie eine Kontrollfunktion hat. Gerade das In- und Miteinander von Theologie und Philologie in Luthers Bibelübersetzung dürfte kaum anderswo seinesgleichen haben.

Ganz anderer Art ist eine Übersetzung Luthers, die nunmehr betrachtet werden soll und die ebenfalls nicht nur das Ringen um den sachgemäßen Ausdruck, sondern zugleich die Wechselwirkung von Theologie und Philologie deutlich macht, ohne daß hier von einem zeitgeschichtlichen Bezug gesprochen werden kann. In Luthers Übersetzung des 90. Psalms heißt es im 2. Vers: »Herr du bist unser zuflucht worden, Für und fur« (1524), oder später in der uns geläufigen Fassung: »Herr Gott du bist unser zuflucht, Fur und fur« (1531). Interessant ist, was Luther in seiner Vorlesung über Ps. 90 in den Jahren 1534/35 zu dem Verständnis dieses Verses ausführt, zumal hier wiederum Luthers Grundentscheidung bei der Interpretation des Alten Testaments deutlich wird. Ps. 90 wird ja oft als eine Art Schicksalssymphonie verstanden, die in einzigartiger Weise das Auf und Ab, das Werden und Vergehen des Menschen und seiner Werke intoniert. Werner Elert hat gemeint, das sog. »Urerlebnis«, welches er in Luthers Religion rekonstruiert hat, aus Luthers Vorlesung über diesen Psalm erheben zu können; dabei spricht er von einer »Todesmelodie«, die sich durch dieses Kolleg ziehe (Morphologie des Lutheriums, Bd. 1, 1931, 16). Ohne Zweifel finden sich solche Töne in Luthers Ausführungen, wie Luther auch gerade hier von der tötenden Wirkung des göttlichen Gesetzes spricht. Freilich macht Luther schon bei der Auslegung von Vers 1 deutlich, daß dieses Wort gleichsam »Leben atmet« und sich auf die gewisse Hoffnung der Auferstehung und des ewigen Lebens bezieht (WA 40 III, 496, 24 f.). Ähnlich wie Luther bei der Auslegung des ersten Gebotes das Wort »Ich bin der Herr, dein Gott« betont und hier bereits das Evangelium enthalten sieht, so ist es in Ps. 90 der lateinische Begriff »habitaculum«, der Zuversicht schenkt: »Wenn Gott unsere »Wohnung« ist und wenn Gott Leben ist, wir aber die »Bewohner«, dann folgt zwangsläufig, daß wir im Leben sind und in Ewigkeit leben werden« (ebd. 496, 27–29); denn »wer wird Gott eine »Wohnung« der Toten nennen?« (ebd. 497, 14 f.). Dabei ist der Begriff »habitaculum«, den Luther mit »Zuflucht« übersetzt hatte, von besonderer Bedeutung.

Luther weist in seiner Vorlesung darauf hin, daß die Schrift sonst die Menschen als den Tempel Gottes, in welchem Gott wohnt, bezeichnet oder daß sie sagt, daß Gott unter den Menschen wohnt. Hier jedoch kehre sie die Sache um, indem es heiße: wir sind die Bewohner, und Gott ist gewissermaßen das Haus, in welchem wir wohnen. Eine Parallele erblickt Luther darin, daß im Alten Testament der Zion als die Stätte erscheint, da Gott wohnt. Zur Interpretation des Wortes »habitaculum« zieht Luther weiter Kol. 3,3 heran, wo es heißt: »Euer Leben ist verborgen mit Christus in Gott.« Luther hebt dabei hervor, daß die Aussage, die Glaubenden wohnten in Gott, viel klarer und herrlicher sei als die andere, Gott wohne in ihnen. Zwar habe Gott einst leibhaft auf dem Zion gewohnt, jetzt aber habe sich die Stätte seines Wohnens geändert. Wenn es heiße, daß die Gläubigen in Gott wohnen, so sei offenkundig, daß dies nicht geändert werden könne. In dieser Wohnung schlafen, wie Luther sagt, die Frommen des Alten Bundes (ebd. 498, 29 f.).

Von hier aus korrigiert Luther seine eigene Übersetzung dieses Verses. Das zugrundeliegende hebräische »Maon« »bedeutet »Wohnung« eher als »Zuflucht« (»Dominus Maon«: significat »habitaculum« potius quam »refugium«, optima consolatione. Ebd. 502, 4 f.). Luther greift damit auf die Vulgata zurück, die hier in der Tat näher beim hebräischen Text bleibt als Luthers Wort »Zuflucht«. Freilich finden sich diese kritischen Bemerkungen über die Verwendung von »Zuflucht« nur in der sorgfältigen Vorlesungsnachschrift von Rrer. Bei der Druckbearbeitung haben Luthers Schüler diese Korrektur an Luthers Bibelübersetzung übergangen; sie hatten offenbar nicht die kritische Freiheit ihr gegenüber, die Luther selbst besaß. So ist es bei dem Wort »Zuflucht« geblieben (s. B. Lohse, 1968). Dabei sind die Ausführungen Luthers in seiner Vorlesung über die Frage der Übersetzung hinaus wichtig einmal für sein Gottesbild, zum anderen für seine ganz unmythologische Vorstellung von dem Bleiben in Gott und von der Auferstehung. Das Ringen um den genauen Sinn dieses Verses ließ deshalb bestimmte Linien, die in Luthers Theologie schon längst da waren, schärfer hervortreten.

IV.

Wie ist die Aktualisierung der christlichen Botschaft in Luthers Bibelübersetzung zu bewerten? Wenn wir uns jetzt dieser Frage zuwenden, dann darf dabei nicht übersehen werden, daß der skizzierte Forschungsstand kein abschließendes Urteil, sondern allenfalls vorläufige Erwägungen gestattet. Die Tatsache, daß Luther selbst immer wieder an seiner

Übersetzung gebessert hat und daß seit 1531 in verschiedenen Etappen eine Bibelrevisionskommission unter Luthers Vorsitz tätig war, macht ohnehin die Aufgabe einer kritischen Bewertung schwierig, weil stets die Entwicklung der verschiedenen deutschen Fassungen berücksichtigt werden muß. Dabei dürfte sich ähnlich wie bei der Übersetzung von Ps. 2 nicht selten zeigen, daß bestimmte Einseitigkeiten im Laufe der Zeit überwunden wurden. Im übrigen muß das Ineinander von Übersetzung und Theologie bedacht werden. Es dürfte zuweilen so sein, daß bestimmte Anfragen weniger eine Übersetzungsentscheidung als vielmehr eine theologische Anschauung betreffen, obwohl diese eben in der deutschen Bibel auch zum Ausdruck kommt oder doch manchen Fassungen zugrundeliegt.

1. Katholischerseits ist häufig der Vorwurf erhoben worden, Luther sei trotz seiner enormen theologischen Leistungen doch nicht ein Vollhörer der Schrift gewesen, sondern habe von seinen eigenen Anfechtungen her die vielfältigen Aussagen der Schrift zu stark auf seine Situation hin ausgelegt. Insbesondere Joseph Lortz, der 1975 verstorbene Altmeister der katholischen Reformations- und Lutherforschung, hat, wenn auch in seinen letzten Jahren weniger scharf als früher, Luther Subjektivismus vorgeworfen. Hiergegen sind von evangelischer, teilweise aber auch von katholischer Seite selbst, manche Gegenargumente vorgebracht worden. Wie immer es sich nun auch mit der Frage des Subjektivismus bei Luther verhalten mag, es läßt sich kaum bestreiten, daß Luther in seiner Schriftauslegung wie in seiner Bibelübersetzung den Text auf die Heilsfrage hin gedeutet hat. Gerade die Betrachtung der Übersetzung von Röm. 3,19 und 28 zeigte, welche Rolle hier die reformatorische Auffassung von Gesetz und Evangelium spielt. Diese zu dem Zentrum des Glaubens hinführende Übersetzung und Interpretation ist Luthers unvergleichliche Leistung; sie ist aber auch eine Grenze, sofern damit andere Aspekte des biblischen Gesetzesverständnisses nicht voll zum Tragen gekommen sind. Es dürfte kaum zufällig sein, daß der Antinomismus immer wieder eine spezifische Gefahr des lutherischen Christentums gewesen ist, während im Calvinismus eher eine latente Neigung zur Gesetzhlichkeit begegnet.

2. Im Zusammenhang hiermit mag sodann die Frage gestellt werden, ob nicht bei Luther überhaupt und von daher auch in seiner Bibelübersetzung eine gewisse Verengung zu einem Heilsindividualismus vorliegt. Zweifellos hat Luther das Heil keineswegs nur individualistisch verstanden. Die Verbundenheit mit der Kirche, die Gemeinsamkeit des christlichen Glaubens ist für Luther selbstverständlich, so daß der alte Satz Cyprians »salus extra ecclesiam non est« (ep. 73,21) auch von Luther bejaht

wird. Aber was das Alte Testament betrifft, so findet sich in ihm doch eine umfassendere Heilsauffassung. Gerade in den Psalmen, aber auch in prophetischen Texten hat Luther in seiner Auslegung wie in seiner Übersetzung die biblischen Aussagen auf die Fragen hin zugespitzt, welche die Stellung des Menschen vor Gott angesichts des jüngsten Gerichtes betreffen, und andere Aspekte abgeblendet oder ausgeklammert. Wenn im englischen Bürgerkrieg die Truppen Cromwells mit Psalmen-gesang in die Schlacht zogen, so standen sie damit ganz sicher nicht in lutherischer Tradition. Aber auch die geschilderte Übersetzung von Ps. 2,2 von 1524 dürfte mit ihrer Einengung des Gegensatzes zwischen den Königen der Erde und dem Herrn sowie seinem Gesalbten auf die Frage der Durchsetzung des Wortes eine verengte Sicht der Heils- bzw. Unheilsfrage verraten.

3. Man kann auch wohl fragen, ob Luther in seiner Auslegung wie in seiner Übersetzung der Bibel die Radikalität der Nachfolge nicht etwas entschärft hat. Bekanntlich hat Luther 1521 die Mönchsgelübde fast ohne Einschränkung verworfen, weil er der Meinung war, daß sie der Werkgerechtigkeit dienten. Die Ablehnung einer asketischen Deutung des Evangeliums gibt sicher den unasketischen Zug der Verkündigung Jesu richtig wieder. Aber die unerbittliche Forderung der Nachfolge, wie sie in den Evangelien und besonders in der Bergpredigt begegnet, ist doch durch die Auffassung, daß der Mensch hier seiner Unfähigkeit zum Heil inne wird, sowie durch die Lehre von der dienenden Liebe in den Ämtern und Ordnungen der Welt in mancher Hinsicht um ihre Brisanz gebracht. Das Luthertum hat zu dem strengen Gehorsam des Verzichts stets ein gebrochenes Verhältnis gehabt. Dies zeigt sich besonders deutlich daran, daß die radikaleren Formen des Pietismus im Luthertum kein Heimatrecht bekommen haben. Gestalten wie Franz von Assisi oder Tolstoj sind im Luthertum schwer vorstellbar. Dafür hat das Luthertum, abhold allen Utopien, seine Stärke zu allen Zeiten in einem gesunden Realismus besessen.

Es ist deutlich, daß bei einer einigermaßen vollständigen Würdigung des gestellten Themas noch viele andere Fragen zu behandeln wären, auf die wir hier nicht eingehen können. Besonderes Gewicht dürfte dabei die Frage haben, ob der Begriff der Aktualisierung angemessen ist und genau das trifft, was uns in Luthers Bibelübersetzung begegnet, oder ob es richtiger wäre, wie ursprünglich bei der Themenformulierung vorgeschlagen wurde, von einer Transformation zu sprechen. Ich habe mich für den Begriff der Aktualisierung entschieden und hoffe, daß durch die

Ausführungen die Gründe für diese Wortwahl deutlich geworden sind, obwohl gewisse Bedenken nicht verschwiegen werden konnten.

Vielleicht kann man die Aktualisierung, welche Luther mit der christlichen Botschaft in seiner Bibelübersetzung vorgenommen hat, nicht knapper und treffender zusammenfassen, als es der Titel des Septembertestaments, also der ersten Ausgabe von Luthers Übersetzung des Neuen Testaments, getan hat. Der Name des Übersetzers ist hier nicht genannt; er tritt hinter der Sache, um die es geht, zurück. Statt dessen lautet der Titel der Ausgabe: »Das Neue Testament deutsch. Wittenberg.«

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

Literaturhinweise

- Walther, Wilhelm: Die deutsche Bibelübersetzung des Mittelalters, T. 1-3, Braunschweig 1889-1892, Neudr. Nieuwkoop 1966.
- Walther, Wilhelm: Luthers Deutsche Bibel, Festschrift zur Jahrhundertfeier der Reformation, Berlin 1917.
- Risch, Adolf: Luthers Biberverdeutschung, in: Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte Nr. 135, Leipzig 1922.
- Schmidt, Hans: Luthers Übersetzung des 46. Psalms, in: Luther-Jahrbuch 8, 1926, 98-119.
- Hirsch, Emanuel: Luthers deutsche Bibel. Ein Beitrag zur Frage ihrer Durchsicht, München 1928.
- Freitag, Albert: Die Zainerbibel als Quelle der Lutherbibel, in: Theologische Studien und Kritiken 100, 1927/28, 444-454.
- Freitag, Albert: Ergänzende Erläuterungen und Anmerkungen über Luthers Benutzung der deutschen Bibel des Mittelalters (Zainerbibel) bei seiner Übersetzung des Neuen Testaments (Matthäus bis Apostelgeschichte), in: WA DB 6, 595-637 (1929).
- Freitag, Albert: Anmerkungen und Erläuterungen zum Neuen Testament, 1522-1546. Zugleich Erörterung des Verhältnisses von Lutherbibel und Zainerbibel. Römerbrief bis Offenbarung, in: WA DB 7, 545-660 (1931).
- Bebermeyer, Gustav: Stand und Aufgaben der sprachgeschichtlichen Lutherforschung, in: Luther-Jahrbuch 13, 1931, 69-82.
- Althaus, Paul: Der Geist der Lutherbibel, in: Luther-Jahrbuch 16, 1934, 1-26.
- Vollmer, Hans: Bibel und deutsche Kultur, 11 Bde., Potsdam 1931-1941.
- Vollmer, Hans: Die deutsche Bibel, in: Luther-Jahrbuch 16, 1934, 27-50.
- Bornkamm, Heinrich: Die Vorlagen zu Luthers Übersetzung des Neuen Testaments, in: Theologische Literaturzeitung 72, 1947, 23-28, wieder abgedruckt in: ders., Luther. Gestalt und Wirkungen, in: Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte Nr. 188, Gütersloh 1975, 65-73.

- Bluhm, Heinz: Bedeutung und Eigenart der Lutherbibel, in: Concordia Theological Monthly 33, 1962, 587-594.
- Bluhm, Heinz: Martin Luther – Creative Translator, St. Louis, Mo. 1965.
- Bluhm, Heinz: The Literary Quality of Luther's Septembertestament, in: Publications of The-Modern-Language-Association-of-America LXXXI, 1966, No. 5, 327-333.
- Bluhm, Heinz: Bedeutung und Eigenart von Luthers Septembertestament. Eine Analyse von Römer 3, 19-31, in: Luther-Jahrbuch 39, 1972, 55-79.
- Raeder, Siegfried: Voraussetzungen und Methode von Luthers Bibelübersetzung, in: Geist und Geschichte der Reformation. Festgabe Hanns Rückert zum 65. Geburtstag. Arbeiten zur Kirchengeschichte 38, Berlin 1966, 152-178.
- Lohse, Bernhard: Gesetz, Tod und Sünde in Luthers Auslegung des 90. Psalms, in: Leben angesichts des Todes. Beiträge zum theologischen Problem des Todes. Helmut Thielicke zum 60. Geburtstag, Tübingen 1968, 139-155.
- Hahn, Sönke: Luthers Übersetzungsweise im Septembertestament von 1522. Untersuchungen zu Luthers Übersetzung des Römerbriefs im Vergleich mit Übersetzungen vor ihm, Diss. theol. Hamburg 1972, = Hamburger philologische Studien 29, Hamburg 1973.
- Nöther, Ingo: Luthers Übersetzungen des zweiten Psalms. Ihre Beziehungen zur Übersetzungs- und Auslegungstradition, zur Theologie Luthers und zur Zeitgeschichte, Diss. theol. Hamburg 1975, = Hamburger philologische Studien 41, Hamburg 1976.

Luthers Katechismen nach 450 Jahren

Von Albrecht Peters

»Es wächst alle Tage eine neue Kirche auf, die der ersten Prinzipien bedarf. Drum soll man nur den Katechismus fleißig treiben und die Milch austeilten. Die hohen Gedanken und Stücke soll man für die Klüglinge privatim behalten« (Tr. Nr. 3421; WATr 3, 310, 6).

Das Jubiläum der Confessio Augustana, aber auch des Konkordienbuches wird in diesem Jahr hier bei uns in Deutschland, aber auch in den nordischen Ländern, in Amerika und Australien festlich begangen werden. Das Jubiläum der für die lutherischen Kirchen und Gemeinden weit bedeutungsvolleren Katechismen wurde fast ganz totgeschwiegen. Die erste Druckausgabe des Kleinen Katechismus erschien am 26. Mai 1529; der Große Katechismus lag schon im April vor. Zum 400sten Jubiläum vor 50 Jahren kamen zwei hilfreiche Werke heraus, der »Historische Kommentar zu Luthers Kleinem Katechismus« von Johannes Meyer (Gütersloh 1929) und die »Festgabe« von Johann Michael Reu »D. M. Luthers Kleiner Katechismus. Die Geschichte seiner Entstehung, seiner Verbreitung und seines Gebrauchs« (München 1929).

I.

In einer instruktiven Übersicht über den Katechismusgebrauch in Kirche und Schule von der Reformation bis hinein in die Gegenwart zeigt Hans-Jürgen Fraas auf, daß die profunden historischen Studien der Erlanger Theologen, die durch Karl Holls Forschungen inaugurierte Lutherrenaissance und schließlich der Kirchenkampf Luthers Kleinen Katechismus erneut aktuell werden ließen (Katechismustradition. Luthers kleiner Katechismus in Kirche und Schule, Arbeiten zur Pastoraltheologie Bd. 7, Göttingen 1971, S. 204–230, 271–322). Nach dem Zusammenbruch des Hitlerregimes schrieb G. Schmidt: »Im Grunde ist es doch beschämend sich einzugestehen, daß mit dem Kleinen Katechismus allein der Kampf gegen die Deutschen Christen hätte bestanden werden können« (Katechetische Anleitung, München 1946, S. 84). Doch sollten wir uns heute erneut daran erinnern lassen, daß eine anthropozentrisch-subjektivistische Erlebnismethodik der 20er Jahre den Boden bereitete für die völkisch nationale Umfunktionierung des Katechismus. So schreibt etwa O.

Pfennigsdorf zur Neuauflage seiner Katechismus-Auslegung von 1935: »In dieser deutschen Christenlehre möchte ich dem neuen deutschen Menschen in volkstümlicher Art die bleibenden großen evangelischen Wahrheiten des kleinen Katechismus Luthers so gegenwarts- und lebensnahe vermitteln, daß er durch sie die deutsch-evangelische Vertiefung seiner nationalsozialistischen Weltanschauung erlebt. Dabei soll das deutsch-evangelische Christentum, wie es Luther uns artgemäß gestaltet und verkörpert hat, in seinem unersetzlichen Wert für die Gegenwart aufgezeigt werden« (Luthers Katechismus für die deutsche Gegenwart. Eine deutsche Christenlehre im Dritten Reich, Schwerin 1935, S. 12 f.). – Dietrich Bonhoeffer hingegen umschreibt in seinem »Katechismus-Versuch« von 1936 das Verhältnis zwischen der Christengemeinde und der Familie sowie dem Volk unter Hinweis auf 1. Tim. 4,4 und Gal. 3,28: »Die Gemeinde erkennt sie dankbar als Gaben ihres Schöpfers. Sie weiß aber, daß der Heilige Geist Menschen fester zusammenschließt als Blut und Geschichte. In der Gemeinde ist nicht Herr und Knecht, Mann und Frau, Jude oder Deutscher, sondern sie sind allzumal einer in Christus.« Und die Stellung der Christen zur weltlichen Obrigkeit faßt er unter Hinweis auf Matth. 22,21 und Kol. 1,16 in folgende Sätze: »Die Gemeinde ist in weltlichen Dingen der weltlichen Obrigkeit untertan an Gottes Statt, wie ein Fremdling den Gesetzen des Gastlandes gehorcht. Die Gemeinde kennt aber nur einen Herrn, dem sie in allem und über allem gehorcht, Jesus Christus« (Zweiter Katechismus-Versuch, Konfirmanden-Unterrichtsplan, vorgetragen am 20. Okt. 1936 in Finkenwalde, Ges. Schriften, Bd. III, S. 335–367, S. 362).

War man nach dem Zweiten Weltkrieg unter dem Eindruck des Kirchenkampfes darum bemüht, die Jugend aber auch die entfremdete mittlere Generation in das Elementare des Christenglaubens einzuführen, so orientieren wir uns seit den 60er Jahren erneut zunehmend an den Problemen und Nöten der Menschen; der bibelorientierte hermeneutische Unterricht wich einer problemorientierten Einführung in den Glauben; die Sehnsucht nach erlebter Frömmigkeit wird wieder laut. Die zweite Aufklärung und die ihr folgende zweite Romantik rückte die Reformation aus dem Blick. Hierfür dürfte das erstaunliche Verschweigen des Jubiläums der Katechismen ein Indiz sein.

Doch bahnt sich wohl durch das Drängen vieler Erwachsener auf eine lebensnahe Glaubensunterweisung ein Umschwung an. Während der »Evangelische Erwachsenenkatechismus (Gütersloh 1975) sich noch als ein dickleibiges »Kursbuch des Glaubens« vorstellte, das über Verbindungen nach mancher Herren Länder Auskunft zu geben verspricht, wirkt sich im »Evangelischen Gemeindekatechismus« (Gütersloh 1979)

die konzentrierende und elementarisierende Kraft der Katechismen erneut aus. Hierin zeitigt das Jubiläum doch eine segensreiche Frucht. Über das ganze Buch verstreut, werden zu unterschiedlichsten Aussagen immer wieder Kernworte aus dem Kleinen Katechismus am Rande angeführt, und ein abschließendes Kapitel bringt die grundlegenden Aussagen noch einmal ein in diesen klassischen Text (S. 424–455; es folgen einige »Vergleichsstellen« zum Heidelberger Katechismus sowie einige zentrale Fragen desselben, S. 456–460). Hierzu wird angemerkt: »Auch Luther hat den Kleinen Katechismus zugleich als informierendes Lehrbuch und als Gebets- und Meditationsbuch verstanden. Die getauften jungen Christen sollten sich durch häufigen Umgang mit den Formulierungen in sie einleben. Als Meditationsbuch, als spiritueller Leitfaden, ist der Kleine Katechismus voll ungebrochener Lebenskraft« (S. 424). Hoffentlich ist diese paradoxe Situation verheißungsvoll und zukunfts-trächtig: Während der Kleine Katechismus weithin aus der Schule und dem Konfirmandenunterricht verschwunden ist, wird er für den Erwachsenen Katechumenat wiederentdeckt. Bereits vor nun fast anderthalb Jahrhunderten schrieb der junge Vikar Wilhelm Löhe in seinem »Einfältigen Beichtunterricht für Christen evangelisch-lutherischen Bekenntnisses« (1836): »Ihr saget immer, daß jetzt so eine aufgeklärte Zeit ist: und doch wisset ihr weniger als eure Väter? Merket ihr nicht, daß eure Väter zum Himmelreich aufgeklärter waren als ihr? Werdet doch darin wie eure Väter! Denn was hilf't's, wenn ihr fürs Erdreich aufgeklärter seid als sie, wenn ihr darüber die Weisheit verloren habt, welche selig macht? Das wäre ein schlechter Tausch, welcher im Sterben nichts nützte, und euch noch in der Ewigkeit gereuen müßte! Ihr wisset ja, was geschrieben steht: ›Was hilf's dem Menschen, so er die ganze Welt gewänne und nehme doch Schaden an seiner Seele? Oder, was kann der Mensch geben, daß er seine Seele wieder löse?‹ (Matth. 16,26)« (Ges. Werke, Bd. III, 1, S. 153 f.). Eine »Aufklärung« als ein intensiver »Ausgang« des neuzeitlichen Menschen aus jener »selbstverschuldeten Unmündigkeit« im Hinblick auf die zentralen Dinge des Glaubens, das wäre unseren viel apostrophierten »mündigen Christen« sicher bitter not. Ob und wie es gelingen kann, hierzu nicht allein den Kleinen, sondern auch und gerade den Großen Katechismus, welcher leider schon früh vor allem durch die Nürnberger Kinderpredigten von Osiander und Sleupner verdrängt wurde, erneut ins Spiel zu bringen, dies zu überdenken und zu praktizieren, das wäre des Schweißes der Edlen wert.

Luthers Katechismen scheinen mir für eine Neuorientierung des Glaubens hilfreicher zu sein als das Augsburgerische Bekenntnis Melanchthons. In den letzten Semestern habe ich zwei analog aufgebaute Seminare einmal zur Confessio Augustana und zum andern – zusammen mit Herrn Kollegen Seelbaß – zu den Katechismen Luthers sowie zum Heidelberger Katechismus durchgeführt. Selbst noch Studenten in mittleren und höheren Semestern fiel der Zugang zu den abgesicherten und oft auch verschleiern den Formulierungen Melanchthons schwer, ähnliche Nöte bereitete auch weithin der Heidelberger Katechismus. Luthers unmittelbar zupackende Art, seine unerreichte Sprachkraft und unverstellte Lebendigkeit hingegen schlossen die Herzen und Gedanken auf für das Geheimnis des Christenglaubens, wenn man sich freilich auch an seinen radikalen Thesen stieß. Mag Friedrich Gogarten den Mund zu voll genommen haben, wenn er die These aufstellte, daß Luther »bisher der letzte ist, der dem christlichen Glauben aus der jeweiligen geschichtlichen Zeit eine vollgültige Sprache gegeben hat... Seit ihm ist der Glaube ... ohne lebendige Sprache geblieben« (Luthers Theologie, Tübingen 1967, S. 14). Daß wir nicht nur die Glaubensgewißheit, sondern auch die Sprachvollmacht eingebüßt haben, das bestätigen die letzten Revisionen der Lutherbibel bis an eine Grenze, an der das Triviale ins Groteske umzuschlagen droht.

Doch dürfte in jenem Unterschied zwischen der Augsburgerischen Konfession und den Katechismen noch eine tiefere Spannung verborgen liegen. Bereits von der alten und der mittelalterlichen Kirche her überlagern sich zwei Überlieferungsstränge; die schlichte Weitergabe und Auslegung der Gemeindebekenntnisse sowie des Vaterunsers und einiger weiterer katechetischer Stücke wurde zunehmend überformt von den ausgefeilten kirchlichen Dogmen und deren schulgerechter Explikation. Das Bekenntnis verwandelte sich aus einem schlichten Lobpreis, der im Gottesdienst direkt bezeugt wurde, zu einem ausführlichen Lehrgebäude, das die Verkündigung normieren sollte. So löste sich die dogmatische Bekenntnistradition aus der schlichteren katechetischen Gebetsüberlieferung heraus. Auch die Confessio Augustana wuchs sich über ihre Apologie erneut aus zu einem ganzen Corpus von Bekenntnisschriften. Dieses diffizile Gebäude konnte nur noch von gebildeten Pfarrherrn und Universitätstheologen eigenständig durchdrungen, verantwortet und ausgestaltet werden. Der Katechismus hingegen, freilich nur dort, wo er nicht ebenfalls zu einer kontroverstheologischen Dogmatik aufgebläht wurde, verkümmerte unter den groben Händen der »gemeinen Pfarrherrn und

Prediger«, der einfachen Schulmeister und Hausväter. Dies führte dazu, daß die Kluft zwischen einer formalisierten Schultheologie, die mit den wechselnden Wissenschaftsidealen und Darstellungsmethoden Schritt zu halten suchte, und einer Laienfrömmigkeit, in der die spätmittelalterliche *Devotio moderna* fortwirkte, ständig größer wurde. Die Kämpfe zwischen Orthodoxie und Pietismus, zwischen Pietismus und Aufklärung, zwischen Aufklärung und Erweckungsfrömmigkeit, zwischen Erweckung und Neuorthodoxie veränderten ständig die Fronten, doch die Spannung wurde nicht abgemildert, eher noch verschärft. Über jenem Hin und Her haben wohl vor allem wir in den deutschen reformatorischen Kirchen eine biblisch fundierte und theologisch verantwortete Praxis pietatis eingeübt. Der Katechismus wurde aus der Kirche und dem Haus in die Schule und schließlich in den Konfirmandenunterricht verbannt. Vor Hörern aller Fakultäten las man höchstens noch wie Adolf von Harnack über das Wesen des Christentums. Die von den Universitäten betriebene theologische Arbeit verlor weithin den Kontakt zur Laienfrömmigkeit in den Gemeinden. Aber auch den aus Bibel und Katechismus erwachsenen Kirchen in den anderen Kontinenten mußte die europäische Universitätstheologie als blutleer und abstrakt erscheinen. So hört man immer wieder vor allem von lutherischen Christen aus Afrika die erstaunte Frage: Warum wollt ihr in diesem Jahr gerade die abgesicherte und nur schwer aufzuschließende *Confessio Augustana* auf den Leuchter stellen; warum haltet ihr euch nicht an die viel unmittelbaren und unvergleichlich lebensvolleren Katechismen? Liegt das an der Vorliebe eurer abendländischen Theologie für abstrakte Formeln und an eurer Furcht vor einem lebensnahen Glauben? – Noch gefährlicher scheint mir freilich der radikale Abbruch einer echten Gebets- und Meditationspraxis zu sein. Hier sind wohl durchgehend bereits beim Übergang vom Pietismus zur Aufklärung die lebendigen Anleitungen zu einer täglichen Meditation in der Schrift nicht mehr weitergegeben worden. Sicher sind durch die Erweckungen des vorigen Jahrhunderts und auch in manchen kirchlichen Gruppen unseres Jahrhunderts immer wieder Anstrengungen unternommen worden, die verschütteten Quellen christlichen Betens und Meditierens neu zu erschließen. Doch ist der Einstrom östlicher Erfahrungen und Techniken in dieses eminente Vakuum nur zu verständlich. Aus diesem zwiefachen Grund erscheint mir eine intensive Besinnung auf die Katechismen als klassisches Elementarbuch christlichen Glaubens und Lebens, Betens und Handelns als dringend geboten.

III.

Freilich verbleibt ein weiterer tiefgreifender Unterschied zwischen dem reformatorischen Glaubenszeugnis und unserer gegenwärtigen Frömmigkeit. Die Katechismen sind gerade in ihrer Erdverbundenheit streng ausgerichtet auf den lieben Jüngsten Tag. Für Luther gründet unser radikales Hoffen über diesen vergehenden Äon hinaus bereits im ersten Gebot. Gott als unseren Schöpfer, Erlöser und Heiligmacher »über alle Ding fürchten, lieben und vertrauen« (KK I,2; BSLK 507,42), das beinhaltet, »daß wir sehen, wie Gott keine Vermessenheit noch Vertrauen auf einig ander Ding leiden will und nicht Höhers von uns fodert denn ein herzliche Zuversicht alles Guten, also daß wir richtig und stracks für uns gehen und aller Guter, so Gott uns gibt, brauchen nicht weiter, denn wie ein Schuster seiner Nadel, Ahl und Draht brauchet zur Erbeit und darnach hinweg legt oder wie ein Gast der Herberge, Futter und Lager, allein zur zeitlichen Notdurft, ein iglicher in seinem Stand nach Gottes Ordnung und lasse nur keines sein Herrn oder Abgott sein« (GK I,47; BSLK 571,40).

Diese schlichte endzeitliche Weltenthobenheit und darin erst freie Erdverbundenheit ist in der Neuzeit jenem radikalen Weltverbesserungsdrang gewichen, der schnell umschlägt entweder in einen utopischen Eskapismus oder in resignative Skepsis. Schon im 13. Jahrhundert hatten Franziskaner-Spiritualen Andeutungen des Abtes Joachim da Fiore ausgestaltet zur These von einem in Franz von Assisi anbrechenden dritten Zeitalter. Nach der Vorherrschaft Gottes des Vaters im alten Bund und des Sohnes Jesus Christus im neuen Bund wird das dritte Zeitalter des Heiligen Geistes proklamiert; es soll die Epoche einer mönchischen Lebensgemeinschaft werden, die nicht mehr hierarchisch abgestuft, nicht mehr klerikal geordnet sein wird, in der nicht mehr die Sakramente oder der Buchstabe der Schrift zwischen Gott und den Seinen steht, in der ein jeder in inniger Kontemplation unmittelbar vom Gottesgeist erleuchtet und geleitet ist. Ein drittes Zeitalter des Parakleten, des in alle Wahrheit leitenden Geistes, diese Sehnsucht flammt auch in der Reformation erneut auf und schwelt im Pietismus weiter. Bei Spener, Francke und Zinzendorf brach »das alte Ziel, die große Sehnsucht der Menschheit, ein Reich zu haben, das die Welt unmittelbar dem Willen Gottes gemäß ordnete, . . . mit Macht wieder durch« (Martin Schmidt: Pietismus, Urban-Taschenbuch Nr. 145, S. 77). In Herders »Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit« sowie in Lessings »Erziehung des Menschengeschlechts« gründet sich jene Utopie ein in die Dynamik alles Lebendigen im Kosmos und löst sich zunehmend aus dem christlichen

Kontext heraus. Über Hegel und Schelling wurde das Leitbild einer dritten Epoche einerseits an den Kommunismus und andererseits über den russischen Schriftsteller Dimitrij S. Mereschkowskij und den deutsch-russischen Literaten Möller van den Bruck an den Nationalsozialismus weitervermittelt. Schon im 14. Jahrhundert hüllte sich der römische Tribun Cola di Rienzo in das Phantasiegewand eines Ritters vom Heiligen Geist sowie Erneuerers des christlichen Roms; im 19. Jahrhundert lebte die Parole vom dritten Italien wieder auf, auf die sich Mussolini berief. Schleiermacher seinerseits suchte jene Dynamik eines sowohl extensiven als auch intensiven Fortschritts an die Gestalt Jesu Christi rückzubinden; Richard Rothe hielt Dampfschiff und Eisenbahn für die Ausbreitung der Christusherrschaft relevanter als das altkirchliche Konzil von Chalkedon. Das faschistische Großitalien und das nationalsozialistische dritte Reich erwiesen sich als schreckliche Trugbilder, auch die kommunistischen Ausprägungen revolutionärer Träume enthüllten schon oft ihr unheimliches Gesicht, doch der evolutive Hoffnungsimpuls hat seine Faszination noch nicht eingebüßt. Dies bestätigt unter den neuen Katechismusversuchen vor allem das in der DDR erschienene »Glaubensbuch für Erwachsene«: »Aufschlüsse« (Berlin – Gütersloh 1977). Dort heißt es etwa unter den Stichworten: »Gottes Welt – Vorgabe, Entwurf, Hoffnung«; »Ganz eindeutig geht es immer um den Menschen selbst, um seine Befreiung von Hunger, Krieg, Unterdrückung, Angst, Krankheit, Erniedrigung. Es geht um seine Befreiung zur Entfaltung aller seiner schöpferischen Kräfte. Es geht um den Lebensraum für einen neuen, freien Menschen« (S. 183). Hier bei uns klingen die Fanfarenstöße schon weit gedämpfter. Die auf dem Kirchentag in Nürnberg erklingenden neuen Lieder locken hinein in eine nebelhafte Traumwelt. Das utopische Ideal des Fortschritts droht sich aufzuspalten in zwei Wege; während sich die innerweltliche Hoffnung im engmaschigen Netz struktureller Zwänge verfängt, flüchtet sich mancher unter den jungen Menschen aber wohl auch unter den Älteren in eine rückwärtsgewandte Antiwelt. Ist dies ein Zeichen für das Umkippen des revolutionär-utopischen Impulses in resignative Skepsis?

In dieser Situation rufen uns die Katechismen auf, den langen Atem eines Darunterbleibens in Geduld zu bewahren und den Gebetskampf gegen den altbösen Feind erneut aufzunehmen. In den letzten Jahrzehnten drehte sich das Rad des sogenannten Fortschritts ständig schneller, ihm korrespondierte der anwachsende Konsum. Die hektische Jagd nach immer Neuem, dieses Stigma der Konsum- und Wegwerfgesellschaft, ist es nicht tief eingedrungen auch in unsere Kirche und Theologie? Hat ein einzelner oder eine kleine Gruppe einige Male etwas ausprobiert, flugs

wird ein Buch auf den Markt geworfen; hat man einige Kurse durchgeführt, gleich wird eine neue Institution eingerichtet.

Die kostbar eingebundenen Agenden werden ersetzt durch Ringbücher mit Einlegeblättern. Auch in der Theologie überschlagen sich die Moden; hat sich ein Impuls durchgesetzt und haben seine Anhänger die Institutionen in Kirche und Universität erobert, dann stehen die Füße der nächsten Gruppe, die sie hinaustragen werden, bereits vor der Tür. Freilich so neu und außergewöhnlich, wie es uns erscheinen will, ist auch diese Situation nicht. In der Vorrede zum ersten Bande der Wittenberger Ausgabe seiner deutschen Schriften skizziert Luther mit Ironie und Humor schon eine analoge Unruhe. »Tröste mich des, daß mit der Zeit doch meine Bücher werden bleiben im Staube vergessen, sonderlich wo ich etwas Guts (durch Gottes Gnaden) geschrieben habe – wie dies leider mit dem Großen Katechismus weithin geschah –. Non ero melior Patribus meis (1. Kön. 19,2), das ander sollt wohl am ersten bleiben. Denn so man hat können die Biblia selbs vergessen, ist gute Hoffnung, wenn dieser Zeit Vurwitz gebüßt ist, meine Bücher sollen auch nicht lange bleiben. Sonderlich weil es so hat angefangen zu schneien und zu regnen mit Büchern und Meistern, welcher auch bereit an viel da liegen vergessen und verwesen, daß man auch ihrer Namen nicht mehr gedenkt, die doch freilich gehofft, sie wurden ewiglich auf dem Markt feil sein und Kirchen meistern« (WA 50, 658,2). In dieser verworrenen und verwirrenden Situation möchten die Katechismen uns dazu anleiten, dem heißgelaufenen Rad theologischen Konsums in die Speichen zu greifen und es behutsam langsamer rotieren zu lassen. Sie könnten uns wieder lehren, uns auf das Elementare und Fundamentale zu konzentrieren und in ihm das Exemplarische und Strukturierende zu erkennen.

IV.

Als eine »Laien Bibel, dorin alles begriffen, was in Heiliger Schrift weitläufig gehandelt und einem Christenmenschen zu seiner Seligkeit zu wissen vonnöten ist« (Konkordienformel, Epitome: Von dem summarischen Begriff, Z. 5; BSLK 769,7), will der Katechismus das Zentrum des Christenglaubens in einer untheologischen und schlichten Sprache darlegen. Hierzu faßt Luther vier Aspekte zusammen: 1. Als »kurzer Auszug und Abschrift« (GK neue Vorrede, Z. 18; BSLK 552,32) der heiligen Schrift orientiert sich der Katechismus am allein heilsentscheidenden Zeugnis von der gnädigen Selbstoffenbarung Gottes des Vaters durch Jesus Christus, den Sohn, im Heiligen Geist. 2. Diese geistliche Mitte der

Schrift formuliert Luther bewußt nicht in einer eigenständigen existenzialen Sicht wie etwa im Traktat von 1520 zur Freiheit eines Christenmenschen, vielmehr hält er sich an die klassischen Texte: Dekalog mit Haustafel, Apostolikum, Paternoster sowie an die zentralen Stiftungen des für uns geopferten und auferweckten Herrn: Taufe, Abendmahl und Absolution; seine neugewonnenen Erkenntnisse fügt er behutsam ein in die abendländische Auslegungstradition. In der Gemeinschaft mit den Vätern, aber auch im kritischen Dialog mit den Brüdern, hört er auf das christliche Glaubenszeugnis. 3. Der Katechismus blickt auf den dornenvollen Alltag der schlichten Gemeindeglieder; er orientiert sich an den unterschiedlichen Berufen und Ständen. Diese markieren die einem jeden einzelnen von Gott selber zugewiesenen Standorte im Koordinatensystem naturhaft-kreatürlicher, gesellschaftlich-sozialer und geschichtlich-kultureller Lebensbezüge. In jenen konkreten Relationen übt sich ein rechter Glaube in selbstloser Liebeshingabe. Zugleich wird jenes Gefüge in Fürbitte und Danksagung, in Leidensklage und im Lobpreis vor Gott gebracht. Hierzu will der Katechismus nicht allein als ein Lehrbuch aufrufen etwa in seiner Dekalog-Auslegung und in der beigefügten Haustafel, sondern auch als ein Gebet- und Trostbuch anleiten vor allem in der Vaterunser-Auslegung, in den täglichen Gebeten sowie in der, freilich erst von den Druckern hinzugefügten, Litanei. 4. Der Katechismus rückt das Zeugnis der Schrift, das Bekenntnis der Christenheit sowie den Alltag eines jeden einzelnen in das Licht des jüngsten Tages. Er bietet weder eine ausgestaltete Ethik noch eine kurzgefaßte Dogmatik, er konzentriert sich auf das zum Leben wie zum Sterben Notwendige. Wenn wir ihn lesen und bedenken, sollten wir den Trompetenstoß der ersten Invokavitpredigt von 1522 im Ohr behalten: »Wir seind allsamt zu dem Tode gefoddert und wird keiner für den andern sterben, sonder ein iglicher in eigner Person für sich mit dem Tod kämpfen ... Hierin so muß ein jedermann selber die Hauptstücke, so einen Christen belangen, wohl wissen und gerüst' sein« (WA 10 III,1,7).

Eine behutsame Analyse der Andeutungen Luthers über die innere Zuordnung der drei traditionellen »Patenhauptstücke«: Dekalog, Apostolikum, Paternoster zeigt, daß der Reformator weder einen stufenartigen Aufstieg: Moses, Christus, Geist intendierte, wie dies die großen Katecheten und Lutherforscher des vorigen Jahrhunderts, vor allem Gerhard von Zezschwitz und Theodosius Harnack, nachweisen zu können glaubten, noch einfach einen jeden dieser drei Blöcke unverbunden neben den anderen stellte, wie dies nach Andeutungen von Johannes Gottschick die gegenwärtige Katechese durchgehend behauptet (siehe hierzu A. Peters: Die Theologie der Katechismen Luthers anhand der Zuord-

nung ihrer Hauptstücke, LuJ 43 (1976), S. 7–35]. Wenn auch fraglos der zweite Artikel des Credo mit seinem Solus Christus, mit dem Kernsatz: »Jesus Christus ... mein Herr, der mich verlornen und verdammten Menschen erlöst hat ...« (KK II,4; BSLK 511,23), das Zentrum bildet, so hat der Reformator doch einerseits den ersten Glaubensartikel von Gott als unserem segnenden wie strafenden Schöpfer und Erhalter mit dem gesamten Dekalog erstaunlich weit aus dieser Mitte herausgelöst und ihn als eine eigenständige »Vorhalle« ausgestaltet, andererseits hat er den dritten Artikel von unserer Heiligung durch den Gottesgeist mit dem Vaterunser wenn auch in einem geringeren Maße vom Christuszentrum abgehoben. Dies ist derjenige Vollzug, der zur These eines stufenartigen Anstiegs führte. In einer Art Gegenbewegung jedoch hat Luther jene drei Schwerpunkte miteinander verkoppelt. In der Credo-Auslegung streicht er ähnlich wie schon im Bekenntnis von 1528 (WA 26,505, 38–506,9) zum Beschluß des dritten Artikels heraus: Allein in Jesus Christus als dem reinen Spiegel des göttlichen Vaterherzens erlangen wir die durch Adams Fall verspielte Huld und Güte des Schöpfers zurück; allein im Heiligen Geist wird uns die Erlösungstat Jesu Christi zugeeignet (GK II, 64 f.; BSLK 660, 32–47). Der Geist vereint uns mit dem Sohn; der Sohn erschließt uns das Herz des Vaters. Um diesen inneren Ring der Rückanknüpfung unter den drei Artikeln des Apostolikums lagert sich noch ein äußerer Ring, welcher die drei Hauptstücke miteinander verbindet. Dieser Ring wird gleichsam durch zwei Hälften gebildet; von zwei Seiten her schlägt Luther die Verbindung. Einerseits ordnet er mit der »Kurzen Form« von 1520 (WA 7, 204, 14–205,3) das Credo sowie auch das Vaterunser den Zehn Geboten zu. Indem uns das Apostolikum vorlegt »alles, was wir von Gott gewarten und empfahen müssen« (GK II,1; BSLK 646,7), und uns das Vaterunser lehrt, »wie man beten soll« (GK III,1; BSLK 662,19), schenken sie uns die Kraft, den Dekalog anbruchsweise zu erfüllen. Gibt sich hierin doch der dreieinige Gott selber »ganz und gar mit allem, das er ist und hat und vermag, ... zu Hülfe und Steuer, die Zehen Gepot zu halten: der Vater aller Kreaturen, Christus alle sein Werk, der Heilige Geist alle seine Gaben« (GK II, 69; BSLK 661,38). Dies ist der vom Dekalog als dem breit entfalteten Beichtspiegel vorgetriebene Halbreif. Ihm reckt sich die korrespondierende Hälfte des Ringes entgegen, die Luther erst in der dritten Predigtreihe von 1528 (WA 30 I, 94,14–22) ausarbeitet und im Großen Katechismus präzise markiert: »Die Zehen Gepot sind auch sonst in aller Menschen Herzen geschrieben, den Glauben aber kann keine menschliche Klugheit begreifen und muß allein vom Heiligen Geist gelehret werden« (GK II, 67; BSLK 661,25). Mit diesem Gegengriff ordnet der Reformator das

Zueinander von Dekalog und Apostolikum ein in das Gegeneinander zwischen Gesetz und Evangelium. Erst beide Zugriffe ergeben die gesamte Einsicht: Durch den Glauben und das Gebet wandelt sich der Dekalog aus dem verurteilenden Gesetz des eifernden Richters in die gnädige Weisung des barmherzigen Vaters. In seiner Vaterunser-Auslegung vollzieht Luther nun freilich noch einen weiteren Schritt; er fügt jene Trias von Gebot, Evangelium und Paränese ein in den beharrlichen Gebetskampf der Christenheit wider den Teufel, die Welt und das eigene Fleisch. Diesen Streit gegen die Chaostyrannei hatte er bereits zum zweiten und dritten Glaubensartikel angesprochen. So wird im Herrengebet der Dekalog erneut aufgegriffen und das aus ihm erwachsende Ethos vertieft expliziert. Blickte die Dekalog-Auslegung auf die Gebote als Schutzwall um den Lebensraum des Nächsten und verwies auf Gott als segnenden Schöpfer und eifernden Welterhalter, so fügt uns die Vaterunser-Auslegung ein in den weltumspannenden Einbruch der Christusherrschaft in die Satanstyrannei und weist uns ein in die dem kommenden Herrn entgegeneilende Schar. Diese Dynamik geht verloren, wenn man mit der gegenwärtigen Katechetik Dekalog, Apostolikum und Vaterunser als drei in sich abgeschlossene und miteinander nicht verbundene Texte auslegt.

