



N12<522422092 021



ubTÜBINGEN







# LUTHER

5253  
*Zeitschrift der  
Luther-Gesellschaft  
1981 Heft 1*

TR

286

M/15

26.FEB.1981

# LUTHER

Zeitschrift der Luther-Gesellschaft

52. Jahrgang, Heft 1/1981

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 Hans-Volker Hertrich  
Der Papst im Land der Reformation
- 5 Horst Bürkle  
Die Bedeutung der Reformation für die Dritte Welt
- 18 Karl Dienst  
Evangelisches Erziehungshandeln ohne eigene pädagogische Theorie?
- 33 Kurt Jürgensen  
Die Gemeinde als Trägerin der evangelisch-lutherischen Kirche
- 47 Buchbesprechungen

# LUTHER

Zeitschrift der Luther-Gesellschaft

Herausgegeben von

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

unter Mitwirkung von

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

Schriftleiter: Pastor Hans-Volker Hertrich

52. Jahrgang 1981



VANDENHOECK & RUPRECHT IN GÖTTINGEN

# LUTHER

Zeitschrift der Luther-Gesellschaft

Herausgeber von

Oberkirchenrat Dr. Karl Dietrich, Prof. Dr. Martin Luthardt,  
Prof. Dr. Reinhold Lohse und Prof. Dr. Gerhard Müller

unter Mitwirkung von

Prof. Dr. Hans-Joachim Lauth, Prof. Dr. Walter von Loeben, Prof. Dr. Hans-Joachim Lauth,  
Prof. Dr. Erwin Mählmann, Prof. Dr. Gerhard Müller,  
und Prof. Dr. Regin Frey

Schulmeister, Pastor Hans-Joachim Lauth

1981



© Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1981  
Gesamtherstellung: Gulde-Druck GmbH, Tübingen

gd 843

# INHALT

## Aufsätze

Gunther Backhaus, Die Augustana im Horizont des christlich-jüdischen Gesprächs . . . . .	72
Karin Bornkamm, Gelebter Glaube – geglaubtes Leben . . . . .	60
Martin Brecht, Der »Schimpfer« Martin Luther . . . . .	97
Horst Bürkle, Die Bedeutung der Reformation für die Dritte Welt . . .	5
Karl Dienst, Evangelisches Erziehungshandeln ohne eigene pädagogische Theorie? . . . . .	18
Hans-Volker Hertrich, Der Papst im Land der Reformation . . . . .	1
Kurt Jürgensen, Die Gemeinde als Trägerin der evangelisch-lutherischen Kirche . . . . .	33
Walther von Loewenich, Luthers Ringen um Gott und unsere religiösen Lebensfragen . . . . .	52
Eduard Lohse, Zwischen Hoffnung und Vorbehalt . . . . .	49
Gerhard Müller, Der Katholizismus als Heimat Martin Luthers? . . . .	78
Michael Plathow, Versöhnende Liebe und versöhnte Liebe . . . . .	114
Gerhard Simon, Die Nördlinger Reformation unter Theobald Billican . . . . .	131
Joachim Ziethe, Was heißt »Tradition«? . . . . .	81

## Buchbesprechungen

Reinhold Mokrosch, Das religiöse Gewissen (Karl Dienst) . . . . .	47
Jürgen Jeziorowski (Hrsg.), Lutherische Gemeinschaft im Kontext Afrika (Karl Dienst) . . . . .	48
H. Reller und A. Sperl (Hrsg.), Seelsorge im Spannungsfeld (Hans-Christoph Piper) . . . . .	88
Robert Stupperich, Die Reformation in Deutschland (Jürgen Schlömann) . . . . .	90
Bernhard Lohse, Martin Luther (Gerhard Müller) . . . . .	91
Gustav W. Heinemann, Glaubensfreiheit – Bürgerfreiheit (Hans-Volker Hertrich) . . . . .	92
Abraham Friesen und Hans-Jürgen Goertz (Hrsg.), Thomas Müntzer (Hans-Volker Hertrich) . . . . .	93
Walter Dress, Evangelisches Erbe und Weltoffenheit (Gottfried Maron) . . . . .	94

Gerhard Ebeling, Disputatio de homine (Jürgen Schlömann) . . . . .	138
Theobald Beer, Der fröhliche Wechsel und Streit (Hartmut Mertens) .	139
Walther Peter Fuchs, Nachdenken über Geschichte (Hans-Volker Hertrich) . . . . .	140
Friedrich Hübner, Volkskirche im Feuer ökumenischer Kritik (Hans- Volker Hertrich) . . . . .	141
Heinz Brunotte, Bekenntnis und Kirchenverfassung (Hans-Volker Hertrich) . . . . .	142
Manfred Seitz, Praxis des Glaubens (Hans-Volker Hertrich) . . . . .	143
Christian Ferber, Die Seidels (Hans-Volker Hertrich) . . . . .	144