Die hier lediglich skizzierten Andeutungen zur Reihenfolge jener drei zentralen Katechismushauptstücke gewähren uns eine wesentliche geistliche Einsicht: Der Reformator wollte weder eine schematische Heilsordnung konstruieren, noch stellte er jene Texte unverbunden nebeneinander. Vielmehr wollte er die ihm anvertrauten Menschen mit der Dekalog-Auslegung in ihrem Alltag aufsuchen und sie unter der Skizze des ersten Glaubensartikels behutsam zum Christuszentrum hinführen, um sie unter der beharrlichen Heiligung durch den Gottesgeist einzuweisen in den Gebetskampf der gereiften Christen gegen die Chaosgewalten. Hierbei wird unter dem dritten Artikel und dem Herrengebet das Christuszentrum des zweiten Artikels beharrlich ins Spiel gebracht und gerade so zugleich der erste Artikel von Gottes väterlichem Schöpfersegen mit dem Alltagsgehorsam in den Zehn Geboten unverdrossen eingeübt.

V.

Dieser lebendigen Dynamik der Struktur des Katechismus entspricht ein sorgfältig durchdachtes pädagogisches Vorgehen. In lockerer Anlehnung an die »drei Haufen« der Schüler nach Melanchthons Visitationsunterricht (WA 26, 237–240 = StA I, 267–271) skizziert der Reformator in

der Vorrede zum Kleinen Katechismus (Z. 7-18; BSLK 502-505) einen Dreischritt.

1. Zunächst gilt es, einen prägnant durchgeformten und unverrückt festgehaltenen Text unverdrossen einzuprägen (Z. 7-10). Luthers behutsamer Konservatismus im Hinblick auf die bereits stärker fixierten Fassungen des Dekalogs, des Apostolikums und des Vaterunsers, aber auch seine größere Freiheit den Stiftungsworten zu Taufe und Abendmahl gegenüber, gründen in diesem pädagogischen Leitsatz: »Erwähle Dir, welche Form Du willst, und bleib dabei ewiglich« (BSLK 503,11). Nahezu alle Eigenheiten, die man unter den Nichtfachleuten dem Reformator zuschreibt, entstammen der mittelalterlichen Überlieferung der Katechismustexte, etwa die fehlende Selbstvorstellung: »Ich bin der Herr, Dein Gott«, als Präambel zum Dekalog, das Fortlassen des Bilderverbotes und die Aufspaltung des letzten Gebotes; im Apostolikum die Wiedergabe der »sancta ecclesia catholica« mit »eine heilige christliche Kirche«; beim Vaterunser die Bitte um Erlösung vom Übel und nicht vom Satan als dem Bösen sowie das Fortlassen der Schlußdoxologie. Zugleich freilich hat Luther die Texte für ein gemeinsames lautes Sprechen komponiert. Dies gilt vor allem für seine Erläuterungen zum Dekalog und zum Apostolikum, beim Herrengebet läßt leider seine Sorgfalt nach. Die Erklärungen sollen nicht lediglich katechetisch memoriert werden, sie laden ein zum Mitbeten. Dies ist ein gravierender Unterschied zu den sicher hilfreichen zusammenfassenden Kernsätzen in dem neuen »Evangelischen Gemeindekatechismus« (Gütersloh 1979). Jene wollen lediglich das jeweils Entfaltete in einigen prägnanten Thesen zusammenraffen, um es dem Gedächtnis besser einzuprägen; Luthers Sätze wollen laut nachgesprochen und mitgebetet werden. Sucht man alle gegenwärtigen Katechismusversuche durch, so dürfte man in ihnen wohl kaum analoge Sätze finden, die laut durchgebetet werden wollen.

2. Sitzt der Text, so gilt es in seinen Sinn einzuführen (Z. 14-16). Die aus der Hand der »Mutter Kirche« (GK II,42) empfangenen Gebets- oder Bekenntnisworte werden den Heranwachsenden vertraut gemacht; hierdurch wird die nächste Generation eingeführt in das »Stadtrecht« (BSLK 504,9) oder den Handwerksbrauch (vgl. BSLK 554,6) der Christenheit. In Luthers Katechismen drängt jenes erste Verstehen erneut hin auf eine einprägsame Wendung, in der es einen vorläufigen Halt finden soll (BSLK 504,16-20). Jene fixierten Antworten auf die schlichten »W-Fragen«: Was besagt dies? Wie geschieht dies auch bei uns? wollen ihrerseits zu einem betenden Mitsprechen einladen. Vor allem die Erläuterungen zu den einzelnen Geboten sowie zu den drei Glaubensartikeln lassen sich für das Auge graphisch darstellen, für das Ohr sprachrhyth-

misch skandieren, ja man könnte sie gleichsam in einer Art Bewegungsspiel oder Schreittanz nachvollziehen. Memorieren besagt hier durchaus: »Inhalt erfahren durch Einübung von sprachlicher Gestalt und in der Bindung an eben diese sprachliche Gestalt. Solches Ein-Prägen und Ein-Bilden von Wortgestalten reicht vom Wesen der Sprache her in die Tiefe menschlicher Existenz. So wird rechtverstandenes Auswendiglernen zum Inwendiglernen« (Gert Otto: Handbuch des Religionsunterrichts, Hamburg 1965², Exkurs IV, S. 180–189, S. 181). In einem derartigen geist-leiblichen Mitvollzug erschließt sich den jungen Menschen sowohl das »Vor der Welt« (coram mundo) als auch das »Vor Gott« (coram Deo) eines rechten Glaubenszeugnisses. Eine so durchreflektierte Einführung soll nach Luther behutsam Schritt für Schritt vorangehen; immer wieder warnt er sowohl vor einer unmethodischen Übereilung (BSLK 504,20–26) als auch vor einer selbstgefälligen Eigenwilligkeit (BSLK 503, 13–17); die gegenwärtigen Katechismusversuche tun gut daran, diese Warnungen zu beherzigen.

3. In einem dritten Schritt gilt es das Gelernte auszuweiten, zu vertiefen und anzuwenden (Z. 17–18). Hierbei will der Katechismus einerseits in die Schrift einführen und andererseits das tägliche Miteinander unter Gottes Gericht und Vergebung rücken. Hierzu gibt Luther den schlichten Pfarrern und Predigern, aber auch den gebildeten Laien und Hausbüchsen den »Großen Katechismus« (BSLK 504,37) an die Hand. In ihm werden das Gotteswort der heiligen Schrift, die weisheitliche Erfahrung der Menschheit sowie das besonnene Beobachten im Alltag aufgeboten, um unermüdlich zu bedeuten und an handgreiflichen Exempeln einzuprägen: Der eiferheilige Gott wacht in Gericht und Gnade über einem jeden Menschenkind, er sucht uns täglich heim unter seinen Strafen aber auch durch seinen Segen.

In der wohl auf der Coburg 1530 abgefaßten längeren Vorrede zum Großen Katechismus (BSLK 545–553) rückt der Reformator diesen pädagogischen Dreischritt ins Licht der Paidagogia Gottes. Katechismusbeten ist keineswegs nur etwas für Kinder und Einfältige, es ist nicht minder die Pflicht und die Freude aller mündigen Christen. Weil der Dreieinige Gott selber der eigentliche Lehrmeister jener elementaren Glaubensgeheimnisse ist, deshalb sind alle Propheten und Heiligen seine demütigen Schüler. Leidenschaftlich befiehlt Luther »das schändliche Laster und heimlich böse Geschmeiß der Sicherheit und Überdruß« (Z. 5; BSLK 547,9); er selber beugt sich beharrlich unter die schlichten Texte: »Ich bin auch ein Doktor und Prediger, ja so gelehrt und erfahren, als die alle sein mügen, die solche Vermessenheit und Sicherheit haben. Noch tue ich wie ein Kind, das man den Katechismon lehret, und lese

und spreche auch von Wort zu Wort des Morgens, und wenn ich Zeit habe, das Vaterunser, Zehen Gepot, Glaube, Psalmen etc. und muß noch täglich dazu lesen und studieren und kann dennoch nicht bestehen, wie ich gerne wollte, und muß ein Kind und Schüler des Katechismus bleiben und bleib's auch gerne« (Z. 7; BSLK 547,29). In der »einfältigen Weise zu beten für einen guten Freund« von 1535 (WA 38, 358–375) läßt uns der Reformator einen Blick tun in seine am Wort der Schrift orientierte Gebetspraxis. Die Schriftworte dienen zu einem »Feuerzeug«, um mit ihnen im Herzen ein Feuer zu schlagen; im halblauten Memorieren jener Texte erwärmt sich das Herz und findet zu sich; sodann wird niedergekniet, mit gefalteten Händen und aufgehobenen Augen möglichst kurz und knapp zu Gott gesprochen. Hierbei faßt Luther das zu bedenkenden Wort in ein »gevierdes oder ein vierfaches gedrehtes Kränzlin« (S. 364,31), er entfaltet es »als ein Lehbüchlin, als ein Sang(Dank)büchlin, als ein Beichtbüchlin, als ein Betbüchlin« (S. 372,26). Das Schriftwort leitet die Gedanken des Herzens und bewahrt jenes davor, flux ins Schlaraffenland davonzufliegen, »denn ein recht Gebet gedenkt gar fein aller Wort und Gedanken von Anfang bis zu Ende des Gebets« (S. 364,5). Doch werden einem manchmal tiefe Einsichten zuteil. »Wenn . . . solche reiche, gute Gedanken kommen, so soll man die andern Gebete fahren lassen und solchen Gedanken Raum geben und mit Stille zuhören und bei Leibe nicht hindern, denn da predigt der Heilige Geist selber, und seiner Predigt ein Wort ist besser denn unser Gebet tausend« (S. 363,11). Luther verweist hierzu auf das Geheimnis unseres Menschengeistes: »Denn die Seele, wenn sie auf ein Ding gerät, es sei böse oder gut, und ihr ernst ist, so kann sie in einem Augenblick mehr denken, denn die Zunge in zehen Stunden reden und die Feder in zehen Tagen schreiben, so ein behende, subtil und mächtig Ding ist's umb die Seele oder Geist« (S. 371,5).

VI.

In einer derartigen täglichen Besinnung hat der Reformator durch Jahrzehnte hindurch die wenigen Worte der tradierten Hauptstücke durchmeditiert, sie auch in Liedverse gebracht und hierbei die Fülle der Schrift wie die Weiten menschlicher Erfahrung in jene eingebracht. Dem Katechismusbüchlein und -beten ordnet er zugleich die »heiligen Orden und rechten Stifte« (WA 26, 504, 30) der Christenheit zu, das Pfarramt, das Hausregiment sowie die weltliche Obrigkeit. Die Vorreden sowie die Katechismen selber wenden sich an die Pfarrer und an die Haus-

väter. Die Tafeldrucke sollen die Hausväter ihrem Gesinde »einfältiglich vorhalten«. Die Erklärungen des Kleinen Katechismus sind nicht der heranwachsenden Jugend, sondern dem Vorsteher des Hauses in den Mund gelegt, dies wird deutlich zum sechsten Gebot, zum ersten Artikel und zur vierten Bitte. Das Enchiridion oder Handbüchlein ist den ungelehrten Inhabern einer Parochie und den zumeist einer größeren Pfarrei zugeordneten Predigern gewidmet. Die lateinische Übersetzung trägt freilich die Überschrift: »Parvus catechismus pro pueris in schola« (BSLK 507, 34); in den einzelnen Hauptstücken treten hier die Schulmeister an die Stelle der Hausväter und die Schulkinder an die Stelle des Hausgesindes. Die Katechismen dienen der vom Landesherrn angeordneten Visitation; nach Luthers Sicht führt der Fürst jene durch als eine Art »Notbischof« (WA 53, 255, 5; 256,3) »um Gottes Willen dem Euangelio zu Gut und den elenden Christen . . . zu Nutz und Heil« (WA 26, 197, 26 – StA I, 218, 31). Alle jene Väter »des Gebluts, im Hause und im Lande« (GK I, 158; BSLK 601, 25) sowie vor allem die »geistlichen Väter« haben hierbei eine doppelte Verpflichtung, sie haben »ihre Kinder, Gesind, Untertanen etc. nicht allein zu nähren und leiblich zu versorgen, sondern allermeist zu Gottes Lob und Ehre aufzuziehen« (GK I, 168; BSLK 603,35).

Diese sorgfältig durchgestaltete Ordnung eines lebenslangen Katechismus-Exerzitiums werden wir nicht wieder aufrichten können und es in dieser Gestalt auch nicht wollen. Doch die Forderung eines lebenslangen Lernens ist uns nicht fremd; die Kinder der Welt erinnern uns daran. Gegenwärtig greifen der »Evangelische Erwachsenekatechismus« (Gütersloh 1975) sowie der »Gemeindekatechismus« (Gütersloh 1979), aber auch die »Aufschlüsse« als das entsprechende »Glaubensbuch für Erwachsene« in der sozialistischen Gesellschaft der DDR (Berlin-Gütersloh 1977), jene Tradition der reformatorischen Katechismusunterweisung bewußt auf. Die Aufgabe, eine umfassende Orientierung zu bieten, ist freilich schwieriger geworden; dies blähte vor allem den Erwachsenekatechismus ungebührlich auf.

Im Gegenzug dazu ist eine Konzentration auf das zum Leben wie zum Sterben Notwendige dringend geboten. Der Gemeindekatechismus aber auch das von Johann Christoph Hampe herausgebrachte Taschenbuch: »Was wir glauben« (GTB Siebenstern Nr. 228) suchen diese Aufgabe anzupacken. Von der kirchlichen Tradition und vor allem von Luthers Katechismen und der reformatorischen Gebetspraxis her stellt sich dabei die Frage: Sind hier die zentralen Hauptstücke: der Dekalog mit der Haustafel, das Apostolikum und das Vaterunser in ihrer hilfreichen Leitfunktion ins Spiel gebracht, und sind zugleich die Stiftungen des außer-

weckten Gekreuzigten: Evangeliumsverkündigung, Taufe, Abendmahl und Schlüsselamt (Binden wie Lösen der Schuld vor Gott) ins Zentrum gerückt? Schlagen wir nach unter den entsprechenden Stichworten, so ist die Antwort zwiespältig. Die »Aufschlüsse« haben sich wohl am weitesten vom Leitseil der Katechismen entfernt; sie stehen noch zu sehr unter dem Zwang, einer atheistischen Welt eine angeblich mündige Freiheit der Christen demonstrieren zu müssen. Der Gemeindekatechismus kehrt am bewußtesten zum zentralen Glaubensgut der Christenheit zurück, sucht er doch erneut das ausführlich Dargelegte in die schlichten Worte des Kleinen Katechismus einzubringen, »in denen das Wort Gottes für Generationen zur nährenden Speise und zur schützenden Bleibe wurde« (Gerhard Ebeling: Luther. Einführung in sein Denken, Tübingen 1964, S. 54).

Das Apostolikum erscheint im Erwachsenenkatechismus zu Recht als eines unter vielen trinitarisch strukturierten und heilsökonomisch ausgerichteten Bekenntnissen (S. 384 ff.; vgl. Gemeindekatechismus, S. 173 ff.); es beherrscht dann aber doch die Auslegung des Christusartikels; hierbei sucht man sowohl zur Jungfrauengeburt als auch zum Hadesabstieg Jesu die Anstöße des neuzeitlichen Menschen aus dem Wege zu räumen. Es wäre wohl hilfreicher gewesen, wenn man sich der strukturierenden Dynamik jener heilsgerichtlichen Triadik überlassen hätte. »Symbolum, das Bekenntnis unsers heiligen christlichen Glaubens, est historia historiarum, ein Historen über alle Historien, die aller höchste historia, darinnen uns die unermeßlichen Wunderwerk gottlicher Majestät von Anfang bis in Ewigkeit vurgetragen werden, wie wir und alle Kreaturen erschaffen, wie wir durch den Sohn Gottes vermittels seiner Menschwerdung, Leiden, Sterben und Auferstehung erlöst, wie wir durch den Heiligen Geist verneuret, geheiligt und eine neue Kreatur und allesamt zu einem Volk Gottes versammelt, Vergebung der Sunden haben und ewig selig werden« (Tr. Nr. 6288; WATr V, 581, 36). – Der Dekalog ist im Doppelgebot zentriert und als »die zehn großen Freiheiten« (Ernst Lange) interpretiert (S. 24 ff.; vgl. S. 359 ff. zur Bergpredigt). In die erste Tafel wird das Verhältnis des Menschen zur Freizeit sowie der Gottesdienst eingebracht, in die zweite Tafel das Miteinander der Generationen, die Ehe und Familie sowie Besitz und Eigentum; im Register (S. 1339; vgl. Gemeindekatechismus, S. 474) sind die Ausführungen zu allen Geboten aufgeführt. Die Haustafel hat keinen Platz gefunden. Die strukturierende Kraft von Dekalog und Haustafel, von den grundlegenden Ständen und der Litanei ist leider nur andeutend ins Spiel gebracht. Die Reformatoren haben mit der älteren Tradition die Antithesen der Bergpredigt in die Gebote eingetragen und hierdurch den Dekalog auf das neue Gebot Jesu

Christi hin geöffnet. So kann Luther den Dekalog verherrlichen: »Wie das Hohe Lied Salomonis canticum canticorum, ein Gesang über alle Gesänge, genennet wird, also sei Decalogus doctrina doctrinarum, ein Lehre über alle Lehre, daraus Gottes Willen erkannt, was Gott von uns fodert und was uns mangelt« (Tr. Nr. 6288; WATr V, 581, 32). – Das Vaterunser ist im Erwachsenekatechismus eingeordnet unter das Gebet als die Grundform menschlicher Frömmigkeit (S. 1245–1264). Daß es sich beim Beten nicht lediglich um ein menschliches Bedürfnis, sondern um Gottes strenges Gebot und gnädige Verheißung handelt, bleibt so weithin verdeckt. Der Gemeindekatechismus unterstreicht schon deutlicher, daß Jesus »dem Gebet eine zentrale Stellung im Leben des Glaubens gegeben« hat (S. 196). Luthers schroffe Einordnung des Betens unter das zweite Gebot und die Freiheit, die uns hieraus erwachsen will, dies dürfte kaum noch verstanden und bezeugt werden. »Das heißet aber gebet', wie das ander Gepot lehret: <Gott anrufen in allen Nöten>. Das will er von uns haben und soll nicht in unser Willkäre stehen, sondern sollen und müssen beten, wollen wir Christen sein, so wohl als wir sollen und müssen Vater und Mutter und der Oberkeit gehörsam sein« (GK III, 8; BSLK 663, 40). Wir haben uns wohl augenblicklich so sehr verfangen in dem Kampf gegen angebliche »Gesetzlichkeit«, daß wir nicht mehr wissen um das frei- und gewißmachende Gebot Gottes. Doch finden sich im Erwachsenekatechismus zehn beherzigenswerte Gebetsregeln von Theodor Bovet und Hilfen für ein Morgen- und Abendgebet sowie für das Tischgebet, auch auf die altkirchliche Praxis der Stoßgebete wird hingewiesen (S. 1260 ff.). Eine Betrachtung zum Vaterunser, die im Gemeindekatechismus aufgegriffen und präzisiert ist (S. 1263; bzw. S. 196 f.), stößt in die von Luther immer wieder aufgezeigte Richtung vor: Die Dein-Bitten wollen uns herauslösen aus dem Kreisen um uns selber und unser Beten wie unser Leben überhaupt auf Gottes Sache hin ausrichten; die Unser-Bitten artikulieren unsere Nöte und nennen dabei »auch die Schattenseiten menschlicher Wirklichkeit beim Namen«; freilich wird die radikale Ausrichtung auf unser endgültiges Errettetwerden abgeblendet; wir erbitten lediglich, »daß Gott uns nahe bleibe, wenn wir uns der Welt zuwenden.« So hätte man sich auch hier eine sorgfältige Orientierung an Luthers Auslegung, aber auch an der gegenwärtigen Exegese, gewünscht. Möchten wir wieder lernen, daß »auf Erden kein edler Gebete zu finden« ist (GK III, 23; BSLK 667, 27): »Oratio dominica, das Vaterunser, est oratio orationum, ein Gebet über alle Gebet, das aller höchste Gebet, welches der allerhöchste Meister gelehret und darinnen alle geistliche und leibliche Not begrieffen und der trefflichste Trost ist in allen

Anfechtungen, Trübsal und in der letzten Stunde« (Tr. Nr. 6288; WATr V, 582, 1).

Taufe und Abendmahl sind im Erwachsenenkatechismus mit Predigt und Konfirmation eingefügt unter die Überschrift »Gottesdienst im Vollzug«, ein knappes Wort zur Chiffre »Sakrament« schließt diesen Zusammenhang ab (S. 1023–1126); der Gemeindekatechismus skizziert unter der Frage: »Wie feiert die Kirche Gottesdienst?« die Themen: Liturgie, Predigt, Taufe und Abendmahl (S. 369–387); hier ist auch eine knappe Information über die Beichte eingefügt (S. 382 f.), die im Erwachsenenkatechismus der Seelsorge zugeordnet war (S. 1192–1203). Damit tritt im Gemeindekatechismus wieder heraus, daß eigentlich nach Luthers Rückgriff auf die Schrift der irdische Jesus und erhöhte Christus den Seinen nicht, wie die mittelalterliche Kirche lehrte, sieben Sakramente hinterlassen, sondern vier Institutionen, Ordinationen und Mandate seiner Heilsherrschaft anbefohlen hat, die allumspannende Proklamation des Evangeliums, die Taufe, das Abendmahl und das Schlüsselamt. Bei der Taufe und auch beim Abendmahl hat Luther leider im Streit mit den »Schwärmern« das irdische Element einseitig ins Zentrum gerückt, wenn er es auch erneut in Christi Stiftungs- und Spendeworte einzufügen suchte. Die neuen Katechismen akzentuieren vor allem zum Abendmahl den Charakter der Tischgemeinschaft, der Festfreude und auch der Teilhabe an Christi Opfer vor dem himmlischen Vater, hierin bricht sich ein Neues Bahn. Doch droht dabei die umgekehrte Gefahr, daß über der breitgefächerten Information das Zentrum, die leibhaftige Selbsthingabe Gottes des Vaters im Sohn durch den Heiligen Geist, aus dem Blick gerät. – Im Unterschied zu den »Aufschlüssen«, welche die Einzelbeichte nicht einmal erwähnen, leiten der Erwachsenenkatechismus und der Gemeindekatechismus erneut behutsam und umsichtig zum Bekennen der Schuld vor einem Christenbruder und verordneten Diener der Kirche an. Zum Einstieg zitieren sie ein Lutherwort aus einer Beichtpredigt von 1522: »Die heimliche Beicht« will ich mir »niemands lassen nehmen und wollt sie nit umb der ganzen Welt Schatz geben, dann ich weiß, was Trost und Stärke sie mir gegeben hat: es weiß niemand, was sie vermag, denn wer mit dem Teufel oft und viel gefochten hat. Ja, ich wäre längst vom Teufel erwürgt, wenn mich nit die Beichte erhalten hätt« (WA 10 III, 61, 13). Auch hier geht der Erwachsenenkatechismus noch aus vom menschlichen Bedürfnis; der Gemeindekatechismus hingegen setzt unter Hinweis auf Joh. 20,22 f. ein bei der »Stiftung« des Erhöhten: »Jesus Christus hat seine Kirche bevollmächtigt, Sünden zu vergeben« (S. 382). Doch zu Luthers radikaler These, daß sich am Herzeilen zur Absolution unser Christsein entscheidet, wagt man sich noch

nicht vor. In der Beichtvermahnung des Großen Katechismus schreibt Luther ein bedenkenswertes Wort, das uns daran erinnert, daß die Reformation im Beichtstuhl begann, und daran gemahnt, daß eine Erneuerung der Kirche allein aus der »Freude der Buße« (Julius Schniewind) erwächst: »Wenn ich zur Beichte vermähne, so tue ich nichts anders, denn daß ich vermähne, ein Christen zu sein. Wenn ich Dich dahin bringe, so habe ich Dich auch wohl zur Beicht gebracht« (Z. 32; BSLK 732, 40).

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

ENTSTEHUNG UND GESCHICHTE DER LUTHERBIBEL*

Von Walther von Loewenich

1977 brachte der Friedrich Wittig Verlag das Prachtwerk von Walter Eichenberger und Henning Wendland, Deutsche Bibeln vor Luther, Die Buchkunst der achtzehn deutschen Bibeln zwischen 1466 und 1522, heraus, das in unserer Zeitschrift 1979, Heft 1, S. 43 f. von Hans Düfel besprochen ist. Diese verlegerische Leistung wurde nun noch überboten durch das jetzt vorliegende Werk von Hans Volz über Luthers deutsche Bibel. Es ist außerordentlich verdienstvoll, daß diese aufwendige Ausgabe gewagt wurde und dem Verlag gebührt dafür unsere uneingeschränkte Anerkennung. Sie ist nach Inhalt und nach Ausstattung wahrhaft ein opus eximium. Als der eigentliche Verfasser des Werkes wird im Titel mit Recht Professor D. Dr. Hans Volz genannt. Er konnte allerdings sein Erscheinen nicht mehr erleben; Volz ist am 3. April 1978 im Alter von 74 Jahren gestorben. So hat Henning Wendland, der auch Layout und Einband gestaltete, die Schlußredaktion übernommen, und Professor Friedrich Wilhelm Kantzenbach eine Einleitung über »Luthers Sprache der Bibel« verfaßt, die zusammenfassend Luthers einzigartige Bedeutung als Theologe und Sprachschöpfer herausarbeitet. Mit Hans Volz ist einer der größten Lutherphilologen unseres Jahrhunderts dahingegangen, der das Erbe von Georg Buchwald und Otto Clemen (beiläufig sein Schwiegervater) in hervorragender Weise weitergeführt hat. Von Hause aus kein Theologe, war er schon in seiner Jugend für Luther begeistert. 1928 erwarb er den Dr. phil., 1961 erhielt er von Erlangen den theologischen Ehrendoktor. Seit 1923 war er nebenamtlicher, seit 1950 hauptamtlicher Mitarbeiter an der großen kritischen Weimarer Lutherausgabe, deren Arbeitsstelle in Göttingen er seit 1959 leitete. In Göttingen hatte er einen Lehrauftrag für Textgeschichte reformatorischen Schrifttums. In der Weimarer Ausgabe hat er vor allem mehrere Bände der Deutschen Bibel und mehrere Briefbände bearbeitet. Für die Ausgabe der Bekenntnisschriften der Evang.-Lutherischen Kirche hat er die Bearbeitung von Luthers Katechismen, der Schmalkaldischen Artikel und des Tractatus de potestate papae übernommen. Zu der Studienausgabe von Melanchthons Werken hat er 2 Briefbände beige-steuert. Seine Untersuchung über »100 Jahre Wittenberger Bibeldruck« (1954) und die über »Bibel und Bibeldruck in Deutschland im 15. und 16. Jahrhundert« (1960) weisen ihn als den besten Kenner dieser Materie aus, den die derzeitige Wissenschaft besitzt. Alle seine Arbeiten, die hier nicht einzeln aufgezählt werden können, zeichnen sich durch eine enorme Quellenkenntnis

* Hans Volz: Martin Luthers deutsche Bibel. Entstehung und Geschichte der Lutherbibel. Eingeleitet von Friedrich Wilhelm Kantzenbach, herausgegeben von Henning Wendland. 260 Seiten, 416 Bilder (10 farbige). Format 21 x 30 cm. Ganzleinen DM 98.-. Friedrich Wittig Verlag Hamburg.

und eine profunde Gelehrsamkeit aus, in der er auf seinem Gebiet konkurrenzlos dastand. In unvorstellbarem Fleiß hat er auch das geringste historische Detail nicht unbeachtet gelassen. Sein Heimgang ist ein unersetzlicher Verlust für die Lutherforschung.

Als ein Vorläufer des hier angezeigten Werkes kann die von Hans Volz unter Mitarbeit von Heinz Blanke besorgte Ausgabe von »D. Martin Luther, Die gantze Heilige Schrifft Deudsch 1545/Auffs new zugericht« gelten. Sie ist im Verlag Rogner & Bernhard in München 1972 erschienen, in 2 Bänden und einem Anhang mit Dokumenten. Die beiden Bände, zusammen 2516 Seiten, bringen den Text der Bibelübersetzung von 1545. Der 1. Band enthält darüber hinaus ein gründliches Literaturverzeichnis und eine ausführliche Einleitung (S. 33-144), die u. a. auch auf die mittelalterlichen deutschen Bibelübersetzungen Bezug nimmt. Der Anhang (im Beiheft) bringt u. a. Erläuterungen zu den Illustrationen der Lutherbibel von 1545, letzte Textrevisionen, Äußerungen Luthers über seine Übersetzertätigkeit, Beiträge zum Verständnis der Orthographie und der Sprache Luthers und anderes mehr; gerade dieser Anhang ist eine Fundgrube für gelehrtes Studium. Da die damalige deutsche Schrift dem heutigen Leser vielfach Schwierigkeiten bereitet, ist auf eine Faksimileausgabe verzichtet worden; der Text wird aber diplomatisch getreu in heute üblichen Antiqualettern gebracht¹. Eine prachtvolle Faksimileausgabe der Lutherbibel von 1534 ist 1934/35 in 2 Bänden in A. Foerstes Verlag in Leipzig erschienen, an die sich vielleicht noch einige ältere Leser erinnern. Sie war damals zu einem sagenhaft niedrigen Preis zu haben.

Von dem genannten Werk von 1972 unterscheidet sich das vorliegende Buch einmal dadurch, daß es keinen vollständigen Bibeltext bietet, vor allem aber durch die großartige Bebilderung. Wenn auch das Einführungskapitel von Kantzenbach und die historischen Informationen zu den einzelnen Kapiteln wertvolle Hinweise geben, die das Bildmaterial dem Leser erst recht verständlich machen, so liegt doch das Schwergewicht auf den Bildern selbst, die in einer solchen Vollständigkeit m. W. bisher noch nirgends geboten wurden. Das Einzigartige des Buches besteht darin, daß es ein äußerst eindrucksvoller Bildband zur Entstehung und Geschichte der Lutherbibel ist.

Auf den grundsätzlichen Aufsatz von Kantzenbach, der noch viel mehr enthält, als sein Titel (»Luthers Sprache der Bibel«) verspricht, folgen die einzelnen informatorischen Kapitel zu den Bildern. Ich nenne sie, damit der Leser sich ein Bild von der Fülle des Gebotenen machen kann: Deutsche Bibeln im Mittelalter, Auf dem Weg zu einer neuen Bibelübersetzung (Vorstadien und Voraussetzungen, Vorbereitung, Die Stätten der Übersetzung, Dokumente und Bücher aus Luthers Besitz, Erasmus von Rotterdam, Bericht von Johannes Keßler über seine Reise nach Wittenberg), Die Mitarbeiter Luthers (Philipp Melanchthon, Johannes Bugenhagen, Caspar Cruciger, Justus Jonas, Georg Spala-

¹ Das Werk ist auch als Taschenbuch Nr. 6031-33 im Deutschen Taschenbuch Verlag erschienen.

tin, Matthäus Aurogallus, Georg Rörer), Die Verleger und Drucker in Wittenberg (Johann Rhau-Grunenberg, Lucas Cranach der Ältere, Kaufvertrag zwischen Christian Döring und den Verlegern Goltz-Vogel-Schramm, Conrad Rüchel, Melchior Lotter der Ältere, Melchior Lotter der Jüngere, Hans Lufft, Christoph Walther, Georg Rhau, Johann Krafft der Ältere), Die Bibel in Einzelausgaben, Die Gesamtausgaben, Verbreitung und Wirkung, Die auswärtigen Nachdrucke der Bibel (Basel, Zürich, Augsburg, Nürnberg, Mainz, Worms, Straßburg), Die niederdeutschen Bibelausgaben, Die Lutherbibel in fremden Sprachen. Es folgen noch eine Zeittafel, ein Literaturverzeichnis, ein Personen- und Sachregister.

Es ist nicht möglich, alles nachzuerzählen, was hier berichtet wird; ich muß mich darauf beschränken, einiges herauszugreifen. Es war früher eine weit verbreitete Meinung, Luther habe als Erster die Bibel ins Deutsche übersetzt. Das stimmt nicht; es gab vor Luther bereits 18 deutsche Bibelausgaben. Aber die deutsche Bibel war im Mittelalter nicht sehr weit verbreitet. Sie hatte überdies zwei Mängel: Sie war nicht aus dem Urtext übersetzt, sondern aus der lateinischen Bibel, und sie war in einem schlechten, holperigen Deutsch geschrieben. So heißt es etwa in der Mentelin-Bibel im 23. Psalm: »Der herr der richt mich und mir gebrast nit, und an der stat der weyde do satzt er mich. Er fuorte mich ob dem wasser der widerbringung, er bekert mein sel.« Man lese daraufhin die großartige und zugleich schlichte Übersetzung Luthers und man wird den Siegeszug seiner deutschen Bibel verstehen. Als erste illustrierte Bibel gilt die um 1475 von Günther Zainer gedruckte dritte deutsche Bibel, die in Augsburg erschien. Zur Bilderbibel wurde die Heilige Schrift durch die monumentalen Holzschnittfolgen in den beiden niederdeutschen Ausgaben der Kölner Bibel von 1478/79. Hier übernimmt das Bild die Aufgabe der Verkündigung an den des Lesens unkundigen Betrachter. Luther hat die mittelalterliche Tradition der illustrierten Bibel übernommen und sich höchst persönlich um die Bebilderung bekümmert. Eine technische Neuerung gegenüber der mittelalterlichen Bibel, die zweiseitig gedruckt war, führte Luther im September-Testament ein: Es war in kleinerem Format einseitig gedruckt, was der Lesbarkeit vermutlich zugute kam.

Luther hat auf der Wartburg in 11 Wochen das Neue Testament aus dem Urtext ins Deutsche übersetzt. Diese erstaunliche Leistung war nur möglich, weil er schon lange darauf vorbereitet war. 1512 war Luther Doctor biblicus geworden; seither gehörte die Auslegung der Heiligen Schrift zu seinen Hauptaufgaben. Luther hat seinen Beruf als Schriftausleger vor den Studenten sehr ernst genommen. Man darf nie vergessen: Luther war Professor! Er lernte intensiv Griechisch und Hebräisch. Seine Griechischkenntnisse hat er dann noch sehr verbessert, als Melanchthon 1518 nach Wittenberg gekommen war. Luther war sozusagen beruflich auf der Höhe; er war insofern ein moderner Professor, als er sich die neuesten wissenschaftlichen Errungenschaften zu eigen machte. Der Beitrag des Humanismus zur Reformation darf nicht unterschätzt werden, auch wenn Luther später den theologischen Gegensatz zwischen seinem reformatorischen und dem humanistischen Evangelium des Erasmus

scharf herausgestellt hat. Es ist ein besonderes Geschenk der Vorsehung, daß neben Luther, dem prophetischen Verkündiger des Wortes, Melanchthon, der philologische Kenner der Worte, stand. Melanchthon war es auch, der Luther den Anstoß zur Bibelübersetzung gegeben hat, als Luther sich in den ersten Dezembertagen 1521 heimlich in Wittenberg aufhielt. Neben der fachlichen Ausrüstung kam Luther aber bei seiner Bibelübersetzung vor allem seine innere Vertrautheit mit der Heiligen Schrift zugute. Es gibt nur wenig Menschen, die so in den Geist, aber auch in die Worte der Hl. Schrift hineingewachsen waren, wie er. Er hat das selbst ohne Ruhmredigkeit von sich bezeugt. Er las die Schrift nicht mit der kühlen Distanz des Historikers, obwohl er natürlich die historischen Hilfsmittel zum Verständnis der Schrift nicht verachtete, sondern ihm war die Schrift zu einer persönlichen Anrede Gottes an sein Herz und sein Gewissen geworden. Zu dieser fachlichen und religiösen Disposition trat nun aber bei Luther noch seine ungewöhnliche sprachschöpferische Kunst. Nur so wird die Einzigartigkeit seiner Bibelübersetzung verständlich. Luther hat »allen Heiligen ins Herz gesehen«, er hat aber zugleich »den Leuten aufs Maul gesehen«. Luther verstand es, die Sprache des Volkes zu sprechen. Er hat nicht geruht, bis er den einfachsten und anschaulichsten Ausdruck fand. Luther hatte ein feines musikalisches Ohr. Wie natürlich fließt der Rhythmus seiner Sätze dahin! Luther wußte, wieviel auf die Wortstellung ankommt. »Ehre in der Höhe sei Gott« (Luk. 2, 14) hieß es im griechischen Text und in der lateinischen Übersetzung; durch die Umstellung »Ehre sei Gott in der Höhe« bekam der Satz auf einmal einen anderen Klang.

Elf Wochen hat Luther an der Übersetzung des Neuen Testamentes gearbeitet. Der Druck dauerte $5\frac{1}{2}$ Monate; zuletzt waren 3 Pressen damit beschäftigt. Illustriert war – nach mittelalterlicher Tradition – nur die Apokalypse. Das September-Testament von 1522 war ohne Angabe des Namens von Luther, des Druckers und des Verlegers erschienen. Eine zweite Auflage mußte bereits im Dezember herausgebracht werden. In demselben Jahr kamen auch noch insgesamt 12 Nachdrucke heraus, in Augsburg, Basel, Grimma und Leipzig. Auch die Gegner Luthers haben von seiner Übersetzung gelernt und in ihren Ausgaben von ihr Gebrauch gemacht.

Zwölf Jahre nach dem September-Testament, im Jahr 1534 lag die Gesamtbibel in deutscher Übersetzung vor. Sie wurde vorbereitet durch verschiedene Einzelausgaben der alttestamentlichen Bücher. Auch die Gesamtbibel von 1534 ist in der Hauptsache das Werk Luthers; aber man darf dabei die Unterstützung durch seine Mitarbeiter, die oben in der Inhaltsangabe genannt sind, nicht vergessen. Von den großen Schwierigkeiten, die das Alte Testament, vor allem das Buch Hiob, dem Übersetzer bot, spricht Luther in seinem köstlichen »Sendbrief vom Dolmetschen« von 1530 (vgl. S. 11). Luther hat sich mit der Vollbibel von 1534 nicht begnügt; es mußten immer wieder neue, revidierte Ausgaben erscheinen. Die letzte Ausgabe, die noch zu Lebzeiten Luthers vorlag, ist die Bibel von 1545; ihr Text galt dann bis in die Zeit der neueren Bibelrevisionen. Die Drucker und Verleger haben in dem Zeitraum von 1522 bis 1545 mehrfach gewechselt. Auch das Format und die Druckanordnung hat

sich mehrmals geändert. Die Illustrationen besorgte zuerst die Werkstatt von Lucas Cranach. Später lieferten sie ein Meister MS und Georg Lemberger. Die Bilder in der Apokalypse dienten auch der Polemik gegen das Papsttum, in verschiedenen Ausgaben wird das Tier aus dem Abgrund mit der päpstlichen Tiara abgebildet, in anderen wiederum wurde darauf verzichtet.

Von 1522–1546 erschienen in Wittenberg 10 Vollbibeln und 80 Teildrucke, dem stehen fast 260 auswärtige Nachdrucke gegenüber. Ungefähr eine halbe Million von deutschen Bibeln und Bibelteilen lassen sich nachweisen. Die Lutherbibel wurde auch ins Niederdeutsche und ins Dänische übersetzt. Luthers reformatorisches Werk hat die Neuzeit bestimmt, ohne Übertreibung kann man sagen: In diesem Werk steht seine Bibelübersetzung an erster Stelle. Die Kirche und das deutsche Volk sollten nicht vergessen, was ihnen damit geschenkt ist.

Bericht von der Vorstandssitzung

Am 29. und 30. Oktober 1979 tagte in Hamburg der erweiterte Vorstand der Luther-Gesellschaft unter dem Vorsitz des Ersten Präsidenten Prof. Dr. Gerhard Müller. Am Nachmittag des 30. Oktober fand die nach § 12 der Satzung alle 4 Jahre abzuhaltende Mitgliederversammlung statt. Am Abend hielt in der Hauptkirche St. Jacobi der bekannte Publizist Dr. Heinz Zahrnt einen Vortrag über das Thema: »Gott ist größer – Reformation heute«.

Drei vollgepackte Veranstaltungen in der eleganten Hansestadt ... ein anspruchsvolles Programm. In der stilvoll wiederaufgebauten Hauptkirche St. Jacobi war Platz für alle Veranstaltungen, sowie für einen Empfang durch den Kirchenvorstand. Die Mitglieder des erweiterten Vorstandes, soweit sie nicht in Hamburg wohnten, waren an Bord des im Winterschlaf an den Landungsbrücken liegenden Schiffes »Wappen von Hamburg« untergebracht ... für Landratten ein Erlebnis!

Das Wichtigste am Hamburger Treffen war, daß man sich wieder traf: Luther-Forscher, zumindest Luther-Liebhaber, unter sich, die einander auf die Sprünge halfen im Blick auf Luther heute. Man weiß nicht, was wichtiger ist bei solchen Jahrestagungen: die Regularien oder der persönliche Austausch. In der knapp bemessenen Zeit statteten Unentwegte Otto von Bismarck in Friedrichsruh und Matthias Claudius sowie dem Vater von Helmuth von Moltke in Wandsbek Besuche ab, die sehr nachdenklich stimmten.

In der Vorstandssitzung gab der neue Geschäftsführer Pastor Helmut Schultz seinen Bericht, der erkennen ließ, daß die Geschäftsstelle der Luther-Gesellschaft wieder Tritt gefaßt hat. Der bewährte Schatzmeister Richter Friedrich-Wilhelm Wilhelmi blickte gefaßt in die Zukunft. Der bereits seit 10 Jahren unsere Zeitschrift »Luther« sehr umsichtig betreuende Schriftleiter Pastor Hans-Volker Hertrich erläuterte die Gewichtsverteilung in den letzten und kommenden Heften von »Luther«. Hertrich galt der besondere Dank der Gremien für seine entsagungsvolle Arbeit: ein Schriftleiter muß nämlich seine eigenen Pferde zügeln können!

Für 1980 ist die Jahrestagung der Luther-Gesellschaft in Coburg vorgesehen (22. und 23. September 1980), für 1981 in Wittenberg (24. bis 26. September 1981). Im Jubiläumsjahr 1983 bieten sich als Tagungsstätten Berlin, Fulda oder Bückeburg an.

Die einzelnen Bezirksgruppen sind mehr oder weniger aktiv. In manchen Städten muß völlig neu aufgebaut werden; in anderen garantiert die Tradition Lebendigkeit.

Bei der Mitgliederversammlung wurden einstimmig für vier Jahre wiedergewählt: Erster Präsident: Prof. Dr. Gerhard Müller; Zweiter Präsident: OKR Dr. Karl Dienst. Mitglieder des Vorstandes: Da die früheren Mitglieder Prof. D. Schmidt und Lic. von Walter aus Krankheits- und Altersgründen ausscheiden, setzt sich der neue Vorstand aus folgenden Persönlichkeiten zusam-

men: OLKR Becker (Braunschweig), Pastor Hertrich (Hannover), Prof. Dr. Lienhard (Straßburg), Prof. Dr. Dr. Lohff (Hamburg), Prof. Dr. Lohse (Hamburg), Prof. Dr. Maron (Kiel), Prof. Dr. Schwarz (München). Prof. Dr. Maron gehört als neugewählter Präsident des Evangelischen Bundes dem Vorstand an. Dazu kommen als Mitglieder des Vorstandes Schatzmeister Richter Wilhelmi und Geschäftsführer Pastor Schultz.

Dr. theol. Heinz Zahrnt sprach vor einer gespannt zuhörenden Gemeinde über sein Thema: »Gott ist größer – Reformation heute«. Sein Schlusssatz lautete: »Es vergehe die Kirche, und es komme dein Reich!« – aktuell in einem Kirchengebäude, in dem bis vor kurzem der durch ein Lehrzuchtverfahren abgelöste Pastor Dr. Schulz tätig war.

Anhand der reformatorischen Trias (sola scriptura – sola gratia – sola fide), die im solus Christus zusammengefaßt wird, machte Zahrnt die Gegenwartsbezüge klar:

a) Die Bibel muß vom Lehrbuch zum Lebensbuch werden. Sie ist nicht Fahrplan, sondern Logbuch, in dem die Spuren früherer Fahrensleute zu finden sind.

b) In unserer Zeit wird menschliche Gnadenlosigkeit zur gnadenlosen Menschlichkeit.

c) Das moderne Bewußtsein (Beherrschung der Natur, Übertreffen des Mitmenschen, Verfügen über sich selbst) ist geprägt von der Angst aus Habsucht.

Wer rechtfertigt die »Recht- und Linksgläubigen«? In der Bibel wird nicht die Sinnfrage gestellt, sondern zur Sinnesänderung aufgerufen. Schon der Wandel im Kirchenbau zeigt es an: die Zeit der Expertenherrschaft in der Kirche ist zu Ende. Die Gottes- und Welterfahrung der Nichttheologen verschafft sich Gehör. Man kann es getrost Gott überlassen, wer in den Himmel kommt; es geht nicht um Heil, sondern um Wahrheit. Keine religiöse Internationale (»Gläubige aller Länder, vereinigt euch!«) wird verlangt; wohl aber wird erwartet, daß Jude, Christ und Moslem im gemeinsamen Wettstreit um die Wahrheit mit der Wahrheit leben. Das Christentum darf nicht nur reden; es muß auch mit sich reden lassen.

Hans-Ludwig Slupina

LUTHERISCHE MONATSHEFTE

Die **Lutherischen Monatshefte** wollen:

Informieren – Zusammenhänge zeigen – Hintergründe erhellen – Probleme klären – Meinungen bilden – Dialoge pflegen.

Die **Lutherischen Monatshefte** bieten:

Kommentare – Perspektiven – Berichte und Analysen – Aufsätze – Dokumentationen – Rezensionen – Zeitschriftenschau.

Die **Lutherischen Monatshefte** schreiben über:

Gesellschaft und Kirche – Kultur und Religion – aktuell und engagiert

Es gibt ein paar gute Monatszeitschriften in Deutschland. Wir sind überzeugt: Die **Lutherischen Monatshefte** gehören dazu!

Redaktion

Siegfried von Kortzfleisch
(Chefredakteur)
Gottfried Mierau

Herausgeber

Heinz Beckmann
Axel von Campenhausen
Hermann Dietzfelbinger
Mikko Juva
Wenzel Lohff
Eduard Lohse
Otto Perels
Kurt Schmidt-Clausen
Karlheinz Stoll
Hans-Otto Wölber

Ständige Mitarbeiter

Cord Cordes
Karl-Fritz Daiber
Niels Hasselmann
Peder Hojen
Wolfgang Huber
Gerhard Isermann
Ulrich Kattmann
Friedrich König
Wulf Metz
Geiko Müller-Fahrenholz
Ansgar Skriver

Wenn Sie die **Lutherischen Monatshefte** noch nicht kennen, bestellen Sie gleich Probeexemplare.

Lutherisches Verlagshaus GmbH

Mittelweg 111, 2000 Hamburg 13

Statt eines Vorworts:

EINE FRAGE ZU AUGSBURG

Seit Monaten wirft das CA-Jubiläum Licht und Schatten voraus. Kein innerkirchlicher Vorgang, der Fall Küng ausgenommen, kann sich an Publizität mit Augsburg messen. Wie könnte die Luthergesellschaft das Ereignis übergehen, ohne ihrer Sache untreu zu erscheinen? Ich gestehe trotzdem: mir ist nicht ganz wohl. Ich habe Angst vor der Flut von Festveranstaltungen, Festreden, Festpredigten, die dieser Tage über die alte Fuggerstadt hereinbricht. Werden Glorifizierung und Triumphalismus sich in Grenzen halten und der Bereitschaft zur Buße, zum Umdenken Raum lassen, die einer Kirche Augsburgischen Bekenntnisses allein angemessen ist? Ich wünschte, meine Zweifel erwiesen sich als unbegründet. Kirche rühmt Kirche – das sollte eigentlich kein Thema sein. Ich bin dankbar, daß keine Dienstpflicht mich nach Augsburg ruft. Das macht zwar meine Verlegenheit nicht geringer, aber es hilft mir, mit meinem Konflikt ehrlicher umzugehen.

Das mag ungerecht, pharisäisch klingen. Weiß ich etwa nichts von der enormen geistigen (und geistlichen) Leistung, die hinter den 28 Artikeln steht? Und wenn ich es nicht weiß, könnte ich es neben viel anderer Literatur nicht den drei Aufsätzen dieses Heftes entnehmen, welche die historische, die theologische und die ökumenische Bedeutung der CA zum Inhalt haben – letzteres sogar, wann hätte es das früher gegeben, aus katholischer Feder? Entgeht mir die einzigartige »Orientierung für den Glauben« – um es mit dem in diesem Heft angezeigten Buchtitel zu sagen? Weiß ich nicht um die mühevollen, sachkundigen und entbehrungsreichen Vorarbeit, die nötig war, um diesen »kleinen Kirchentag« zustande zu bringen? Doch, ich weiß das alles, und was diese Seite betrifft, so verweigere ich meinen Respekt durchaus nicht.

Aber Augsburg 1980 – das heißt eben auch: 450 Jahre Kirchenspaltung. Was gibt es da zu feiern? Für mein Empfinden kommt bislang nicht ausreichend zur Geltung, wie sehr die Trennung der Konfessionen als bedrückende Not und Schuld auf uns lastet. Wir dürfen uns doch keinen Augenblick mit dem bestehenden Zustand zufriedengeben, als sei die Trennung nicht beschwerlich, sondern eigentlich ganz erträglich. So wird das niemand aussprechen wollen, aber manche Äußerungen in Vergangenheit und Gegenwart können kaum anders verstanden werden. Und mit einem Schein von Recht: hat nicht Ernst Käsemann entdeckt, daß der neutestamentliche Kanon mit seiner ihm eigenen inneren Vielfalt die Viel-

falt der Konfessionen begründet! Zweifellos. Nur muß man die Zielrichtung erkennen. Diese Einsicht benutzt Käsemann nicht (und auch wir sollten das nicht tun) zur Rechtfertigung der Vielfalt der Konfessionen als eben schon im Neuen Testament vorgegeben, sondern im Gegenteil: diese Erkenntnis dient der Kritik an einem Kanon, der solche Vielfalt ermöglicht, präziser: sie dient der Warnung vor einem unsachgemäßen Umgang mit dem Kanon. Wichtig ist nicht nur der Inhalt der Entdeckung, wichtig ist, wozu ich sie gebrauche. Bei Käsemann wird sie zum Instrument, um mit den Methoden der historischen Kritik den Kanon im Kanon zu suchen, das Zentrum, das die Einheit des Kanons in seiner Vielfalt ermittelt und so auch die Einheit der Kirche begründen kann.

Kirche kann nicht ohne Konfession sein, hat ein lutherischer Bischof auf einer Synode erklärt. Er meinte etwas anderes: die confessio als Akt des Bekenkens. Sprache ist verräterisch, die Wortwahl erwies sich als Versuch, die Nuancen der Begriffe unter der Hand zu verwischen. Confessio im ursprünglichen Sinn, als Bekenntnis Gottes, und Konfession als geschichtliche Größe, als abgegrenzte Kirche: das sind doch wohl zwei paar Schuhe. Kirche kann nicht ohne confessio sein, richtig, aber ob sie nicht ohne Konfession sein kann, ist eine andere Frage. Confessio ist, Gott sei Dank, nicht nur dort möglich, wo es Konfession gibt, sondern es ist gerade umgekehrt: die confessio, die den einen Gott bekennt, leidet unter der Vielzahl der Konfessionen. Die CA versteht sich als Bekenntnis der Gesamtkristenheit. Treibt sie uns nicht in das Bemühen, zu überwinden, was diesem Bekenntnis in der Wirklichkeit unseres kirchlichen Alltags widerspricht, so wird sie entweder zum historischen Relikt oder zum Instrument bloßer Absicherung des Erreichten.

Ich finde, dies sollte die Voraussetzung unseres Redens und Nachdenkens im Zusammenhang mit dem CA-Jubiläum sein und uns nicht zur Ruhe kommen lassen. Darüber hinaus wünsche ich mir, daß die Bewältigung der Vergangenheit bald abgeschlossen werden kann, damit mehr Kräfte freierwerden zur gemeinsamen Bewältigung der Gegenwart. Aber das ist ein neues Kapitel.

Hans-Volker Hertrich

ENTSTEHUNG UND GESCHICHTLICHE BEDEUTUNG DES AUGSBURGER BEKENNTNISSES

Erwin Iserloh zum 65. Geburtstag

Von Gerhard Müller

Am Vorabend der Glaubensverhandlungen

Als Kaiser Karl V. im Jahr 1521 das Deutsche Reich verließ, mußte er sich mit revolutionären Bewegungen in Spanien auseinandersetzen und sich für einen Kampf gegen den französischen König rüsten. Er konnte sein Augenmerk nicht auf die Vollstreckung der Reichsacht richten, die er über den Wittenberger Professor Dr. Martin Luther ausgesprochen hatte. Vor allem die Schwierigkeiten mit Frankreich, zu denen dann aber auch noch solche mit Papst Clemens VII. hinzukamen, hielten ihn jahrelang von Deutschland fern. Die Glaubensfrage war hier während seiner Abwesenheit mehrfach auf Reichstagen verhandelt worden, zuletzt in Speyer 1529, wo sich die Mehrheit der deutschen Fürsten und Reichsstädte gegen Luther und die Reformation aussprach und die Unterordnung unter die bisherigen Strukturen der römisch-katholischen Kirche forderte. Dagegen hatten einige deutsche Fürsten und Reichsstädte protestiert. Karl V. hatte sich während dieser Zeit mit dem Papst versöhnt und Frieden mit ihm geschlossen. Als äußeres Zeichen der Annäherung der beiden Monarchen konnte die Eheschließung zwischen der unehelichen Tochter des Kaisers Margarete und einem Verwandten des Papstes – der genaue Verwandtschaftsgrad war umstritten – gelten. Dieses Paar sollte als Hochzeitsgabe die Stadt und das Gebiet von Florenz erhalten, das aber zunächst durch päpstliche und kaiserliche Truppen erobert werden mußte. Immerhin war hier an die Stelle eines Krieges eine offene Allianz getreten, die dem Kaiser zugleich auch die Möglichkeit eröffnete, seine Kräfte konzentriert gegen den französischen König wenden zu können und sich außerdem vom Papst zum Kaiser krönen zu lassen. Der Friede mit dem Papst wurde in Barcelona geschlossen. Karl V. wurde, als er gegen Frankreich und nach Mitteleuropa aufbrechen wollte, von der Tatsache überrascht, daß zwei Damen einen Frieden zwischen ihm und dem König von Frankreich zustandegebracht hatten, nämlich Karls Tante Margarete und die Mutter des französischen Königs. Man nannte den von ihnen erzielten Frieden deswegen den Damenfrieden von Cambrai. Auch hier gehörte zum Abschluß des Friedens die familiäre Verzahnung

der Dynastien: Eine Schwester des Kaisers sollte den französischen König heiraten, dessen Söhne, die sich im Gewahrsam Karls V. befanden, gegen ein hohes Lösegeld wieder freigegeben werden sollten. Der Kaiser ließ sich diesen überraschenden Frieden gefallen, zumal er sich dadurch wieder den deutschen Fragen und nicht zuletzt auch der Abwehr der Türken zuwenden konnte, die eine große Bedrohung für das Abendland bildeten. Dies hämmerte ihm sein Bruder Ferdinand ein, der als König von Böhmen und Ungarn und als Erzherzog von Österreich die türkische Gefahr ständig erlitt, die sich zuletzt in einer Belagerung Wiens im Jahr 1529 kundgetan hatte. Man erwartete, daß das Abendland von den Anhängern Mohammends überrannt werden würde, wenn eine so wichtige und große Stadt wie Wien ihnen in die Hände fallen sollte. Dagegen mußte man sich rüsten.

Als Karl V. im Jahr 1529 von Spanien nach Italien über das Meer kam, hatte er also denkbar günstige Voraussetzungen, um sowohl die mißliche Glaubensfrage klären wie auch die Türkengefahr mindern oder gar beseitigen zu können. Ferdinand legte dem Kaiser dar, daß auf einem Reichstag zunächst über die Abwehr der Türken verhandelt werden müsse. An zweiter Stelle sollte dann über die religiösen Streitigkeiten diskutiert werden. Außerdem sollten auch übliche Gesetze, wie sie innerhalb des Reiches für die Erhaltung des Handels oder der Ordnung erforderlich waren, beraten werden. Karl V. hat dann auch von Bologna, wo er sich während des Winters zusammen mit seinem neuen Verbündeten, dem Papst, aufhielt, zu einem solchen Reichstag eingeladen. Seine Sprache war dabei überraschend mild. Er erklärte, daß er als ein unparteiischer Schiedsrichter die verschiedenen Gruppen, die sich in der religiösen Frage gebildet hatten, hören wolle, um darüber zu entscheiden, damit die Einigkeit der Kirche in Deutschland wiederhergestellt werde. Der Kaiser deutete also nicht an, daß er mit eisernem Besen fegen wolle, daß alle, die das Wormser Edikt nicht beachteten, von ihm als Rechtsbrecher behandelt werden würden, sondern er gab sich vielmehr als über den Parteien stehend und ein auf eine echte Einigung erpichter Monarch. Obwohl diese Einladung von Bologna ausging, also aus der unmittelbaren Nähe des Papstes, spürt man keinen Einfluß von dieser Seite. Allerdings ist selbstverständlich, daß Clemens VII. nur eine Rückkehr der Protestanten zur römischen Kirche akzeptieren konnte, aber angesichts des bevorstehenden Krieges gegen Florenz konnte es ihm nur recht sein, wenn der Kaiser dieses Ziel auf dem Verhandlungsweg erreichte, damit alle Mittel zur Niederwerfung von Florenz frei waren. Daß der Kaiser inzwischen weder ein offener noch ein heimlicher Anhänger der Reformation geworden war, war dem Papst durch die Ableh-

nung der Protestation hinreichend deutlich geworden, die der Kaiser in Oberitalien vornahm.

Da die religiösen Gruppen aufgefordert wurden, sich für das Gespräch mit dem Kaiser zu rüsten, haben einzelne evangelische Stände sofort entsprechende Vorbereitungen begonnen. Im Fürstentum Brandenburg-Ansbach/Kulmbach forderte Markgraf Georg alle Pfarrer auf, sich gutachtlich über erforderliche Reformen und deren Begründung zu äußern. In Kursachsen wurden in Torgau, der Residenz des Kurfürsten, Artikel zusammengestellt, durch die die Änderung verschiedener kirchlicher Bräuche begründet werden sollte. Gleichzeitig versuchten aber zahlreiche evangelische Stände auf eigene Faust, mit dem Kaiser in Kontakt zu kommen, um ihn für sich günstig zu stimmen. So haben verschiedene evangelische Reichsstädte Gesandtschaften zum Kaiserhof geschickt, um die Gunst des Kaisers wiederzugewinnen, die durch die Ablehnung der Protestation verlorengegangen war. Auch der Kurfürst von Sachsen sandte verschiedene Vertreter zum Kaiser, um den Monarchen günstig zu stimmen, von dem er noch nicht die Belehnung mit der Kurfürstenwürde erhalten hatte und der auch noch nicht die Ehe des Sohnes des Kurfürsten von Sachsen mit einer Tochter des Herzogs von Jülich-Cleberg gebilligt hatte. Um dem Kaiser die Rechtmäßigkeit der evangelischen Lehre deutlich zu machen, ließ der sächsische Kurfürst ein Glaubensbekenntnis übergeben, nämlich die sogenannten Schwabacher Artikel aus dem Jahr 1529. Karl V. ließ dieses Dokument aber nicht von seinen eigenen Theologen, sondern von dem päpstlichen Legaten prüfen, der ihm von Clemens VII. mitgegeben worden war, von Kardinal Lorenzo Campeggio. Campeggio meinte, diese Artikel seien voller »Gift«, so daß an eine Anerkennung dieser Lehre nicht zu denken sei. In verschiedenen Dokumenten forderte der Legat den Kaiser auf, sich als Vogt der Kirche zu betätigen und die evangelischen Stände mit Gewalt zu unterdrücken.

Der rauhe Wind, der vom Kaiserhof wehte, ließ den Kurfürsten von Sachsen ahnen, daß schwere Zeiten bevorstanden. Kurfürst Johann war als erster der Fürsten in Augsburg eingetroffen, als der Reichstag schon längst begonnen haben sollte, der Kaiser aber sich noch in Österreich aufhielt. Johann überlegte, ob er nicht nach Hause zurückreisen sollte – bis dahin hatte er sich darum bemüht, alle evangelischen Stände zu veranlassen, beim Reichstag zu erscheinen. Vor allem der Landgraf von Hessen hatte sich nur widerstrebend auf den Weg gemacht, weil er im Gegensatz zu Kursachsen von dem Erscheinen des Kaisers keine Erleichterung, sondern nur neue Schwierigkeiten erwartete.

In Augsburg ist dann schließlich auch das nach dieser Stadt benannte

Bekenntnis entstanden. Man griff vor allem auf die in Torgau erstellten Vorarbeiten (»Torgauer Artikel«) und auf die Schwabacher Artikel zurück, um nun nicht mehr nur eine Apologie der neuen kirchlichen Bräuche, sondern zugleich auch ein Bekenntnis der eigenen Lehre vorzulegen. So entstanden also die beiden großen Teile des Augsburger Bekenntnisses, wobei im ersten die Lehre behandelt wird, während im zweiten die sogenannten »Mißbräuche« dargestellt werden.

Das kursächsische Bekenntnis vor Kaiser und Reich

Kursachsen hatte zunächst daran gedacht, sein eigenes Bekenntnis vorzulegen, was dann auch andere Stände für sich tun sollten. Landgraf Philipp von Hessen hielt dies für unklug und für politisch äußerst bedenklich, da dadurch die Unterschiede zwischen den einzelnen evangelischen Ständen aktenkundig geworden wären und man dem Kaiser Gelegenheit gegeben hätte, die einzelnen Fürsten und Reichsstädte gegeneinander auszuspielen. Philipp wünschte deswegen, daß die evangelischen Stände mit einer einzigen Zunge vor dem Kaiser reden sollten. Nur widerwillig fügte sich der Kurfürst von Sachsen diesem Plan, denn Philipp war als ein Gegner der Habsburger bekannt, der Kontakte mit der Schweiz pflegte, wo man die Sakramente – vor allem das Abendmahlssakrament – nicht so auffaßte wie in Kursachsen, wodurch die Rechtgläubigkeit dieser Gruppe zweifelhaft wurde. Der Artikel über das Abendmahl wurde deswegen auch so deutlich formuliert, daß alle Tendenzen einer schweizerischen Interpretation abgeschnitten wurden. Die Schweizer Kantone hatten sich vom deutschen Reich bereits seit etlichen Jahrzehnten gelöst und waren in Augsburg nicht vertreten. Aber es gab in verschiedenen süddeutschen Reichsstädten Sympathien für die Abendmahlslehre Zwinglis, so daß sich einige Reichsstädte nicht in der Lage sahen, das kursächsische Bekenntnis zu akzeptieren und zu unterschreiben. Nur wenige Fürsten waren es, die als Bekenner eines Glaubens, den sie als alt ausgaben, auftraten: Kursachsen, Brandenburg-Ansbach/Kulmbach, Lüneburg, Hessen, Anhalt und die Reichsstädte Nürnberg und Reutlingen – eine kleine Minorität der deutschen Stände. Noch weniger Gewicht hatten die vier Reichsstädte, die ein zweites evangelisches Bekenntnis vorlegten, die sogenannte Tetrapolitana, nämlich die Städte Straßburg, Konstanz, Memmingen und Lindau. Dieses wurde nicht einmal vor den Ständen verlesen und auch sonst kaum einer Beachtung für würdig gehalten. Eine Widerlegung wurde jedoch verfaßt und vorgetragen. Anders ging es mit dem kursächsischen Bekenntnis vor sich, das am 25. Juni 1530

vom kursächsischen Kanzler Christian Beyer vor den Ständen in deutscher Sprache verlesen wurde. Übergeben wurde es außerdem auch noch in einer lateinischen Fassung. Es war nicht leicht, dies durchzusetzen! Karl V. wäre es viel lieber gewesen, eine Lehre, die der Häresie dringend verdächtig war, weil Luther und seine Anhänger ja vom Papst als Häretiker verurteilt worden waren, nicht öffentlich vor Kaiser und Reich zu Gehör kommen zu lassen. Aber da Karl V. selber in seiner Einladung erklärt hatte, er wolle die verschiedenen Religionsparteien »hören«, konnte er sich dieser Verlesung nicht grundsätzlich widersetzen.

Es war dies die erste Frage, die auf dem Reichstag diskutiert wurde – entgegen den Plänen des Kaisers! Er hatte zunächst die Vorbereitung der Türkenabwehr behandeln lassen wollen und die Tagesordnung dementsprechend zusammengestellt. Die evangelischen Fürsten ließen aber deutlich werden, daß sie sich nur dann zu einer Beteiligung an der Abwehr der Türken bereiterklären könnten, wenn sie zunächst in der Glaubensfrage gehört und hier annehmbare Ergebnisse erzielt worden seien. Ferdinand widersetzte sich der Veränderung der Tagesordnung, vermochte aber mit seiner Meinung nicht durchzudringen, so daß die Religionsfrage vorgezogen wurde. Nicht nur inhaltlich mußte der Kaiser also mancherlei Ausführungen anhören, die ihm als einem gut katholischen Christen sehr suspekt waren, sondern er hatte sich sogar im Verfahren des Reichstages den Willen anderer aufzwingen lassen müssen. Für die Protestanten ihrerseits war es eine große Sache, daß sie jetzt in aller Öffentlichkeit und so offiziell wie möglich Rechenschaft über Glauben und Leben in ihren Gemeinden ablegen konnten. Während Luther auf dem Reichstag in Worms 1521 nur auf Fragen antworten durfte, die ihm gestellt wurden, konnte hier in Augsburg 1530 eine kleine Gruppe von Ständen ihre Meinung vortragen, die mit dem Exkommunizierten und mit der Reichsacht Belegten in engstem Kontakt stand.

Hinzu kommt, daß der Verfasser des Augsburger Bekenntnisses, Philipp Melanchthon, in verschiedenen Entwürfen für eine Vorrede den Standpunkt des Kaisers akzeptiert hatte, daß dieser in der Glaubensfrage als Schiedsrichter auftreten könne. Wären diese Entwürfe zum offiziellen Text geworden, dann hätte der Kaiser entscheiden und gegebenenfalls die vorgetragene Lehre ablehnen können, ohne daß eine Widerspruchsmöglichkeit vorhanden gewesen wäre. Philipp von Hessen sah die Gefahr, die sich hier auftat, und sorgte dafür, daß der frühere kursächsische Kanzler Gregor Brück eine andere Vorrede entwarf, in der die letzte Entscheidungsbefugnis über Religionsfragen einem ökumenischen Konzil vorbehalten wurde. Sollte der Kaiser also die evangelische Lehre ablehnen, dann mußten die Unterzeichner des Augsburger Bekenntnis-

ses sein Urteil nicht akzeptieren, sondern sie konnten fordern, daß eine Konzilsentscheidung vollzogen würde.

Die Widerlegung des Augsburger Bekenntnisses

Sehr bald wurde ein größerer Kreis von Theologen, die treu am Papsttum festhielten, mit einer Widerlegung der vorgetragenen Ausführungen beauftragt. Manche von ihnen hatten sich auf das Augsburger Gespräch mit Katalogen von Sätzen vorbereitet, die sie den Werken der Reformatoren entnommen hatten und die sie als häretisch ansahen. Der Text des Augsburger Bekenntnisses gab sich aber nun alles andere als aggressiv. Hier wurde versöhnlich geredet, ja die Identität von katholischer, römischer und protestantischer Theologie behauptet. Die Theologen der altkirchlichen Seite erklärten daraufhin, daß das vorgetragene Bekenntnis zwar recht schön klinge, daß die Fürsten, die es unterschrieben hatten, aber von ihren Theologen hinters Licht geführt worden seien, denn diese lehrten in Wahrheit anders. Man griff also weniger auf die Artikel des vorgelesenen Bekenntnisses als auf andere reformatorische Schriften zurück, um in einer »katholischen Antwort« die Häresie der Reformation zu erweisen.

Aber Karl V. war an einem solch polemischen Dokument nicht gelegen. Zwar hatte er, wie gesagt, Frieden mit dem Papst und dem König von Frankreich geschlossen, aber dennoch war er längst nicht so frei, wie man glauben konnte. Die Vielzahl seiner Länder brachte eine Vielzahl von Problemen mit sich. An einem Krieg in Deutschland konnte er nicht interessiert sein, während gleichzeitig noch seine Soldaten gegen Florenz kämpften! In Rom war man sowieso mehr mit diesem Krieg beschäftigt als mit dem Geschehen in Deutschland – was jenseits der Alpen vor sich ging, das berührte die Italiener im Zeitalter der Renaissance nur in Maßen. Auch gab es unter den katholischen Fürsten in Deutschland solche, die streng antihabsburgisch waren und denen nicht daran gelegen war, daß Karl V. durch einen Krieg gegen einzelne Reichsstände seine persönliche Macht vergrößerte. Hierzu gehörten vor allem die Herzöge von Bayern, die Kontakte mit Frankreich pflegten, von wo durchaus immer wieder Gefahren drohten, vor allem dann, wenn sich der Kaiser durch einen Krieg in Deutschland eine Erweiterung seiner Macht verschaffen wollte. Schließlich wußte man auch nicht, wann die Türken zu einem neuen Angriff ansetzten, gegen den man sich wappnen mußte. Deswegen konnte Karl V. nicht daran gelegen sein, sich auf eine aggressive Politik gegenüber der evangelischen Minorität festlegen zu lassen.

Es gab sogar Hoffnungen, durch verschiedene Konzessionen die Reformation wieder in die bestehende Kirche eingliedern zu können. Verhandlungen in dieser Richtung führte der Verfasser des Augsburger Bekenntnisses, nämlich Philipp Melanchthon, mit verschiedenen kaiserlichen Räten und vor allem mit dem päpstlichen Legaten. Kardinal Campeggio schrieb deswegen nach Rom, ob der Papst sich vielleicht bereiterklären könnte, etwa in der Frage der Gewährung des Laienkelches oder der Priesterehe nachzugeben. Am Kaiserhof begriff man zudem rasch, daß die Berufung auf das Konzil den Protestanten einen Ausweg erlaubte, der ihnen abgeschnitten werden mußte. Deswegen schrieb noch im Juli 1530 der Kaiser an den Papst, dieser möge ein Konzil einberufen, damit die Religionsfrage endgültig geklärt werden könne.

Außerdem forderte der Kaiser die katholischen Theologen in Augsburg auf, sich mit dem Wortlaut des Augsburger Bekenntnisses zu beschäftigen und eine entsprechende Auseinandersetzung damit vorzulegen. Sie taten dies und schrieben eine Widerlegung (»Confutatio«), in der verschiedene Artikel des Bekenntnisses akzeptiert, andere teilweise anerkannt und andere, vor allem die Artikel des zweiten Teiles, als nicht der Kirche entsprechend hingestellt wurden. Diese Widerlegung wurde im Namen des Kaisers am 3. August 1530 von einem seiner Sekretäre vorgelesen – auf diese Art und Weise kam der Kaiser selber zu Wort, nachdem die altkirchlichen deutschen Stände eine Vorlage eines eigenen Bekenntnisses abgelehnt hatten, da ihr Glaube bekannt sei. Der Kaiser hatte damit sein Schiedsrichteramt wahrgenommen. Er hatte sich für die bisherige Tradition ausgesprochen und forderte die Minorität der protestantischen Stände auf, die bisher übliche Lehre wieder anzunehmen und zu vertreten.

Neue Verhandlungen

Diese Confutatio stieß bei ihrer Verlesung auf kein gutes Echo. Das Werk hatte in kurzer Zeit verfaßt werden müssen, und es war schließlich dann sogar das Mißgeschick passiert, daß bei der Verlesung ein Teil des Textes vergessen wurde. Der Spott bei den evangelischen Zuhörern war groß – von dieser »Widerlegung« fühlte man sich nicht getroffen. Man bat um eine Aushändigung des Textes, um sich seinerseits verteidigen zu können. Genau dies aber wollte der Kaiser vermeiden. Eine unabsehbare Menge von Streitschriften zeichnete sich nämlich auf diese Art und Weise ab! Wenn die Protestanten eine »Apologie« vorlegten, dann würde wiederum eine Entgegnung von seiner Seite erforderlich werden

und so fort. Zwar wurde von Melanchthon dann dennoch die bekannte Apologie verfaßt, aber der Kaiser nahm sie nicht entgegen, und auch eine nochmalige Äußerung der katholischen Theologen entfiel.

Statt dessen kam es im August zu neuen Verhandlungen zwischen den verschiedenen Glaubensparteien. In einem Vierzehnerausschuß versuchten Fürsten, Juristen und Theologen beider Seiten, eine Einigung zu erreichen. Die Fürsten waren gewillt, die Theologen zu Mäßigung anzuhalten. Sprecher der Theologen waren Philipp Melanchthon auf der einen und der Ingolstädter Professor Johann Eck auf der anderen Seite, der an den Entgegnungen auf das Augsburger Bekenntnis erheblichen Anteil hatte. Beide kamen sich über die Lehrartikel des evangelischen Bekenntnisses, also über dessen ersten Teil, in relativ kurzer Zeit sehr nahe. Man erkannte, daß es doch eine gewisse Anschauungsbreite in der Kirche gegeben hatte, die auch an dieser Stelle Platz greifen konnte. Die Katholiken selber sollen es gewesen sein, die allein das Augsburger Bekenntnis diesen Gesprächen zugrunde legen wollten, während die evangelische Seite gleichzeitig auch die Confutatio als Diskussionsgrundlage empfohlen hatte. Da dem Kaiser aber nicht daran gelegen war, die Gespräche zu erschweren und er sein schiedsrichterliches Wort vom 3. August nicht freigab, blieb es bei Gesprächen über das Augsburger Bekenntnis, das eigentlich erst jetzt in jene zentrale Rolle hineinrückte, die es nach unseren Vorstellungen während des ganzen Augsburger Reichstages besessen hat. Kein Mensch dachte daran, auch die Tetrapolitana zur Diskussion zu stellen, sondern die Einheit der Kirche sollte allein durch Gespräche über jenes Bekenntnis, das Kursachsen vorbereitet hatte, erreicht werden.

Die Verhandlungen fuhrten sich aber fest. Wie zu erwarten, gab es einige Probleme, als man sich jenen Fragen widmete, die mit Veränderungen des Lebens der Kirche verbunden waren. Um die Verhandlungen dennoch möglichst erfolgreich zu gestalten – vielleicht auch, um einen unliebsamen Fürsten von den Gesprächen auszuschließen, nämlich Herzog Georg von Sachsen –, wurde ein kleiner Sechserausschuß gebildet, der nur noch aus Juristen und Theologen beider Seiten bestand. Melanchthon und Eck blieben auch hier die wichtigsten Sprecher. Melanchthon tendierte weiterhin dahin, die Einheit der Kirche dadurch wiederherzustellen, daß den evangelischen Ständen einige Änderungen der kirchlichen Praxis erlaubt wurden, wofür er die Wiederherstellung der bischöflichen Rechte anbot. Die Gemeinden sollten also wieder, auch in den evangelischen Territorien, von Bischöfen beaufsichtigt werden. Als Zugeständnisse waren weiterhin vor allem die Erlaubnis des Laienkelches und der Priesterehe im Gespräch. Aber die römische Kurie hatte im

Juli dezidiert solche Konzessionen abgelehnt. Der Kaiser war nicht bereit, eine Lösung an dieser Stelle allein zu verantworten, und vor allem kam es unter den wenigen evangelischen Ständen zu einem massiven Protest gegen das Konzept Melanchthons. Besonders in den Reichsstädten erregte man sich, weil man hier die Wiederherstellung der bischöflichen Macht sehr viel mehr fürchten mußte als in den Territorien. Melanchthon hielt diese Proteste für ungerechtfertigt und klagte, daß den Städten nur an einer Freiheit von den Bischöfen, aber nicht am Evangelium gelegen sei, woraufhin ihm entgegnet wurde, daß die derzeitigen Bischöfe die Verkündigung des Evangeliums nicht gewährleisteten. Auch sei es unzumutbar, daß vielleicht dann in den evangelischen Territorien die reformatorische Predigt erlaubt werde, dieselben Bischöfe aber an anderen Stellen gegen dieselbe massiv voringen. So kam es also nicht zu einer Einigung. Die große Stunde des Augsburger Bekenntnisses, das nahe daran war, eine Einigung zwischen den verschiedenen christlichen Gruppen zu ermöglichen, ging ohne Erfolg vorüber.

Nun versuchte man es von neuem, indem man im September 1530 eine Art von politischem Waffenstillstand vorsah. Wichtigster Verhandlungspartner der Protestanten war hierbei der Statthalter König Ferdinands in Württemberg, woraus deutlich wird, daß vor allem dem österreichischen Hof an einer Verständigung mit den evangelischen Ständen lag, weil nur so deren Beteiligung an einem Krieg gegen die Türken gesichert werden konnte. Aber auch diese Verhandlungen blieben ohne ein greifbares Ergebnis. In einem ersten Entwurf eines Teiles des Reichstagsabschiedes, in dem die Glaubensfrage behandelt wurde, erklärte Karl V., daß das Augsburger Bekenntnis widerlegt worden sei und daß die Evangelischen innerhalb eines halben Jahres zur Lehre und Praxis der alten Kirche zurückkehren sollten. Die schon erwähnte Überreichung der Apologie mißlang und Kurfürst Johann verließ die Stadt, in die er mit so großen Hoffnungen gereist war. Erst jetzt, von Ende September bis zum Ende des Reichstages am 19. November befaßte man sich noch mit den übrigen Fragen, aber sowohl Kursachsen als auch Hessen waren nur noch durch Gesandte vertreten. Der politisch wichtigste und der politisch agilste evangelische Fürst hatten sich damit dem unmittelbaren Einflußbereich des Kaisers entzogen.

Folgerichtigerweise hat Karl V. dann im Reichsabschied auf die Gültigkeit seines Ediktes von Worms hingewiesen und die Rückkehr zur früheren religiösen Lehre und Praxis gefordert. Er drohte an, daß er sich sonst überlegen müsse, wie er sich als oberster Beschützer der Kirche verhalten müssen. Es ist nur folgerichtig, daß Karl V. dann die übrigen europäischen Mächte bat, ihn bei einem Kampf zur Ausrottung des Pro-

testantismus zu unterstützen. Aber selbst beim Papst stieß er hier nur auf sehr geringe Gegenliebe – Clemens wußte, daß in Spanien das hohe Lösegeld gelagert wurde, das der französische König hatte bezahlen müssen, um seine Söhne freizubekommen. Daß Franz von Frankreich nicht daran dachte, den Kaiser in Deutschland zu unterstützen, liegt auf der Hand. Karl V. aber war die französische Gefahr wichtiger als die Unterdrückung des Protestantismus in Deutschland. Er unternahm nochmals einen geradezu verzweifelten Versuch, einen Ausweg aus seiner Lage zu finden, der nicht Krieg bedeutete, nämlich die Einberufung eines Konzils. Papst Clemens hatte ihm nämlich auf die Bitte nach Einberufung eines Konzils, die der Kaiser im Juli vorgetragen hatte, im August mitgeteilt, daß bei der Stellung der Protestanten zu erwarten sei, daß sie auch einem Konzil nicht gehorchen würden. Er hielt also ein solches für unnütz. Daraufhin schrieb Karl V. an das Kardinalskollegium, um es zu veranlassen, seinerseits ein Konzil zustandezubringen. Angesichts der geringen Sympathien, die er bei der Majorität der Kardinäle genoß, war aber auch diesem Vorstoß kein Erfolg beschieden. Karl V. reiste darum von Augsburg in die Niederlande, also in ein wichtiges Teilgebiet seines Reiches und wartete ab.

Das politische Bündnis

Die evangelischen Stände aber überlegten sich, ob sie sich nicht wehren mußten, wenn sie vom Kaiser wegen ihres Glaubens verfolgt würden. Luther hatte zunächst gemeint, man müsse ein solches Vorgehen des Kaisers ertragen, da er ja schließlich über den evangelischen Fürsten ste-

he. Die Fürsten aber und vor allem Philipp von Hessen erklärten, daß es sich nur um eine Wahlmonarchie handele und daß die Fürsten gehalten seien, ihre Untertanen zu schützen. Deswegen wurde ein politisches Bündnis geschaffen, das aber nur defensiven Zwecken dienen sollte, der Schmalkaldische Bund. Seine Führer waren Kursachsen und Hessen, während Georg von Brandenburg und Nürnberg sich aus Rücksichtnahme auf den Kaiser nicht anschlossen. Statt dessen akzeptierte z. B. Straßburg dieses Bündnis und nahm dafür auch die Anerkennung des Augsburger Bekenntnisses jetzt in Kauf. Denn der Schmalkaldische Bund hatte eine klare Bekenntnisgrundlage, nämlich das kursächsische Bekenntnis von 1530. Nur wer sich bereit erklärte, die darin formulierte Lehre zu akzeptieren, wurde als Bündnispartner akzeptiert. Es ging hier also nicht um eine große politische Sammelbewegung aller evangelischen

Stände, sondern um die Zusammenfassung nur jener Stände, die sich auf die lutherische Theologie festgelegt hatten.

Dieses Bündnis stellte einen nicht zu übersehenden Machtfaktor dar. Nimmt man hinzu, daß die Herzöge von Bayern genauso wie Kursachsen und Hessen die Wahl Ferdinands zum römischen König, die Anfang 1531 erfolgt war, ablehnten und ein antihabsburgisches Bündnis schlossen, dann sieht man, daß es dem Kaiser und seinem Bruder auch im Jahr 1531 schwerfallen mußte, den großen Plan zu realisieren, der Anfang 1530 geäußert worden war, nämlich die Wiederherstellung der kirchlichen Einheit in Deutschland. Darüber hinaus führten die französischen Kontakte mit Bayern und auch mit Hessen dazu, daß Karl V. sich im Jahr 1532 dann doch dazu verstand, einen ersten Waffenstillstand mit den evangelischen Ständen zu schließen. Dieser war befristet bis zu einem Konzil oder bis zum nächsten Reichstag, gewährte aber doch für diese Zeit den Landfrieden, der bisher durch das Wormser Edikt aufgehoben worden war. Dabei hat der Schmalkaldische Bund eine große Bedeutung besessen, dessen Bekenntnisgrundlage ja deutlich definiert war. Es würde zu weit führen, die Geschichte dieses politischen Bündnisses hier zu skizzieren. Es erlebte Höhen und Tiefen. Das Augsburger Bekenntnis jedoch erlangte seine größte Bedeutung, als es zur Grundlage nicht nur eines befristeten Waffenstillstandes, sondern eines wirklichen Friedens wurde.

Religionsfriede und theologischer Streit

Bekanntlich wurde im Jahr 1555 die Gruppe der Anhänger des Augsburger Bekenntnisses offiziell in den Landfrieden auf Dauer eingeschlossen. Zwar wurde damals die Absicht erklärt, die Einheit der Kirche in Deutschland wiederherzustellen, aber wesentlich war zunächst, daß das Augsburger Bekenntnis nicht mehr als häretisch erklärt wurde, sondern daß seine Anhänger als gleichberechtigt neben den katholischen Obrigkeiten anerkannt wurden, während die Anhänger Zwinglis nach wie vor nicht in diesen Frieden aufgenommen wurden.

Aber wer waren die Anhänger des Augsburger Bekenntnisses? Gerade in der Zeit, in der dieses Bekenntnis seinen größten politischen Einfluß erreicht, gerät es in seine größte theologische Krise. Nach Luthers Tod waren ab 1548 verschiedene theologische Streitigkeiten entstanden, die eigentlich alle nicht zu einer Lösung geführt werden konnten. Das deutsche Luthertum, also die Anhänger des Augsburger Bekenntnisses, spaltete sich, und die Theologen der verschiedenen Parteien griffen sich ge-

genseitig in Gegenwart der katholischen Stände als Verderber der wahren Lehre an. Dieser Streit dauerte jahrelang und war sicher nicht nur theologisch bedingt, sondern hatte vielfach auch persönliche und politische Motive.

Es dauerte lange, bis sich die Majorität des deutschen Luthertums über diese Krise hinwegzusetzen vermochte. Die sogenannte Konkordienformel von 1577 versteht sich als eine Aufarbeitung jener Streitfragen, die innerhalb des Lagers der Anhänger der Augsburger Konfession aufgebrochen waren. Man muß den Verfassern dieser Schrift zugestehen, daß sie keiner Streitfrage aus dem Weg gingen und daß sie sich gleichzeitig bemühten, eine theologische Lösung zu finden, die sowohl verantwortbar wie auch für möglichst viele akzeptabel war. Die Konkordienformel ist also lediglich eine Ergänzung des Augsburger Bekenntnisses, das damals das zentrale evangelische Bekenntnis in Deutschland geblieben ist. Auch das Konkordienbuch von 1580, in dem die wichtigsten lutherischen Bekenntnisschriften zusammengefaßt wurden, versteht sich als das Buch, auf das sich die Fürsten und Stände der Augsburger Konfession geeinigt haben, das auch deren Theologen anerkennen. Das Augsburger Bekenntnis ist also noch 50 Jahre nach seiner Entstehung das zentrale Dokument, in dem evangelische Lehre zusammengefaßt ist. Wir werden gut daran tun, zugleich mit dem Bekenntnis, das in diesem Jahr 450 Jahre alt ist, uns an jenes Buch von 1580 zu erinnern, das für viele Kirchen in Deutschland zur Bekenntnisgrundlage wurde. Weit darüber hinaus aber reicht die Bedeutung des Augsburger Bekenntnisses, das auch von vielen evangelischen Kirchen in aller Welt anerkannt wird und das auch zur Bekenntnisgrundlage des Lutherischen Weltbundes gehört.

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

ZUM NEUEN GESPRÄCH ÜBER DIE ÖKUMENISCHE DIMENSION DES AUGSBURGISCHEN BEKENNTNISSES

Von Karl Lehmann

Lange hatte man die ökumenische Perspektive der Confessio Augustana beinahe vergessen. In Augsburg selbst wollte das Bekenntnis jedoch ein Dokument der Einheit sein. Es war ein äußerster Versuch, den entstandenen Zwiespalt in der Kirche noch einmal durch den gemeinsamen Glauben umgreifen zu lassen. Je unheilvoller der Riß wurde, um so mehr wurde die Augsburgische Confession jedoch zur Rechtsurkunde einer neuen kirchlichen Gemeinschaft. Daran konnten viele ökumenische Versuche nach 1530 nichts mehr ändern. Es dürfte zu den hoffnungsvollen Anzeichen des 450jährigen Jubiläums der Übergabe der Confessio Augustana an den Kaiser gehören, daß der ökumenische Charakter dieses Dokumentes in neuer Weise entdeckt wird.