# DER PAPST IM LAND DER REFORMATION

Von Hans-Volker Hertrich

Der Anfang stand nicht gerade unter einem günstigen Stern. Martin Luther war zwar kein Heiliger; was er gesagt und geschrieben hat, ist nicht unfehlbar. Aber daß eine »Kleine deutsche Kirchengeschichte«, mit dem Imprimatur versehen und von der Deutschen Bischofskonferenz anläßlich des Besuches Papst Johannes Paul II. allen Katholiken zur Lektüre empfohlen, auf wenigen Seiten widerruft, was in jahrzehntelanger Luther-Forschung über den Reformator ermittelt worden war – das schuf Verwundung und Ärger. Waren es nicht katholische Theologen, die sich nachhaltiger als viele ihrer evangelischen Kollegen um das Werk Luthers bemüht hatten? Haben Männer wie Joseph Lortz, Stephan Pfürtner, Erwin Iserloh, Otto-Hermann Pesch und Albert Brandenburg umsonst gearbeitet und stimmt das Urteil Walther von Loewenichs nicht, wonach der Einfluß Luthers auf die katholische Theologie vermutlich noch nie so groß gewesen ist wie in unseren Tagen?

Das Unheil, die eigenen Theologen vor den Kopf zu stoßen, konnte gerade noch abgewendet, besser: heruntergespielt werden. Luther als Kirchenspalter. So das Lutherbild aus der Mottenkiste des Remigius Bäumer. Und zur Person nur dies eine: der Reformator sei als »mächtiger Zauberer«, seine Heirat als »Unzucht und Gelübdebruch« zu bezeichnen. Um nicht mißverstanden zu werden: Luthers Leben und Wirken stehen kritischer Durchleuchtung offen, sind nicht tabu. Schlimm war der verleumderische Ton des Pamphlets.

Gottlob hat die evangelische Kirche sich durch solche Nadelstiche nicht provozieren lassen. Auch sie hat sich über den Papst gefreut, als er im November 1980 nach verschiedenen Reisen in katholische Länder in das Mutterland der Reformation kam. Es gab viel Beifall, wenn auch nicht solchen Enthusiasmus wie in Brasilien oder Mexiko. Aber der Mann bestach: durch seinen Charme, die Schlichtheit seines Auftretens und die faszinierende Ausstrahlung seiner Person. Seine gewinnende Art, den Einzelnen anzusprechen, setzte viele in innere Bewegung und sicherte ihm die Sympathie auch solcher, die mit der katholischen Kirche nicht viel im Sinn haben. So waren die Voraussetzungen geschaffen, daß Christen beider Konfessionen erwartungsvoll jenem Ereignis entgegensahen, da zum ersten Mal seit zweihundert Jahren wieder ein Papst deutschen Boden betrat.

Johannes Paul II. kam in das Land Martin Luthers. Trotz aller kleinkarierten Ärgernisse in den Vorwochen der päpstlichen Visite stand ihm die große Mehrheit der evangelischen Christen mit wohlwollender Aufgeschlossenheit gegenüber. Das wäre noch vor dreißig Jahren sehr anders gewesen. Aber auch wenn noch achtzig Prozent der Katholiken und Protestanten getauft sind – in der Gesamtbevölkerung bilden die Aktiven, Engagierten auf beiden Seiten eine Minderheit. Die Mehrheit ist kirchfern, religiös indifferent, die Kirchen sind ihr fremd. Was bedeutete ihr der Papstbesuch? Bezeichnend war die Situation in Osnabrück. Der Ort war für den Besuch ausgewählt worden als exemplarische Bischofsstadt für die als unscheinbare Minorität in der Diaspora lebenden Katholiken. Aber die Christen aller Konfessionen leben heute überall in der Diaspora. Das ist in Köln so wie in Mainz, in Fulda so wie in München. Auch die Hunderttausende bei den Gottesdiensten können nicht verschleiern, daß die Kirchen nicht bloß an Einfluß, sondern auch an Anziehungskraft verloren haben. Kirchensteuereinnahmen sagen nichts aus über die innere Einstellung der Geldgeber. Das zeigt sich in der katholischen Kirche im zunehmenden Mangel an Nachwuchs für den Priesterberuf. Wurden 1964 noch fünfhundert, so 1978 nur noch einhundertfünfzig Priester geweiht. Zweitausend Priester legten im letzten Jahrzehnt ihr Amt nieder; die Zahl der sonntäglichen Gottesdienstbesucher ist auf dreißig Prozent geschrumpft. In alledem offenbart sich eine Krise, die mehr zu erkennen gibt als Zweifel an einer zeitgerechten Gestalt kirchlichen Lebens. Die Krise signalisiert vielmehr den Zweifel an der überkommenen Glaubenstradition schlechthin. Der Papst traf auf eine tief verunsicherte deutsche katholische Kirche. Zudem ist eine wachsende Diskrepanz zwischen der katholischen Morallehre und dem Verhalten vieler Katholiken zu beobachten. Die kirchlichen Vorschriften über Ehe, Familie, Sexualität weichen beträchtlich ab von der Praxis vieler Gläubiger. Wenn der Papst empfängnisverhütende Mittel verbietet, muß er wissen, daß ihm viele Katholiken nicht folgen können oder wollen.