1. Evangelische Entschiedenheit in katholischer Weite

Die historische Stunde des Jahres 1530 war heikel. Der Kaiser, der von 1521 bis 1530 die Dinge schleifen und die reformatorische Bewegung sich auswachsen lassen mußte, war nun fast nach allen Seiten hin frei. Deshalb war die protestantische Seite trotz oder gerade wegen der überaus freundlichen Einladung des Kaisers durchaus mißtrauisch. Man hat gesagt, 1530 wäre »das gefährlichste Jahr für die reformatorische Bewegung« zwischen 1521 und dem Ende der dreißiger Jahre gewesen. Dennoch war die Situation auch günstig: Niemand wollte wohl mit letztem Ernst eine Trennung, wenngleich freilich auch vieles dafür vorbereitet war. Melancthons umstrittene Führungsrolle erwies sich zu dieser Stunde im ganzen als eine Hilfe: als Humanist war er ohnehin auf Ausgleich bedacht. Tumultartige Bewegungen und neue Spaltungen hatten ihn veranlaßt, seine einseitigen Positionen des Jahres 1521 aufzugeben und sich bei aller Berufung auf die Heilige Schrift allein doch mehr der apostolischen Überlieferung und dem Wirken des Bischofsamtes zu öffnen. Unter diesen Voraussetzungen wollte die Bekenntnisschrift den Nachweis erbringen, daß die Grundintentionen der reformatorischen Bewegung in der ursprünglichen Weite der katholischen Kirche Heimatrecht haben. Soviel kirchenpolitische Absichten mit im Spiel gewesen sind, so sehr muß man auch den Text in der ihm eigenen Verbindlichkeit und in dem deutlich

bekundeten Willen annehmen, bei unterschiedlichen Lebensformen in der einen katholischen Kirche zusammenzuleben. Der evangelische Aufbruch ist in der Augsburger Bekenntnisschrift zwar im Ton gedämpft, aber doch deutlich gegenwärtig. Die Stoßrichtung kommt vor allem im Rechtfertigungsverständnis zum Ausdruck. Dieses zerbricht jedes Heilsmodell, wonach der Mensch mit seinen Werken und Leistungen das Heil erlangt. Die Menschen »werden ohne ihr Zutun gerechtfertigt« (Art. 4). Einzig durch den Glauben erfährt der Mensch, daß er in die Gnade aufgenommen ist. Die Kirche selbst wird aus dem Evangelium geboren und durch es ernährt und erhalten. Das Evangelium ist die konstitutive Grundwirklichkeit für die Kirche. Durch diese Botschaft von der Rechtfertigung allein aus Glauben wird auch alle menschliche Wirklichkeit der Kirche auf den ihr gemäßen Platz verwiesen. In Sachen des Glaubens darf man sich darum nicht der Autorität von Menschen verschreiben, vielmehr nur dem freimachenden Wort Gottes selbst. Überall, wo der Mensch sich selbst mit seinen Leistungen und Befugnissen, mit seinen selbstgemachten Traditionen und Strukturen aufspreizt, lebt das Gesetz. Das Evangelium ist in diesem Sinne die letzte Norm über die Kirche selbst. Darin liegt eine außerordentlich kirchenkritische Aussage, die wohl einen entscheidenden Grundzug der Confessio Augustana darstellt: Wahre Kirche ist dort, wo das Evangelium rein gepredigt wird und die Sakramente richtig gereicht werden. Für die Einheit der Kirche ist nicht die Gestalt, sondern allein die sinnvoll erfüllte Funktion des kirchlichen Amtes in Evangeliumspredigt und Sakramentenverwaltung konstitutiv. Diese kritische Begrenzung aller übrigen Wirklichkeit der Kirche, ihrer Einrichtungen und ihrer Verfassung, kommt in Artikel 7 zum Ausdruck: »Für die wahre Einheit der christlichen Kirche ist es daher nicht nötig, überall die gleichen, von den Menschen eingesetzten kirchlichen Ordnungen einzuhalten.« Der lateinische Text ist noch deutlicher: »Es ist nicht notwendig, daß die menschlichen Traditionen und die Riten und die Zeremonien, welche von Menschen eingeführt wurden, sich überall gleichen.« Wären menschliche Traditionen um des Heils willen allgemeinverbindlich, dann wäre dies Werkgerechtigkeit, welche gegen die christliche Freiheit verstößt. Auf dem Weg über die Einhaltung kirchlicher Ordnung und Zeremonien würde eine Leistungsfrömmigkeit eindringen. Alle diese Überlieferungen und Ordnungen mögen ihre Berechtigung und ihr Gutes haben, aber sie machen das Wesen der Kirche nicht aus und sind darum weder zur Existenz noch zur Einheit der Kirche nötig. Soweit sie dem Frieden und der Ordnung in der Kirche dienen, soll man sich sogar an sie halten (vgl. Art. 15 und 28). Wenn Traditionen und Institutionen sich verselbständigen und einen Absolutheitsgrad erlangen,

mit dem faktisch Heilsbedeutung verbunden wird, dann muß die kritische Überordnung des Evangeliums über die Kirche wirksam werden. Darum hebt die Verletzung des Evangeliums letztlich auch den Gehorsam auf. Anordnungen der Kirchenleitung finden hier ihre Grenze. Damit ist auch bereits die Verklammerung mit dem zweiten Teil des Augsburger Bekenntnisses gegeben.

Damit wird das ganze Dynamit des reformatorischen Aufbruchs sichtbar. Es wäre auch ökumenisch fatal, wenn wir dieses Zentrum der reformatorischen Neuentdeckung zugunsten einer schalen und oberflächlichen Einheit abschwächen würden. Aber gerade dann wird die Frage brennender, wie man dieses Neue mit dem Verbleiben in der katholischen Kirche vermitteln kann. Luther wollte im Grunde ja keine neue Kirche schaffen. Gerade diese Synthese ist erregend, mit der man glaubte, Altes und Neues, evangelischen Aufbruch und katholische Herkunft miteinander vermitteln zu können. Das schon öfter dafür verwendete Stichwort »evangelische Katholizität« ist vielleicht zu harmlos und täuscht in einer zu harmonistischen Friedfertigkeit über die innere Spannung und die Sprengkräfte in dieser Einheit hinweg. An der Grundabsicht kann jedoch kein Zweifel sein. »Das ist ungefähr die Summe der Lehre auf unserer Seite. Es zeigt sich, daß nichts darin vorhanden ist, was abweicht von der Heiligen Schrift und von der katholischen und von der römischen Kirche, wie wir sie aus den Kirchenschriftstellern kennen.« (Beschluß des ersten Teiles.) »Da die Gemeinden auf unserer Seite in keinem Glaubenssatz von der katholischen Kirche abweichen...« (Anfang des zweiten Teiles, lateinische Fassung.) »Bei uns gilt weder in der Lehre noch in den Zeremonien, was der Heiligen Schrift oder der katholischen Kirche entgegensteht. Denn es liegt klar zutage, wie sorgfältig wir uns gehütet haben, daß sich nicht neue und gottlose Glaubenssätze bei uns in der Kirche einschleichen« (Schluß des zweiten Teiles, lateinische Fassung). Darum ist der ganze Text durchsetzt mit Traditionszeugnissen der katholischen Kirche. Die ersten drei Artikel bekennen sich ausdrücklich zu den trinitarischen, christologischen und soteriologischen Glaubensbekenntnissen der alten Kirche und machen sich die Verwerfung der entgegengesetzten Irrtümer zu eigen. An wichtigen Stellen (Art. 4, 20) wird Wert auf die Feststellung gelegt, die angeführte Lehre über die Rechtfertigung sei keine neuersonnene Deutung paulinischer Aussagen, sondern könne sich auf die Zeugnisse der Väter berufen. Nach einer nur groben Bestandserhebung dürften es in den 28 Artikeln annähernd 50 Zeugnisse sein, die man bewußt zum Nachweis der eigenen Rechtgläubigkeit und Katholizität aus dem Überlieferungskomplex nicht nur der alten, sondern auch der mittelalterlichen Kirche anführt. Nicht nur

Kirchenväter, sondern auch Päpste und das Kirchenrecht werden zitiert. Viele Textsplitter aus antiken und mittelalterlichen Lehrtexten wurden in gründlichen Einzelforschungen zusätzlich identifiziert. Der abschließende Artikel 28 »Über die Vollmacht der Bischöfe« erweist, daß es nicht nur um die Kontinuität in Lehre und praktischem Lebensvollzug, sondern auch um ein Bleiben in der konkreten Kirche geht. Die Confessio Augustana spricht hier vom »göttlichen Recht« der Bischöfe und spricht vom Angebot, sich wieder der Jurisdiktion der Bischöfe zu unterstellen, sofern diese die Predigt des Evangeliums zulassen.

2. Damalige Bruchlinien und heutige Schwierigkeiten

Es ist der Confessio Augustana vielleicht nicht in allen Stücken gelungen, die katholische Tradition voll zum Ausdruck zu bringen. Aber gewisse Schwierigkeiten im Blick auf das Verständnis der Erbsünde (Art. 2), den Glaubensbegriff (Art. 4) und die Sakramente, welche zu sehr auf die Weckung und Stärkung individuellen Glaubens bezogen werden (Art. 13), sind durchaus überwindbar. Sogar die Hindernisse in der Theologie der Buße, die noch vor einiger Zeit unüberbrückbar schienen, können in einem hohen Maße beseitigt werden (vgl. Art. 11, 24). Die Angriffe auf die Meßopferlehre (vgl. Art. 24) treffen eher einen zweifellos vorhandenen Vulgärkatholizismus, aber nicht die klassische Theologie selbst. Die Polemik gegen die Klostergelübde (vgl. Art. 27) bedeutet eine Verzerrung der ursprünglichen monastischen Idee. Wie immer man diese partiellen Beeinträchtigungen der katholischen Lehre betrachtet, so läßt sich der entschiedene Wille zur Katholizität und zur Übereinstimmung mit der großen kirchlichen Tradition nicht leugnen.

Es ist verständlich, daß man immer wieder nach dem Sinn dieser Katholizität der Confessio Augustana gefragt hat. Man verwies auf außertheologische Faktoren, so z. B. reichsrechtliche Gründe zum Erreichen des kaiserlichen Schutzes, taktisches Manöver oder äußere Pflichtübung. Betrachtet man jedoch die fundamentale Tragweite gerade der ersten Artikel, die das altkirchliche Dogma bejahen, dann kann man kaum übersehen, daß die Zustimmung aus innerer Überzeugung erfolgen mußte. Natürlich wurden die Formeln nicht einfach äußerlich wiederholt. Es handelte sich um eine bewußte Aneignung des überkommenen Erbes, das von der soteriologisch-heilsgeschichtlichen Orientierung der Confessio Augustana her eigene Akzente erhält.

Es ist die Tragik des Scheiterns von Augsburg 1530, daß die Confessio Augustana in ihrem Grundcharakter »evangelischer Entschiedenheit in

katholischer Weite« auseinandergebrochen ist. Das Dokument selbst war nicht auf Ausschließlichkeit angelegt. Es war ein Friedensdokument, das der Wiederherstellung der zerstörten kirchlichen Einheit dienen wollte, wenn auch nicht ohne Hintersinn im Falle eines Scheiterns (vgl. die Vorrede). Daß sie von einer Friedensschrift zu einer Trennungsurkunde geworden ist, lag nicht nur an der Ablehnung der Augustana durch die katholischen Kontroverstheologen, sondern bereits in ihrer Entstehung, die das konfessionelle Zeitalter ankündigt. Vielleicht wird dies nicht zuletzt auch dadurch offenkundig, daß zur gleichen Zeit von evangelischer Seite zwei weitere, voneinander abweichende Glaubensbekenntnisse überreicht werden: Zwinglis »Grund des Glaubens« und das Bekenntnis der vier Städte Straßburg, Konstanz, Memmingen und Lindau. So liegt die Eigenart der *Confessio Augustana* auch in der zwiespältigen Situation der geschichtlichen Stunde und ihres Schicksals begründet. Es war im Grunde ja auch nicht möglich, daß die *Confessio Augustana* zu einer innerprotestantischen Konkordie werden konnte, so sehr es bei der lehrmäßigen Einigung des deutschen Luthertums und darüber hinaus der lutherischen Kirchen auf der ganzen Welt hilfreich war. Die Gegnerschaft von Zwingli bis Karl Barth ist nicht übersehbar.

Der Funktionswandel dieses Bekenntnisses bleibt eine Beunruhigung für die Nachfolger der damaligen Gesprächspartner. Die katholische Theologie wird sich an die Brust klopfen und fragen, ob nicht doch sehr viel mehr von einer ursprünglichen Katholizität hätte aufgenommen und integriert werden können, als es den Verfassern der *Confutatio* gelang. Viele unbestreitbar richtige Reformvorschläge – wie z. B. die Trennung der weltlichen Gewalt der Bischöfe von ihrer geistlichen Vollmacht (vgl. Art. 28) – wurden erst viel später realisiert. Die erneuerte Praxis des Gottesdienstes und der sakramentalen Frömmigkeit in der katholischen Kirche hat die Abstände beträchtlich verringert. Kontroversthemata zwischen den Kirchen (Rechtfertigung, Erbsünde, Sakramente, vor allem Buße und Herrenmahl) können heute in tiefer Übereinstimmung gemeinsam besprochen werden. Die Rahmenbedingungen für das Leben der Kirchen haben sich enorm verändert, so daß schon von daher vieles relativiert werden kann, so z. B. die Stellung der Amtsträger in der Gesellschaft. Sehr vieles bleibt noch unaufgearbeitet, weil es – mindestens theologisch – in beiden Kirchen gegenwärtig eine geringe Rolle spielt. Man denke etwa an die Aussagen zur Heiligenverehrung (vgl. Art. 21). Es stellen sich so auch Fragen an die lutherische Kirche von heute, wie weit nämlich manche Aussagen des Augsburger Bekenntnisses von ihr nicht nur formalrechtlich bzw. theologisch, sondern auch für Frömmigkeit und Lebensform als verbindlich betrachtet werden. Welche lutheri-

sche Gemeinde kann z. B. mit Artikel 24 von sich sagen, die Messe »wird bei uns mit größter Ehrfurcht gefeiert. Auch die hergebrachten Zeremonien werden fast alle eingehalten . . ., daher liegt es am Tage, daß bei unseren Gegnern nicht mit mehr Hingabe mehr Messe gehalten wird als bei uns«? Erinnert sei auch an Artikel 25: »Die Beichte ist in unseren Gemeinden nicht abgeschafft. Vielmehr ist es Sitte, den Leib des Herrn nur solchen zu reichen, die vorher verhört und losgesprochen wurden.«

Die schwierigste Frage, die heute zwischen der lutherischen und der katholischen Kirche steht, ist zweifellos das Kirchenverständnis und in ihm die Theologie des Amtes. Aber auch hier sehen wir die Confessio Augustana heute differenzierter. Das Amt wird zwar in Artikel 7, wo es um die Wesensbestimmung von Kirche geht, nicht eigens genannt. Aber dies berechtigt nicht, es unter die Kategorie der nicht-notwendigen, von Menschen gesetzten Traditionen zu rechnen. Artikel 5 sagt mit aller Deutlichkeit, daß das Amt von »Gott eingesetzt« und damit göttlichen Rechtes sei. Es ist sogar in dem Sinne heilsnotwendig, als es die Voraussetzung ist, den rechtfertigenden Glauben zu erhalten. Der siebte Schwabacher Artikel ist hier besonders deutlich: »Sonst ist kein ander Mittel noch Weise, weder Wege noch Stege, den Glauben zu bekommen.« Das Amt ist also wohl der Sache nach in der Predigt des Evangeliums und in der Spendung der Sakramente eingeschlossen. Freilich ist es nicht zufällig, daß dabei das Amt nicht ausdrücklich genannt wird. Man möchte jeder Gefahr einer Verselbständigung des Amtes entgegenwirken und eine bleibende Unterordnung des Amtes unter die Souveränität des Evangeliums bewahren. Aber auch dies ist, wenn der Grundtatbestand anerkannt wird, kein kirchentrennender Gegensatz zwischen der katholischen und der lutherischen Kirche. Denn auch für die katholische Theologie steht das kirchliche Amt als Wesenselement der Kirche nicht auf derselben Ebene wie das Wort und die Sakramente.

Das Augsburger Bekenntnis sagt freilich mit keinem Wort, wem dieses Predigtamt zukommt. Nur die öffentliche Ausübung des Amtes und die Spendung der Sakramente vor der Gemeinde ist denen vorbehalten, die nach Artikel 14 »ordnungsgemäß berufen« sind. Es gehört zur Kirche, daß sie ein Amt hat, es gehört aber offensichtlich nicht notwendig zu ihr, daß sie ganz bestimmte Ämter hat. Artikel 28 anerkennt auch ausdrücklich und gleich zweimal das »göttliche Recht« der Bischöfe und drückt, wie schon angedeutet, die Bereitschaft aus, wieder unter die Jurisdiktion der Bischöfe zurückzukehren, allerdings unter der Bedingung, daß die Bischöfe die Predigt des Evangeliums zulassen und nicht unterdrücken. Um kommenden Geschlechtern die reine Lehre des Evangeliums zu vermitteln, bedarf es der Bischöfe. Melanchthon geht es nicht bloß um eine

Frage kirchlicher Ordnung, es geht ihm um die Einheit der Kirche. Jedoch auch hier ist gleichsam alles auch schon wieder für eine Trennung bereit. Artikel 14 hält sich in der Frage, ob nur ein Bischof oder notfalls auch ein anderer die Ordination spenden kann, alle Möglichkeiten offen.

Gerade hier wird sichtbar, wie äußerst zugespitzt die Synthese »evangelischer Katholizität« ist und wie brüchig das gemeinsame Gefüge in Wirklichkeit gebaut ist. Bereits die Apologie zeigt dies mit aller Deutlichkeit: Sie hält zwar an der bischöflichen Ordnung und Verfassung fest, erklärt diese aber nur noch als menschliche Autorität und als nützliche Einrichtung. Die Begrenzung der bischöflichen Autorität durch die Souveränität des Evangeliums wird eigens als der Streitpunkt schlechthin erklärt. Damit sind aber die Voraussetzungen geschaffen, um im Notfall eigene Bischöfe oder ihnen funktional gleichgestellte Amtsinhaber einzusetzen. Das Augsburgerische Bekenntnis in der veränderten Form (*Confessio Augustana variata*) beweist das Ende dieses Provisoriums der reformatorischen Kirchenverfassung und die Ordination durch »evangelische Bischöfe« als ordentliche Gestalt des kirchlichen Amtes. Was erst als Notrecht verstanden wurde, entwickelte sich zur Verfassung.

An dieser Stelle wird deutlich, wie die Katholizität der *Confessio Augustana* gesprengt wird und ein Bruch der Kirchengemeinschaft erfolgt. Diese Entscheidung ist vielleicht nicht schon in Augsburg selbst, aber unmittelbar danach gefallen, wie bereits die Apologie zeigt. Die *Confessio Augustana* glaubte noch daran, die Vermittlung von evangelischem und katholischem Kirchenverständnis innerhalb einer bischöflich verfaßten Kirche leisten zu können. Auch nach dem Bruch blieben die »Evangelischen« bei dem Anspruch, in Kontinuität mit der alten Kirche und in Gemeinschaft mit der universalen Kirche zu stehen. Das Augsburgerische Bekenntnis hat, wie W. Elert einmal sagte, dem Protestantismus die große Idee der Katholizität eingehämmert.

3. Zur Frage einer katholischen »Anerkennung« des Augsburgerischen Bekenntnisses

Das 450. Jubiläumsjahr wird für niemand nur ein Fest der Freude, sondern auch der Buße sein, daß nämlich eine letzte Hoffnung zerbrach und ihr Scheitern zur größten Katastrophe der abendländischen Christenheit wurde. Der Gedanke ist naheliegend, ob man nicht dadurch die »evangelische Katholizität« zurückgewinnen könnte, daß man zu dem Augenblick der größten Nähe zwischen der lutherischen Reformation und der katholischen Kirche zurückfindet. Luther hat einige Jahrzehnte später

die Sorge ausgesprochen, daß beide Seiten niemals mehr so nahe zusammenkommen werden wie in Augsburg. Er sollte für fast ein halbes Jahrtausend Recht behalten.

Immer wieder hat man in der bisherigen Geschichte des Zerwürfnisses den Vorschlag gemacht, man sollte sich auf der Basis des Augsburger Bekenntnisses einigen. Aus unseren Tagen stammt der Vorschlag, die katholische Kirche möge die Confessio Augustana offiziell anerkennen. Nach einer gewissen Ernüchterung der anfangs etwas überschwänglich geführten Debatte hat dieser Gedanke an Realitätsnähe und rechtem Augenmaß gewonnen, auch wenn der Begriff der »Anerkennung« im Sinne eines rechtlichen Vorgangs in den Hintergrund getreten ist. Folgende Gesichtspunkte wurden in der Auseinandersetzung gewonnen:

1. Es läßt sich im Verständnis der Confessio Augustana und der bestehenden Unterschiede zwischen den Kirchen ein wichtiger und fundamentaler Konsens finden, aber dieser wäre noch nicht umfassend. Die Herstellung kirchlicher Gemeinschaft wäre noch nicht gewährleistet.

2. Es ergeben sich Probleme aus der Verbindung der Confessio Augustana mit den übrigen lutherischen Bekenntnisschriften. Das Selbstverständnis der lutherischen Kirchen kann in seiner Bindung an den geschichtlichen Ursprung die Augsburger Confession nicht isoliert für sich nehmen. In diesen übrigen Dokumenten finden sich teilweise schärfere Abgrenzungen gegen die katholische Kirche. Mit der Anerkennung wäre ein grundlegender Schritt, aber keine volle und abschließende Verständigung erreicht.

3. Es hätte wenig Sinn, eine Anerkennung in jenem Sinne anzuzielen, als ob man die Situation des Jahres 1530 nicht nur historisch rekonstruieren, sondern auch für das Leben der getrennten Kirchen gleichsam von den Toten auferwecken könnte. Man kann die Geschichte nicht überspringen. Die katholische Kirche hat sich weiterentwickelt (das Konzil von Trient, das Erste und das Zweite Vatikanische Konzil). Die spätere katholische Dogmenentwicklung könnte von einem Anerkennungsakt nicht völlig unberührt bleiben.

Schließlich wäre mit einer Anerkennung auch noch keine Verständigung über die Entwicklung des neuzeitlichen Protestantismus erzielt. Der heutige, durch Pietismus, Aufklärung und Idealismus hindurchgegangene Protestantismus ist nicht einfachhin identisch mit der evangelischen Bewegung des 16. Jahrhunderts.

4. Ein Ja zur Confessio Augustana ist wichtig, aber von begrenzter Bedeutung. Das Augsburger Bekenntnis ist im Grunde doch mehr ein theologisches Lehrdokument, das nur in beschränkter Form in die Gemeinden hineinwirken kann. Dort haben z. B. Luthers Katechismen eine

viel größere Bedeutung. Eine nur rechtliche Anerkennung des Augsburger Bekenntnisses hinterläßt ein theologisches und spirituelles Defizit in der Lebenswirklichkeit der Kirche.

Am Begriff »Anerkennung« und an einem entsprechenden Vorgang hängt nicht sonderlich viel. Wichtiger ist, daß alle aus der intensiven Beschäftigung mit der Sache der Confessio Augustana gelernt haben, daß das Augsburger Bekenntnis uns mehr verbindet als trennt. Wir erkennen uns mitten durch den polemischen Mißton von Jahrhunderten und durch ein intensives Auseinanderleben als Brüder und Schwestern im Glauben wieder. Es ist uns mehr gemeinsam geblieben, als wir dachten. Gleichwohl ist auch dieses Bekenntnis – denken wir zugleich an das in ihm implizierte Credo der alten Kirche – ein Erbe, das heute in den Kirchen nicht leicht zu vermitteln ist. Der Konsensus stellt also ein ökumenisches Potential dar, das mit allen Kräften nach vorne hin zu vertiefen ist.

Die relativ offene Situation von 1530 kann für uns nicht ohne weiteres wiederhergestellt werden. Aber daß wir uns trotz aller Schwierigkeiten in diesem Dokument als in der einen, noch ungeteilten Kirche wiederfinden, eröffnet neue Möglichkeiten. Der Versöhnungsversuch mag in vieler Hinsicht nach beiden Seiten hin unvollkommen sein und Entscheidendes offenlassen. Es gibt jedoch grundsätzlich nicht viele Modelle und Alternativen, wie überhaupt evangelischer Aufbruch und katholische Ganzheit so zu vermitteln sind, daß eine versöhnte Einheit in Verschiedenheit das Ergebnis wäre. Unterwerfung des einen unter den anderen, Nivellierung beider Glaubensüberzeugungen oder ein unvermittelter Pluralismus getrennter Kirchen – das wären alles keine Lösungen. Dann ist aber das Grundanliegen der »evangelischen Katholizität« nicht nur eine bloße Utopie. Der im Jahre 1980 erscheinende gemeinsame Kommentar evangelischer und katholischer Theologen ist ein erster Schritt in diese Richtung.

Wir feiern in anderer Weise unsere Jubiläen, wenn wir aufeinander schauen. Wahrscheinlich wird man am Ende des Jubiläumsjahres, wenn man die Ereignisse betrachtet und mit anderen Feiern vergleicht, besser sehen, wie sich unsere Sprache verwandelt hat, wenn wir heute über das Augsburger Bekenntnis reden. Diese wichtigste Bekenntnisschrift des Luthertums stellt an die reformatorischen Kirchen und die katholische Kirche immer noch ernste Anfragen. Eine Kirche ist der anderen mit zum Schicksal geworden, und eine ist somit an der anderen schuldig geworden. So stehen wir – wer immer prinzipiell »Recht« hat oder gehabt hat – in einer Solidarität von Schuld. Aber bei ihr allein darf es nicht bleiben. Über ihr steht der Auftrag des gemeinsamen Herrn zur Einheit in Glaube,

Hoffnung und Liebe. Dazu ruft uns auch die Vorrede zum Augsburger Bekenntnis in wahrhaft ökumenischer Gesinnung auf. Es dürfte nicht zufällig sein, daß der Kanzler Brück gerade hier auch Worte des kaiserlichen Reichstagsausschreibens aufnehmen kann: »Die Spaltung möge beseitigt und zur einen wahren und einträchtigen Religion zurückgeführt werden; so wie wir unter *einem* Christus stehen und dienen und *einen* Christus bekennen müssen . . . Dies erlehen wir in innigsten Gebeten von Gott.«

Professor Dr. Dr. Karl Lehmann, Werthmannplatz 3, 7800 Freiburg i. Br.

Literaturverzeichnis

- H. Meyer / H. Schütte / H.-J. Mund (Hg.): Katholische Anerkennung des Augsburger Bekenntnisses? = Ökumenische Perspektiven 9, Frankfurt 1977.
- H. Fries, E. Iserloh, G. Kretschmar, W. Lohff, P. Manns, H. Meyer, W. Pannenberg, P.-W. Scheele, H. Schütte: Confessio Augustana. Hindernis oder Hilfe?, Regensburg 1979.
- P. Gauly: Katholisches Ja zum Augsburger Bekenntnis? Ein Bericht über die neuere Anerkennungsdiskussion, Freiburg i. Br. 1980 (ausführliche Bibliographie zur Anerkennungsdebatte).
- H. Meyer / H. Schütte (Hg.): Confessio Augustana – Bekenntnis des einen Glaubens. Gemeinsame Untersuchung evangelischer und katholischer Theologen, Paderborn 1980.
- P. Meinhold (Hg.): Die Kirche und ihr Bekenntnis, Wiesbaden 1980.
- H. Meyer (Hg.): Augsburger Bekenntnis im ökumenischen Kontext, Stuttgart 1980.
- B. Lohse / O. H. Pesch, Das »Augsburger Bekenntnis« von 1530 – damals und heute, Mainz-München 1980.

Korrekturnachtrag zum Beitrag LOHSE, Die Aktualisierung der christlichen Botschaft in Luthers Bibelübersetzung (Heft 1/1980):

S. 15, Zeile 10 von unten, muß es richtig heißen: »... daß nicht im ...«.

DIE CONFESSIO AUGUSTANA – EIN AUFRUF ZUR SELBSTPRÜFUNG

Von Carter Lindberg

Vor fünfzig Jahren schrieb Theodor Knolle als Einleitung zu einem Sammelband zur 400-Jahr-Feier der Confessio Augustana: »Die Gestaltung dieses Jahrbuches bedarf keiner Erläuterung.«¹ Wenn Knolle auch kaum an den lutherischen Triumphalismus früherer Jahrhundertfeiern² herankommt, so fehlt es seinen Worten und den nachfolgenden Aufsätzen doch nicht an Selbstbewußtsein. Heute sind Lutheraner nicht so selbstbewußt. Gewiß finden sich in unserer Zeit nur zu viele Anzeichen eines eschatologischen, ja apokalyptischen Gerichts, aber es wäre heute unvorstellbar, in der Art einer Festpredigt aus dem Jahre 1630 zu sprechen, die mit Bezug auf Jes. 66,23 mit folgenden Worten schloß: »Auf unser Jubiläum Augustanum wird folgen Jubiläum Aeternum . . . ein Sabbath nach dem anderen.«³

Wir sind uns den zeitgenössischen Herausforderungen an den Glauben heute natürlich nicht weniger bewußt als frühere Jahrhundertfeiern und Jubiläen, aber wir scheinen mehr mit Fragezeichen als mit Ausrufezeichen darauf zu reagieren. So trägt die Veröffentlichung katholischer und lutherischer Beiträge zur Diskussion über die Anerkennung der CA den Titel: »Confessio Augustana – Hindernis oder Hilfe?«⁴ Und für eine kürzlich vom Institut für Ökumenische Forschung in Straßburg abgehaltene Konsultation über die Confessio Augustana wählte man den Untertitel: »Besinnung und Selbstprüfung.«⁵ Einige Theologen und Kirchenführer in Europa wie auch in der sogenannten Dritten Welt wünschen eine Neuformulierung der CA oder sogar die Schaffung eines auf die Fragen der Gegenwart ausgerichteten neuen Bekenntnisses. »Die Exi-

1 Luther-Jahrbuch 1930, München 1930, S. VIII.

2 Dennoch ist die anti-katholische und anti-reformierte Polemik der Aufsätze aus dem Jahre 1930 angesichts der gegenwärtigen Diskussionen hinsichtlich einer eventuellen römisch-katholischen Anerkennung der CA und angesichts der Leuenberger Konkordie auffallend.

3 Alfred Galley, Die Jahrhundertfeiern der Augsburgischen Konfession von 1630, 1730 und 1830, Leipzig 1930, S. 27.

4 Hrsg. von Heinrich Fries, et. al., Regensburg 1979.

5 Confessio Augustana, 1530–1980: Besinnung und Selbstprüfung, Liebfrauenberg, Frankreich, 22.–27. Oktober 1979. Die Vorträge und Berichte werden im »LWB-Report« 1980 erscheinen.

stenz einer evangelisch-lutherischen Kirche ist keineswegs eine Selbstverständlichkeit.«⁶

Diese kurzen einleitenden Bemerkungen weisen bereits auf etwas hin, was von den meisten bereitwillig zugegeben wird: Die Luft, die wir heute atmen, ist anders als die von Augsburg 1530 – und zwar nicht nur hinsichtlich des Kohlenwasserstoffgehalts. Wir haben moderne Auffassungen so tief eingeatmet, daß wir sie für selbstverständlich halten.

Der moderne Geist hat die Geschichte und die Gesellschaft manchmal bis an den Rand der Anomie relativiert. Der Pluralismus – ebenfalls ein wesentliches Element der heutigen Orientierung – hat bei zahlreichen Menschen die Einsichtigkeit des religiösen Glaubens und Erfahrens zersetzt. Diese Erscheinungen haben wiederum einerseits zu Angst, Ungeißheit und Unsicherheit und andererseits zur rigoristisch orientierten Hinwendung zu autoritären Führergestalten und Strukturen geführt. Ich weiß nicht mehr, wo es steht, aber ich erinnere mich, daß Troeltsch diese gegenwärtige Lage einmal vor einer Pastorenkonferenz knapp und treffend so zusammengefaßt hat: »Meine Herren, alles wackelt.«

In der theologischen Forschung wird die historisch-kritische Methode heute praktisch überall anerkannt, was u. a. eine Trennung von biblischen Studien und Dogmatik zur Folge hat⁷, d. h. eine Entkonfessionalisierung biblischer Wissenschaft. Es ist schon fast wie eine Ironie, wenn dies weiter dazu geführt hat, daß wir inzwischen zwar zahlreiche historische Texte einschließlich der CA von mehr Gesichtspunkten aus untersucht haben, als sie den ursprünglichen Verfassern bewußt waren, daß wir dabei aber manchmal die Tradition selbst verloren haben. Doch der Geist von Troeltsch ist nicht der einzige, der uns verfolgt; auch der von D. F. Strauß und Feuerbach erscheint immer wieder. Trotz der hochentwickelten Methodologie der Bibelkritik und des heroischen »Nein« der Kirchlichen Dogmatik von Barth ist die radikale Infragestellung der historischen und theologischen Inhalte der Theologie – Jesus und Gott – nicht gelöst worden. Man könnte mit einer Litanei der vom modernen Bewußtsein für unser Verständnis der CA aufgeworfenen Fragen fortfahren. Aber indem wir unseren Abstand von der CA andeuten, beabsichtigen wir lediglich, ihre Nähe zu uns um so stärker zu unterstreichen.

Unsere Zeit ist dem geschichtlichen Kontext der Reformation nicht unähnlich. Auch heute haben wir wieder jene eigenartige Kombination

6 Vilmos Vajta, Hrsg., Die Evangelisch-Lutherische Kirche, Stuttgart 1977, S. 15.

7 Der theologische Relativismus hat zur Suspendierung von »Dogmatik« in vielen theologischen Fakultäten (bes. in den USA) geführt, von denen einige ihre entsprechende Disziplin heute sogar als »Lebens-Perspektiven« oder dergleichen bezeichnen.

von persönlicher und gesellschaftlicher Unsicherheit verbunden mit einem tiefen Verlangen nach Gewißheit und Identität, die in der Zeit des späten Mittelalters die Intensivierung von Religiosität genauso anregte wie heute. Die Bezeichnung »via moderna« mag für Historiker vielleicht problematisch sein, aber im heuristischen Sinne kann sie vielleicht dazu dienen, auf die via hinzuweisen, die hinter der CA und auch hinter unserer eigenen Erfahrung liegt. Das späte Mittelalter, der Kontext der Reformation, ist im Sinne von »Geburtswehen des modernen Zeitalters«⁸ beschrieben worden. An die vielfältigen Krisen der spätmittelalterlichen Zeit richteten die Reformatoren ein neu entdecktes Evangelium, das in der CA formalen Ausdruck fand. Die Geburtswehen der modernen Zeit sind noch nicht vorüber; die CA richtet sich weiter an sie.

Weil sie eine Anrede an uns ist, eine Anrede in der Krise an die Krise, feiern wir die CA am angemessensten in der Form einer Selbstprüfung. Die folgende Beschreibung der Reformation läßt sich gleichermaßen auf die CA anwenden: »Luthers Reformation hat als Teil und Kind der Krisen des späten Mittelalters einen doppelten Brennpunkt, erstens in der Erkenntnis, daß die Krise des Menschen und der Gesellschaft bleibenden Charakter hat und zweitens im Vertrauen darauf, daß die Realität des Heiligen die Säkularität umgreift.«⁹

Die CA ist in diesem zweifachen Brennpunkt der Universalität der Krise des Menschen und unserer Annahme durch Gott mitten in dieser Krise zugleich Anrede und Anfrage an uns. In dieser Perspektive ist es nicht so einfach, einen Artikel, z. B. CA IV, über die anderen zu stellen. Es besteht zwar kein Zweifel an der zentralen Bedeutung der »Rechtfertigung allein durch den Glauben« als Luthers theologischem Ansatz, aber er bleibt dennoch in dialektischer Beziehung zu seinen anderen theologischen Motiven. So ist auch in der CA die Anrede an die eine Kirche, die sie dazu aufruft, die Kirche des Evangeliums Jesu Christi zu sein, nicht auf Artikel IV beschränkt, sondern steht in Beziehung – im modernen Sprachgebrauch würde man es Systemansatz nennen – zu allen der ersten 21 Artikel. Um die theologischen Schwerpunkte der CA herauszufinden, dürfen wir um der Analyse willen einmal von ihrem Hauptanliegen absehen. Als Anrede an uns behält die CA jedoch die reformatorische Stoßrichtung des *fides ex auditu* bei. Darüber können wir nicht hinweghören.

8 Vgl. den anregenden Aufsatz von Heiko A. Obermann, »The Shape of late Medieval Thought: The Birthpangs of the Modern Era.« Archiv für Reformationsgeschichte 64 (1973), S. 13–33.

9 Ibid., S. 31 ff.

Wenn also die CA nicht mehr Objekt unserer Beurteilung ist, sondern sich fragend an unseren Glauben und unsere Theologie richtet, gibt sie uns die theologischen Bedingungen dafür, welche Art von Theologie für die Kirche angemessen ist. Der ursprüngliche Ansatz für das Luthertum war, »daß Reden und Handeln in der Kirche immer so gestaltet sein müssen, daß damit eine solche Rechtfertigung ermöglicht wird, die vom Glauben und nicht durch Werke ergriffen wird«¹⁰. Eine kürzlich durchgeführte Studie über das Luthertum nennt dies »eine metalinguistische Voraussetzung dafür, welche Art von Rede . . . rechtmäßig Verkündigung und Wort der Kirche sein kann«. »Durch diesen metalinguistischen Charakter wird die Lehre von der »Rechtfertigung durch den Glauben« zu einer Lehre, mit der die Kirche steht oder fällt. Wenn die Rechtfertigung ein inhaltlicher Gegenstand des Evangeliums neben anderen wäre, würde die Frage danach, welcher nun der wichtigste sei, Gegenstand eines sinnlosen Streites sein.«¹¹

Weil Luthers Betonung der Rechtfertigung allein aus Glauben so bekannt ist, kann man leicht CA IV als das Zentrum der CA herausstellen. Dies ist zwar an sich nicht falsch, kann aber die Gesamtausrichtung der CA als zusammenhängendes und einheitliches Zeugnis vom Evangelium als jene Rechtfertigung durch den Glauben und nicht durch Werke verschleiern. Ein entsprechendes Problem wäre dann eine Art Bekenntnis-Fundamentalismus, der die CA-Artikel für Artikel auf die Krisen des Lebens anzuwenden sucht¹².

Aus dieser Sicht – das Evangelium als die Art von Rechtfertigung, die durch den Glauben erlangt wird – richtet sich die CA in ihrer Gesamtheit an uns und stellt jede Theologie, wie subtil sie auch sein mag, in Frage, die das Heil als Ziel des Lebens und nicht als Gabe des Lebens darstellt. In den »Vortexten« zur CA bekräftigte Luther dies bereits nachdrücklich in seiner Unterscheidung zwischen Bund und Testament. Ersterer verheißt zukünftige Belohnung, während letzteres die Gegenwart und Gewißheit des Heils verkündet. Die Beziehung des Testaments als dem durch Christus, den Testator, erfüllten und vom Sünder

10 The Augsburg Confession in the United States: Commemoration and Self-Examination, Office of Studies, Lutheran World Ministries, New York 1979, S. 12.

11 Eric W. Gritsch und Robert W. Jenson, *Lutheranism: The Theological Movement and its Confessional Writings*, Philadelphia 1976, S. 42 f.

12 Z. B. »Der Artikel von der Rechtfertigung ist ein Meister und Fürst über alle Arten von Lehre und er regiert alles Gewissen und die Kirche. Ohne ihn ist die Welt fade und lauter Finsternis.« WA 391, 2P5, 20–22. (Die Promotionsdisputation von Palladius und Tilemann, 1537.)

ererbten Willen Gottes, kommt in Luthers Erörterung über die Erbrechte und die einem Erben durch das Testament gewährte Gewißheit plastisch zum Ausdruck:

» Du muestes lange die schu wisschem, feder ab leszen und dich eraus putzen, das du bweysen muestigst dein recht zum testament: hastu aber brieff und sigel, und glaubst, begerest und suchst es, so muß dirß werdenn, ab du schon grindicht, gnetzischt, stinckend und auffß unreynist werest.«¹³

Schon 1517/18 interpretierte Luther Hebr. 9,17 als das Neue Testament in Christus, das als »Vergebung der Sünden und ewiges Leben« bereits gegeben ist¹⁴. »Was für die mittelalterliche Theologie Zukunft war und nur in den Bereich der Hoffnung und Liebe gehörte, betrachtet Luther als eine Realität in der Gegenwart. Den Glauben schafft man sich nicht selbst, und er gehört nicht zum eigenen Wesen, und doch ist er wirklich eigener »Besitz.«¹⁵

Hier ist die Fülle des Göttlichen, das die Säkularität umgreift. Das Evangelium richtet sich an eine Welt, die nicht weniger in Krisen verwickelt ist als das Mittelalter, nicht weniger beschäftigt ist mit Erfolg, Selbsterfüllung, Befreiung und Verwirklichung als das Mittelalter. Einer Welt, die in kontingente Beziehungen eingesperrt ist, verkündigt das Evangelium eine absolute Beziehung. So werden wir dazu befreit, mit CA II, XVIII und XIX zu bekennen, daß wir uns nicht aus eigener Kraft, Macht oder Vernunft Sinn und Wert geben können. Der uns durch die CA gegebene »metalinguistische« Verständnisrahmen läßt uns erkennen, daß unsere Welt eine ganz und gar menschliche ist. So werden wir dazu befreit zu sein, wozu wir geschaffen worden sind – Menschen, denen daran gelegen ist, eine menschliche Welt in der Erkenntnis dessen zu bewahren und zu schaffen, daß Gott und nicht Gesetz noch Staat noch Vergangenheit noch Zukunft in der Geschichte herrschen. Allein dieser

13 Ein Sermon von dem Neuen Testament, das ist von der Heiligen Messe. 1520. WA 6, 361, 3–7. Vgl. auch WA 6, 361, 28–362, 9; Vom Mißbrauch der Messe 1521, WA 8, 520, 33–521, 25; De Captivitate Babylonica, 1520, WA 6, 513, 22–514, 10; In epistolam ad Galatas, 1519, WA 2, 518–521. Zu Untersuchungen über die Beziehung von Luthers Unterscheidung zwischen Bund und Testament zu seiner Christologie und Sakramentslehre vgl. Marc Lienhard, *Luther Témoin de Jésus Christ*, Paris 1973, S. 74–90.

14 WA 57 III, 212, 4–7.

15 Kenneth Hagen, *A Theology of Testament in the Young Luther: The Lectures on Hebrews*, Leiden 1974, S. 82. Bemerkenswert ist, daß die vielen Verweise Luthers auf die Beziehung zwischen Testament und Abendmahl vor 1530 auf die enge Verbindung zwischen CA IV und X hinweisen.

Glaube bietet die Gewißheit, mit den Unsicherheiten der fortwährenden Krisen des Lebens zu leben. Durch diesen Glauben können wir die defensive Sakralisierung vergangener, gegenwärtiger und zukünftiger Güter und Werte – einschließlich der CA – vermeiden.

Hat die CA in den Jahren seit 1530 in dieser befreienden Weise gewirkt? Es wäre ein interessanter Test, diese Frage an jene Bereiche der theologischen Reflexion zu richten, über die die CA schweigt. Ein solcher Bereich ist die Heilige Schrift. »Eine Lehre von der Heiligen Schrift enthält die *Confessio Augustana* nicht. Keiner der 28 Artikel dieser grundlegenden Bekenntnisschrift der evangelisch-lutherischen Tradition ist dem Schriftprinzip als Thema gewidmet.«¹⁶

Die Reformatoren waren gewiß, daß die Gegner der *Confessio Augustana* nicht widersprechen könnten, da deren Lehre eindeutig in der Schrift gründet. »... wie wir dann unsere eigen Seelen und Gewissen je nicht gerne wollten für Gott mit Missgebrauch gottlichen Namens oder Wortes in die höchste grosste Gefahr setzen oder auf unsere Kinder und Nachkommen eine andere Lehre, dann so dem reinen gottlichen Wort und christlichen Wahrheit gemäss, fällen oder erben. So dann dieselbige in heiligen Schrift klargemacht...«¹⁷ Diese Gewißheit der Reformatoren ist jedoch zur heutigen Problematik geworden.

Es war in der Tat so, daß die Reformation im Zusammenhang mit der Lehrplanreform der Universität Wittenberg Anstöße gab und gedieh¹⁸. Die Grundlage für die Reform der Theologie wurde im Studium der Schrift gesehen, »weil die Schrift allein imstande ist, die menschliche Weisheit des Theologen zu überwinden«¹⁹. Luthers Haltung in Worms verband zwar die Auslegung des Wortes Gottes nicht nur mit der Schrift, sondern auch mit dem Gewissen und der Vernunft, aber wir dürfen nicht vergessen, daß dies vor der Aufklärung war mit ihrem Ideal

16 Inge Lønning, »Die Heilige Schrift«, in Vajta, op. cit., S. 104.

17 CA, Beschluß des 1. Teils. BSELK, 83c. Vgl. auch WA 8, 236, 7 ff. Wenn euch jemand antastet und sagt: Man muß der Väter Auslegung haben, die Schrift ist dunkel, sollt ihr antworten: Das ist nicht wahr. Es ist auf Erden kein klareres Buch geschrieben als die Heilige Schrift, ...« (Der 36. [37.] Psalm Davids, 1521).

18 »Theologia nostra et S. Augustinus prospere et regnant in nostra universitate Deo operate. Aristoteles descendit paulatim inclanatus ad ruinam prope futuram sempiternam. Mire fastdiuntur lectiones sententariae, nec ist, ut quis sibi auditores sperare possit, nisi theologiam hanc, id est bibliam aut S. Augustinum aliumve ecclesiasticae autoritatis velit profiteri.« Luther an Joh. Lang, 18. Mai 1517. WA Br. 1, Nr. 41.

19 Lønning, S. 99.

der Autonomie von Gewissen und Vernunft. Wenn wir auch diesseits des Lessingschen »Grabens« stehen, so werden wir immer noch heimgesucht vom Geist D. F. Strauß' und Feuerbachs, der zusammen mit der historisch-kritischen Methode den Inhalt des Glaubens weiterhin in Frage stellt.

Zweifellos hat die noch immer diskutierte Zusammenbindung von Schrift und Tradition durch Trient wie auch der Vorwurf der katholischen Kontroverstheologen, die Reformatoren hätten die Schrift wie Wachs in ihren Händen behandelt, zur zunehmenden Identifizierung von Wort Gottes und Schrift durch die lutherische Orthodoxie und damit zur Entwicklung einer faktisch nicht-konfessionellen Lehre von der Schrift beigetragen. Aber das durch die Orthodoxie aufgeworfene Problem der Beziehung zwischen Schrift und Theologie wurde weder durch die im Pietismus vorgenommene Hervorhebung einer »theologia regentorum« gelöst noch durch die Schaffung weiterer Unterscheidungen wie zwischen »Formalprinzip« (sola scriptura) und »Materialprinzip« (sola fide); »norma normans« und »norma normata«; »quia« und nicht »quatenus«. Diese Entwicklungen scheinen eher dazu angetan zu sein, das Problem zu verschleiern als es zu klären. So ist, abgesehen von einigen Bemühungen, die Orthodoxie des 17. Jahrhunderts wieder aufleben zu lassen und zu intensivieren²⁰, eine »weithin entkonfessionalisierte Bibelforschung« ein wesentliches theologisches Phänomen²¹.

In der Geschichte des Luthertums gibt die theologische Verwendung der CA als Koordinator von Schrift und Dogmatik, Schrift und Glauben kein erfreuliches Bild ab; denn zu lange sind nun biblische Exegese ohne konfessionelle Theologie und konfessionelle Theologie ohne biblische Exegese getrennte Wege gegangen. Die Wiederentdeckung des konfessionellen Erbes, nämlich jene »metalinguistische Bedingung« der Verkündigung, die anderen die Rechtfertigung durch den Glauben und nicht durch die Werke eröffnet, kann vielleicht Theologie und Exegese wieder in gegenseitiger Bereicherung zueinander führen.