Nein, es sind im Blick auf die ungetrübte Freude schon einige Einschränkungen zu machen. Johannes Paul II. hat auch in der Bundesrepublik mehr die Stärke der Weltkirche demonstriert als im Lande Luthers die Chance zu nutzen, zusammen mit den evangelischen Christen die Trennung des 16. Jahrhunderts als gemeinsame leidvolle Last zu beklagen. Die Protestanten mußten im Ganzen mit der Rolle von Zaungästen vorliebnehmen. Schon das unschöne Verfahren, mittelst dessen sich die Vertreter des Rates der EKD das einstündige Treffen mit dem Papst in Mainz geradezu erkämpfen mußten, ließ deutlich werden, daß das Oberhaupt von Rom und die ihn beratenden Vertreter der Deutschen Bischofskonferenz nicht die

Absicht hatten, den päpstlichen Aufenthalt in der Bundesrepublik zu einer Sternstunde der Ökumene zu machen. Nun gut, in der polnischen Heimat des einstigen Kardinals Wojtyła ist Ökumene ein Fremdwort. Aber daß das Trennende soviel stärker betont werden würde als das Verbindende, mußte den enttäuschen, der sich von der Begegnung mehr erhofft hatte.

Das ökumenische Klima ist spürbar abgekühlt, seit Johannes Paul II. im Vatikan regiert. Es ist gut, daß die evangelische Kirche die Abgrenzung nicht ihrerseits mit Distanz beantwortet. Sie weiß, daß es zur ökumenischen Öffnung keine Alternative gibt. Für den offiziellen Kontakt protestantischer Kirchenführer mit dem Papst gab es wahrlich zwingende kirchlich-theologische Gründe. Der Besucher aus Rom kam nicht in ein katholisches Land, sondern in eine Region, in der beide Konfessionen numerisch etwa gleich stark vertreten sind. Und er kam in ein Land, in dem die ökumenischen Annäherungen mancherorts bereits einen Grad erreicht haben, der etwas von der Vision einer umfassenden christlichen Gemeinschaft ahnen läßt. Da die katholischen Bischöfe dies entweder nicht sehen wollen oder aber es an der notwendigen Information des hohen Gastes fehlen ließen, war es Aufgabe der evangelischen Kirchenführer, den Papst über die besondere Situation der Kirchen in Deutschland zu unterrichten. Sie mußten ihn über die ökumenischen Aktivitäten hierzulande erst ins Bild setzen, vor allem über manche durchaus positiven Resultate an der Basis. Zugegeben: vieles bleibt noch in Angriff zu nehmen. Landesbischof Eduard Lohse, der EKD-Ratsvorsitzende, hat dem Papst mit Recht vorgehalten, wie beschwerlich die Steine sind, die Rom ökumenischen Gottesdiensten immer wieder in den Weg legt, wie verletzend die Behandlung der bekenntnisverschiedenen Ehe von römischer Seite auf den evangelischen Partner wirken muß, wie unbefriedigend das Problem der Teilnahme am gemeinsamen Abendmahl auf katholischer Seite bislang gelöst ist.

Kirchenspaltungen sind heute, wie sogar Theologen selbstkritisch zugeben, eigentlich nicht mehr zu rechtfertigen. Selbstverständlich läßt sich eine jahrhundertelange Trennung nicht innerhalb weniger Jahre überwinden. Trotzdem war es ein hoffnungsvolles Zeichen, wie rasch Christen beider Konfessionen in der Phase des ungebremsten ökumenischen Aufeinanderzugehens einsahen, daß sie sich im Grundsätzlichen näherstanden als ihnen bis dahin bewußt war. Ist dem Papst bei der Begegnung in Mainz deutlich geworden, daß es auch in seinem Interesse liegt, wenn die verringerten Kräfte der Christenheit in »versöhnter Verschiedenheit« sich den Problemen der Welt stellen, anstatt ängstlich den eigenen konfessionellen Standpunkt gegen Fragen von außen abzuschirmen?