Kürzlich sagte ein Neutestamentler in einem Vortrag: »Die Stärke der CA als ein hermeneutisches Werkzeug für den ökumenischen Dialog, in der Dritten Welt und für jedwede Formen unseres zukünftigen theologi-

20 Vgl. z. B. »A Statement of Scriptural and Confessional Principles« (St. Louis, Missouri, 1972), von der Lutherischen Kirche – Missouri Synode, und Albert Marcia, LCMS Doctrine Position in: The Function of the Doctrine and Theology in Light of the Unity of the Church, Lutheran Council in the USA, 1978.

21 Lønning, S. 113.

schen Denkens und Bekennens liegt in ihrer Berufung auf die Schrift im Lichte des Evangeliums (ausgesagt als Rechtfertigung) als entscheidend für das Verstehen der Bibel.«²² Eine angemessene Feier des 450. Jahrestages der CA ist eine Selbstprüfung, die in unserer kontingenten Tradition die Gegenseitigkeit und Wechselseitigkeit von Schrift und Credo vernimmt. Damit haben wir einen Bezugsrahmen, innerhalb dessen wir etwas hören können von der fortwährenden Krise des Menschen und von Gott, der uns inmitten dieser Krise umfassen hält.

Prof. Dr. Carter Lindberg, Rue Gustave Klotz 8, F- 67000 Strasbourg

Aus dem Englischen übersetzt von Ursula Gaßmann, Am Mühlenfelde 10, 3006 Fuhrberg.

- 22 John Reumann, *The Augsburg Confession in Light of Biblical Interpretation*, S. 29 (Manuskript). Dieser Vortrag wurde bei der Internationalen Konsultation über die CA auf dem Liebfrauenberg (Frankreich), 22.-27. Oktober 1979 gehalten und wird im »LWB-Report« 1980 erscheinen.

NEUER KIRCHENKAMPF?

Von Erwin Mülhaupt

Anzeige einer an- und aufregenden Autobiographie

Es handelt sich dabei um die Lebenserinnerungen des alten und neuen Kirchenkämpfers Walter Künneth, die er in diesem Jahr 1979 im Brockhausverlag Wuppertal unter dem Titel ›Lebensführungen – der Wahrheit verpflichtet‹ erscheinen ließ. Nun wimmelt es ja zwar im deutschen Bücherwald von Biographien, Autobiographien, Memoiren. Nicht nur alte Professoren, Staatsmänner, Dichter, Forscher schreiben Memoiren oder bekommen sie noch bei Lebzeiten von andern geschrieben, sondern auch Fußballer und Filmsterne und -sternchen. Es steckt in ihnen oft allzuviel Ichbezogenheit, Selbstüberschätzung, Propaganda, zu wenig allgemein Wichtiges, zu wenig Interesse an einer bedeutenden Sache, an tieferen Lebensfragen, an gültigen Wahrheiten und großen Aufgaben, die alle angehen oder angehen sollten. Natürlich enthält Künneths Buch eine Menge von Dingen, die in all diesen Biographien vorkommen, Abschnitte über Heimat, Kindheit und Jugend, Universitätsjahre, berufliche Erfolge und Ehren, Reisen.

Aber immerhin, gut die Hälfte der rund 300 Seiten des Buches berichten von zwei Lebensabschnitten, die so oder so für Tausende alter und junger Zeitgenossen positiv oder negativ etwas bedeutet haben oder noch bedeuten, nämlich dem ersten und zweiten Kirchenkampf, d. h. erstens der Auseinandersetzung des Protestantismus mit dem Dritten Reich 1933–1945 und zweitens der seit 1966 und 1967 lebendigen und aufregenden Diskussion über zuviel oder zu wenig Engagement der Kirche in politischen, gesellschaftlichen und Umweltangelegenheiten. Der Ratsvorsitzende der Evangelischen Kirche in Deutschland und bayrische Landesbischof Hermann Dietzfelbinger hat schon 1971 von dieser Diskussion gesagt: ›wenn nicht alles täuscht, so stehen wir heute in einem Glaubenskampf, einem Kirchenkampf, gegenüber dem der Kirchenkampf des Dritten Reichs ein Vorhutgefecht war.‹ Das auf jeden Fall bewegende an den Erinnerungen Walter Künneths besteht darin, daß dieser Mann beide Kirchenkämpfe sowohl 1933 ff. wie 1966 ff. nicht nur passiv akustisch und visuell, sondern höchst engagiert und aktiv in vorderster Front miterlebt und mitgestaltet hat und noch heute als ein geachteter Wortführer der sogenannten Evangelikalen mitgestaltet. Walter Künneth ist 79 Jahre alt, d. h. es gibt nicht mehr sehr viele Männer oder Frauen, die so wie Künneth schon 1933 wach und verantwortlich an der

Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus teilnahmen und die auch heute noch in Wort und Schrift ebenso aktiv und verantwortlich sich an der Aufgabe christlicher Erneuerung und der Abwehr bibel- und christusfremder Tendenzen beteiligten. Beides, sowohl seine Sicht und Darstellung des Kirchenkampfs vor mehr als 40 Jahren wie auch seine heutige Parteinahme für die sogenannten Evangelikalen und sein Widerspruch gegen weithin herrschende Tendenzen in Theologie und Ökumene sowie in manchen evangelischen Kirchenleitungen, beides verdient m. E. ernsthafte Beachtung. Ich beschränke mich daher in dieser Buchanzeige auf eine summarische Charakterisierung dieser beiden Themen, die wie gesagt immerhin rund die Hälfte des Lebensberichts von Walter Künneth ausmachen.

Was das erste Thema, den Kirchenkampf 1933 ff., angeht, so scheint mir zweierlei an Künneths damaliger Haltung beachtenswert. Erstens *daß er seinen christlichen Widerspruch gegen den damaligen Zeitgeist mit besonderem Nachdruck nicht nur gegen den innerprotestantischen Gegner, sondern an die eigentliche, nämlich die nazistische Adresse richtete*, indem er mit offenem Visier in mehreren Veröffentlichungen den ›Mythus des 20. Jahrhunderts‹ von Alfred Rosenberg bekämpfte, also das Buch des Mannes, der seit Januar 1934 der ›Beauftragte des Führers für die Überwachung der gesamten geistigen und weltanschaulichen Schulung und Erziehung der NSDAP‹ war und dem für seine Arbeit von Goebbels der Nationalpreis, die höchste deutsche wissenschaftliche und kulturelle Auszeichnung verliehen wurde (S. 137 f.). Künneth hat den Mund nicht gehalten, wie aus den 38 Veröffentlichungen zwischen 1933 und 1937 hervorgeht, die in dem seinem Lebensbericht beigefügten Literaturverzeichnis S. 276–278 aufgeführt sind. Die Quittung des Dritten Reiches dafür war 1937 erst das Druckverbot für eine weitere Schrift gegen Rosenberg, darnach Schreib- und Redeverbot für das ganze Reichsgebiet und schließlich im Dezember 1937 die Schließung und Beschlagnahme seiner Apologetischen Zentrale in Spandau, deren Leiter er bis dahin war, sowie die Entlassung aus seiner akademischen Stellung als Privatdozent an der Universität Berlin. Der Retter nach dieser Zerstörung seiner Berliner Existenz war der Landesbischof Meiser seiner bayerischen Heimat, der ihm eine Pfarrstelle in Starnberg verschaffte. Hier tat er treulich seinen Dienst als Diaspora-Pfarrer und Religionslehrer von 1938–1944. Aber eines Tages sprach der Gauleiter Mayerhofer auch ein Verbot des Religionsunterrichts über ihn aus; und wieder ruhte er nicht, bis er mit List und Tücke in das Münchener Zimmer des Gauleiters selbst vorgedrungen war und mit offenem Visier ihm entgegnete – es muß wohl 1938 oder 1939 gewesen sein –: ›Herr Gauleiter, meinen

Sie denn, daß in einem vielleicht kommenden Krieg, wenn Opfer gebracht werden müssen, die jungen Menschen besser standhalten können, wenn ihnen vorher der christliche Glaube genommen ist?« (S. 171). Das erstaunliche Ende der Unterredung war der Satz des Gauleiters: »Sie bekommen sofort Ihren Unterricht wieder!« (S. 172). Wie soeben erwähnt war und ist Walter Künneth von Haus aus bayerischer Lutheraner und Sohn eines bayrisch-lutherischen Pfarrers, aber das Wohltuende an dem Kirchenkämpfer Künneth der 30er Jahre ist das Fehlen eines engen konfessionalistisch-lutherischen Akzents. So gehörte er 1933 auch zu den Befürwortern der Wahl Friedrichs von Bodelschwingh zum Reichsbischof, obwohl sein Heimatbischof Meiser denselben als »einen Mann der Union« ablehnte. Künneth schreibt in diesem Zusammenhang: »Für solchen eng begrenzten Konfessionalismus konnte ich kein Verständnis aufbringen« (S. 115). Ich irre mich wahrscheinlich nicht, wenn ich den Grund für diesen weiteren gesamtprotestantischen Horizont des damaligen Künneth darin sehen, daß er in seiner Berliner Zeit von 1927–1938 im Spandauer Johannesstift und darnach in der Apologetischen Zentrale noch etwas von dem geistigen Horizont des alten preußischen Berlin mitbekommen hat. Schreibt er doch selbst: »In diesem Johannesstift umwehte mich vom ersten Augenblick an eine ganz andre Luft, als ich sie in der bayrischen Landeskirche gewöhnt war« (S. 72). – Zweitens, in einem deutlichen Kontrast zu diesem mutigen Widerstand gegen den Geist des Nazismus, jedoch keineswegs im Widerspruch zu ihm steht *der konsequent lutherische Verzicht des damaligen Künneth auf politischen Widerstand* und Widerspruch gegen das nazistische Regime. Künneth stand mit dieser Einstellung im damaligen Kirchenkampf im wesentlichen auf der Seite des sogenannten Lutherischen Rats, ohne daß er deswegen den beiden andern kirchlichen Widerstandsgruppen der Dahlemiten und der sogenannten Kirchenaus-schüsse den nötigen Respekt versagt. Wohl aber distanzierte er sich deutlich von den politischen Nebentönen, die Karl Barth, seit 1935 von der sicheren Schweiz aus, in den Bekenntniskampf seiner Freunde in Deutschland mischte. Karl Barth sah es, wie Künneth aus Barth-Äußerungen von 1936 und 1937 belegen kann (S. 128), als »Schwäche und Schranke« der Bekennenden Kirche und insbesondere der lutherischen Bischöfe an, daß sie nur um die Reinheit und Freiheit ihres Glaubens, ihrer Kirche und Theologie kämpften und den Nazistaat »nicht auch auf den andern Feldern seiner Betätigung« angriffen. Barth konnte dies als »Trägheit und Opportunismus« bezeichnen –, von der sicheren Schweiz aus! Einen Mann wie Walter Künneth trafen und treffen solche Vorwürfe nicht. Wenn er im Dritten Reich seinen Widerspruch streng auf das

Gebiet des Glaubens, der Bibel und der Kirche beschränkte und unter Berufung auf Röm. 13 der Meinung war, Paulus meine nicht nur einen Gehorsam gegenüber einem Rechts-, sondern auch einem Unrechtsstaat wie damals demjenigen Neros, so tat er dies, wie die hier unter erstens vorangehenden Ausführungen beweisen, nicht aus Feigheit und Opportunismus, sondern aus glaubwürdiger biblischer Überzeugung. Im übrigen zieht sich m. E. ein linkspolitischer Nebenton von Anfang bis zum Ende durch Barths kirchliches und theologisches Wirken hindurch und wird zu Zeiten laut vernehmbar; Künneth weist auf S. 129 f. und S. 261 auf zwei Beispiele aus den Jahren 1951 und 1966 hin; das Ärgerliche dabei sind nicht eigentlich die linkspolitischen Nebentöne, – linke Politiker haben schließlich ebensoviel Freiheit und Recht im Rahmen der Gesetze wie rechte Politiker! –, sondern der biblisch nicht begründbare religiös-theologische Akzent, mit dem sie verbunden wurden. – Kurzum, das Bild des ersten Kirchenkampfes nunmehr vor mehr als 40 Jahren, das Künneth aus seiner Sicht vermittelt, ist nicht verzerrt und einseitig, sondern verständlich, ehrlich und eindrucklich.

Das zweite Hauptthema, von dem Künneth handelt und das seinen Lebensbericht über den Rang einer üblichen Biographie hinaushebt und zum mindesten uns heutige Christen angeht, lautet: »Der zweite Bekenntniskampf« (S. 223–269). Es beschreibt in der Sicht Künneths die Ursachen und die bisherige Entwicklung einer im Zunehmen begriffenen christlichen Opposition gegen den weithin in Kirche und Theologie herrschenden Zeitgeist, die sich 1966 als »Bekenntnisbewegung: Kein andres Evangelium« konstituierte und neben der sich eine ganze Reihe ähnlicher Gruppen aus lutherischen, reformierten, uniteden, pietistischen, freikirchlichen Christen bildeten, die sich 1970 in der »Konferenz bekennender Gemeinschaften in den evangelischen Kirchen Deutschlands« zusammenschlossen; als »Freund und Berater« gehört auch der österreichische Bischof Sakrausky zu ihnen. Ich meinerseits gestehe, nicht ohne Bewegung und Anteilnahme in diesem Buch zu vernehmen, mit welchem unermüdlichem Mut und Fleiß Künneth und seine Freunde in zahllosen Versammlungen, Vorträgen, Diskussionen sich bereit zeigten »zur Verantwortung vor jedermann, der Grund fordert der Hoffnung, die in uns ist« (1. Petr. 3,15).

Ich und wohl viele andern großen und kleinen Leute werden dies Buch mit Anteilnahme lesen, weil sie wie auch ich von einem tiefen Unbehagen erfüllt sind über viel Verworrenheit, Halbwahrheit, Vielgeschäftigkeit, Allotria in unserer Kirche, die mit dem »Evangelium« kaum noch etwas zu tun haben. Es hat schon seinen Grund, daran zu erinnern, daß es »kein andres Evangelium« gibt als das biblische Evangelium

Jesu Christi und von Jesus Christus. Es kommt aber natürlich nun viel darauf an, wie des Näheren die Positionen und Negationen der ›zweiten Bekenntnisbewegung‹ aussehen oder, um es mit Künneth auszudrücken, was sie bekennen und was sie verdammen. Man möge nicht zu schnell gegen die Begriffe ›bekennen‹ und ›verdammen‹ allergisch sein, denn wie sagte doch Goethe: ›Man muß sein Glaubensbekenntnis von Zeit zu Zeit wiederholen und aussprechen, was man billigt und was man verdammt. Das Gegenteil, d. h. die andre Seite läßt es ja auch nicht daran fehlen‹ (Maximen und Reflexionen). Ich beschränke mich bei der Kürze dieser Buchanzeige darauf, die Negationen und Positionen Künneths zu skizzieren.

Die *Negation oder das ›Damnamus‹* (S. 246) des zweiten Bekenntniskampfs richtet sich im Wesentlichen gegen die Entmythologisierung- und Existenztheologie Rudolf Bultmanns und seiner Schüler von Ernst Fuchs, Herbert Braun, Ernst Käsemann bis Gerhard Ebeling. Es geht Künneth dabei nicht so sehr um die Personen, denen er vielmehr immer wieder persönliche Ernsthaftigkeit und auch Frömmigkeit attestiert, sondern um die Sache, um die Lehre. Die Lehre oder vielmehr Irrlehre, gegen die sich sein zweiter Bekenntniskampf richtet, ist das reine Immanenz- oder Diesseitsdenken, das den philosophischen Hintergrund der Entmythologisierungsbemühung bildet und zwangsläufig die ›Leugnung der biblisch bezeugten Heilstatsachen‹ (S. 226), die Leugnung des personhaften Gottesbegriffs und eine systematische ›Umdeutung biblischer Begriffe und Aussagen‹ (S. 227) nach sich zieht. Den Anfang dieser ganzen unheilvollen Entwicklung, den Anfang, dem zu widerstehen ist (›principis obsta!) datiert Künneth daher auf jenen 6. Juni 1941, an dem Bultmann in Alpirsbach seinen berühmten Vortrag ›Neues Testament und Mythologie‹ hielt; ich erinnere mich noch sehr wohl an ihn, denn ich war damals in Alpirsbach unter seinen Zuhörern. Die ›theologisch-kirchliche Wirrnis‹ (S. 229 ff.) unsrer Zeit, die m. E. niemand leugnen kann, führt Künneth auf die damals begonnene ›Zerstörung der Schriftautorität‹ zurück, da sie ›in der Kirche einen Leerraum, ein Vakuum entstehen läßt, in das notwendigerweise alle möglichen Ideologien des Zeitgeistes einbrechen, die nunmehr die Gedankenwelt neu prägen und die theologisch-kirchliche Thematik bestimmen‹ (S. 231). Daß sich die ›theologisch-kirchliche Thematik‹ namentlich in den letzten 10 Jahren tatsächlich in frappierender und bestürzender Weise von biblisch und reformatorisch begründbaren Themen auf die vielschichtigen und vieldeutigen säkularen Themen der Gesellschaft, der Sozialstrukturen, der Umwelt, der Demokratie, der Weltpolitik und Revolution verlagert haben, kann man nicht bestreiten.

Was soll man zu diesen Negationen Künneths sagen? Sein Vorwurf arroganten Immanenzdenkens, das alles Wunderbare und Dämonische, was über den rationalen und materialistischen Schulverstand hinausgeht, in das Reich der Mythologie verweist, ist m. E. nicht nur christlich, sondern auch von den tiefenpsychologischen Humanwissenschaften her völlig berechtigt; ich selbst habe mich daher damals am 6. Juni 1941 in Alpirsbach nicht geniert, dem großen Theologen meine Verwunderung darüber auszudrücken, daß er zu einem Zeitpunkt, wo einem das Dämonische des Zeitalters geradezu in den Fingern kribbelt, die neutestamentliche Dämonenlehre als pure Mythologie hinstelle. Und daß unsre Kirche und Theologie mit der Verlagerung ihres Interesses und ihrer Thematik auf das uferlose und undurchsichtige Gebiet der politischen, gesellschaftlichen und Umweltfragen praktisch die für einen Protestanten noch immer höhere Autorität der Heiligen Schrift, zumal des Neuen Testaments, nebensächlich macht, außer Gebrauch setzt und damit verleugnet, kann ich im Ganzen nicht anders ansehen als der Bekenntnis-kämpfer Künneth. – Trotzdem kann ich der totalen Allgemeinheit seiner Kritik an den Entmythologisierern und Existenztheologen nicht zustimmen. Ich kann bei Bultmann zweierlei nicht vergessen, erstens sein Jesusbuch von 1926, in dem er zwar auch als ein alter Liberaler ehrlich sagte, was er nicht glauben konnte, aber noch viel mehr und ernsthafter, was er von Jesus glaubte, und zweitens, daß auch der Entmythologisierte Bultmann im Dritten Reich doch wohl nicht aus politischen Hintergründen, sondern aus ehrlichen Gründen einer auch für ihn bestehenden Schriftautorität ohne Wanken zur Bekennenden Kirche hielt. Seine geistigen Schüler und Nachfolger kenne ich nicht alle gleich gut, aber daß er auch heute noch Gerhard Ebeling in seine, grob gesagt, Ketzerliste einreicht (S. 257), zumal derselbe über seine sprachphilosophische Periode längst hinaus und zu biblisch-reformatorischen Positionen zurückgekehrt ist, das finde ich ungerecht. Zu diesem Unbehagen an einiger Personenkritik Künneths kommt noch ein die Sache betreffendes Unbehagen: so wahr und überzeugend die Kritik am immanenzphilosophischen Hintergrund der Bultmannschen Entmythologisierung ist, so folgt daraus dennoch nicht, daß es gar nichts Mythologisches und Legendäres in der heiligen Schrift gibt und daß sie von vorn bis hinten nur voller ›Heilstatsachen‹ ist; ein ehrlicher Christ wie Martin Luther hat das gut gewußt und es hat ihn keinen Augenblick daran irre gemacht, daß die ›heilige Schrift ganz gewiß, ganz leicht verständlich, ganz klar ist und sich selbst auslegt‹, wie sein berühmter Spruch lautet (W 7, 97, 23). Man muß das ehrlich sagen, weil gerade in den von Künneth angeführten christlichen Gruppen die alte unehrliche Lehre von der Verbalinspi-

ration vielfach vorhanden ist; in diesem Punkt kann ich nur meinem verehrten Freund Walther von Loewenich in seiner ebenfalls in diesem Jahr erschienenen Autobiographie ›Erlebte Theologie‹ S. 226 f. zustimmen. Ich weiß auch, daß unter Künneths Freunden viele ernsthafte Männer sind, die der gleichen Überzeugung sind, auch sie ›der Wahrheit verpflichtet!‹

Nun die *Position Künneths* und seiner Freunde oder: wie verstehen sie ihr ›Wächteramt‹, von dem ein besonderes Kapitel S. 234 ff. handelt? Die Leitgedanken, unter denen nach Künneths Buch der ›zweite Bekenntnis-kampf geführt wird, werden darin sehr unterschiedlich formuliert, ohne daß damit eine Unterschiedlichkeit in der Sache gemeint ist. Aber so sehr ich die Berechtigung und Notwendigkeit einer christlichen Wächterpflicht angesichts der heutigen Situation unsrer Kirche bejahe, so gestehe ich doch, nicht alle diese Formeln mit gleich gutem Gewissen vertreten zu können. Ich stelle daher zunächst ohne alle Begründung einige der m. E. besseren und einige der m. E. schlechteren Formeln nebeneinander. Zu den besseren zähle ich: ›kein andres Evangelium‹, ›biblisch reformatorische Lehre‹, ›Rechtfertigung‹, ›die Christuswahrheit‹, ›sola scriptura und solus Christus‹. Zu den schlechteren, d. h. mich und vielleicht auch viele andre weniger überzeugenden allzupauschalen zähle ich: ›biblische Offenbarungstheologie‹, ›die christlichen Heilsfakten‹, ›nicht Wort-, sondern Tatsachenevangelium‹, ›zentrale biblische Heilstatsachen‹, ›unverändertes biblisches Zeugnis‹, ›Reinerhaltung des Bekenntnisses‹. Bei Künneth selbst liegt der Nachdruck jedoch offenbar mehr auf den letztgenannten Formeln, namentlich auf den ›Heilstatsachen‹, ›Theologie der Tatsachen‹ heißt auch eine seiner Schriften aus dem Jahr 1965 (S. 86); die Begriffe erinnern wahrscheinlich nicht zufällig ein wenig an August Vilmars bekanntes Buch ›Theologie der Tatsachen gegen die Theologie der Rhetorik‹ 1856, obwohl die vornehme und jederzeit zu einem anständigen Gespräch bereite Gestalt Künneths mit der berserkerhaften Figur und intransigent groben Sprache Vilmars nichts zu tun hat. Am konzentriertesten ist diese Theologie der Tatsachen oder seine biblische Offenbarungstheologie bei Künneth gesammelt in seiner ›Theologie der Auferstehung‹, 1. Auflage 1933, 5. Auflage 1968, auch ins Englische übersetzt. Es hat in dieser Beziehung bei Künneth anscheinend niemals ernsthafte Probleme gegeben, schreibt er doch in diesem Zusammenhang von einer ›seit Beginn meines Studiums vertretenen Position einer biblischen Offenbarungstheologie‹ (S. 234) – eine Bemerkung, die also sogar über die Einwirkung des von Künneth hochverehrten Lehrers Karl Heim auf sein erstes Semester zurückgreift. Es wird wahrscheinlich wenige 78jährige Theologen geben, die eine so ununterbrochene ungebrochene

Entwicklung ihrer religiösen und theologischen Ansichten von ihrem 1. Semester an von sich behaupten können, beneidenswert, aber auch ein bißchen unheimlich!

Ich will dabei gar nicht verkennen, daß Künneths und seiner Freunde leidenschaftliches Interesse an ›Fakten‹ und ›Tatsachen‹ unsers Glaubens, anders gesagt an der geschichtlichen Grundlage unsers Glaubens, absolut legitimes Recht hat. Mit gutem Grund erinnert Künneth daran, daß schon Alfred Rosenberg seinen christlichen Widerspruch herausgefordert hat, indem er schrieb: ›eine Religion, die ihr ganzes Dasein an dem Seidenfaden des Glaubens an ein überliefertes Faktum aufhängt, ... gerät in ihren Grundfesten ins Wanken, wenn dieses Faktum immer mehr als Legende erkannt bzw. aufgefaßt wird‹ (S. 236). Mehr noch befinden sich Künneth und seine Freunde in guter christlicher Gesellschaft, wenn sie Widerspruch erheben gegen die geschichtsverachtenden Tendenzen der Kerygma-Theologie, bei der der historische Boden des Christentums nicht bei Jesus, sondern erst bei der Verkündigung von Jesus beginnt, und gegen die reine Existenztheologie und -philosophie, bei der die ›Geschichtlichkeit‹ überhaupt nichts mehr von Historie meint, sondern allein die heutige und morgige Existenz. Auch Paul Althaus hat aus ähnlich guten Gründen 1958 sein Schriftchen geschrieben: ›Das sogenannte Kerygma und der historische Jesus‹; auch bei Bultmann selbst löst sich im Unterschied zu manchen seiner angeblichen oder wirklichen Nachfolger das ›Faktum‹ Jesus nicht einfach in mythologische oder symbolische Luft auf. Kurzum, es muß für Christen schon bei Luthers Satz bleiben: ›ex historia aedificanda est fides‹ – Der Glaube muß sich auf Geschichte gründen (W 31 II, 242, 24).

Trotzdem ist unser christlicher Glaube kein Glaube an eine mehr oder weniger lange Reihe von Heilstatsachen, sondern ein Glaube an Jesus Christus und das Evangelium, weil es mich betrifft und mein Ge-Historie ist, der historisch-kritischen Erforschung ausgesetzt bleiben, aber wer die wesentliche Christuswahrheit und das Rechtfertigungsevangeli-um des Neuen Testaments anerkennt und glaubt, der hat Heimatrecht in unsrer Kirche. Darum sollte die Parole, unter der man heute alle sammeln sollte, die noch mit Ernst Christen sein wollen, nicht der Glaube an ›Tatsachen‹ sein, sondern der Glaube an die ›Sache‹ der Christus- und Rechtfertigungswahrheit, die uns alle angeht, unbedingt angeht. Dabei soll es dem einzelnen Christen und der Lebensführung Gottes freigestellt bleiben, an welcher Stelle des biblischen und vor allem neutestamentlichen Zeugnisses ihm die überzeugende und bezwingende Kraft dieser entscheidenden ›Sache‹ zuerst und am deutlichsten begegnet. Die Unterscheidung Luthers zwischen einem bloß historischen und dem Christus

ergreifenden Glauben dürfte und sollte in diesem Zusammenhang auch heute noch lehrreich sein. Über diesen Unterschied spricht sich Luther in den Thesen über das Thema des evangelischen Kardinalsatzes Röm. 3,28 anno 1535 folgendermaßen aus:

»Das ist der Glaube, der Christus ergreift, den Christus, der für unsre Sünden stirbt und für unsre Gerechtigkeit aufersteht, also nicht ein Glaube, der nur die Tatsachen hört, die die Juden und Pilatus Christus durch die Kreuzigung angetan oder von seiner Auferstehung erzählt haben . . . Das »für mich« und »für uns«, wenn dran geglaubt wird, macht den wahren Glauben aus und unterscheidet ihn von allem andern Glauben, der nur die Tatsachen hört« (W 39 I, 45, 21 ff. und 46, 7 f.).

Das Letztentscheidende ist demnach für Luther nicht der Tatsachenglaube, sondern der Glaube, der das »für mich« Gültige der Christuswahrheit oder der Rechtfertigung allein durch den Glauben anerkennt. An diese zentrale Parole muß man unsre glaubensschwache Kirche und unsre zahlreichen Allotriatheologen erinnern, und um diese zentrale Parole muß man und könnte man auch heute noch alle sammeln, die noch mit Ernst Christen sein wollen, nicht nur Pietisten und Konfessionalisten, sondern auch Anhänger eines ernsthaften und vertieften Neuprotestantismus, wie ihn etwa Walther von Loewenich in dem schönen Schlußwort seiner Selbstbiographie vertritt. Den reinen Tatsachenglauben kann nach Luther auch der Teufel haben, wie er einmal in einer Predigt vom 30. 7. 1525 ausführt:

»der Teufel kann die Predigt, daß Christus Mensch geboren sei, gestorben und wieder erstanden, gen Himmel gefahren, sitzend zur Rechten seines himmlischen Vaters usw., wohl leiden, wenn nur daneben auch gepredigt wird: so und so mußt du tun, das und das mußt du lassen« (W 17 I, 365, 26 ff.) – also Moral und Selbstrechtfertigung.

Es kommt also Luther immer auf das »Pro me« (für mich) der Christuswahrheit in der Rechtfertigung des Sünders an. Dies ist die Hauptsache der Christuswahrheit, neben der es »kein andres Evangelium« gibt. M. E. kann man dies auch mit den Worten des alten ehrlichen liberalen Adolf von Harnack ausdrücken, der in späteren Jahren bei der Auseinandersetzung um das »Evangelium Jesu« und »das Evangelium von Jesus« unter Bezugnahme auf Joh. 14,6 sagte:

»Das Evangelium Jesu enthält die Wahrheit, das Evangelium von Jesus enthält den Weg, und beide zusammen bringen das Leben!«

Summa summarum, Küneths Bekenntnisbuch ist ein berechtigter Ruf an unsre evangelische Kirche zur Rückkehr aus ihrer Vielgeschäftigkeit (polypragmosyne) und zur Sammlung um das wesentliche »Eine, was not

ist, aber das Abheben auf die wirklichen und angeblichen (Verbalinspiration) »Heilstatsachen« kann ich nicht für einen von evangelischer Gewissenhaftigkeit und von Luther her verantwortbaren Weg zum guten Ziel ansehen.

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

»Sind wir noch von Luther her motiviert? Die Frage klingt befremdlich. Wenigstens unter uns scheint es keinen Zweifel daran zu geben. Die Bilder, die die Luthergesellschaft in Vorträgen und Aufsätzen, im Jahrbuch und in der Zeitschrift ins Bewußtsein ruft: den Thesenanschlag am Vorabend des Allerheiligentages, den Mönch vor Kaiser und Reich in Worms, den die Bannbulle verbrennenden Professor, den bibelübersetzenden Junker Jörg auf der Wartburg, den Prediger in Wittenberg und Dichter der Reformationslieder – sie prägen unsere Vorstellung wenigstens am 31. Oktober ...

... Es könnte lohnen, sich vorzustellen, was Luther zum Christentum unserer Tage sagen würde. Dazu müßten wir bereit sein, ihn einmal einen Gottesdienst an einem beliebigen Sonntag auf dem Lande oder in der Stadt vorzuführen. Wir müßten ihm die Türen unserer Kirchen und Gemeindehäuser öffnen und mit ihm darüber diskutieren, wie er sich das Gemeindeleben gedacht hat. Vermutlich würde sich rasch herausstellen, daß es mit unserer Motivation durch Luther nicht weit bestellt ist. Wir reden zwar gern von der Freiheit eines Christenmenschen, aber wenn diese Freiheit darin besteht, daß mehr als neunzig Prozent in der Kirche nicht mehr mitmachen, dann ist die Freiheit in das Gegenteil verkehrt.

Luther – das ist die immer erneute Frage, ob wir uns selbst als Christen und Glieder der Kirche ernstnehmen. Es ist die Besinnung darauf, daß mit der Reformation nicht etwa die Geschichte der Kirche beginnt, sondern der Hinweis, daß christliche Kirche nur dann lebt, wenn sie sich immer neu und ausschließlich am Wort Gottes orientiert. Luther – das kann auf keinen Fall heißen (und heute weniger denn je): antikatholisch zu sein. Auch der Reformator ist bei allen notwendigen Abgrenzungen dabei keinesfalls stehengeblieben, sondern der Akzent bei ihm liegt in der immer erneuten Mahnung, das Wort zu hören und zu verstehen; darum hat er es in Schrift und Predigt unermüdlich ausgelegt ...«

Hans-Volker Hertrich in einer Andacht auf der Vorstandssitzung
der Luthergesellschaft in Celle 1974

Einer der bekanntesten Luther-Forscher Deutschlands wird am 25. Mai 1980 75 Jahre alt: Prof. Dr. Erwin Mülhaupt. Sieht man sich im ehrwürdigen »Wer ist wer?« die dürren Angaben zur Person und zum wissenschaftlichen Werk von Erwin Mülhaupt an, so findet man schon Respektables genug ... nur wird man seine Persönlichkeit noch nicht in den Blick bekommen. Man muß ihn erleben, den lebhaften Alemannen! Die sonore Stimme, die geistvolle Art, das Reden mit Händen und Füßen! Was hat den am 25. Mai 1905 in Todtnau als Sohn eines Postbeamten Geborenen beeinflusst? Zunächst einmal die fromme Mutter, die aus dem Elsaß stammte. Sie brachte ihm das Beten bei und führte ihn in den Kindergottesdienst. Am 20. März 1920 wurde Mülhaupt in Konstanz in der Lutherkirche durch Pfarrer Zandt konfirmiert. Eine Predigt seines Konfirmators hat ihn besonders gepackt. In ihr gab es die Formulierung: die Standhaftigkeit im Glauben sei zu vergleichen mit der Hartnäckigkeit eines Hundes, der sich seinen Knochen um keinen Preis nehmen läßt. Mülhaupts Konfirmationspruch steht Joh. 13, Vers 35. Am Konfirmationstag bekam Mülhaupt von Bekannten ein Bild geschenkt, das – nach Luk. 19, Vers 42 – den über Jerusalem weinenden Jesus zeigt.

Die Liebe Christi und der Christen sowie der über die Torheit der Welt weinende Christus haben den jungen Mann in Konstanz weitgehend beeinflusst.

Erwin Mülhaupt kam in den Schülerbibelkreis am Gymnasium Konstanz. Er gewann Lust, in der Bibel zu lesen, und Lust am Glauben.

Mülhaupt war glücklich dran: denn er hatte für das beabsichtigte Theologiestudium alle notwendigen Sprachen bereits mit dem Abitur: Hebräisch, Griechisch und Lateinisch. Mülhaupts Vater war von Hause aus katholisch. Durch seine evangelische Trauung war er automatisch exkommuniziert. Von daher ist Mülhaupts starkes Interesse am Katholizismus und seinen Hintergründen zu verstehen. Mülhaupt hat einmal über den Katholizismus folgendes kühn formuliert: »Vom regierenden, interpretierenden und spekulierenden Katholizismus ist nichts Entscheidendes zu erwarten – wohl aber vom selbstkritischen Katholizismus der Gläubigen innerhalb der Katholischen Kirche.«

Von der Mutter her war also starkes Interesse am hugenottischen Protestantismus festzustellen, vom Vater her eine Neugier auf das Wesen der Katholischen Kirche überhaupt. Vom Sommer 1923 bis zum Januar 1929 durfte Erwin Mülhaupt evangelische Theologie studieren. Seine erste Station war Tübingen. Dort beeinflusste ihn in gewisser Weise der schweizerische Professor für Neues Testament Schlatter. Schlatter hatte gerade seine ärgste Fremdwort-Periode hinter sich und drückte sich allmählich so aus, daß die Studenten folgen konnten. Die gradlinige, christusgläubige Art machte tiefen Eindruck auf den jungen Studenten.

Der nächste Aufenthalt im Studium war die Reichshauptstadt Berlin, die mit ihrer Weite und Eleganz sowie mit der bekannten kessen Akzentuierung den jungen Studenten in ihren Bann schlug. Im lebendigen Berlin begeisterte Erwin Mülhaupt der berühmte Luther-Forscher Holl. Nur wurde Mülhaupt

mit seinen Kommilitonen zunächst auf den französisch-schweizerischen Reformator Johannes Calvin ausgerichtet.

Im Seminar saß Mülhaupt direkt neben Dietrich Bonhoeffer, der jedoch von dem alemannischen Mitstudenten keinerlei Notiz nahm.

Die größte Berühmtheit unter den evangelischen Theologen in Berlin war damals Adolf von Harnack, Präsident der einstigen Kaiser-Wilhelm-Akademie der Wissenschaften... »Kaiser Wilhelm« wurde dann nach 1918 gestrichen. Mülhaupt sollte bei Holl promovieren. Durch den plötzlichen Tod seines in Aussicht genommenen Doktorvaters jedoch wurde aus der Dissertation vorläufig nichts. Ein Aufenthalt an der Universität Rostock, wo ihn der sehr verbindliche Lutherkenner Paul Althaus beeindruckte, führte dann nach Göttingen, wo Mülhaupt bei dem ebenfalls berühmten Emanuel Hirsch zur Dissertation angenommen wurde. Hirsch wird heute noch von Mülhaupt als ein Preuße gekennzeichnet, der bis in seine theologischen Verirrungen hinein ehrlich und standhaft blieb.

Am 16. Januar 1929 promovierte Erwin Mülhaupt mit »Summa cum laude« über »Die Predigt Calvins, ihre Geschichte, ihre Form und ihre religiösen Grundgedanken«.

Das erste Examen wurde im Oktober 1926, das zweite im Oktober 1927 – sozusagen nebenbei – vor dem Oberkirchenrat in Karlsruhe abgelegt.

Seine Vikarszeit verbrachte Erwin Mülhaupt in Heidelberg, Mannheim und Karlsruhe. Obwohl man ihn gewarnt hatte, daß man ohne Mitgliedschaft zu einer theologischen Partei kaum Aussicht hätte, in eine Pfarrstelle gewählt zu werden, wurde der junge Licentiat der Theologie auf Anhieb Pfarrer in Haag bei Eberbach, südlich des Neckars. Dort gab er von 1933 bis 1941 den »Lutherboten« monatlich heraus.

Wenn man sich die vergilbten Blätter dieses Gemeindeblattes heute im gemütlichen Arbeitszimmer Mülhaupts in Karlsruhe-Durlach ansieht, fallen zunächst einmal die zahlreichen Lutherworte auf, die in jedem Exemplar erschienen. Sie waren weise und sorgfältig, der jeweiligen politischen Situation entsprechend, ausgewählt. In diesem äußerlich bescheidenen Gemeindeblatt führte der Haager Pfarrer seine theologische Auseinandersetzung mit dem Chefileologen der NSDAP, Alfred Rosenberg.

Der Calvin-Forscher war zum Luther-Forscher geworden! Als Religionslehrer an Gymnasien in Mannheim und Heidelberg konnte Erwin Mülhaupt eine wachsende Lutherkenntnis der jungen Generation lebendig vermitteln.

Damit sollte das eigentliche Lebenswerk von Erwin Mülhaupt beginnen: 1934 erschien in dem Odenwald-Dorf der Verleger Ruprecht und bat den Haager Pfarrer, Luthers Evangelien- und Psalmenauslegungen, die zuletzt von Eberle besorgt worden waren, neu herauszugeben. 30 Jahre lang hat sich Mülhaupt mit dieser Aufgabe befaßt. Der Verlag stellte ihm die geliebte Weimaraner Ausgabe, die große Lutherausgabe, zur Verfügung. Die Evangelienauslegungen sind inzwischen in der 4. Auflage erschienen. Die Gesamtauflage beträgt ungefähr 10 000 Bände.

Von 1943–47 war Erwin Mülhaupt Soldat bzw. Kriegsgefangener. Er ist als der evangelische Lagerpfarrer von Chartres bekanntgeworden. 1947 erschien

das Buch: »Das Evangelium im Gefangenenlager Chartres« sowie – im gleichen Jahr ebenfalls – »Die Psalmen von Chartres.« Eine bewegende Begegnung fand zwischen dem damaligen Apostolischen Nuntius Roncalli, dem späteren Papst Johannes XXIII., im Lager statt, wobei Roncalli den evangelischen Mitbruder mit: »En Jésus Christ, nous sommes unis« = »In Jesus Christus sind wir vereint« begrüßte.

Nach der Entlassung aus der Kriegsgefangenschaft wird Mülhaupt für zwei Jahre Pfarrer in Schwetzingen. Dann beruft ihn die Kirchliche Hochschule Wuppertal zunächst als Dozenten, dann ab 1951 als Professor für Kirchengeschichte. Mehrfach war Mülhaupt in den Jahren von 1949 bis 1969 Rektor der Kirchlichen Hochschule Wuppertal.

Aus dieser Zeit stammt als wichtiges Werk »Evangelisch leben! – Predigten mit Luthers Hilfe.«

Wer Mülhaupt kennt, weiß, daß er nicht nur ein exakter Lutherforscher, sondern auch ein begeisterter und begeisternder Prediger ist. Wer jemals vor seiner Kanzel saß, brauchte nie mit dem Schlaf zu kämpfen!

Den Forderungen und Kapriolen des Zeitgeistes begegnete Mülhaupt mutig mit kleineren und größeren Schriften. Als Thomas Müntzer modern wurde, gab Erwin Mülhaupt das Werk: »Luther über Müntzer« (Luther-Verlag, 1973) heraus. Ungedruckt, im Manuskript, liegt in Mülhaupts Arbeitszimmer vor: »Müntzer über Luther.« Dieses Werk sollte bald erscheinen!

Besonders kräftig hat sich Erwin Mülhaupt mit dem Stückeschreiber Dieter Forte angelegt in dem Schriftchen: »Falsch-Müntzerei oder die Karikatur der Reformationgeschichte.«

Als Abschiedsgeschenk an die Evangelische Kirche im Rheinland legte Mülhaupt das Werk »Rheinische Kirchengeschichte – von den Anfängen bis 1945« vor ... ein glänzend geschriebenes, reich bebildertes Werk von nahezu 500 Seiten, das vor Tabus nicht zurückschreckt und Luther für das Rheinland attraktiv macht.

1961 wurde Erwin Mülhaupt Zweiter Präsident der Luther-Gesellschaft, der er mit zahlreichen Aufsätzen in der Zeitschrift »Luther« und noch mehr volkstümlichen und dabei wissenschaftlich profunden Vorträgen diente. Erwin Mülhaupt kam von Calvin zu Luther. Luther stellte er in den 50 Jahren seines theologischen Wirkens in den aktuellen Zeitbezug. Durch seine kernigen Predigten mit Luthers Hilfe hat er in unzähligen Gemeinden gedient. Mülhaupt ist aber nicht nur ein begnadeter Luther-Forscher, ein packender Prediger, sondern ein tiefgläubiger Christenmensch. Auf ihn paßt ein Wort Luthers, das er einmal bei Tisch gesagt hat (Tischreden 1, 269) und das im Vorwort zur ersten Auflage von Luthers Evangelienauslegung Band 2 (Matthäus) vorkommt:

»Ich habe so viele Erfahrungen von der Gottheit Christi gemacht, daß ich sagen muß: entweder gibt es keinen Gott oder dieser ist's...« – Das gilt auch für Prof. Dr. Erwin Mülhaupt.

Dem 75jährigen Luther-Forscher gilt unser Dank und der herzliche Segenswunsch, er möge noch manches Jahr unter uns wirken!

Hans-Ludwig Slupina

HANS-VOLKER HERNTRICH

10 JAHRE SCHRIFTFLEITER

In »Luther« 1/1969 sagt Hans-Volker Herntrich dem mehr als 10 Jahre tätigen Schriftleiter Henning Stapel Dank für sein Amt, »das Sachkunde, Personenkenntnis und publizistisches Geschick erfordert«. Damit ist beschrieben, was von einem theologischen Schriftleiter erwartet wird. Auf der letzten Vorstandssitzung der Luther-Gesellschaft in Hamburg betonte Herntrich die entsagungsvolle Seite des Schriftleiteramtes: man müsse seine eigenen Pferde zügeln können.

Zehn Jahre liegen zwischen diesen Äußerungen. 1969 wechselte Herntrich vom Geschäftsführer zum Schriftleiter. Am 15. November 1969 übernahm er im Lutherischen Kirchenamt in Hannover eine Dezernentenstelle: die des Catholica-Referenten.

In »Luther« 1/1970 umreißt der neue Schriftleiter die Linie seiner Zeitschrift: »... daß die Zeitschrift – im Gegensatz zum Luther-Jahrbuch – nicht in erster Linie ein wissenschaftliches Publikationsorgan sein will (bei aller wissenschaftlich geprägten Sachlichkeit der in ihr veröffentlichten Beiträge), sondern auch spontan auf aktuelle Fragen und Ereignisse eingeht und so dem Nicht-theologen und Nichtakademiker einen Einblick in die Probleme vermittelt, die sich aus dem Erbe der Reformation unserer Gegenwart stellen« (S. 56).

So konnte es nicht ausbleiben, daß in »Luther« 2/1970 Jeziorowskis Aufsatz »Bonhoeffer und Lenin« erscheint, der auf der einen Seite sehr nachdenklich machen kann, auf der anderen Seite Widerspruch hervorrufen muß. In »Luther« 3/1970 veröffentlicht Herntrich unter der Überschrift: »Der Glaube gehört mir wie die Liebe« ein Requiem für Hartmut Sierig, den 1968 verstorbenen Hauptpastor von St. Katharinen, der – von der Dramaturgie herkommend – als stellvertretender Bischof Seelsorger der Künstler und Anwalt des Künstlers in der Kirche war. Ein bewegender Aufsatz, der die Sehnsucht nach Menschen wie Sierig groß werden läßt. Von ähnlicher Eleganz ist in »Luther« 2/1977 Herntrichs Aufsatz über Hanns Lilje – »Lutheraner mit weitem Horizont«. Herntrich sagt über ihn: »Er hat die christliche Botschaft ausgelegt als Publizist, als Prediger, als Vortragender – eben auf die Weise, in der heute der Dienst der Kirche in der Öffentlichkeit zu geschehen hat« (S. 52). Weiter heißt es über Lilje: »Was ihn in polemischen Auseinandersetzungen kennzeichnete, enthüllt gleichwohl seinen Christenstand« (S. 53).

Herntrich zeichnet Porträts von Rudolf Bultmann, Karl Barth, Albrecht Goes, Richard Friedenthal, Hermann Ehlers, Walther von Loewenich im Rahmen von Buchbesprechungen oder Gedenkartikeln. Dabei fällt immer wieder das Holzschnittartige, Eindrückliche von Herntrichs Stil auf. Er schreibt manchmal wie ein Profi von renommierten Wochenzeitungen; vielleicht hat er das Lilje abgeguckt. Ein Beispiel:

Der Briefwechsel zwischen Karl Barth und Rudolf Bultmann wird als ein »hinreißendes Buch« charakterisiert: »Da liest man sich satt an einer Sprache, wie sie vollendeter kaum noch gedacht werden kann, da läßt man Ereignisse

und Personen von geschichtsprägender Kraft Revue passieren, da registriert man eine zunehmende Spannung, die, obgleich im Dienst und weithin auch im Gewand theologischer Wissenschaft auftretend, die Konkurrenz eines guten Kriminalromans nicht zu scheuen braucht« (»Luther« 2/1972, S. 84).

Vom ersten Heft des Jahrgangs 1974 von »Luther« an gibt nicht mehr der Friedrich Wittig Verlag in Hamburg, sondern Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen die Zeitschrift heraus.

Hertrich bittet den einen oder anderen Kollegen vom Lutherischen Kirchenamt in Hannover um Beiträge. Er scheut sich nicht, zu aktuellen Ereignissen Stellung zu nehmen: Abendmahlsschranken zwischen den Konfessionen, Wiedervereinigung der Kirchen, Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter, Abendmahl für die Kleinen? Kann man das Leben Jesu verfilmen?

Inzwischen ist der Kirchenrat längst wieder Gemeindepfarrer. Aber seine Feder ist nicht stumpfer geworden. Die alten Verbindungen sind geblieben, neue sind hinzugekommen. Der Sohn des bekannten Alttestamentlers, des späteren Hamburger Bischofs hat etwas von der Großzügigkeit und auch Untertreibung der Hansestadt in die Schriftleitung mitgebracht. Dazu auch Mut und Unabhängigkeit. In »Luther« 2/1972 heißt es auf der letzten Seite (S. 96):

»Die Autoren, die in diesem Heft zu Wort kommen, befinden sich im Zustand des Unterwegsseins, nicht im abgeschlossenen System. Beobachtungen werden mitgeteilt, Erfahrungen der Tradition durchdacht und neue Zielvorstellungen angedeutet. Ausgehend von der Spannung zwischen dem reformatorischen Anliegen einerseits und den Herausforderungen gegenwärtiger Wirklichkeit andererseits wollen die Beiträge zum beteiligten Mitdenken anregen.«

Wir wünschen dem Schriftleiter Pastor Hans-Volker Hertrich noch manches Jahr bei der entsagungsvollen Arbeit an »Luther« im Segen Gottes.

Hans-Ludwig Slupina

BUCHBESPRECHUNGEN

GEORG HECKEL (Hrsg.), Orientierung für den Glauben. Das Augsburger Bekenntnis in Predigten ausgelegt. Claudius-Verlag, München 1979. 182 Seiten.

Katechismuspredigten sind selten geworden, Predigten über Bekenntnisschriften sind fast völlig verschwunden. Das war früher anders. Das diesjährige Jubiläum des Augsburger Bekenntnisses war der Anlaß, es wieder einmal mit Auslegungen einer Bekenntnisschrift durch Predigten zu versuchen. In vier Abschnitten, jeweils aus mehreren Gottesdiensten bestehend, wurden 1978/79 die einzelnen Artikel der Confessio Augustana in der Apostelkirche München-Solln behandelt. Dem Herausgeber – Pfarrer an dieser Kirche und Leiter des Münchner Bezirkes der Luther-Gesellschaft – ist für seine Initiative zu danken, denn er hat gezeigt, daß es durchaus sinnvoll und lohnend ist, die Gemeinde auf diese Weise mit dem wichtigsten evangelischen Bekenntnis vertraut zu machen und nach der theologischen Bedeutung seiner Aussagen zu fragen.

Nach einem Vorwort des Herausgebers, in dem auch einige historische Aussagen gemacht werden, kommt eine Predigt von Eberhard Jüngel zum Abdruck über das Motto, das dem Druck des Augsburger Bekenntnisses von 1531 vorangestellt wurde: »Ich rede von Deinen Zeugnissen vor Königen und werde nicht zuschanden« (Psalm 119,46). Hier wird »vom Stolz des Glaubens« gesprochen, den wir zu leicht vergessen, der mit Freiheit, Liebe und Wahrheit verbunden ist. E. Jüngel stellt – historisch und theolo-

gisch zutreffend – die Bezüge her, in die die Einzelaussagen dieses Bekenntnisses hineingehören.

Über Artikel 1 predigte Johannes Hanselmann, der bayerische Landesbischof, der sich nicht in Aussagen oder gar Spekulationen über die Trinität verlor, sondern der den Inhalt dieses grundlegenden Artikels unter der Überschrift »Gott für heute« interpretierte. Von der Erbsünde handelt der 2. Artikel, den Wenzel Lohff (Hamburg) auslegte. Ihm gelang es, diese für die Reformatoren so wichtige Lehre mit dem Gottesverständnis in Zusammenhang zu bringen, so daß nicht moralische Appelle laut werden müssen, sondern es heißen kann: Gott »ist die Macht der Wahrheit über unser Leben«. Damit ist dann auch die Brücke zu Artikel 3, der Lehre von Jesus Christus geschlagen, über die Alex Funke (Bethel) predigte: »Gott in Menschengestalt: Jesus.« Die Lehre von der Rechtfertigung (Art. 4) behandelte Vilmos Vajta (Straßburg): »Gottlos und doch geliebt – das ist die Rechtfertigung des Menschen vor Gott.« An die Stelle eines Lohnverhältnisses tritt »eine Liebesgemeinschaft«. Über das Predigtamt (Art. 5) sprach Lutz Mohaupt (Hannover) und über den neuen Gehorsam (Art. 6) Theodor Schober (Stuttgart), wobei stets die Bemühung herrscht, die Aussagen aus dem 16. Jahrhundert in unsere Tage hinein verständlich auszulegen.

Um die Lehre von der Kirche und von den Sakramenten ging es in acht Predigten, an denen unter anderen der Herausgeber selber beteiligt war. Wenn auch die Akzente unterschied-

lich gesetzt wurden, so setzte man sich doch nirgendwo vorschnell über die Aussagen des Bekenntnisses hinweg, weil sie »nur historisch bedingt« oder »theologisch überholt« seien. Die »Evangelische Ordnung« behandelte Martin Brecht (Münster) und die Zwei-Regimenten-Lehre Richard Kolb (München), der selber erklärte, mehr Fragen stellen zu müssen als Aussagen machen zu können. »Die letzten Dinge« werden nicht zum Schluß oder am Rand behandelt oder gar ganz übergangen, sondern von Theodor Glaser (München) unter der Überschrift »Der liebe Jüngste Tag« vorgetragen. Hier wird eindrücklich verkündigt, daß die Alternative »allmächtiger Tod« oder »allmächtiger Gott« nicht so schnell zuungunsten des Letzteren »erledigt« werden muß, wie viele Menschen heute meinen.

Es würde zu weit führen, wollten wir auf alle 26 gehaltenen Predigten hinweisen. Aber es muß hervorgehoben werden, daß alle Artikel des Augsburger Bekenntnisses behandelt wurden. Auch diejenigen über die »Kirchenbräuche« wurden in Predigten ausgelegt. Dabei warb z. B. Johannes Halkenhäuser, der theologische Mentor der Communität Casteller Ring, um Verständnis für den »alternativen Lebensstil« der modernen protestantischen Bruder- und Schwesternschaften, bekräftigte zugleich aber auch das Nein der Reformation gegen eine Höherbewertung asketischen Lebens: Es handelt sich beim Leben in einer Gemeinschaft um einen »verschiedenartigen«, aber nicht um einen gegenüber dem Leben in der Welt »verschiedenwertigen Lebensentwurf«. Es ist dem Veranstalter der Predigtreihe sicher nicht leicht

gefallen, so viele und so prominente Mitarbeiter zu gewinnen (außer den Genannten noch unter anderen Trutz Rendtorff, Hans Heinrich Harms, Peter Meinhold und Helmut Claß). Um so erfreulicher ist es, daß die Predigten nachgelesen werden können und uns zur Besinnung auf das Augsburger Bekenntnis zu ermuntern vermögen.

Gerhard Müller

HEINRICH BORNKAMM, »Martin Luther in der Mitte seines Lebens«. Das Jahrzehnt zwischen dem Wormser und dem Augsburger Reichstag. Aus dem Nachlaß herausgegeben von Karin Bornkamm, Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1979, 624 Seiten.

»Unmittelbar aus den Quellen erarbeitet, wird das entscheidende Jahrzehnt der Grundlegung und Ausbreitung der Reformation aus der Perspektive einer Lutherbiographie dargestellt: von Luthers Wartburgaufenthalt über seine Mitwirkung beim Wachstum der reformatorischen Bewegung, seine Tätigkeit auf Kanzel und Katheder, seine Stellungnahme zu den Problemen des öffentlichen Lebens, seine Scheidung von Erasmus wie vom linken Flügel der Reformation, seine Haltung im Bauernkrieg, die Neuordnung des Gottesdienstes und des Kirchenwesens, seinen Streit mit Zwingli über das Abendmahl, seine Teilnahme an der reformationspolitischen Entwicklung bis zur Überreichung des Augsburger Bekenntnisses« (Klappentext auf dem Schutzumschlag).

So wurde das Lebensbild Martin Luthers zum Lebenswerk Heinrich Bornkamms. Der ohnehin auf dem Gebiet der Lutherforschung renom-

mierte Heidelberger Kirchenhistoriker hat mit diesem Buch eine Biographie des Reformators geschaffen, deren historisches, theologisches, psychologisches und sprachliches Niveau nicht mehr zu überbieten sein wird. Der Euphorie bewußt möchte ich dennoch behaupten: es ist eine Weimarer Ausgabe in nuce. Denn in der Tat: wer Luther und die Sache der Reformation gründlich studieren will, der hat hier das Lehr- und Lesebuch katëxochen gefunden. Bornkamm vermittelt keineswegs nur trockenes Wissen und akademisch solide Zitation (das natürlich auch), sondern es ist ihm gelungen, durch spannende Situationsbeschreibungen (etwa der Wartburgzeit, der Zustände in Wittenberg, der Entführung Katharina von Boras aus dem Kloster, des Bauernkrieges u. a.), theologisch überreiche Wissensvermittlung, klare und übersichtliche Darstellung der historisch-politischen Lage und einem psychologisch bewundernswerten Einfühlungsvermögen in die Person Luthers den Leser von der ersten bis zur letzten Seite zu fesseln.

Höhepunkte des Buches bilden zweifellos die Kapitel über die Rechtfertigungslehre (VII), die Auseinandersetzung mit Erasmus über den freien Willen (XVI), sowie der große Abendmahlsstreit mit Zwingli (XIX). Themen also, die gerade in unserer Zeit des ökumenischen Dialoges mit der römisch-katholischen Kirche von großer Bedeutung sind.

Eine geschlossene Darlegung Luthers zur Rechtfertigungslehre liegt in seiner Erwiderung an den Löwener Theologen Jakobus Latomus vor (*Rationis Latomianae confutatio*, 1521). »Tut Buße, das Himmelreich ist

nahe«, das beschreibt nicht ein menschliches und ein göttliches Tun, sondern ein unzertrennbares Handeln Gottes, ebenso am Menschen wie im Menschen. Am Menschen: dadurch, daß er unter Gottes Herrschaft gestellt wird; »das tut die vergebende Gnade«. Im Menschen: durch die Änderung des Lebens; »das tut der Glaube, der die Sünde austreibt«.

Luther drückt dieses Doppelgeschehen im »Antilatomo« mit der Unterscheidung von Gnade und Gabe aus. »Gnade« bedeutet die Veränderung der menschlichen Situation Gott gegenüber; sie betrifft den Menschen also von außen her, von Gott her gesehen. Sie ist Gottes Huld (*favor dei*) gegenüber dem Sünder. »Gabe« bedeutet die damit bewirkte Wandlung im Menschen, das innere Geschehen im Glauben und in der dadurch in Gang gesetzten Überwindung der Sünde. Sie ist das, was das Evangelium »Gerechtigkeit« nennt« (S. 169). So kommt Luther zu der bekannten These, der Christ sei immer »Gerechter und Sünder zugleich« (*simul iustus et peccator*). Daher kommentiert er Röm. 4,7 auf folgende Weise: »Ohne Wissen gerecht und nach eigenem Wissen ungerecht, Sünder nach dem Tatbestand (*in re*), aber gerecht in der Hoffnung (*in spe*)« (S. 177).

Die Kontroversen mit Erasmus um den freien Willen und mit Zwingli um die rechte Lehre vom Abendmahl auch nur andeutungsweise hier zu skizzieren, täte dem Werk Bornkamms einen Bärendienst. Diese herrlichen Kapitel sollten ganz gelesen werden.

Sehr ausführlich geht der Autor auch auf Luthers Stellung zum Bilderverbot ein, die er seinen Gegnern

Karlstadt und Müntzer gegenüber zu beziehen hatte (Kap. VI).

Es ist gerade im deutschen Protestantismus eine seltsame Aversion gegen liturgische Gewänder zu beobachten. Sie zählen auch zu den sog. »Bildern«. Aber – so Bornkamm – »Sie sind eine Predigt für die Augen, und überdies: wir sehen ja doch, ohne es zu wollen, ständig Bilder« (S. 156). Und er zitiert Luther: »Wenn ich Christus höre, so entwirft sich in meinem Herzen ein Mannsbilde, das am Kreuze hänget, gleich als sich mein Antlitz natürlich entwirft ins Wasser, wenn ich drein sehe. Ist's nun nicht Sünde, sondern gut, daß ich Christus' Bild im Herzen habe, warum sollt's Sünde sein, wenn ich's in den Augen habe?« »Ihm kommt es nur darauf an, den Glauben an die Bilder in den Herzen zu zerstören« (S. 156/57).

Das Buch ist Fragment geblieben. Der Autor verstarb vor noch nicht langer Zeit. Dennoch ist es ein unentbehrliches Kompendium lutherischer Theologie und Reformationsgeschichte. Es bleibt der Dank an die Tochter, Frau Karin Bornkamm, für die Mühe der Edition und an den Verlag Vandenhoeck & Ruprecht für die gelungene Ausstattung dieses wichtigen Werkes.

Jürgen Schlömann

KARLMANN BEYSCHLAG, Evangelium als Schicksal. Fünf Studien zur Geschichte der Alten Kirche. Claudius-Verlag, München 1979. 141 Seiten.

Der Erlanger Altkirchenhistoriker legt hier eine Sammlung von fünf zwischen 1966 und 1978 erschienenen Arbeiten vor. Bei vieren handelt es sich um Vorträge, die hier ohne An-

merkungen wiedergegeben werden. An den Anfang gestellt ist die 1964 als »Stundenbuch« erschienene Arbeit »In der Welt – nicht von der Welt«, der die Belege beigegeben sind. – Es handelt sich um die lebendigste, einem weiteren Leserkreis zugängliche Einführung in die Welt des altkirchlichen Christentums der ersten Jahrhunderte, die ich kenne. Der Verfasser hat die seltene Gabe, anschaulich zu schreiben; die Darstellung ist auf jeder Seite quellengesättigt. Damit verbindet sich guter Stil und eine unmittelbare Reflexion aus der Gegenwart, deren Zweck und Effekt aber nicht die schnelle Aktualisierung, sondern im Gegenteil die Bewußtmachung des Abstandes jener Welt von der unseren ist. Urchristlich-neutestamentliche und nachkanonisch-altkirchliche Welt werden dabei in ihrem unmittelbaren historischen Zusammenhang miteinander und ihrer sich entfaltenden Differenz deutlich (wobei keineswegs der Kanon des Neuen Testaments immer die Grenzscheide bildet). Der Reiz, vielleicht sogar die Faszination des Ganzen liegt darin, daß die großen Worte und Gedanken unseres Glaubens, die uns aus Bibel, Gesangbuch, Liturgie vertraut sind, in historischer Verfremdung so begegnen, daß stetes Aktualitätsempfinden immer wieder von dem Bewußtsein gehemmt wird, daß die Situation doch eine andere war, eine andere, die vergangen ist, aber nicht so vergangen, daß sie nicht doch auch wieder als Zukunftsmöglichkeit erschiene. Die an den einleitenden großen Aufsatz anschließenden Vorträge vertiefen, ergänzen oder wiederholen das Gesagte, wobei gelegentlich die Vortragsform etwas

störend erscheinen mag: »Kirche und Gesellschaft bei den frühen Christen«, »Das Problem des Leidens in der frühen Christenheit«, »Zur Geschichte der Bergpredigt in der Alten Kirche.« Das letzte ist ein leicht vereinfachter und der Anmerkungen beraubter akademischer Vortrag. Weniger überzeugend scheint mir nur der letzte Vortrag über das Thema »Was heißt mystische Erfahrung?« zu sein, in dem spätjüdisch-altkirchlicher Platonismus und Spiritualismus als »Mystik« gedeutet werden; wertvoll sind auch hier die Quellenzitate aus einem wirklich echten »Mystiker«, Symeon dem (byzantinischen) »neuen Theologen« (10./11. Jahrhundert). Für den gebildeten Theologen ist es anregend, die etwas kurz geratenen Hinweise auf neuere theologiegeschichtliche Blicktrübungen gegenüber dem mystischen Phänomen zu bedenken (Ritschls Schule, die »Lutherrenaissance«, die dialektische Theologie). Aber das ist m. E. zu aphoristisch, und ich halte Luther trotz Beyschlag (S. 132) für einen »Antimystiker«, wenn auch nicht für einen so schüchternen, wie Albrecht Ritschl

einer war. »Gerade Luthers entscheidende ... theologische Entdeckung ist bekanntlich ohne die Voraussetzung und das Ferment der »deutschen Mystik« gar nicht denkbar.« Das ist ziemlich mißverständlich. Luther entdeckte nachträglich mystische Schriftsteller als Bestätigung seiner Bibeltheologie, deutete sie aber dann gerade unmystisch in seinem Sinne. Natürlich kann man »Fermente« einer nichtscholastischen, von mystischen Traditionen nicht unbeeinflussten Bibeldevotion schon in der ersten Psalmenvorlesung am Werk sehen. Aber Fermente oder Motive sind noch keine Mystik, von der m. E. ohne echte ekstatische Erfahrungen oder ihre Beschreibung nicht geredet werden sollte.

Diese Bedenken gegen den letzten Beitrag sollen nicht den Sinn dieser Besprechung aufheben: Pfarrern, Lehrern, theologischen Anfängern dies Buch als eine ausgezeichnete Einführung in die alte Kirchengeschichte zu empfehlen. Es gibt keinen besseren »Appetitmacher«.

Kurt-Victor Selge

Die Deutsche Bundespost hat uns darauf hingewiesen, daß bei Buchbesprechungen keine Preise genannt werden dürfen, wenn das Heft als »Büchersendung« verschickt werden soll. Ich bitte die Leser um Verständnis, daß wir ab sofort bei der Anzeige von Buchtiteln von Preisangaben absehen. Ht.

+ DER FALL »KÜNG« UND SEINE ÖKUMENISCHEN KONSEQUENZEN

Von Otto Schnübbe

In der amerikanischen Wochenzeitschrift »Time« wird in der Nummer vom 31. Dez. 1979 in dem Aufsatz: »Cracking down on the big ones« (Razzia auf die Großen) die These vertreten, daß der Fall »Küng« keineswegs als ein Einzelfall angesehen werden dürfe. Es gehe vielmehr um eine breiter angelegte Offensive gegen den freiheitlichen Katholizismus, namentlich in West-Europa und Nord-Amerika. Die »Time« scheint recht zu haben. Prof. Metz bekam in München nicht das kirchliche Placet, Shillebeeks wurde zum Verhör nach Rom bestellt. Und die 14-tägige Synode mit den holländischen Bischöfen in Rom hat ein für den holländischen Ökumenismus erschütterndes Ergebnis. Der berühmte holländische Katechismus darf nur noch mit einer authentischen kirchlichen Stellungnahme herausgegeben werden, in der bestimmte Auffassungen des Katechismus verworfen werden. Über den Priesterzölibat soll nicht mehr diskutiert werden, laisierte Priester, die verheiratet sind, sollen nicht mehr als theologische Lehrer verwandt werden dürfen. Keine Konzelebration von katholischen und protestantischen Geistlichen beim Abendmahl, keine gemeinsamen Abendmahlfeiern mit Protestanten, keine Kommunion für den evangelischen Teil in der Brautmesse bei Mischehen usw. . . Die katholischen Bischöfe Hollands haben sich – die Mehrheit allerdings widerstrebend – den Weisungen des Papstes unterworfen. Fraglich bleibt freilich, ob sie sich zu Hause durchsetzen können.

Das Ganze ist zweifelsohne ein Rückschlag für den freiheitlichen Katholizismus. Warum reagiert Rom so? Seit dem 2. Vatikanischen Konzil – und teilweise schon vorher – hat sich in der kath. Kirche eine freiere Theologie entwickelt, die versucht hat, nicht durch Abschaffung von Dogmen, sondern durch Neuinterpretation derselben Brücken zwischen den Konfessionen zu bauen. Da hält ein führender katholischer Theologe einen Vortrag vor einem evangelischen Pastoren-Konvent über die Rechtfertigungslehre. Er bekennt sich in seinem Referat ausdrücklich zu Luther und vertritt die These, daß das Tridentinum durchaus im Sinne der Rechtfertigungslehre der Reformatoren ausgelegt werden könne. Als einige evangelische Geistliche ihn auf die Gegensätze zwischen der reformatorischen Lehre und dem Tridentinum hinweisen, ruft der katholische Professor aus: »Das lassen Sie doch meine Sorge sein, wie ich das Tridentinum auslege. Seien Sie froh, daß ein katholischer Theologe vor Ihnen eine lutherische Rechtfertigungslehre vertritt.«

Da ist ein Podiumsgespräch zwischen einem anderen katholischen Theologen mit einem lutherischen Kirchenmann am Reformationstag. Beide sind in euphorischer Stimmung. Der Katholik sagt, Anerkennung der Confessio Augustana durch Rom ist durchaus möglich. Das Papstamt wird in der römisch-katholischen Kirche seinen bisherigen Charakter beibehalten müssen, aber es ist durchaus möglich, daß es im Kontext der Ökumene verwandelt wird in einen Petrusdienst: Der Papst lediglich Sprecher der Christenheit. Das Papstdogma von 1870 gibt angeblich diese Interpretation her. Im Gespräch erfährt man dann, daß das Dogma von der leiblichen Himmelfahrt Mariens letzten Endes nur die Bedeutung habe, uns in der Gewißheit zu stärken, »daß Ihre und meine Großmutter gemeinsam im Himmel sind«. Auch Dogmen müßten entmythologisiert werden. Auf den von evangelischer Seite her kommenden Einwand, daß nach Bultmann dies keine Entmythologisierung sondern eine Eliminierung des eigentlichen Sinnes dieses Dogmas sei, wird geantwortet: »Im Grunde genommen bedeutet dieses Dogma doch nicht mehr«.

In einem Gespräch mit einem anderen katholischen Theologen fällt der Satz: »Es ist ein Fehler der Kirche gewesen, daß sie im 19. und 20. Jahrhundert zu viele Lehren dogmatisiert hat. Umsomehr ist es erforderlich, die Dogmen weit auszulegen.«

Das Anliegen dieser katholischen Theologen ist verständlich. Sie sehen selber, wie namentlich die Dogmen von 1854 »unbefleckte Empfängnis Mariens«, (was bedeutet, daß Maria von ihrer Mutter unbefleckt empfangen worden ist), 1870 »Unfehlbarkeit des Papstes«, 1950 »Himmelfahrt Mariens« das interkonfessionelle Gespräch belasten. Keine Kirche der Welt – außer der römisch/katholischen – kann diese Dogmen anerkennen, nicht einmal die griechisch/orthodoxe. Das gilt nicht nur von dem Unfehlbarkeitsdogma von 1870, sondern auch von den beiden mariologischen Dogmen. Nach griechisch/orthodoxer Auffassung (wie übrigens auch nach Meinung des Thomas von Aquin) beeinträchtigt die Lehre von der unbefleckten Empfängnis Mariens das Unterworfensein der Maria unter die Erbschuld. Durch dies Dogma ist nach Meinung der Orthodoxie dann Christus nicht mehr der Erlöser *aller* Menschen *ohne* Ausnahme. Da Maria nicht frei von Erbschuld war, mußte sie nach Meinung der Orthodoxie auch sterben. Von dieser theologischen Grundthese her sind die Dogmen von 1854 und 1950 für die griechisch/orthodoxe Kirche nicht annehmbar. Umsomehr ist das Anliegen der ökumenisch gesonnenen römisch/katholischen Theologen verständlich, durch eine neue, weite Interpretation der Dogmen den Weg für eine engere ökumenische Gemeinschaft zu öffnen.

Die entscheidende Frage ist, ist solche weite Interpretation möglich? Der Fall »Küng« – und darin liegt seine kirchenhistorische Bedeutung für das

ökumenische Gespräch – zeigt, daß dies nicht möglich ist. Mit der harten Antwort Roms an Küng werden im Grunde alle ökumenisch weit denkenden katholischen Theologen zurückgerufen. Schon nach dem Tridentinum ist der römische Bischof der authentische Ausleger der Konzilsbeschlüsse. Er hat nun seine Meinung deutlich gesagt: Der Wortlaut der Dogmen ist ernst zu nehmen.

Vornehmlich drei Vorwürfe werden gegen Küng erhoben:

1. Er erweicht das Papstdogma.
2. Er erweicht die Christologie und Trinitätslehre.
3. Er erweicht die Mariologie.

Auf dem ersten liegt der Schwerpunkt. Doch zunächst zu Vorwurf 2 und 3.

Zu 2: Küngs Absicht ist, den Gehalt der Dogmen von Nicäa (325) und Calcedon (451) so auszusagen, daß ein moderner Mensch einen Zugang zu ihnen findet. Darum löst er ihren Gehalt aus dem Horizont des hellenistisch-substantialistisch-metaphysischen Denkens heraus und stellt seine existentielle Bedeutung für den Glaubenden heraus. Dabei ist er bestrebt, den theologischen Gehalt der Dogmen festzuhalten. Dem Vorwurf, daß er der Lehre von der Gottheit Christi Abbruch tue, vermag ich schlechterdings nicht beizupflichten¹. Wörtlich heißt es: »In Jesus ist nicht ein zweiter Gott oder Halbgott, sondern der eine wahre Gott präsent. Unsere ganze Erlösung hängt daran, daß es in Jesus um den Gott geht, der wirklich Gott ist.« (Küng, »Christ sein«, S. 438) an anderer Stelle: »Es gibt von Ewigkeit keinen anderen Gott als den, der sich in Jesus manifestiert hat: Das Gesicht, das er in Jesus gezeigt hat, ist wirklich sein wahres und einziges Gesicht. Er ist kein Gott mit einem Janus-Gesicht. Er ist schon im Alten Testament kein anderer Gott als im Neuen.« (Ebenda S. 437). Das ist existentiell interpretierte Dogmatik. Hinsichtlich der Dreieinigkeitslehre heißt es: »Die triadischen Formeln des Neuen Testamentes zielen nicht auf eine immanente sondern auf eine ökonomische Trinitätstheologie. Nicht auf eine innergöttliche immanente wesensmäßige Dreieinigkeit an sich, sondern auf eine heilsgeschichtliche ökonomische Einheit von Vater, Sohn und Geist in der Begegnung mit uns. Nicht um den Gott an sich, sondern um den Gott für uns, wie er durch Jesus selbst im Geist an uns gehandelt hat, woran die Wirklichkeit unserer Erlösung hängt.« (Küng, »Christ sein«, S. 466/467). »In diesem Sinne ist Gott selbst durch Jesus Christus offenbar im Geist.« (S. 468).

Küng sagt mit einem Bild, worum es ihm geht. Trinität soll man sich

¹ Hier kann nur der anders urteilen, der auch das hellenistische Denkkonzept für verpflichtend hält.

nicht vorstellen wie »Drei Sterne im Dreieck *nebeneinander* (so vorwiegend die westliche Tradition), sondern vielmehr »drei Sterne *hinter* einander«, (so mehr die griechischen Väter), wobei der erste Stern sein Licht dem zweiten und schließlich dem dritten gibt, so daß für das menschliche Auge von unten gesehen diese drei Sterne nur als einer erscheinen. »Wer im Geist den Sohn sieht, sieht auch den Vater.« (S. 466)

Nun wird man natürlich für die immanente Dreieinigkeit Wesentliches anführen können, namentlich wenn man von Hegel her denkt. Daß aber Küng der Gottheit Christi etwas abbricht, wird schwerlich behauptet werden können. Wenn Christologie und Trinitätslehre Küngs durch Rom verworfen werden, zeigt sich, wie eng nach Meinung des authentischen Auslegers der Konzile in der römischen Kirche Dogmen ausgelegt werden müssen.

Zu 3: Daß Küngs Marienlehre nach römischer Lehre nicht korrekt ist, liegt freilich auf der Hand. Die Jungfrauengeburt Jesu – als biologisches Phänomen verstanden – wird aus historisch kritischen Gründen abgelehnt. Küng weist darauf hin, daß heute eine ganze Reihe katholischer Exegeten aus Gründen der historischen Wahrhaftigkeit genau so urteilen. Die Jungfrauengeburt Jesu ist für Küng nicht die Ursache der Gottessohnschaft Jesu sondern (religionsgeschichtlich bedingter) Ausdruck derselben. Daß das mit dem Sinn einer katholischen Marienlehre und dem Wortlaut der Mariendogmen nicht vereinbar ist, darin haben seine römischen Gegner sicher recht. Die Dogmen von 1854 und 1950 werden von Küng ebenfalls der Kritik unterzogen. Was übrigbleibt ist eine »minimalisierte« Mariologie: »Maria ist Beispiel und Vorbild christlichen Glaubens: Ihr Glaube, der das Schwert des Anstoßes, Zwiespalts und Widerspruchs erfährt und der im Blick auf das Kreuz gefordert wird, ist nach Lukas typisch für jeden christlichen Glauben. Maria zeigt also keinen speziellen Glauben, keinen besonderen Einblick in die Geheimnisse Gottes. Vielmehr macht auch ihr Glaube eine Geschichte durch und zeichnet so den Weg des christlichen Glaubens überhaupt vor. (Küng, »Christ Sein«, S. 499) Im Grunde steht Küng hier bei Luther: »Martin Luther ehrt Maria in seiner Auslegung des Magnifikat um Christi willen und als Vorbild des Glaubens und der Demut.« (Ebenda, S. 451).

Zu 1: Das Papstdogma. Vergegenwärtigen wir uns zunächst die Lehre der römisch-katholischen Kirche. Nach dieser ist durch Jesus Christus dem Petrus der Primat über die Apostel verliehen. Dieser Primat enthält den Charakter der Unfehlbarkeit. Der Papst hat die volle Jurisdiktionsgewalt über die Gesamtkirche, und zwar sowohl hinsichtlich der Glaubens- und Sittenlehre wie hinsichtlich der rechtlichen Ordnung und der Leitung der Gesamtkirche. A. von Harnack sagt: »Die Bischöfe bekannten auf dem

Vatikanum (1869/70), eine beträchtliche Minorität überhörend, daß der Primat ein wirklicher und direkter sei, daß der Papst die potestas ordinaria et immediata als plena et suprema über die ganze Kirche besetze und daß diese Gewalt im vollen Sinne überall bischöflich sei.« Das heißt: Der Papst ist der Universalbischof. Von ihm wird gesagt: »Wenn der römische Bischof ex cathedra spricht, d. h., wenn er in Ausübung seines Amtes als Hirt und Lehrer aller Christen kraft seiner höchsten apostolischen Amtsgewalt endgültig entscheidet, daß eine Glaubens- oder Sittenlehre von der gesamten Kirche festzuhalten ist, so besitzt er auf Grund des göttlichen Beistandes, der ihm im heiligen Petrus verheißen ist, jene Unfehlbarkeit, mit welcher der göttliche Erlöser seine Kirche in der endgültigen Entscheidung über eine Glaubens- oder Sittenlehre ausgestattet wissen wollte. Daher sind solche Definitionen des römischen Pontifex aus sich selbst nicht auf Grund der Zustimmung der Kirche unabänderlich.«

Der letzte Satz ist der härteste. Er war auf dem Vatikanum von 1869/70 auch der umstrittenste. Gleichwohl hat sich ihm die Mehrheit gebeugt.

Küng ist nun in der Tat der Meinung, daß dieses Dogma so nicht aufrechterhalten werden kann. Seine These ist: *Der Kirche ist ein grundsätzliches Verbleiben in der Wahrheit verheißen. Das bedeutet aber nicht, daß jede dogmatische Konzilsdefinition oder päpstliche Cathedralentscheidung unfehlbar sei. Diese Lehre ist absurd. Die Kirchengeschichte spricht gegen sie. Hier tritt besonders Pannenberg Küng mit Recht bei. Pannenberg meint, man muß in der Tat seine historischen Kenntnisse begraben, um solch eine enge Auslegung der Unfehlbarkeitslehre glauben zu können. Auch lehnt Küng die sogenannte ordentliche Unfehlbarkeit des Lehramtes ab, die im kirchlichen Alltag praktisch die empfindlichste ist. Sie besagt: Wenn Bischöfe in Übereinstimmung mit dem Papst lehren, (auch ohne feierliche Definitionen!) »so verkünden sie auf unfehlbare Weise die Lehre Christi« (Vatikanum 2).*

Hinsichtlich der Unfehlbarkeit des Papstes zeigt Küng, daß nicht etwa nur evangelische, sondern auch zahlreiche Vertreter der neueren katholischen Theologie, der Meinung sind, daß weder exegetisch noch kirchengeschichtlich die Definitionen von Vatikanum 1 sich halten lassen.

Küng hat seine Meinung im Vorwort zu A. B. Hasler²: »Wie der Papst unfehlbar wurde« (Piper, München 1979) noch einmal zusammengefaßt. Dies Vorwort ist ihm denn auch zum Fallstrick geworden.

Nach Küngs Meinung kennt das Neue Testament nur einen Petrusdienst, und zwar den Dienst eines *fehlbaren* Petrus, der den Herrn verleug-

² Kath. Theologe und langjähriger Mitarbeiter des vatikanischen Einheitssekretariats.

nete, der in der Debatte mit Paulus (s. Gal. 1 und 2), in der es letztlich um die Frage ›Glaube und Werke‹ ging, versagte. Gleichwohl gilt, dieser fehlbare Petrus hatte die Aufgabe, als Hirte die Herde zu weiden. Die Kirche braucht einen Sprecher, obersten Hirten und Seelsorger. Für Küng ist Johannes XXIII. ein solcher biblischer Papst. Dieser hat nach Küng »immer wieder in den verschiedensten Formen seine eigene Menschlichkeit, Beschränktheit, ja hin und wieder auch seine Fehlbarkeit betont«. Aber durch seine seelsorgerliche Art, seine Güte, durch sein Erkennen dessen, was der Kirche heute not tut, hat er einen echten Petrusdienst gelebt.

Mit dem allen wird deutlich, worauf Küng hinaus will. Ein solches Papstamt kann auch von den anderen Konfessionen akzeptiert werden. Küng geht es um die Zukunft der Kirche in der modernen Welt. Das Zusammenfinden der Konfessionen ist Voraussetzung für die Schlagkraft der christlichen Verkündigung. Küng will also ökumenischer Theologe sein. Nirgends zeigt sich das so deutlich wie hier.

Aber auch kirchengeschichtlich läßt sich nach Kungs Meinung das Dogma von 1870 nicht halten. Hier weist er neben den bekannten geschichtlichen Tatsachen, auf die schon im Vatikanum 1 von der dissidentierenden Minderheit verwiesen wurde, insbesondere auf ein neues Forschungsergebnis von Brian Tierney hin.

Der Erfinder der päpstlichen Unfehlbarkeit ist der vielfach der Häresie angeklagte exzentrische Franziskaner Petrus Olivi (gestorben 1298). Papst Nicolaus III. (1277 – 1280) hat im Armutsstreit der Franziskaner zu Gunsten derselben entschieden: Auch gemeinschaftlich geübter Verzicht auf Besitz ist ein möglicher Heilsweg. Um diese Entscheidung unrevidierbar zu machen, behauptete Olivi, für alle Katholiken sei der Papst in Glaubens und Sittenlehre unfehlbar. Johannes XXII. entschied 40 Jahre später in der Armutsfrage anders. Daraufhin hielten ihm die Franziskaner die Cathedralentscheidung seines Vorgängers vor. Johannes XXII. antwortete, indem er in der Bulle »Qui quorundam« 1324 die Lehre von der Unfehlbarkeit des Papstes als Teufelswerk bezeichnete. Nach Küng haben sich selbst die Päpste der Reformationszeit noch nicht auf eine allgemein anerkannte Unfehlbarkeit berufen oder berufen können. Auch das Tridentiner Konzil wagte noch nicht, eine solche Entscheidung zu fällen. Erst die restaurative romantische Strömung des 19. Jahrhunderts sowie die Persönlichkeit Pius IX. haben die Formulierung des Unfehlbarkeitsdogmas möglich gemacht. Küng stellt freilich nicht in Abrede, daß schon früh – namentlich seit dem 5. Jahrhundert – einzelne Päpste versucht haben, ihre Autorität erheblich auszuweiten. Aber noch die mittelalterlichen Kanonisten vertraten die Auffassung, »die göttliche Vorsehung werde dafür sorgen, daß die gesamte Kirche nicht irregeführt werde, wie sehr auch ihr Haupt irren mag«.

Ich nenne nur das allerwichtigste: Das Buch enthält die Geschichte, wie es zur Unfehlbarkeitserklärung des Papstes kam. Dabei wird schonungslos die Manipulation des Konzils und der Gewissensdruck, der auf die Minderheit ausgeübt wurde, dargestellt. Die geradezu erschütternde Darstellung Haslers veranlaßt Küng zu dem Urteil: »So peinlich und schmerzlich es ist: in vielem glich dieses Konzil mehr einem gut organisierten und manipulierten totalitären Parteikongreß als einer Versammlung freier Christenmenschen« (im Vorwort zu Haslers Buch, S. XXIV). Dabei ist vor allem für Hasler und auch für Küng wichtig, daß die alte, dann verdrängte Frage nach der Freiheit des Konzils erneut auf den Tisch gehört. Denn Freiheit ist Voraussetzung für die Gültigkeit der Entscheidungen. Hasler macht darauf aufmerksam, daß die Stimmen derer, die eine Revision des Konzils fordern, erheblich wachsen. Selbst Yves Congar, der berühmte Reformtheologe des II. Vatikanum, fordert eine »Rerezeption«, (also faktisch eine Revision) des Unfehlbarkeitsdogmas unter Berücksichtigung der exegetischen, historischen und theologischen Untersuchungen der letzten Jahrzehnte. Das Material soll in ökumenischen Gremien untersucht werden! Congar fragt, was ja auch schon die Theologen der Minderheit auf dem Vatikanum I fragten, wie die *causa Honorii* mit dem Dogma von 1870 vereinbart werden kann. Papst Honorius wurde bekanntlich vom 6. ökumenischen Konzil 680 wegen Irrlehre verurteilt, da er die These vertreten hatte, daß Jesus Christus nur *einen* Willen, nämlich den göttlichen, gehabt habe, eine These, die die Menschlichkeit Jesu beeinträchtigt hätte, wenn sie sich durchgesetzt hätte. Was Congar als Frage aufwirft, ist für Hasler klarer Beweis gegen das Unfehlbarkeitsdogma. Er meint, die Verurteilung des Papstes Honorius (680) war nur möglich, weil seinerzeit kein Bischof von der Unfehlbarkeit des Papstes auch nur träumte. Während fortschrittliche Geister die Revision des Dogmas von 1870 fordern, bereiten nach Hasler die konservativen die Auffangstellung vor: Selbst wenn das Konzil unfrei gewesen sein sollte – wobei frei und unfrei relative Begriffe sind – zeige doch die schließliche Rezeption des Dogmas durch die Kirche, daß es keineswegs nachträglich mehr in Frage gestellt werden könne.

Das Buch Haslers zeigt, in welche innere Schwierigkeiten, nach Rezeption der historisch kritischen Methode durch die katholische Theologie, viele Theologen hinsichtlich des Unfehlbarkeitsdogmas (und anderer Dogmen!) gekommen sind.

Was hat das Ganze nun für Konsequenzen für die Ökumene? Küng hat klar erkannt, daß gerade in der heutigen Zeit der konfessionelle Streit den

Missionsauftrag der christlichen Kirche innerhalb der christlichen Völker und bei den nicht-christlichen erheblich beeinträchtigt. Deshalb stößt er bewußt in ökumenische Weiten vor. Wie er den Petrusdienst im ökumenischen Rahmen sieht, ist oben dargetan. Seine weite Auslegung der katholischen Dogmen ermöglicht es ihm, evangelisch und katholisch als zwei Haltungen zu sehen, die sich sozusagen ergänzen. »Katholisch in der Grundhaltung ist, wem besonders an der katholischen = ganzen, allgemeinen, umfassenden, gesamten Kirche gelegen ist, konkret: an der in allen Brüchen sich durchhaltenden Kontinuität von Glaube und Glaubensgemeinschaft in der Zeit (Tradition) und an der alle Gruppen umfassenden Universalität von Glaube und Glaubensgemeinschaft im Raum . . . Evangelisch in der Grundhaltung ist, wem in allen kirchlichen Traditionen, Lehren und Praktiken besonders im ständigen kritischen Rückgriff auf das Evangelium (Schrift) und an der ständigen praktischen Reform nach der Norm des Evangeliums gelegen ist . . . Doch richtig verstanden, schließen sich »katholische« und »evangelische« Grundhaltung keineswegs aus: Heute kann auch der geborene Katholik wahrhaft evangelisch gesinnt und auch der geborene Protestant wahrhaft katholisch gesinnt sein . . . (Küng, »Christ Sein«, S. 493)

Voraussetzung zu dem allen ist freilich eine Revision des Dogmas von 1870.

Die Frage ist, kann ein solches ökumenisches Konzept verwirklicht werden? Es gibt im Grunde genommen drei Möglichkeiten für die Ökumene.

1. Die Situation bleibt mehr oder weniger so, wie sie heute ist. Das heißt, für die römischen Katholiken gelten die Konzilsbeschlüsse und Cathedralentscheidungen des römischen Bischofs unter Festhalten am genauen Wortlaut. So fordert es Rom, Beweis: Fall »Küng«. Wenn dies so bleibt, ist Ökumene nur in ganz beschränktem Umfang möglich. Von Fall zu Fall kann es zu gemeinsamen Erklärungen der katholischen Bischofskonferenz Deutschlands und der EKD bei wichtigen öffentlichen Fragen kommen. Gemeinsame Veranstaltungen von evangelischen und katholischen Gemeindekreisen sind möglich, auch gemeinsame Bibelstunden und gemeinsame Wortgottesdienste, letztere freilich nur außerhalb der Zeit der katholischen Messe. Freilich zeigt sich in letzter Zeit deutlich, daß die gemeinsamen Wortgottesdienste zurückgedrängt werden. Gemeinsamer Gang zum heiligen Abendmahl ist nicht möglich. Die Auseinandersetzung um die Kindertaufe in den Mischehen bleibt bestehen.

2. Intensivierung der Ökumene durch eine weitere Auslegung der Konzilsentscheidungen und Cathedralentscheidungen der römischen Päpste. Man schafft die Dogmen nicht ab, sondern interpretiert sie neu, bricht

ihnen ihre eigentliche Spitze ab, um so einen größeren Konsens zu erreichen. Dieser Weg ist letztlich – objektiv gesehen – unwahrhaftig, auch wenn er – subjektiv gesehen – von den betreffenden Theologen als redlich gemeinte Brücke zu verstehen ist. Niemals kann dieser Weg eine echte Grundlage für ein weiteres Zusammenfinden der Konfessionen sein. Im übrigen hat Rom diesen Weg – wie der Fall »Küng« zeigt – radikal abgeschnitten. Und das mußte erwartet werden. Wer die Entwicklung der römischen Kirche seit dem Tridentinum kennt, die Bedeutung der Dogmen von 1854, 1870 und 1950 ins Auge faßt, für den war die Entscheidung Roms nicht verwunderlich. Rom ist in seiner eigenen Tradition gefangen. Gleichwohl ist die Enttäuschung unserer Ökumeniker, ob katholisch oder evangelisch, die diesen zweiten Weg als gangbar beurteilten, erheblich. Wenn man hinzunimmt, daß der neue Papst den Polen und Kroaten zugestanden hat, den 2. Pfingsttag als Marienfest zu begehen: Maria, Mutter der Kirche – dann sieht man, daß Rom keineswegs daran denkt, in irgendeiner Weise den Protestanten entgegenzukommen. Wenn ein kirchliches Fest in zwei Ländern eingeführt ist, läßt sich dies nicht mehr rückgängig machen. Die Geschichte zeigt das umgekehrte: Meist breiten sich solche Feste aus. Es ist bedauerlich, daß diese »Umfunktionierung« des 2. Pfingsttages so wenig bemerkt und noch weniger der Kritik unterzogen worden ist.

3. Revision des Dogmas von 1870, wie es in jeweils verschiedener Weise von Hasler, Küng, Congar u. a. führenden katholischen Gelehrten gefordert wird. Nur von hier aus wäre in der Tat ein wirkliches Zusammenfinden der Konfessionen möglich. Nur so wäre das ökumenische Konzept Küngs praktisch durchführbar. Freilich muß gesehen werden, daß aufs Ganze der katholischen Kirche gesehen, es nur einige wenige sind, die die Revision des Dogmas von 1870 fordern. Das bedeutet, der Kairos für einen wirklichen ökumenischen Durchbruch ist nicht da. Ein solcher Kairos könnte unter Umständen sich einstellen, wenn sich der jetzige Papst, der ein glühender Marienverehrer ist, nun doch dazu entschließen sollte, die Miterlöserschaft Mariens zu dogmatisieren. Das könnte vielleicht eine Welle theologischen Denkens hervorbringen, die zu neuen Ufern führt.

Das bedeutet praktisch: Im Moment ist nur Möglichkeit 1 realistisch. Sie sollte von uns auch so weit wie möglich ausgebaut werden. Denn die ökumenische Bewegung darf nicht untergehen, auch wenn sie durch Roms Antwort auf Küng einen erheblichen Schlag erlitten hat. Jetzt gilt es erst recht, die ökumenischen Kontakte zu intensivieren.

Freilich gilt es in den Gesprächen mit der katholischen Kirche deutlich darauf aufmerksam zu machen, daß nur Möglichkeit 3 uns in dem Zusammenfinden der Konfessionen weiterbringt, auch wenn der Hinweis darauf

der offiziellen römisch/katholischen Kirche nicht angenehm ist. Ökumenische Zusammenarbeit kann nicht darin bestehen, das seit dem 2. Vatikanum Erreichte in Grußadressen zu preisen. Dazu ist der Ertrag viel zu bescheiden. Ökumenische Zusammenarbeit fordert vielmehr den Mut, auch die unbequemen Fragen auf den Tisch zu legen. Das gilt natürlich gegenseitig! Nicht nur wir haben an die katholische Kirche Fragen, sondern diese auch an uns.

Darüber hinaus gilt: Innerhalb der katholischen Kirche gibt es, wie wir sahen, heute eine wachsende Anzahl von Brüdern, die in ihrer eigenen Kirche für das Abtragen dessen kämpfen, was auch nach evangelischer Meinung abgetragen werden muß, damit die Konfessionen einander näher kommen. Das bedeutet, daß die evangelische Kirche nicht sagen kann, der Fall »Küng« geht uns nichts an. Er geht uns sehr wohl etwas an! Es darf sich nicht der Satz Haslers bewahrheiten: »In der letzten Zeit ist häufig das Phänomen zu beobachten, daß die Kirchen sich gegenseitig in ihrem autoritären System stützen.« Was das Dogma der Unfehlbarkeit von 1870 anlangt, so muß es in der Tat in den Mittelpunkt der ökumenischen Gespräche gestellt werden. Das inzwischen erarbeitete Material gilt es so genau wie möglich zu prüfen. Dabei muß in brüderlicher Weise gerungen werden in der Hoffnung, daß Gottes Geist die zertrennte Kirche zusammenführt.

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

Von Kurt Aland

Zweimal sind bisher im 20. Jahrhundert Lutherjubiläen begangen worden: 1917 das Gedenken an die 400. Wiederkehr des Thesenanschlags und 1933 das an die 450. Wiederkehr der Geburt Luthers. Zahlreiche Reden und Vorträge sind im Zusammenhang mit diesen Gedächtnistagen gehalten und viele von ihnen gedruckt worden, haben sich doch bei beiden Anlässen viele prominente deutsche Theologen und Kirchenmänner zu Wort gemeldet. Eine Lektüre dieser Texte ist nicht selten eine höchst unerquickliche Sache, denn hier wird nur zu oft Luther entweder für den deutschen Nationalismus und die Weltkriegspropaganda oder gar für den Nationalsozialismus in Anspruch genommen. Von daher empfindet die Generation, der ich angehöre (ich habe mein Studium im Sommer 1933 begonnen), ein Unbehagen, wenn vom deutschen Luther gesprochen wird, und deshalb steht das Wort »deutsch« im Titel dieses Beitrages in Anführungszeichen. Zu oft und zu sehr ist unsachgemäß vom »deutschen« Luther gesprochen worden, als daß man diese Bezeichnung unreflektiert wiederholen könnte.

Sie ist auch schon im Grundansatz falsch. Gewiß ist Luther ein Deutscher, und zwar ein typischer Deutscher gewesen, und gewiß hat die Reformation Luthers in Wittenberg an der Elbe und in Deutschland ihr Zentrum, aber es ist trotzdem unsachgemäß, von der »deutschen Reformation« zu sprechen und dabei vielleicht sogar den Nachdruck auf »deutsch« zu legen. Die Reformation ist vielmehr von den Anfängen an ein europäisches Phänomen. Schon die Tatsache, daß der – deutschsprachige! – Zwingli wenige Jahre nach Luther in Zürich als Reformator zu wirken beginnt, und gar das Faktum, daß das dritte Zentrum der Reformation im französischsprachigen Genf liegt, sollte davor warnen, von der »deutschen Reformation« zu sprechen. Aber selbst wenn man die Betrachtung der Reformation einmal ausschließlich auf die von Luther ausgehenden Wirkungen einengt, bleibt diese sog. »deutsche Reformation« noch immer ein gesamteuropäisches Phänomen. Sie hat in Spanien wie in Italien von Anfang an Fuß gefaßt, nur die Brutalität der allgegenwärtigen Inquisition hat eine Ausbreitung der Reformation verhindern können. In Frankreich sind ihre Anfänge ebenfalls mit der Botschaft Luthers verbunden, die Männer, die Calvin in Orléans, Bourges und Paris mit dem neuen Glauben bekannt machten, bis er durch die subita conversio ganz für ihn gewonnen wurde, stehen sämtlich unter dem Einfluß Luthers. In Holland wie in Belgien und in Schottland findet die Reformation ihre ersten Märtyrer, für sie gilt das gleiche, sie sind sogar in Wittenberg ausgebildet worden. Bereits

1525/26 übersetzt Tyndale das Neue Testament ins Englische, auch er ist Wittenberger Student. In Südosteuropa, in Ungarn wie in Siebenbürgen und Polen, breitet sich die Reformation unter dem Vorzeichen der Botschaft Luthers aus, der einheimische Adel, fast vollständig für sie gewonnen, schickt seine Söhne zum Studium nach Wittenberg.

Das ändert sich erst nach dem Tode Luthers 1546. In den Jahren und Jahrzehnten nach seinem Tode zerfleischt sich das deutsche Luthertum in inneren Kämpfen, so daß keine Kraft mehr für die Ausbreitung des neuen Glaubens bleibt. Gleichzeitig formiert sich in Genf, nachdem Calvin sich dort unter schweren Kämpfen endgültig durchgesetzt hat, ein neues Kraftzentrum. Die 1559 gegründete Genfer Akademie, nicht mehr Wittenberg, ist jetzt Ausbildungsstätte für den europäischen Theologennachwuchs. Wer von hier kommt, weiß sich als engagierter Missionar des Calvinismus. So kommt es, daß in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts die Reformation außerhalb Deutschlands weithin ein reformiertes Vorzeichen trägt.

Aber in Skandinavien bleibt der lutherische Charakter erhalten. Bereits seit 1520/21 wirken in Dänemark Sendboten Wittenbergs, 1536 beschließt der Reichstag die Einführung des Luthertums als Staatsreligion, Bugenhagen leistet entscheidende Hilfe beim Aufbau der evangelischen Kirche in Dänemark. Auch in Schweden beginnt die Ausbreitung der Reformation mit der Wirksamkeit Wittenberger Studenten (Olaus Petri), genauso wie in Finnland (Michael Agricola); in beiden Ländern setzt sie sich durch, hier wie in Norwegen wird das Luthertum zur bis auf den heutigen Tag gültigen Ausprägung evangelischen Glaubens.

Leider sind diese Fakten nicht genügend ins Bewußtsein derer getreten, die über den »deutschen Luther« und die »deutsche Reformation« geredet und geschrieben haben, sei es positiv, sei es negativ. Wenn z. B. in England 1945 die Kampfschrift von Peter F. Wiener erschien: »Martin Luther, Hitler's spiritual ancestor« (Martin Luther, Hitlers geistiger Vorfahre) oder wenn Wolfram von Hanstein bald danach in seiner Schrift »Von Luther bis Hitler. Ein wichtiger Abriß deutscher Geschichte« (Republikanische Bibliothek Heft 3) erklärte: »Historisch betrachtet führt eine gerade Linie von Luther über den Goßen Kurfürsten, über Friedrich II. und seine Nachfolger, über Bismarck und die Ära wilhelminischer Zeit bis zu Hitler.« (S. 7.), so ist die Unkenntnis der historischen Voraussetzungen mit Händen zu greifen. Nun sind Wiener und Hanstein nur Repräsentanten der extremen Formulierung einer auch sonst vertretenen Ansicht. Niemand geringer als Karl Barth schrieb im Dezember 1939 in einem Brief nach Frankreich (an Pfarrer Westphal, vgl. Eine Schweizer Stimme 1938–1945, Zollikon-Zürich, S. 108–117):

»Das französische und das englische, das holländische und das schweizerische Volk sind gewiß auch keine »christlichen« Völker. Es leidet aber das deutsche Volk an der Erbschaft eines besonders tiefsinnigen und gerade darum besonders wilden, unweisen, lebensunkundigen Heidentums. Und es leidet an der Erbschaft des größten christlichen Deutschen: an dem Irrtum Martin Luthers hinsichtlich des Verhältnisses von Gesetz und Evangelium, von weltlicher und geistlicher Ordnung und Macht, durch den sein natürliches Heidentum nicht sowohl begrenzt und beschränkt als vielmehr ideologisch verklärt, bestätigt und bestärkt worden ist. Alle Völker haben solche Erbschaften aus dem Heidentum und aus gewissen ihr Heidentum bestärkenden christlichen Irrtümern. Alle Völker haben infolgedessen ihre bösen Träume. Der Hitlerismus ist der gegenwärtige böse Traum des erst in der lutherischen Form christianisierten deutschen Heiden. Er ist ein besonders böser, für die Deutschen selbst und für uns andern alle besonders lebensgefährlicher Traum. Er hat den Träumenden abgesehen von der Pein, die er ihm selbst bereitet, zu einer europäischen Drohung gemacht.«

Das ist aus der damaligen Situation zu erklären, ob und wieweit es richtig ist, sei dahingestellt. Auf jeden Fall aber haben derartige Theorien es bestenfalls mit dem Charakter der Deutschen und der deutschen Geschichte zu tun, nicht mit Luther und der Reformation Luthers. Das zeigt das Verhalten der lutherischen Kirche Norwegens in der Zeit der deutschen Okkupation. Sie hat zu den Anführern des Widerstandes gegen den Nationalsozialismus und dessen Repräsentanten – seien es deutsche, seien es norwegische – gehört, ein Beweis dafür, daß es nicht Luther, nicht Luthers Verkündigung, nicht seine Reformation gewesen sind, die als Ursprung und Ursache für bestimmte dunkle Seiten in der Geschichte und vielleicht auch im Charakter der Deutschen verantwortlich gemacht werden können. Eine konfessionelle Erklärung dafür wie etwa bei Karl Barth geht außerdem an der schlichten Tatsache vorbei, daß »das deutsche Volk« nicht nur 1933, sondern schon viele Jahrzehnte vorher gemischt-konfessionell war und beinahe 50% der Deutschen den katholischen Glauben bekannten. Hier wird von »erst in der lutherischen Form christianisierten deutschen Heiden« gesprochen, danach bleibt eigentlich nur der Schluß übrig, die Katholiken wären reine Heiden geblieben. Bereits diese Schlußfolgerung zeigt, wie windschief diese Art von Argumentation ist.

Sieht man sich einmal die Luther-Worte genauer an, mit denen in Reden und Schriften wie den zu Eingang angedeuteten der »deutsche« Luther beschrieben wird, so gelangt man außerdem zu anderen Resultaten. Es ist richtig, daß in den Leichenreden und Nachrufen von 1546 vielfach vom »deutschen Propheten« und vom »Propheten Deutschlands« gesprochen wird, dessen Hingang man beklagt. Dabei kann sich die Bezeichnung als Prophet Deutschlands, richtiger: als Prophet der Deutschen durchaus auf Luther berufen; denn er hat sich mehrfach so genannt. Allerdings schwingt

dabei eine gewisse Selbstironie mit. In der »Warnung an seine lieben Deutschen« von 1531 heißt es: »Aber weil ich der Deutschen Prophet bin, denn solchen hoffärtigen Namen muß ich mir hinfort selbst zumessen, meinen Papisten und Eseln zu Lust und Gefallen (d. h. um sie zu ärgern), so will mir gleichwohl als einem treuen Lehrer gebühren, meine lieben Deutschen vor ihrem Schaden und Gefahr zu warnen und ihnen christlichen Unterricht zu geben, wie sie sich verhalten sollen« (WA 30, III, 290, 28–32) und : »Welcher Deutsche meinem treuen Rat folgen will, der folge. Wer nicht will, der lasse es. Ich suche hier nicht das Meine, sondern Euer, der Deutschen, Heil und Seligkeit« (291, 7–9). Hier ist der Nebenton deutlicher, aber auch an anderen Stellen klingt die Selbstironie durch, so z. B., wenn Luther seine nachdrückliche Mahnschrift von 1530 »Eine Predigt, daß man Kinder zur Schule halten solle«, damit schließt: »Wohlan, ihr lieben Deutschen, ich habs euch genug gesagt, ihr habt euern Propheten gehört« (WA 30, II 587, 36ff). 1542 heißt es in der »Verlegung« (= Widerlegung) des Alcoran (= Koran) Bruder Richards am Schluß der Schrift als Zusammenfassung: »Ich habe das Meine getan als ein treuer Prophet und Prediger. Wer nicht hören will, mags lassen, ich bin entschuldigt, fortan an jenem Tage und in Ewigkeit« (WA 53, 396, 29–31). Das sind alle oder doch wenigstens die wichtigsten »Propheten«-Stellen. Luther weiß sich als Prophet und Prediger der Deutschen (wobei Prophet in Anführungszeichen gemeint ist), nicht als deutscher Prophet. Eine andere Stelle, wo er sich sogar als »Apostel und Evangelist« bezeichnet, ist ebenso eindeutig. Sie steht in der Schrift von 1526 »Wider den recht aufrührerischen, verräterischen und mörderischen Ratschlag der ganzen Mainzischen Pfafferei, Unterricht und Warnung M. L.« Hier heißt es: »aber solange ich am Leben bin, hat mich Gott verordnet, jedermanns Diener zu sein, soviel mir möglich ist, daß ich lehren, unterrichten, warnen und vermahnen soll, was nützlich und zur Seligkeit dienlich ist. Wenn ich mich rühmen wollte, könnte ich mich in Gott noch wohl als einen der Apostel und Evangelisten in Deutschland rühmen, wenns gleich dem Teufel und allen seinen Bischöfen und Tyrannen leid wäre. Denn ich weiß, daß ich den Glauben und die Wahrheit gelehrt habe und noch lehre durch Gottes Gnade, welchen Namen mir der Teufel in Ewigkeit nicht vertilgen noch nehmen soll, des bin ich gewiß« (WA 19, 261, 22–30).

Auch andere sog. Kernstellen besagen nichts anderes. Wenn es in der berühmten Stelle im Brief an Nikolaus Gerbel in Straßburg vom 1. Nov. 1521 heißt: *Germanis meis natus sum, quibus et serviam* (WA Br II, Nr. 435 S. 397, 34: meinen Deutschen bin ich geboren, ihnen will ich deshalb auch dienen), so ergibt sich dabei nicht ein spezielles deutsches Sendungsbewußtsein, sondern lediglich das Bewußtsein der Verpflichtung gegen-

über den Angehörigen des eigenen Volkes, wie es in jedem Fall natürlich ist. Und wenn Luther nach dem lateinischen Bericht über seine Rede auf dem Wormser Reichstag 1521 am Schluß erklärt: *sed quod obsequium meae Germaniae debitum subtrahere non debuerim* (WA 7, 835, 15f, im deutschen Druck heißt es: *sunder nach dem ich meynen dienst vetterlichem teutschem landt nicht zuenczihen schuldig bin*, WA 7, 875, 22f), d. h. er dürfe sich der Gehorsamspflicht nicht entziehen, die er seinem Deutschland schuldig sei, so kommt auch dabei nicht der »deutsche Luther« heraus, sondern nur der Luther, der sich seinem Wirkungsgebiet besonders verpflichtet weiß.

Gewiß gibt es in den Tischreden Luthers wie in seinen Schriften manche treuherzigen Äußerungen über die Deutschen und ihre Tugenden. Nur eine sei angeführt: »Uns Deutsche hat keine Tugend so sehr berühmt gemacht und (wie ich glaube) bisher so hoch erhoben und erhalten, als daß man uns für treue, wahrhaftige, beständige Leute gehalten hat, die da Ja Ja und Nein Nein haben sein lassen. Des sind viele Historien und Bücher Zeugen« (WA 51, 259, 7–10, Auslegung des 101. Psalms 1534/35). Aber derartige uneingeschränkte Anerkennung ist selten, meist ist sie mit z. T. ziemlich herber Kritik verbunden. Drei typische Beispiele aus den Tischreden seien aus dieser Kategorie angeführt:

»Den Deutschen fehlt es an nichts, sie haben alles. Aber weil es den Deutschen an der rechten Kenntnis der Dinge und an der Sorgfalt fehlt, deshalb haben sie nichts. Denn sie verstehen das, was sie haben, nicht recht anzuwenden.« (WA TR 2, 287, Nr. 1983, Nachschrift Cordatus)

»Deutschland ist wie ein kräftiges Pferd, das Futter und alles hat, dessen es bedarf. Es fehlt ihm aber an einem Reiter. Gleich nun wie ein starkes Pferd ohne einen Reiter in die Irre läuft, so ist auch Deutschland stark genug an Kräften und Menschen, es mangelt ihm aber an einem Regenten.« (WA TR 5, 336f, Nr. 5735, aus Clm. 943)

»Deutschland ist ein sehr gutes Land, hat alles genug, was man haben soll, dies Leben reichlich zu erhalten. Es hat allerlei Früchte, Korn, Wein, Getreide, Salz, Bergwerk usw. und was aus der Erden zu kommen und zu wachsen pflegt; allein mangelt es an dem, daß wirs nicht achten noch recht brauchen, wie wir billig sollten, Gott zu Ehre und dem Nächsten zu Nutz, und ihm dafür danken. Ja, wir mißbrauchens aufs allerschändlichste, viel ärger als die Säue. Gott gibt alles mildiglich und reichlich, so daß niemand billig zu klagen hat, und fordert nichts anders von uns, als nur allein, daß wir ihm gehorsam seien und ihm Dank sagen.« (WA TR 6, 355, Nr. 7044, Aurifaber)

Von derartigen Äußerungen Luthers ist im Normalfall nicht die Rede, wenn Luther als Deutscher, ja als Prototyp des Deutschen gepriesen wird. Und ganz und gar fehlen dabei die grundsätzlichen Mahnungen Luthers, wie z. B. die in seiner Schrift »An die Ratsherren aller Städte deutschen

Landes, daß sie christliche Schulen aufrichten und halten sollen« von 1524:

»Laßt uns unseren früheren Jammer ansehen und die Finsternis, in der wir gewesen sind! Ich meine, daß Deutschland noch nie soviel von Gottes Wort gehört hat wie jetzt; man spürt aber nichts in der Geschichte davon. Lassen wirs nun ohne Dank und Ehre so hingehen, so ist zu fürchten, wir werden noch greulichere Finsternis und Plage leiden. Liebe Deutschen, kauft, weil der Markt vor der Tür ist, sammelt ein, dieweil es scheint und gut Wetter ist; braucht Gottes Gnade und Wort, solange es da ist. Denn das sollt ihr wissen: Gottes Wort und Gnade ist ein fahrender Platzregen, der nicht wiederkommt, wo er einmal gewesen ist. Er ist bei den Juden gewesen; aber hin ist hin, sie haben nun nichts. Paulus brachte ihn nach Griechenland; hin ist auch hin, nun haben sie den Türken. Rom und lateinisch Land hat ihn auch gehabt; hin ist hin, sie haben nun den Papst. Und ihr Deutschen dürft nicht denken, daß ihr ihn ewig haben werdet; denn der Undank und die Verachtung wird ihn nicht lassen bleiben. Darum greife zu und halte zu, wer greifen und halten kann! Faule Hände müssen ein böses Jahr haben.« (WA 15, 31, 33–32, 14)

Luther ist nicht bei dieser pessimistischen Prognose stehen geblieben. 1530, in seiner »Predigt, daß man Kinder zur Schule halten« soll, bricht Luther, kurz nachdem er darüber geklagt hat, daß es ihm »so herzlich sauer geworden ist und noch wird, auf daß ich meinen Deutschen hierin diene« (WA 30, II, 583, 13f und 30f), zornig aus:

»Wenns so in deutschen Landen gehen soll (daß man keine Opfer für die Kirche bringen will), so ists mir leid, daß ich als ein Deutscher geboren bin oder je deutsch geredet oder geschrieben habe.« (584, 27f)

Und unmittelbar danach spricht er sein härtestes Wort:

»Ich bitte Gott um ein gnädiges Stündlein, daß er mich von hinnen nehme und nicht den Jammer sehen lasse, der über Deutschland kommen muß. Denn ich halt dafür, (selbst) wenn zehn Mose aufstünden und für uns beteten, so würden sie nichts ausrichten. So fühle ichs auch, wenn ich für mein liebes Deutschland beten will, daß mir das Gebet zurückprallt und nicht hinaufdringen will, wie es sonst tut, wenn ich für andere Sachen bitte« (585, 30–586, 19).

Nimmt man die Äußerungen, die mit Absicht im zusammenhängenden Text vorgetragen wurden, alle zusammen, so gewinnt der »deutsche« Luther bzw. sein Verhältnis zu Deutschland andere Konturen. Gewiß sind die angeführten Worte vereinzelt, aber das sind die vom Propheten Deutschlands und seinen Deutschen, denen er dienen wolle, bei Luther auch. Sie sind zahlenmäßig sogar seltener als die kritischen Äußerungen über Deutschland und die Deutschen. Wer den nationalen Gedanken bei Luther in moderne Kategorien bringen will und gar wer ihn unter säkula-rem Vorzeichen sieht, muß in die Irre gehen. Luthers negative Worte über

Deutschland und die Deutschen sind entstanden aus seiner Enttäuschung und dem Zorn darüber, daß das Werk der Reformation hier nicht so fortschreitet, wie er es für notwendig hält, daß die Verwirklichung des neuen Glaubens selbst bei seinen Anhängern so außerordentlich zu wünschen übrig läßt. Luther ist Reformator, er lebt aus dem Glauben und für eine Verkündigung des neuentdeckten Evangeliums, die keine nationalen Schranken kennt, sondern für alle Christen bestimmt ist und der gegenüber alles andere sekundäre Bedeutung hat.

Luther paßt in die modernen Kategorien ganz gewiß nicht hinein. In einen modernen Fragebogen hätte er in die Rubrik »Staatsangehörigkeit« ohne Zweifel nicht »Deutschland« eingetragen, sondern »Grafschaft Mansfeld«. Als sein »Vaterland« hat er immer wieder diese Grafschaft Mansfeld bezeichnet, obwohl er hier nur die ersten 14 Jahre seines Lebens zugebracht hat. Diese Zugehörigkeit zur Grafschaft Mansfeld war ihm, auch nachdem er beinahe 50 Jahre im Kurfürstentum Sachsen gelebt hatte, keine leere Formel, sondern bindende Verpflichtung. Die letzten Monate seines Lebens hat er darauf gewandt, die zerstrittenen Mansfelder Grafen miteinander zu versöhnen und die zerrütteten Verhältnisse des Landes wieder in Ordnung zu bringen. In dieser Aufgabe hat er die letzten Kräfte, die er besaß, verzehrt; er ist in Eisleben, seiner Geburtsstadt gestorben, nachdem sie erfolgreich gelöst war. Als Begründung für sein Verhalten hat Luther neben der Berufung auf seine Verpflichtung als »öffentlicher Prediger« angeführt: »ich bin ein Landeskind in der Herrschaft zu Mansfeld, dem es gebührt, sein Vaterland und Landesherrn zu lieben und ihnen das Beste zu wünschen« (WA Br X, 10–12, 14. März 1542), es sei »billig, daß ich als ein Landeskind meinem Vaterland und natürlichen Landesherrn mit allen Treuen diene« (WA Br X, 81–83, 15. Juni 1542).

Gewiß trägt eine der großen Schriften Luthers den Titel: »An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung« – aber wie heißt es in der Anrede dieser Schrift? »Der allerdurchlauchtigsten großmächtigsten Kaiserlichen Majestät und christlichem Adel deutscher Nation« (WA 6, 405, 9f) – der Kaiser ist Karl V., Spanier von Herkunft und der deutschen Sprache nicht mächtig. »Deutsche Nation« ist im 15. und 16. Jahrhundert außerdem durchaus etwas anderes als in den späteren Jahrhunderten. Das Konstanzer Konzil von 1414–1418 war nach Nationen gegliedert, aber wer gehörte zu der »deutschen Nation«? Natürlich die Repräsentanten der Territorien des »heiligen römischen Reiches deutscher Nation«, aber auch die von Ungarn, Dalmatien, Dacien, Kroatien, Norwegen, Schweden, Böhmen und Polen. Gewiß spielt der nationale Gedanke in den Jahrhunderten vor der Reformation eine zunehmende Rolle, und aus diesem nationalen Gedanken ergeben sich auch kirchliche

Forderungen und Konsequenzen: es sei nur an Wyclif und an Hus erinnert. Aber bei Luther ist die Reihenfolge absolut umgekehrt: allem voran stehen die theologische Erkenntnis und die Forderungen, die sich aus dem reformatorischen Durchbruch zum neuen Verständnis des Evangeliums ergeben. Der nationale Gedanke oder das nationale Bewußtsein hat daran keinen Anteil.

Nun ist bereits zu Eingang dieser Betrachtungen¹ davon gesprochen worden, daß Luther gewiß ein Deutscher, und zwar ein typischer Deutscher gewesen sei. Eine Behandlung des gestellten Themas ohne im einzelnen darauf einzugehen, wie man in der deutschen Öffentlichkeit darüber geurteilt hat, wäre unvollständig. Lassen Sie mich zu Beginn dieses Abschnittes die Auffassung Heinrich Heines zitieren, der angesichts seiner kritischen Distanz zum Deutschtum wie zum evangelischen Christentum ein gewiß unverdächtig Zeuge ist. Im ersten Buch seiner Schrift von 1834 »Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland« schreibt Heine (Hanser, Werkausgabe 5, 538):

»Wie von der Reformation, so hat man auch von ihren Helden sehr falsche Begriffe in Frankreich. Die nächste Ursache dieses Nichtbegreifens liegt wohl darin, daß Luther nicht bloß der größte, sondern auch der deutscheste Mann unserer Geschichte ist; daß in seinem Charakter alle Tugenden und Fehler der Deutschen aufs großartigste vereinigt sind, daß er auch persönlich das wunderbare Deutschland repräsentiert. Dann hatte er auch Eigenschaften, die wir selten vereinigt finden und die wir gewöhnlich sogar als feindliche Gegensätze antreffen. Er war zugleich ein träumerischer Mystiker und ein praktischer Mann in der Tat. Seine Gedanken hatten nicht bloß Flügel, sondern auch Hände; er sprach und handelte. Er war nicht bloß die Zunge, sondern auch das Schwert seiner Zeit. Auch war er zugleich ein kalter scholastischer Wortklauber und ein begeisterter, gottberauschter Prophet. Wenn er des Tags über mit seinen dogmatischen Distinktionen sich mühsam abgearbeitet, dann griff er des Abends zu seiner Flöte (!) und betrachtete die Sterne und zerfloß in Melodie und Andacht. Derselbe Mann, der wie ein Fischweib schimpfen konnte, er konnte auch weich sein wie eine zarte Jungfrau. Er war manchmal wild wie der Sturm, der die Eiche entwurzelt, und dann war er wieder sanft wie der Zephyr, der mit Veilchen kost. Er war voll der schauerlichsten Gottesfurcht, voll Aufopferung zu Ehren des heiligen Geistes, er konnte sich ganz versenken ins reine Geisttum; und dennoch kannte er sehr gut die Herrlichkeiten dieser Erde und wußte sie zu schätzen, und aus seinem Munde erblühte der famose Wahlspruch: Wer nicht liebt Wein, Weiber (!) und Gesang, der bleibt ein Narr sein Leben lang. Er war ein kompletter Mensch, ich möchte sagen ein absoluter Mensch,

¹ Der Aufsatz bietet einen Ausschnitt aus einer im Grand Palais, Paris auf Einladung der Sorbonne und des Deutschen Historischen Instituts gehaltenen Gastvorlesung.

in welchem Geist und Materie nicht getrennt sind. Ihn einen Spiritualisten zu nennen, wäre daher eben so irrig, als nannte man ihn einen Sensualisten. Wie soll ich sagen, er hatte etwas Ursprüngliches, Unbegreifliches, Mirakulöses, wie wir es bei allen providentiellen Männern finden, etwas Schauerlich-Naives, etwas Tölpelhaft-Kluges, etwas Erhaben-Borniertes, etwas Unbezwingbar-Dämonisches.«

Besonders wichtig ist der erste Teil der Aussage: Luther sei nicht nur der größte, sondern auch der deutscheste Mann unserer Geschichte gewesen, alle Fehler und alle Tugenden der Deutschen seien in ihm aufs großartigste vereinigt und: er repräsentiere »das wunderbare Deutschland«. Aber auch der zweite Teil ist aufschlußreich, denn er entspricht in der Grundhaltung der Betrachtungsweise genau der Thomas Manns, und dies beinahe bis in die Formulierungen hinein, obwohl Heine gewiß nicht zu den Thomas Mann bestimmenden Autoritäten gehört hat, der nicht müde geworden ist, zu erklären, daß zu den »Fundamenten meiner geistig-künstlerischen Bildung das Dreigestirn ewig verbundener Geister« gehöre: Schopenhauer, Nietzsche, Wagner (Gesamtausgabe XII, 71f).

Wieweit Heine ein typischer Deutscher gewesen ist, das zu beurteilen muß ich den Spezialisten überlassen. Thomas Mann jedenfalls war es, wenigstens soweit die deutsche Bildungsgeschichte in Betracht kommt. Er ist in ihre geistigen Voraussetzungen eingebunden, wie seine »Betrachtungen eines Unpolitischen« vom Oktober 1918 mit ihren trotz aller europäischen Aspekte deutlichen nationalen (um nicht zu sagen nationalistischen) Ober- und Untertönen zeigen. Er kann hier vom 1. Weltkrieg als dem »deutschen Krieg« sprechen, den Deutschland »mit einem wahrhaft germanischen Gehorsam gegen sein Schicksal« auf sich genommen hat (XII, 52). Nun kämpft dieser frühe Thomas Mann sozusagen mit verkehrter Front, denn das, was er dem »Zivilisationsliteraten« übelnimmt und vorwirft, hat er später in vielfacher Hinsicht selbst vertreten, als seine politische Entwicklung von »rechts« nach »links« gegangen war – so wie die erhebliche Teile des deutschen Bildungsbürgertums auch. Selbst seine Emigration, der lange Aufenthalt in den USA und die Wohnsitznahme nach der Rückkehr aus der Emigration in der Schweiz und nicht in Deutschland ändern an dieser Verflochtenheit mit Deutschland nichts. Seine Briefe aus der Zeit seit 1933 zeigen, wie sehr er an allem Anteil nimmt, was in Deutschland vor sich geht. Gewiß hat Thomas Mann – im Gegensatz zu vielen anderen – in der Emigration nie Not erfahren. Trotzdem hat er gelitten, und zwar nicht nur geistig und seelisch, sondern auch körperlich an dem, was in Deutschland geschah. Von da her erklärt sich manches in seinen Stellungnahmen nach 1945, nur stückweise hat Thomas Mann abbauen können, was sich damals in ihm aufgestaut hatte. Gewiß hat sich damals die weltbürgerliche Komponente entscheidend

verstärkt, aber sie ist, wie die »Betrachtungen« von 1918 zeigen, von Anfang an angelegt, und ein Deutscher geblieben ist Thomas Mann trotzdem.

Wie sieht und beurteilt dieser Thomas Mann, den wir als Repräsentanten der hohen deutschen Geistigkeit in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts nehmen können, Luther und die Reformation? Zu berücksichtigen ist dabei, daß Thomas Mann aus dem traditionellen protestantischen Christentum Norddeutschlands des ausgehenden 19. Jahrhunderts kommt. Einen lebendigen Eindruck davon, was evangelischer Glaube und Kirche wirklich sind, hat er in seiner Jugend nicht empfangen.

Für seine Ansicht genügt es wohl, ein Zitat aus den »Betrachtungen« anzuführen:

»In Wahrheit hat man in der Reformation ein Ereignis von echt deutscher Majestät zu verehren, ein Ereignis und Faktum der Seele, – undeutbar, unkritierbar eigentlich, wie das Leben. Das kritisch deutende Werk verblaßt davor und sinkt ohnmächtig hin. Man kann dieses Ereignis revolutionär oder rückschlägig, umstürzlerisch oder erhaltend, demokratisch oder aristokratisch nennen: es ist das alles auf einmal, es ist tief, trotzig, verhängnisvoll, programmwidrig, persönlich und groß. Denn es ist, nach gut deutscher Art, ganz und gar das Werk eines großen Mannes, einer zwar gewaltig nationalen, aber ebenso gewaltig und reich individuellen Persönlichkeit, – geboren aus ihren eigensten Kämpfen und Nöten, mit ihrem Stempel behaftet für immer« (XII, 514).

»War die Reformation ein ›Glück‹«, fragt Thomas Mann abschließend und antwortet: »Nein, das war sie gar nicht« (XII, 514).

Hier treffen wir bereits die Feststellung der widersprüchlichen Komponenten in der Reformation, an der Thomas Mann sein ganzes Leben lang festhält. Sein Urteil über Luther hindert ihn nicht, 1918 eine Lutherbüste zu erwerben und sich an ihrem Besitz zu freuen.

Nun setzt bald nach 1918 eine Wandlung bei Thomas Mann in seinem Verhältnis zum Christentum ein, langsam setzt sich – der Umschlag fällt in das Jahr 1924 – eine kühle Distanzierung durch. Spätestens 1932 beginnt jedoch eine Rückwendung zum Christentum und seinen Werten über die Thomas Mann in der Emigration vielfach positive Worte gefunden hat (IX, 462).

Darüber wäre viel zu sagen, mit der Behandlung des sehr diffizilen Themas »Thomas Mann und das Christentum« ließe sich ein ganzer Abend füllen. Aber auch dabei bliebe das Faktum unerklärt, daß Thomas Mann 1925, also unter dem Vorzeichen der Abwendung vom Christentum den Plan eines »Tryptichons religiös gefärbter Novellen« faßt, wie er es 1948 ausdrückt (Vorrede zur amerikanischen Ausgabe von »Joseph und seine Brüder« in einem Bande, XI, 671). Hier sollte in der ersten Novelle die

Josephsgeschichte erzählt und in den weiteren die Reformation behandelt werden, Erasmus und Luther (vgl. Br I, 244, 26.7.1925). Aber das Joseph-Thema verdrängte alles andere, über anderthalb Jahrzehnte wurde Thomas Mann durch das mehrteilige Joseph-Werk in den Bann geschlagen. Dennoch sehen wir 1951 den alten Plan einer Behandlung der Reformationszeit wieder auftauchen: Erasmus, Hutten und Luther sollen jetzt den Stoff abgeben. Das 16. Jahrhundert, erklärt Thomas Mann damals, sei sein »Steckenpferd, und ich hoffe noch immer, einmal ein wenig die hohe Schule darauf zu reiten« (Br III, 310 an Rudolph Wahl, 21.10.53). Nach langem Schwanken fiel endlich die – wahrlich überraschende – Entscheidung für ein Schauspiel mit dem Titel »Luthers Hochzeit«. Schon 1950 hat er begonnen, sich Lutherbiographien und -monographien zu beschaffen, sowie Auswahlgaben der Briefe Luthers wie seiner Schriften – und sie mit Sorgfalt gelesen, wie die mannigfachen Unterstreichungen zeigen. Zum ersten Mal begegnet Thomas Mann jetzt dem eigentlichen Luther, alle bisherigen Äußerungen über ihn stammen sozusagen aus zweiter Hand. Der Tod nahm Thomas Mann die Feder aus der Hand, als er noch mit der Materialsammlung befaßt war, 47 eng beschriebene Oktavseiten umfaßt das Manuskript dafür.

Nun läßt sich aus diesen Vorarbeiten nicht auf das schließen, was Thomas Mann in der endgültigen Fassung des Schauspiels über Luther ausgeführt hätte. Denn er war ja noch nicht einmal mit seiner Materialsammlung zu Ende gekommen. Nur gelegentlich scheint bereits eine Urteilsbildung durch. In zwei der Notizen heißt es:

»Die angehäuften Entartung der Kirche. Eine Gewaltnatur von großartiger und gefährlicher Ungebundenheit steht auf, ein Mensch, der instinktiv begriffen hat, daß es mit den bisherigen zahmen Reformversuchen nicht so weiterging.« (S. 19)

»Ein Heiliger ist das nicht, sondern ein Dämon. Aber die Mischung des Dämons und Gewalt, seiner Wut und volkstümlich schlauen Roheit mit dem Lyrischen, Poetischen, Kindlichen, dem ›Vom Himmel hoch da komm ich her‹, dem Lieben, Biederen, Treuherzigen, wovon er Trost, Stillung, Ruhe vor sich selbst findet« (S. 19f).

An weiteren Charakterisierungen Luthers finden sich die folgenden:

»riesenhafte Inkarnation deutschen Wesens«, »ein ungeheuer großer Mann«, »er stellte nicht nur die Kirche wieder her, er rettete das Christentum«, »er hat ... die deutsche Sprache erst recht geschaffen«, »er hat auch durch die Sprengung der scholastischen Fesseln und die Erneuerungen des Gewissens der Freiheit der Forschung gewaltigen Vorschub geleistet«, er hat »die Unmittelbarkeit des Verhältnisses zu seinem Gott« wiederhergestellt.

Aber das reicht alles nicht einmal andeutungsweise aus, um das Urteil Thomas Manns von 1955 über Luther und die Reformation zu erfassen. So

sind wir – nachdem eingangs das Urteil aus den »Betrachtungen« von 1918 zitiert worden war, auf die beiden Vorträge angewiesen, die Thomas Mann 1945 über »Deutschland und die Deutschen« in Washington und New York und 1949 in London über »Die drei Gewaltigen« (ursprünglicher Titel: »Goethe, das deutsche Wunder«) gehalten hat. Nun muß man beim ersten Vortrag berücksichtigen, daß er zwar im Februar/März 1945 niedergeschrieben, aber erst im Mai bzw. Juni gehalten worden ist, als nach der deutschen Kapitulation z. B. die Zustände in den Konzentrationslagern, aber auch manches andere der amerikanischen Öffentlichkeit gerade bekannt geworden war und und die Empörung über Deutschland und die Deutschen ihren Höhepunkt erreicht hatte. So ist das, was deutschen Ohren von heute vielleicht als Herabwürdigung Luthers erscheint, manchem amerikanischen Zuhörer vielleicht als unerträgliche Apologie des Deutschtums vorgekommen. Hier heißt es:

»Martin Luther, eine riesenhafte Inkarnation deutschen Wesens, war außerordentlich musikalisch. Ich liebe ihn nicht, das gestehe ich offen. Das Deutsche in Reinkultur, das Separatistisch-Antirömische, Anti-Europäische befremdet und ängstigt mich« (XI, 1132f).

»Wer wollte leugnen, daß Luther ein ungeheuer großer Mann war, groß im deutschesten Stil, groß und deutsch auch in seiner Doppeldeutigkeit als befreiende und zugleich rückschlägige Kraft, ein konservativer Revolutionär. Er stellte ja nicht nur die Kirche wieder her; er rettete das Christentum. Man ist in Europa gewohnt, der deutschen Natur den Vorwurf der Unchristlichkeit, des Heidentums zu machen. Das ist sehr anfechtbar. Deutschland hat es mit dem Christentum am allerernstesten genommen. In dem Deutschen Luther nahm das Christentum sich kindlich und bäuerlich feierst zu einer Zeit, als es sich anderwärts nicht mehr ernst nahm.« (XI, 1133).

»Die große Geschichtstat der deutschen Innerlichkeit war Luthers Reformation – wir haben sie eine mächtige Befreiungstat genannt, und also war sie doch etwas Gutes. Daß aber der Teufel dabei seine Hand im Spiel hatte, ist offensichtlich. Die Reformation brachte die religiöse Spaltung des Abendlandes, ein ausgemachtes Unglück, und sie brachte für Deutschland den Dreißigjährigen Krieg, der es entvölkerte, es verhängnisvoll in der Kultur zurückwarf und durch Unzucht und Seuchen aus dem deutschen Blut wahrscheinlich etwas anderes und Schlechteres gemacht hat, als es im Mittelalter gewesen sein mag« (XI, 1141f).

Aus dem Vortrag von 1949 braucht eigentlich nur ein Zitat angeführt zu werden:

»Die drei Gewaltigen, von denen ich hier spreche – um mit wahrer Herzensneigung nur von einem von ihnen zu sprechen, sind Luther, Goethe und Bismarck. Im sechzehnten Jahrhundert erschien der erste, Martin Luther, der Reformator, der die konfessionelle Einheit des Erzteils sprengte, ein Fels und ein Schicksal von einem Menschen, ein heftiger und roher, dabei tief beseelter und inniger Ausbruch deut-

scher Natur, ein Individuum, klobig und zart zugleich, voller Wucht und Getriebenheit, von bäurisch volkstümlicher Urkraft, Theolog und Mönch, aber ein unmöglicher Mönch, denn der Mann kann durch natürliche Begier des Weibes nicht entbehren –, sinnlich und sinnig, revolutionär und rückschlägig aus der Renaissance, mit deren Humanismus er keine Fühlung hatte, ins Mittelalter durch stete Balgerei mit dem Teufel und massivsten Aberglauben an Dämonen und Kielkröpfe, geistlich verdüstert und doch lebenshell kraft seiner Liebe zu Wein, Weib und Gesang, seiner Verkündigung »evangelischer Freiheit«, schimpffroh, zanksüchtig, ein mächtiger Hassler, zum Blutvergießen von ganzem Herzen bereit: mit den Waffen, schreibt er, müsse man die Pest des Erdkreises angreifen, die Kardinäle, die Päpste und das ganze Geschwür des römischen Sodom, und sich die Hände im Blute waschen; ein militanter Anwalt des Individuums, seiner Gottesunmittelbarkeit und geistlichen Subjektivität gegen das Objektive, die kirchliche Ordnungsmacht, und dabei ein Erzieher seines Volkes zur Untertänigkeit vor gottgewollter Obrigkeit, der die aufständischen Bauern zu stechen, zu schlagen, zu würgen auffordert; dem Humanismus seiner Tage, auch dem deutschen, vollkommen fremd, aber desto gemühtiefer versenkt in deutsche Mystik; ein widerborstiger Orthodoxer, der aus der Kirche nur austritt, um eine Gegenkirche mit einem Gegendogma, mit neuer priesterlicher Scholastik und neuen Verketzerungen zu errichten; antirömisch nicht nur, sondern antieuropäisch, furios nationalistisch und antisemitisch, tief musikalisch dabei, auch als Gestalter der deutschen Sprache: – seine Bibelübersetzung, eine literarische Tat ersten Ranges, von der jungen Druckerpresse in Tausenden von Exemplaren ins Volk geschleudert, dankt seiner Musikalität so viel wie seinem liebevollen Ohr für den innigen Tonfall der Mystik, sie schuf die deutsche Schriftsprache und gab dem politisch und religiös zerrissenen Lande die literarische Einheit. – Was nach und von ihm kam und was Erasmus vorhergesagt hatte, entsetzliches Blutvergießen im Glaubenszwist, Bartholomäusnächte, Krieg dreißig Jahre lang, Deutschland entvölkert und in der Kultur zurückgeworfen um Jahre, dreimal soviel, das hätte der stiernackige Gottesbarbar bereitwillig auf diesen seinen gedrun-genen Hals genommen: »Hier stehe ich, ich kann nicht anders« (X, 375f)

Dieser Vortrag hat in Deutschland, das inzwischen wieder Anschluß an das gewonnen hatte, was in der internationalen Öffentlichkeit geschah, zu mancherlei Angriffen auf Thomas Mann geführt. Entrüstet wendet dieser sich (in einem bisher nicht in die offiziellen Sammlungen aufgenommenen Brief) gegen das »Geschwätz über Beleidigungen, die ich gegen Martin Luther ausgestoßen hätte«:

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

Damit sind wir am Ende des Berichtes über Thomas Manns Beurteilung und Wertung des »deutschen Luther«. Er ist fragmentarisch, denn selbstverständlich wäre aus der Zeit zwischen 1918 und 1945 eine Vielzahl von Äußerungen zum Gegenstand anzuführen gewesen. Aber was hätte uns das geholfen? Ja, man muß fragen, was hilft uns der Bericht über Thomas Mann überhaupt bei der Bewältigung unserer Frage nach dem deutschen Luther? Alle diese Aussagen enden mit dem: Einerseits-andererseits und einer Zwiespältigkeit des Urteils, die wir schon bei Heinrich Heine treffen. Vielleicht hätte man jemand anders als Thomas Mann als Quelle wählen sollen, aber wen? Gewiß ist Ricarda Huch sehr viel sachverständiger als Thomas Mann, schon wegen ihres Geschichtsstudiums – die historischen Irrtümer, die sich bei Thomas Mann (und bei Heinrich Heine) finden, sind stillschweigend übergangen worden, nicht auf sie, sondern auf das Urteil beider kommt es an. Aber die Öffentlichkeitswirkung Ricarda Huchs ist der von Thomas Mann unendlich unterlegen. Wen hätte man sonst wählen sollen? Einen Politiker, einen Historiker, einen Kirchenhistoriker – oder gar einen Soziologen, der versuchte, das »deutsche Wesen« zu ergründen? Dieser Versuch würde ohne Zweifel im Wesenlosen bzw. im Willkürlichen enden, auch Geistreichigkeit hilft hier nicht und schon gar nicht vorgegebene Denkschemata. Und alle Vertreter der anderen genannten Kategorien helfen nicht weiter; abgesehen davon, daß ihnen die Publizität wie die Autorität Thomas Manns fehlt, vermögen sie das Rätsel nicht zu lösen.

Es bleibt dabei, wie schon zu Anfang gesagt: Luther war ein Deutscher, ein typischer Deutscher, wenn auch von allergrößtem Maß. Aber das ist nur ein Akzidens. Das Entscheidende an ihm ist, daß er Reformator war. Ohne Zweifel haben Zahlreiche zu seiner Zeit um den gnädigen Gott gerungen, um die Rechtfertigung des Sünders durch den ihnen als Zürnendem erscheinenden Gott. Niemand aber hat das mit der Radikalität getan wie Luther, und das mag das spezifisch Deutsche an ihm sein: nachdem er bis hin zur Selbstzerstörung alle von der Kirche angebotenen und empfohlenen Mittel angewandt hatte, ohne zum als sicher zu erreichenden Ziel zu gelangen, gerät er in die Verzweiflung, ja in die Lästerung Gottes. Der Römerbrief des Paulus wird ihm zum Schlüssel und Röm 1,17 mit seiner Aussage: »Denn die Gerechtigkeit wird in ihm (dem Evangelium) offenbart aus Glauben zum Glauben, wie geschrieben steht (Hab. 2,4): Der Gerechte wird aus Glauben leben« zum eigentlichen Stein des Anstoßes. Nach unendlichem Ringen wird ihm der reformatorische Durchbruch geschenkt und das neue Verständnis von Röm 1,17, wie er in seinem autobiographischen Rückblick von 1545 erklärt, zur Pforte des Paradieses. Von diesem neu verstandenen Paulus aus eröffnet sich Luther zugleich ein neues Verständnis des Neuen Testaments und der ganzen Schrift, und zwar mit

der Einseitigkeit, die die katholische Theologie ihm vorwirft. Luther war der Herkunft nach gewiß ein Deutscher, Paulus war der Herkunft nach gewiß ein Jude – und zwar des radikalen Flügels – wenn der Deutsche und der Jude so übereinkommen, ist das ein entscheidender Hinweis darauf, daß bei der Reformation – und beim christlichen Glauben überhaupt – nicht die nationale Bedingtheit (mit ihren Positiva und Negativa) maßgebend, sondern lediglich von sekundärer Bedeutung ist. Nur von hier aus erklärt sich der europäische Charakter der Reformation Martin Luthers, von dem eingangs gesprochen wurde.

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

450 Jahre Luthers Kleiner Katechismus

Von Johannes Viebig

Protestieren und Bekennen – das sind zwei wesentliche Kennzeichen der evangelischen Kirche. Gegen die Zurücknahme der Reformation in ihren Gebieten protestierten evangelische Fürsten vor 450 Jahren auf dem Reichstag in Speyer. Das Bekennen des Glaubens geschah beim Reichstag in Augsburg im Jahre 1530. Bis in die Gegenwart hinein ist es immer wieder deutlich geworden: unsere evangelische Kirche ist eine protestantische und eine bekennende Kirche.

Der Vorwurf ist uns allerdings nicht erspart geblieben: Ihr protestiert, weil ihr gern dagegen seid und Ihr bekennt, weil Ihr rechthaberisch seid. Dieser Vorwurf übersieht, daß das Protestieren und Bekennen der Evangelischen im Grund nicht aus einer negativen Einstellung kommt, sondern aus der positiven Erkenntnis des wahrhaft Christlichen. Vor dem Protestieren und Bekennen steht das *Erkennen des Evangeliums*. Solche Erkenntnis des Evangeliums hat bleibenden Ausdruck gefunden in Luthers großem und kleinem Katechismus, die beide vor 450 Jahren erschienen sind.

Christsein lernen

Der Katechismus ist keine Kampfschrift, sondern eine Lernschrift. Katechismus heißt Lernbuch. Wir finden darin keine Polemik, weder gegen die Papstkirche, noch gegen die Schwärmer. Hier wird nicht protestiert, auch nicht vor der Welt bekannt, sondern hier ist zusammengefaßt, was ein Christ für seinen Glauben und sein Leben wissen muß. Nicht in seinem *Weltbezug*, sondern in seiner *Gottesbeziehung* wird der Mensch angesprochen. Das wird schon im ersten Satz des Katechismus deutlich, wo Gott selbst zu Wort kommt mit dem Satz: »Ich bin der Herr, dein Gott!« Nicht vor das Angesicht der Welt, sondern vor das Angesicht Gottes wird der Mensch zitiert, in seinem Gewissen angeredet, damit er im Glauben an Gott seines Lebens gewiß und froh wird.

Der Katechismus macht deutlich, daß es in der Reformation nicht nur um Abschaffung von Mißständen in der Papstkirche ging, sondern darum, dem lebensrettenden christlichen Glauben Raum zu schaffen in Kirche und Welt. Es ist ein Raum, in dem man Gottes Wort lernt.

Die 95 Thesen, die Luther am 31. Oktober 1517 an die Schloßkirche

von Wittenberg heftete, woran das heutige Reformationsfest erinnert, waren ein Aufruf zur Disputation der Theologen. Daß aber Reformation nicht eine Sache von Fachtheologen, sondern des ganzen christlichen Volkes ist, das zeigt der Katechismus. Er ist für Junge und Alte, für Kinder und Erwachsene, für Gebildete und für einfache Leute. Sie alle haben hier zu lernen und werden nie auslernen. Der Katechismus wird zu einem Hinweis darauf, daß christliche Kirche eine Gemeinschaft von Lernenden ist, eine Lerngemeinschaft. So entspricht sie dem Auftrag Jesu an seine Apostel: »Macht zu Jüngern, das heißt zu Lernenden, alle Völker und lehret sie halten alles, was ich euch befohlen habe.« Luthers Katechismus ist nicht eigentlich eine Neuschöpfung, nimmt er doch darin die seit Jahrhunderten in der Kirche geltenden Hauptstücke des christlichen Glaubens auf: die Zehn Gebote als klare Kundgabe des Willens Gottes an sein Volk, das Glaubensbekenntnis als die Zusammenfassung der Lehre der Apostel und das Vaterunser, das Gebet, das Jesu selbst uns gelehrt hat. Hinzu kamen dann noch die Lehrstücke von Taufe, Abendmahl und Beichte.

Der Katechismus sollte wohl auch der Unterweisung der Kinder dienen, aber ursprünglich war er für die Hand der Pfarrer, Prediger und Hausväter gedacht. Sie sollten hier angeleitet werden, selbst den Glauben zu lernen und den ihnen Anvertrauten den Glauben zu lehren. Zum Katechismus gehören auch Anweisungen für das Morgengebet, das Tischgebet und das Abendgebet sowie für das christliche Verhalten in den verschiedenen Berufsständen.

Luthers Katechismus ist aus Meditation und Predigt erwachsen. Er hat den Charakter einer lebendigen Rede und ist keine Vorschrift. Gott kommt hier mit seinem Evangelium zu Wort. Nicht daß die Kirche hier ihre Gläubigen verpflichtet, sondern der heilige Geist ruft sie durchs Evangelium. Im Katechismus sieht Luther einen kurzen Auszug und Abschrift der ganzen Heiligen Schrift, deren Grundintention das menschenrettende Evangelium ist. Dies will aber eben nicht nur gepredigt und gehört, sondern auch gelernt werden. Wer meint, er brauche nicht mehr zu lernen, weil er schon gelehrt sei, er brauche nicht mehr Jünger zu sein, sondern sei schon Meister, der sollte uns verdächtig sein. Wer nicht mehr lernt, dessen Leben erstarrt. Denn Gottes Wort lernen ist ein Lebenszeichen des christlichen Glaubens.

Nun liegen 450 Jahre Erfahrungen mit dem Katechismus hinter uns. Man hat ihn unter die Bekenntnisschriften der evang.-luth. Kirche und in viele Kirchenordnungen aufgenommen. In viele Sprachen ist er übersetzt worden. Wo immer evang.-lutherische Christen sind, lernt man auch den kleinen Katechismus Luthers, in Skandinavien und Amerika, in Afrika, Asien und Australien. Er ist so etwas wie ein Identitätszeichen der evangelisch-lutherischen Christen geworden. Als manche Vertriebene nach dem Zweiten Weltkrieg in den Westen kamen und nicht genau wußten, ob sie uniert, reformiert oder lutherisch seien, da brauchte man sie nur zu fragen ob sie den Katechismus Luthers gelernt haben, wenn ja, galten sie als Glieder der lutherischen Kirche.

Man sollte allerdings nicht übersehen, daß das Wort Katechismus für manche keinen sehr guten Klang hat. Man denkt mit wenig Freude an den Zwang des Auswendiglernens und die Abfragerei. Vieles erscheint fremd. Wer von den Kindern hat schon Weib, Knecht, Magd oder Vieh? Wie ein Schulbuch, so hat mancher auch den Katechismus nach dem Schulabschluß weggetan.

Man hat den Katechismus als ein Museumsstück einer patriarchalischen Gesellschaft bezeichnet. Schon Luther hat ja gesagt, wer den Katechismus nicht lernen will, den soll man vom Hof oder aus der Stadt jagen. Die Regierenden waren daran interessiert, daß das Volk ihn lernte. So wurde er für manche zu einem Zeichen der Unterdrückung. Als die geistliche Schulaufsicht in den Schulen aufhörte, hörte auch der Katechismusunterricht auf. Zu einer freien Gesellschaft zu gehören, heißt auch: frei sein vom Katechismus.

Man sagt: der Katechismus wird den Problemen unserer heutigen Jugend und Gesellschaft nicht gerecht. Er ist zu eng. Er sagt zu wenig über christliches Handeln in unserer Zeit. Wir brauchen Anleitung zu Dank und Fürbitte. Die Freude am Gottesdienst muß neu geweckt werden. Wir wollen nicht nur wissen, was das Abendmahl ist, sondern wie wir es fröhlich feiern können. So hat sich bei vielen die Meinung durchgesetzt: die Zeit des klassischen Katechismus sei zu Ende. Was wir brauchen, haben wir in einem weit über tausend Seiten umfassenden Erwachsenen- und Gemeindekatechismus zusammengestellt. Hier empfangen wir Denkanstöße für den Glauben. Hier wird das Evangelium verstehbar gemacht und zu eigenen Erfahrungen angeleitet.

Und doch bleibt die Frage, ob nicht Luthers Katechismus in seiner Konzentration und Verdichtung eine bleibende Funktion für die Kirche hat. Um sie beantworten zu können, muß man etwas weiter ausholen.

Zunächst muß man feststellen, daß der Katechismus im Lauf der Zeit immer wieder falsch verwendet wurde.

Luther hat sich das ja so vorgestellt, daß ein Pfarrer, Lehrer oder Hausvater seinen Kindern und seinem Gesinde die 10 Gebote, das Glaubensbekenntnis und das Vaterunser beibringt. Die Frage: Was ist das? ist ja nicht als Frage des Lehrers, sondern des Kindes oder des Knechtes gedacht. Er fragt, was es zum Beispiel bedeutet: »Du sollst den Feiertag heiligen?« Und dann antwortet der Hausvater oder der Pfarrer: »Wir sollen Gott fürchten und lieben, daß wir die Predigt und sein Wort nicht verachten, sondern dasselbe heilig halten, gerne hören und lernen.« Dabei sollte jetzt der Lehrende die Sache weiter ausziehen, biblische Geschichten erzählen, die das ganze beleuchten oder Beispiele anführen. Das heißt: Die Auslegung war eine Eröffnung eines freien Erklärens. Statt dessen hat man die Kinder die Auslegungen lernen lassen, wo sie gar nicht gefragt hatten. Was für Luther ein Akt der Freiheit war, das Lernen, wurde nun zum Zwang. Kein Wunder, daß man Luthers Auslegungen wie ein holzschnittartiges Wortgebilde empfand, für ein Kind im Grund unverständlich.

Während Luther der Meinung war, daß auch die Erwachsenen den Katechismus zu lernen hätten bis ins Alter, wurde er mehr und mehr nur zur Kinderlehre. Katechismus war nur für die Kleinen, und wenn die Kleinen groß wurden, brauchten sie keinen Katechismus mehr. So wurde das Lernen des Katechismus zu einem Lernen auf Abbruch.

Gottlose Tugenden

Hinzu kam eine Entwicklung, die den Katechismus seines lebendigen Grundes beraubte. Über dem Streit der Konfessionen, im Zuge des geistigen Fortschritts hielt man es für fruchtlos, über Gott zu streiten. Entscheidend wurde das praktische Verhalten eines Menschen. So verlor man über Gottesfurcht, Gottesliebe und Gottvertrauen kaum mehr Worte, alles war auf die Ethik, die Moral ausgerichtet. Denken wir an Kants kategorischen Imperativ: »Handle so, daß die Maxime deines Handelns zur Grundlage einer allgemeinen Gesetzgebung dienen kann.« Das Gesetz war wichtig, aber nicht mehr das Evangelium. Man verstand gar nicht mehr, warum Luther vor jedes Gebot die Worte gesetzt hatte: »Wir sollen Gott fürchten und lieben...« Man wollte an Gott vorbei die Menschen drängen, den Eltern zu gehorchen und der Obrigkeit untertan zu sein, nicht zu töten, die Ehe nicht zu brechen und nicht zu stehlen. Die erste Tafel der Gebote ließ man beiseite und nahm nur die zweite. Man entwickelte weltliche Tugenden ohne Gottesglauben und

ohne Gottesliebe. Man war korrekt, pflichtbewußt, ehrlich, gehorsam und stellte diese Tugenden bedenkenlos auch in den Dienst von Diktatoren und Ideologen. Kürzlich sagte jemand: das evangelische Preußen ist daran zugrunde gegangen, daß man dort die zweiten Tugenden zu ersten gemacht hat. Und wir sollten uns fragen, ob wir nicht in der gleichen Gefahr stehen.

Natürlich ist es mit der Erwähnung des Wortes »Gott« noch nicht getan. »Gottesvergiftung«, »Gotteskomplex«, so lauten die Titel von kürzlich erschienenen Büchern. Hier wird Gott als etwas Negatives erfahren. Daß in der Botschaft der Freude, im Evangelium, Gott wesentlich bei uns ist und uns mit diesem Evangelium gewinnen will, das ist außerhalb der Denkstrukturen vieler Menschen.

Vielleicht liegt hier auch ein Versäumnis der Kirche vor, die gemeint hat, es genüge, das Evangelium zu predigen und zu hören, und nicht darauf aufmerksam gemacht hat, daß es unbedingt nötig ist, das Evangelium zu lernen. Wenn der Katechismus ein Lernbuch ist, das niemand auslernen kann, dann ist er kein historischer Text, der nach 450 Jahren erledigt wäre.

Nun sind in unserer Zeit Ansätze für ein neues Verständnis des Lernvorgangs festzustellen, die auch ein neues Verhältnis zum Katechismus eröffnen. Man spricht ja heute vom lebenslangen Lernen. Erwachsenenbildung wird betrieben, wie bislang noch nie in der Geschichte. Der Mensch möchte nicht nur intellektuell verstehen, sondern auch Erfahrungen machen. Man weiß: wer innere Erfahrungen machen will, muß zur Ruhe kommen, muß still werden. In der Hektik lernt man nichts hinzu.

Gottes Wort trainieren

Mitte der fünfziger Jahre, als ich Studentenpfarrer in Erlangen war, wurde ich auf diese Fragen gestoßen. Die Studenten äußerten den Wunsch, nicht nur zu diskutieren, sondern auch eine stille Zeit sinnvoll zu gestalten. Was macht ein Mensch mit sich allein in einem Zimmer ohne eine Aufgabe, die er zu erledigen hätte? Wir fragten nach Wegen der Meditation und ließen uns über katholische Exerzitien informieren. Dabei kamen wir immer wieder auf den Katechismus. *Exercitium verbi divini*, Exerzitium des Wortes Gottes bezeichnet Luther im Großen Katechismus als das, was den Feiertag heiligt. Was im Kleinen Katechismus mit Lernen bezeichnet ist, heißt im Großen Katechismus üben. Nimmt man das heute gängige Wort, trainieren, dann wird man verstehen, was im Katechismus gemeint ist. Wie man im Sport trainiert oder in der Gruppenarbeit, so lebt das Christsein im Trainieren des Wortes Gottes.

Allerdings muß man dazu Lust haben. Erzwungenes Training ist nicht das Richtige. Luther erwähnt eigens in der Vorrede zum Großen Katechismus den Ersten Psalm, wo der seliggepriesene wird, »der Lust hat zum Gesetz Gottes und redet von ihm Tag und Nacht. Der ist wie ein Baum, gepflanzt an den Wasserbächen«.

Lernen des Wortes Gottes soll gern geschehen, wie es im Kleinen Katechismus heißt. Das ist aber wohl nur möglich, wenn man den liebt, dessen Wort man trainiert. So ist die Liebe zu Gott Voraussetzung für das rechte Lernen des Wortes Gottes.

Von Maria heißt es, daß sie die Worte ihres Sohnes, auch die unverständenen, in ihrem Herzen behielt und sie bewegte, wörtlich: zusammenhielt und zusammenwarf. Luther meint, man solle das Wort mit sich herumtragen, es ins Leben hineinziehen, sich von dem Wort bewegen lassen. Man soll es kauen wie eine Speise, es schmecken und fühlen. Denn die Seele des Menschen kann alle Dinge entbehren, nur nicht das Wort Gottes.

In der Meditation gibt es drei Stufen: purgatio (Reinigung), illuminatio (Erleuchtung) und unio (Vereinigung). Im Aufbau des Katechismus spiegelt sich etwas von diesen drei Stufen. Die Zehn Gebote dienen der Reinigung, man erkennt durch sie seine Sünden. Das Glaubensbekenntnis, das ja Taufbekenntnis ist, ist Zeichen der Erleuchtung, und im letzten Hauptstück vom Abendmahl wird von der communio, der Gemeinschaft am Tisch des Herrn, gesprochen.

Still werden

Auch in den Überlegungen, wie ein Mensch zur Stille, zur Ruhe kommt, hilft der Katechismus. In den ostasiatischen Meditationsmethoden sucht man durch Sitzen und Atmen still zu werden und hofft irgendwann auf eine Erleuchtung. Im Katechismus lernen wir, daß die Stille des Menschen eine Stille mit Christus ist. »Wir sind mit Christus durch die Taufe begraben in den Tod.« Wenn wir dies Wort gelten lassen und es annehmen, was es sagt, dann gehen wir im Glauben mit Christus in sein Grab. Ein Begrabener ist still. Er hat alles hinter sich. Er empört sich nicht, erregt sich nicht. Er sorgt sich nicht. Er wartet. »Gleichwie Christus ist auferweckt von den Toten durch die Herrlichkeit des Vaters, Also sollen auch wir in einem neuen Leben wandeln.«

Der Gott, der Christus aus dem Grab zum Leben rief, ruft auch uns zu einem neuen Leben. Gotteswort lernen heißt nun: still werden, warten, neu werden.

Luther macht eine wichtige Unterscheidung zwischen Lehren und Ex-

perimentieren. Beides hat sein Recht. Der Lernende hält sich an die Lehre und experimentiert. Er bringt die Worte zusammen mit verschiedenen Situationen in seinem Leben, mit Menschen und Dingen. So ist Gottes Wort lernen ein Akt der Freiheit in einer Welt voller Zwänge. In seiner Schrift, »Eine einfache Weise zu beten«, beschreibt Luther den Vorgang dieses Lernens. Zunächst spricht er ein paar Psalmen und das Glaubensbekenntnis, Wort für Wort, bis er innerlich warm geworden ist, daraufhin nimmt er sich eine Bitte des Vaterunsers vor und verweilt oft dabei eine lange Zeit. Dann kommen ihm gute Gedanken, und nun sagt er: »Hier sollst du nicht hindern, sondern hören, denn der Heilige Geist spricht zu dir, und ein Wort von ihm ist besser als tausend Gebete von uns.« So wird beten zum freien Bewegen der Gedanken und zum neuen Hören.

Anhand von zwei Stellen des Katechismus möchte ich versuchen, aufzuzeigen, wie sich solches Lernen des Wortes Gottes vollzieht.

Gott vertrauen lernen

1. Ich nehme zunächst den Anfang des Katechismus, wo Gott sagt: »Ich bin der Herr, dein Gott.« Über einem solchen Wort kann man *Gottvertrauen lernen*. Im christlichen Glauben geht es also nicht zuerst um die Kirche oder um die Gesellschaft, sondern um Gott. Wir singen ja auch nicht: »Ein feste Burg ist unsere Kirche«, sondern »Ein feste Burg ist unser Gott.«

Was heißt das aber, einen Gott haben? Im Großen Katechismus gibt Luther die Antwort: »Woran du dein Herz hängst, worauf du dich verläßt, das ist dein Gott.«

Woran hängt mein Herz? Worauf vertrauen die Menschen? Wir halten uns an Dinge in dieser Welt – an unseren Besitz, an Wissenschaft und Technik. Davon erwarten wir uns alles Gute, darauf sind wir stolz.

Der wahre Gott aber will über alle Dinge gefürchtet und geliebt sein. Ihm sollen wir ganz vertrauen. Hängen wir uns an Dinge in dieser Welt, verlieren wir uns. In der Zuwendung zum wahren Gott werden wir *ganze Menschen*. Deswegen ruft er uns: »Du sollst lieben Gott deinen Herrn, von *ganzem* Herzen, von *ganzer* Seele, von allen deinen Kräften und von deinem *ganzen* Gemüt und deinen Nächsten wie dich selbst.«

Gott vertrauen lernen heißt darum, aus der Zerstreutheit heraus ein *ganzer Mensch* werden.

Das geschieht nun dadurch, daß ich erkenne, wie Gott sich mir ganz

gibt in Christus. Er gibt sich selbst für mich in den Tod und spricht zu mir: »Atme auf, deine Sünden sind dir vergeben«, das Böse wird dich nicht überwinden und der Tod darf nicht über dich herrschen. Wo dies Wort in mir lebt, werde ich frei, aus mir heraus und in Christus wie in einen Raum des Lebens zu gehen, und er geht in mich hinein. So wird mein Leben frei und ganz dadurch, daß ich Christi eigen und er mein Herr ist. Denn Mensch werden, ein ganzer Mensch werden, das heißt: Christus als Herren gewinnen, sein Eigen sein.

In ein paar Beispielen will ich zeigen, wie man ein solches Gottvertrauen aus dem Ersten Gebot zusammenbringt mit verschiedenen Vorgängen in unserer Welt.

Ich lese etwa das Buch von Eberhard Richter »Gotteskomplex«, wie sich der Mensch das Gefühl der göttlichen Allmacht zu eigen macht und damit lebt wie mit einem Komplex. Ich bringe das zusammen mit dem zweiten Glaubensartikel und frage mich: Haben wir vergessen, daß Gott seine Allmacht darin erweist, daß er in Christus arm und schwach und gerade durch seinen Tod unser Herr wird?

Ich höre, der Papst weiht Deutschland dem Herzen der Maria. Ich weiß, weihen heißt übereignen. Da fällt mir das Wort aus dem Katechismus ein, wo es von Christus heißt: »auf daß ich sein eigen sei!« Er und kein anderer ist für mich gestorben und auferstanden, er hat mich erlöst, und in keinem andern Namen ist Heil.

Ich nehme die erste Bitte des Vaterunser: »Geheiligt werde dein Name!« Heiligkeit, Heil ist allein bei Gott. Warum haben wir nicht gemerkt, daß die Verbindung des Wortes Heil mit dem Namen eines politischen Führers gegen die erste Bitte des Vaterunser steht? So können wir in der Vielfalt der Geschehnisse lernen, Gott zu vertrauen. Mögen andere auf dies oder jenes stolz sein. Wir evangelischen Christen dürfen auf unsern Gott stolz sein.

Danken lernen

2. Das zweite Beispiel ist die *vierte Bitte des Vaterunser*: »Unser tägliches Brot gib uns heute«, wo Luther sagt: »Gott gibt täglich Brot auch ohne unsere Bitte allen bösen Menschen, wir aber bitten in diesem Gebet, daß er's uns erkennen lasse und wir mit Danksagung empfangen unser täglich Brot.« Indem wir dieses Gotteswort lernen, lernen wir *danken*.

Viele in unserem Land sind der Meinung, daß sie ihren Wohlstand ihrer eigenen Tüchtigkeit und Leistung verdanken. Man ist wieder groß geworden. Man lebt von dem, was man schafft und was man besitzt. Und mancher meint, auch der christliche Glaube sei so eine Art Besitz. Aber

der Glaube ist kein Besitz, sondern eine Macht, die uns ergreift, die uns klein macht, denn nur wenn wir klein sind, können wir recht bitten und erkennen. »Wenn ihr nicht werdet wie die Kinder, könnt ihr nicht in das Reich Gottes kommen.« Gottes Wort lernen, heißt so: klein und so frei werden für die urmenschliche Haltung des Empfangens. »Was hast du, das du nicht empfangen hast?« Gott gibt und wir empfangen. Er gibt uns Leben und Gesundheit, er gibt auch Frieden und Wohlstand. Ja selbst unsere Tüchtigkeit verdanken wir ihm.

Damit beginnt der Glaube, daß Gott uns nicht auf unser Tun festlegt, sondern auf das, was er für uns tut, auf sein Ja zu uns. Was uns Menschen zu menschlichen Menschen, zu genießbaren Menschen macht, ist nicht das, was wir tun, sondern ist unser Glaube an das Ja Gottes zu uns, an ihn, der uns diese Welt und sich selbst in Christus schenkt. Wir Menschen sind mehr als Täter, wir sind Glaubende. Und Gottes Wort lernen, heißt aus einem Habenden ein Seiender, aus einem Tätigen ein Glaubender werden. In solchem Glauben erkennen wir die wunderbaren Gaben Gottes, der uns nicht nur dieses Leben gegeben, sondern uns auch zum Ewigen Leben berufen hat. Hier müssen uns täglich neu die Augen aufgehen für den gebenden Gott.

Gewiß und fröhlich

Luther ist der Meinung, daß das Lernen und Lehren des Katechismus wenig Ruhm und Ehre mit sich bringt und darum von vielen verachtet wird. Aber, so meint er, es bringt vielen Nutzen. Es macht Menschen ihres Glaubens gewiß und fröhlich. So soll uns das 450jährige Jubiläum des Katechismus Anlaß sein, mit neuer Freudigkeit und Intensität die unscheinbare Tätigkeit aufzunehmen, Gottes Wort zu lernen. Recht verstanden ist jede Predigt des Evangeliums, jedes Singen eines Chorals, das Hören einer Bachkantate oder das Betrachten christlicher Kunstwerke Hilfe zum Lernen des Wortes Gottes. Doch sollte es in jeder Gemeinde auch Angebote geben, in Stille Gottes Wort zu lernen. Daß wir uns nicht im Vielerlei verlieren oder uns auf bestimmte Methoden fixieren, dazu kann uns der Katechismus helfen. Durch ihn bekommt unser Christsein Orientierung und Verbindlichkeit. Nur dürfen wir nicht vergessen: Gottes Wort will gelernt sein, und dazu brauchen wir Zeit. Sich diese Zeit zu nehmen, lohnt sich, denn hier wird ein Weg beschritten, auf dem unser Leben im Glauben gewiß und fröhlich wird.

OKR Johannes Viebig, Pirckheimer Str. 10, 8500 Nürnberg

BUCHBESPRECHUNGEN

ERWIN PANOFSKY, Das Leben und die Kunst Albrecht Dürers. Aus dem Amerikanischen übersetzt von Lise Lotte Möller. Rogner u. Bernhard Verlag, München 1977, 620 S., 325 Abb.

Dürers Meisterschaft und sein Ruhm sind – im Gegensatz zu manch anderem Künstler – bis in unsere Tage hinein stets unbestritten geblieben. Der italienische Kunsthistoriker Salvini hat 1964 den Nürnberger Meister als »den deutschesten und zugleich universellsten der deutschen Künstler, der ebenso dem Zauber der Renaissance zugänglich wie mit der ›gotischen‹ Tradition des Nordens verbunden ist« gewürdigt. Dieses Urteil ist gewiß richtig, bildet aber nur den Rahmen für das, was über Dürers Kunst und seine Verbundenheit mit den religiösen, geistigen und künstlerischen Kräften seiner Zeit zu sagen ist. Was für alle großen Persönlichkeiten der Geschichte gilt, trifft auch auf Dürer zu: Jede Zeit formt sich ihr eigenes Bild jener Gestalten, die auf Zeitgenossen und Nachwelt prägend eingewirkt haben. Die Dürerliteratur ist heute fast unübersehbar. Mendes Bibliographie von 1971 umfaßt mehr als 10 000 Titel!

Das vorliegende Werk erschien zuerst 1943 in den USA. Erwin Panofsky (1892–1968), 1933 von seinem Hamburger Lehrstuhl aus rassischen Gründen vertrieben, legte damit das Dürerbuch unserer Zeit vor. Es dauerte leider mehr als dreißig Jahre, bis es ins Deutsche übersetzt wurde. Der Verfasser gilt als Hauptvertreter der ikonologischen Methode. Dabei geht

es – im Unterschied zur Formanalyse Wölfflins – nicht in erster Linie um die stilistische Entwicklung und auch nicht, wie es bei der Ikonographie der Fall ist, um eine bloße Beschreibung und Aufschlüsselung der Bildinhalte. Die Ikonologie fragt vielmehr, warum bestimmte Themen zu bestimmten Zeiten auftauchen. Damit ordnet sich die Kunstgeschichte in die allgemeine Religions- und Geistesgeschichte ein. Diese Arbeitsmethode hält Panofsky in den acht Kapiteln seines Buches durch, in denen Leben und Werk des Nürnberger Meisters an uns vorüberziehen; wobei selbstverständlich auch Stilkritik und Ikonographie zu Wort kommen. Es ist bewundernswert, wie Panofsky die Geisteswelt des Mittelalters, des Humanismus und der Reformation zur Deutung der Dürerschen Bildwelt heranzieht. Dabei wird der biblisch-theologische, der philosophische sowie antik-mythologische und astrologische Hintergrund vieler Schöpfungen des Künstlers erkennbar. Das Kapitel über Dürers Kupferstiche gipfelte – um ein besonders markantes Beispiel herauszugreifen – in einer mustergültigen Analyse der drei Meisterstiche »Ritter, Tod und Teufel«, »Hieronymus im Gehäus« und »Melancholia«, deren geistige Einheit und bedeutungsvolle Ikonographie eingehend untersucht werden. Auf besonderes Interesse können Panofskys Ausführungen über die bis heute umstrittene Stellung Dürers der lutherischen Reformation gegenüber rechnen. Panofsky vertritt die Auffassung, daß Dürer in seiner Ergebenheit gegenüber der Reformation nie schwan-

kend geworden sei: »Dürer wankte niemals auch nur für einen Augenblick in seiner Treue zu Luther« (S. 311). Nicht nur die dafür sprechenden, vom Verfasser sorgfältig registrierten literarischen Zeugnisse, sondern auch das künstlerische Schaffen der letzten Lebensjahre erhärten Panofskys Urteil über Dürer: »Sein wahres Interesse aber konzentrierte sich mehr und mehr auf religiöse Themen streng evangelischen Charakters« (S. 266). Der Verfasser exemplifiziert das u. a. an der Zeichnung und dem Holzschnitt »Das Abendmahl« von 1523 (S. 296), an den Apostelbildern von 1526 und beschreibt so Dürers Weg, der »von einem humanistisch und daher mehr oder weniger anthropozentrischen Standpunkt zu den unnachgiebig theozentrische Überzeugungen Luthers« führte (S. 373). Panofskys Meisterschaft in der Beherrschung des Stoffes zeigt sich auch im letzten Kapitel »Dürer als Theoretiker der Kunst«. Nur wenige kennen die kunsttheoretischen Schriften des Nürnberger Meisters »Unterweisung der Messung« und »Vier Bücher von menschlicher Proportion«, die, zusammen mit anderen Entwürfen und Fragmenten, Dürer als geometrisches Genie, großen Techniker und Denker ausweisen (S. 362). Der Verfasser vergleicht dabei Dürers sprachschöpferisches Wirken mit Luthers Bibelübersetzung (S. 327). Panofsky ist es gelungen, Dürers umfassende Bedeutung als Künstler, Kunsttheoretiker und Denker, als Zeitgenossen der Humanisten und als Christenmenschen im Reformationsjahrhundert uns in unvergleichlicher Weise nahe zu bringen. Die Übersetzung von Lise

Lotte Möller ist überaus korrekt. Der umfangreiche Bildteil, ein Literaturverzeichnis, Nachträge und Register erleichtern die Benutzung des Werkes.

Hans Düfel

MAX J. FRIEDLÄNDER / JAKOB ROSENBERG, Die Gemälde von Lucas Cranach. Herausgegeben von Gary Schwartz. Birkhäuser Verlag, Basel 1979, 584 S., 32 Farbtafeln, 500 Schwarzweißabbildungen. Format 28 x 21,5 cm.

Während Albrecht Dürers künstlerischer Ruhm und seine Bedeutung nie ernstlich angezweifelt oder in Frage gestellt wurden, läßt sich das von dem Werk seines Zeitgenossen Lucas Cranach nicht in gleicher Weise sagen. Noch die Wittenberger Humanisten – allen voran Christoph Scheurl – hatten Cranachs Kunst überschwenglich gepriesen und ihm einen Platz gleich hinter Dürer eingeräumt. In der ersten deutschen Kunstgeschichte hingegen, der »Deutschen Akademie« von Joachim Sandrart, 1675, finden wir die Darstellung Cranachs nicht frei von Einseitigkeiten, die allerdings – darauf hat schon Schuchardt in seiner Cranachbiographie 1851 hingewiesen – mit darauf zurückzuführen sind, daß Sandrart nur wenige Werke des Wittenberger Meisters bekannt waren. Die Unkenntnis vieler seiner Werke – gerade der bedeutenden frühen Arbeiten – und die Fülle der Kopien und Nachahmungen mögen das ihre dazu beigetragen haben, daß Cranachs Kunst bis ins 19. Jahrhundert hinein nicht immer die ihr gebührende Würdigung erfahren hat. Den entschei-

denden Wandel in der Cranachaufassung brachten dann die Dresdner Ausstellung 1899 und die bahnbrechenden Cranachstudien von Eduard Flechsig (1900), der schon in der Einleitung den Mangel an wirklich fundierten Kenntnissen über Cranachs Werk beklagte und im Hinblick auf den Wittenberger Meister die Frage stellte: »Aber gibt es wohl auch nur einen, der ihn wirklich kennt?«

Nachdem in der Folgezeit eine Reihe von Biographien und Abbildungswerken erschienen waren, kam 1932 der Gemäldekatalog heraus. Seine Bearbeiter waren Geheimrat Max J. Friedländer (gest. 1958), einer der besten Kenner der altdeutschen und niederländischen Malerei, und der der Cranachforschung lange verbundene Prof. Jakob Rosenberg (heute USA). Der »Friedländer-Rosenberg« – wie das Buch in der Fachwelt genannt wird – ist zu einem festen Begriff in der Kunstwissenschaft geworden. Natürlich ist das Werk längst vergriffen und durch eine Reihe neu aufgetauchter Werke Cranachs bzw. ihm zugeschriebener Bilder auch ergänzungsbedürftig geworden. Über vierzig Jahre nach der Erstausgabe ist nun die zweite Auflage erschienen und damit eine große Lücke auf dem kunstwissenschaftlichen Buchmarkt wieder geschlossen. Die Einführung in Cranachs Kunst, die Max J. Friedländer 1932 verfaßte, ist von Rosenberg auch für die neue Auflage – zusammen mit einem ergänzenden Nachtrag – übernommen worden. Sie hat bis in die Gegenwart hinein ihre Aktualität behalten, wenngleich die aus der mittleren und späteren Schaffensperiode des Meisters stammenden Werke heute durchweg posi-

tiver beurteilt werden, als das bei Friedländer der Fall ist. Aber auf sechszwanzig Seiten eine ebenso sachkundige wie abgerundete Einführung in das auch zahlenmäßig so reiche Werk Cranachs zu geben, ist und bleibt eine kunstwissenschaftliche Leistung ersten Ranges. Der eigentliche Katalogteil mit ergänztem Literaturverzeichnis ist auf den neuesten Stand gebracht und umfaßt siebzig Bilder mehr als in der 1. Auflage. Eine Konkordanz der Nummern der Ausgabe von 1932 und der 2. Auflage, ein Register der ehemaligen und derzeitigen Besitzer der Bilder sowie ein thematisches Verzeichnis sind zusätzliche Arbeitshilfen. Das Interesse, das eine Reihe moderner Maler – vor allem Picasso – Cranach entgegengebracht haben, läßt es angezeigt erscheinen, daß man sich auch von theologischer Seite intensiver als bisher mit der Person und dem Werk des Malers der Reformation auseinandersetzt. Das vorliegende monumentale Werk ist dabei unentbehrlich.

Hans Düfel

KURT ALAND, Die Reformatoren. Luther, Melancthon, Zwingli, Calvin, mit einem Nachwort zur Reformationsgeschichte. Gütersloher Taschenbücher/Siebenstern 204, 2. Aufl., Gütersloh 1980, 146 Seiten.

1976 erschien die erste und bereits jetzt die zweite Auflage dieses Taschenbuches – mit Recht, denn auf knappem Raum wird präzise informiert und engagiert argumentiert. Der Verfasser begründet, warum er diese vier Reformatoren aus einem größeren Kreis ausgewählt hat, und betont, daß es nicht angeht, die Reformation nur als das Werk

Luthers oder gegebenenfalls noch Calvins anzusehen.

Jede Biographie wird mit einer kurzen Lebensübersicht eingeleitet. Die Darstellungen sind nicht streng chronologisch geordnet, sondern sollen den Leser über den gegenwärtigen Forschungsstand informieren. Der Verfasser begründet nicht im einzelnen seine Entscheidungen – etwa über die »Bekehrung Calvins« –, läßt es sich aber nicht nehmen, seine Sicht der Dinge klar vorzutragen. In einem »Nachwort« wird »die Reformation außerhalb Deutschlands und der Schweiz« skizziert, es wird auf »die ›kleinen‹ Reformatoren« hingewiesen und auch »der ›linke Flügel‹ der Reformation« wird behandelt, nämlich »Täufer und Spiritualisten«. Der Leser erfährt also über die vier Kurzbiographien hinaus noch ein wenig von den allgemeineren Rahmenbedingungen, unter denen sich die Entwicklung im 16. Jahrhundert vollzog. Auch die Streitfragen »Reformation ›von oben‹ oder ›von unten‹ her?« und »Hat die Reformation die Einheit der Christenheit zerstört?« werden engagiert beantwortet.

Die Darstellung ist durch Anmerkungen belegt, in denen hauptsächlich die Quellen nachgewiesen werden. Das Gelesene ist also nachprüfbar. Allerdings ist hier das Lateinische Verstehensvoraussetzung, wie auch an einigen Stellen in den Haupttext lateinische Zitate eingeflochten werden. Literaturhinweise zu den behandelten vier Reformatoren schließen den Band ab, die in der 2. Auflage auch die neuen Titel aufweisen, die seit 1976 erschienen sind. Nachdem zu Zwingli eine Zeitschrift genannt wird (»Zwingliana«) könnten vielleicht zu Luther bei einer weiteren Auflage

diese Zeitschrift und das Lutherjahrbuch ebenfalls aufgeführt werden.

Gerhard Müller

HELMAR JUNGHANS, Wittenberg als Lutherstadt. Union Verlag, Berlin 1979, 224 Seiten.

In diesem mit Bildern, Karten, Skizzen und Statistiken reich ausgestatteten Band möchte der Verfasser zeigen, wie Wittenberg aussah, als Luther dort lebte. Gleichwohl wird auch »das Werden der mittelalterlichen Stadt« geschildert, die kurfürstliche Residenz wurde und in der verschiedene Mönchsklöster errichtet wurden. Neue Impulse erhielt Wittenberg, als dort 1502 eine Universität gegründet wurde, die »Leucorea«: von »leukos« (weiß) und »oros« (Berg) für »Weißenberg« nämlich »Wittenberg«.

Luther hat die Stadt als klein empfunden – mit etwa 2500 Einwohnern war sie kleiner als Eisenach oder gar Magdeburg und Erfurt, wo er ebenfalls gewohnt hatte. Er hat sich hier die längste Zeit seines Lebens aufgehalten. Durch sein Wirken blühte die Universität und vor allem das Druck- und Verlagswesen auf: Wittenberg wurde durch Luther »zum wichtigsten deutschen Druckort im 16. Jahrhundert«. Die Stätten, an denen er wirkte oder lebte, werden mit großer Sorgfalt beschrieben: Stadtkirche, Schloß und Schloßkirche oder das Augustinereremitenkloster.

Helmar Junghans hat gewiß recht, wenn er meint, daß Luthers Wirken in engem Zusammenhang mit den geschichtlichen Verhältnissen gesehen muß, in denen er lebte, wozu auch Wittenberg gehört. Dafür ein Beispiel: Am Chor der Stadtkirche gibt es seit dem Beginn des 14. Jahrhunderts ein antijüdisches Relief, Schem Hamphoras betitelt. Luther hat 1543 eine Schrift »Vom

Schem Hamphoras« geschrieben, in der er die nicht nur bekehrungsunwilligen und verstockten, sondern auch unter Christen missionierenden Juden scharf angriff. Aber auch die allgemeinen sozialen und kulturellen Voraussetzungen in Wittenberg waren für seine Arbeit von Bedeutung, die ihrerseits zu erheblichen »Umformungen mittelalterlicher Einrichtungen« der Stadt führte.

Der Verfasser hat auch dem »Bewahren des lutherischen Erbes« und dem »Pflegen der reformatorischen Erinnerungen« Kapitel gewidmet. Hier wird

geschildert, welche Veränderungen sich in der Zeit seit Luthers Tod ergaben, bis hin zum Ende der Universität am Anfang des 19. Jahrhunderts oder der Errichtung von Gedenkstätten und Denkmälern während der letzten 170 Jahre. Die Darstellung ist durch Anmerkungen belegt, so daß der Interessierte weitere Informationen zu finden vermag. Register erschließen den sorgfältig gearbeiteten Band, dem weite Verbreitung gewünscht werden kann.

Gerhard Müller

Die Schriftleitung bedauert einen ärgerlichen Druckfehler: Kurt-Victor Selge hat in Heft 2/1980, S. 104 Albrecht Ritschl nicht als einen »schüchternen«, sondern als einen »nüchternen Antimystiker« bezeichnet.

Ht.

Martin Luthers Epistelauslegung Band 4: Der Galaterbrief

Auslegung des Galaterbriefes aus dem Jahre 1531.

Hrsg. von Hermann Kleinknecht. 426 Seiten, Leinen DM 68,-; bei Subskription der Reihe DM 62,-; **Studienausgabe** kartoniert DM 38,-

Luthers Aussagen über Christus, über die Rechtfertigung, über die Kirche, über das Schriftverständnis, über Papsttum und schwärmerische Bewegungen, über Toleranz und vieles andere, werden allen, die den Fragen auf den Grund gehen wollen, helfen, die Probleme des Lebens, der Frömmigkeit und unserer Welt auf Christus hin und von Christus her zu bedenken.

Man hat diese zum erstenmal in modernes Deutsch übertragene Vorlesung als eine Summe der Theologie des reifen Luther bezeichnet.

Das Augsburger Bekenntnis

Studienausgabe. Hrsg. und erläutert von Jürgen Lorz im Auftrag des
Lutherischen Kirchenamtes der VELKD

101 Seiten, kartoniert DM 12,80

Die einzige handliche deutsch/lateinische Studienausgabe der CA für den akademischen Unterricht und den ökumenischen Dialog. Die Erläuterungen des Herausgebers beziehen sich auf die historischen und sprachlichen Voraussetzungen, die für das heutige Verständnis unentbehrlich sind. Besondere Berücksichtigung findet die offizielle katholische Reaktion in der Confutatio der CA.

Hartwig Keute · Reformation und Geschichte

Caspar Hedio als Historiograph (Göttinger Theologische Arbeiten, Band 19).
423 Seiten, kartoniert DM 66,-

Der Straßburger Reformator und Münsterprediger Caspar Hedio (1494–1552) war einer der ersten, zu seiner Zeit meistgelesenen Geschichtsschreiber der Reformation. In seiner Geschichtsdarstellung tritt an die Stelle von universal- und heilsgeschichtlichen Vorstellungen das faktische geschichtliche Datum. Der Verfasser bietet insbesondere zum Lutherbild Hedio und anderer Reformatoren neue Forschungsergebnisse. Er zeichnet Hedio als ersten Geschichtsschreiber, der lutherisches Denken konsequent für die Geschichtsschreibung nutzbar gemacht hat.

V&R

Vandenhoeck & Ruprecht · Göttingen

SV

14. APR. 1982

11. Juli 1982

31. AUG. 1982

18. 10. 82