Von den vielen Fragen nach Sinn und Zweck der Papstreise nach Deutschland sind nur wenige beantwortet worden. Das von einigen erwar-

tete, von vielen ersehnte Zeichen der Ökumene wurde vom Papst nicht gesetzt. Johannes Paul II. hat in erster Linie die Katholiken besucht. Sie müssen ihren Glauben zwar nicht mehr gegen die evangelischen Mitchristen verteidigen, aber dafür gemeinsam mit den Protestanten in einer säkularen Umwelt bezeugen. Dazu konnte der Papstbesuch sie ermutigen. Andere Hoffnungen blieben unerfüllt. Konnten sie überhaupt erfüllt werden? Oder waren sie Ausdruck einer mit viel zu hohen Erwartungen belasteten Illusion? Seine Gastgeber haben es dem Papst nicht leichtgemacht. Noch bevor er kam, wurden ihm mit pedantischer Genauigkeit die Spesen vorgerechnet, hatten katholische Bischöfe durch stümperhafte Ungeschicklichkeit die Atmosphäre zwischen den Kirchen beeinträchtigt. Und als er eintraf, schlugen ihm zwar viel Freundlichkeit und Freundschaft entgegen – aber löscht das die Erinnerung an manche Verlautbarungen aus, mit denen auf Grund ihrer konservativen Inhalte viele Gläubige ihre liebe Not haben? Johannes Paul II. hat durch Spontaneität, Wärme, Zuwendung nicht wenigen viel gegeben. Aber ob die katholische Kirche weitergekommen ist, ist eine andere Frage. Auch hierfür steht beispielhaft der Dialog mit dem Leitungsgremium der EKD. Die Bilanz nimmt sich bescheiden aus. Zwar hat der Papst den geschichtlich notwendigen Weg der Ökumenischen Bewegung nicht in Abrede gestellt. Er hat in einer sympathischen Geste während des Bußtagsgottesdienstes in München die evangelischen Christen sogar aufgefordert, ihren Bruder und Pilger Johannes Paul in das Gebet einzuschließen. In konkreten Fragen hat er jedoch keine einzige seiner bisherigen Positionen zurückgenommen oder nur aufgeweicht. Die alltäglichen, ständigen und darum lästigen Kontroversen hat ihm Bischof Lohse in seiner schon erwähnten, bemerkenswert mutigen Grußansprache entgegengehalten, verbindlich und flexibel in der Form, klar und deutlich in der Sache. Der Papst war klug genug, Lohses Anfragen nicht einfach vom Tisch zu fegen, wie Skeptiker befürchtet hatten. Er hat aber auch nicht mehr getan als die Aussagen des Zweiten Vatikanums ins Gedächtnis zu rufen. Intentionell bedeutet das: der Weg, der zur Einheit führen kann, ist gemeinsam langfristig zu suchen. Der Papst geht nicht hinter die Errungenschaften des Konzils zurück, aber er geht auch keinen Schritt weiter. Dabei blieb uns nicht verborgen, daß er die Fortschritte der Ökumene vor Ort zustimmend erwähnt und zur Fortsetzung und Vertiefung solcher Versuche aufgerufen hat. Nach dem bewährten Grundsatz, daß Rom schlecht verbieten kann, was es nicht offiziell gefragt worden ist, bedeutet dies, daß der Papst den Priestern in den Gemeinden den Ermessensspielraum und die Handlungsfreiheit zumindest nicht unnötig einschränken will. Man erinnert sich: ähnlich verhielt sich das römische Oberhaupt in Südamerika, gegenüber den Befreiungstheologen: keine

Zustimmung, aber auch keine direkte Ablehnung. Immerhin: die sich der ökumenischen Annäherung verpflichtet fühlen, können in Maßen zufrieden sein. Der Weg ist zwar steinig und steil, aber für kleine Schritte offen.

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

## DIE BEDEUTUNG DER REFORMATION FÜR DIE DRITTE WELT\*

Von Horst Bürkle

Wenn wir aus Anlaß des 450-jährigen Gedenkens des Aufenthaltes Martin Luthers auf der Feste dieser Stadt Coburg nach der Bedeutung der Reformation für die Dritte Welt fragen, so ist das eine höchst aktuelle Fragestellung. Jede Zeit hat ihren eigenen, besonderen Zugang zum Erbe der lutherischen Reformation gehabt. Das Zeitalter der Aufklärung und des Liberalismus hat ein anderes Interesse an Luther gehabt als etwa die Zeit der deutschen Reichsgründung mit ihrem begeisterten Nationalbewußtsein. Dietrich Bonhoeffer hat im Kirchenkampf als Lutheraner diesem Erbe eigene und neue Perspektiven abgewonnen. Vorgegangen war bei ihm die Wiederentdeckung der »teuren Gnade« bei Martin Luther: Daraus folgte Bonhoeffers scharfe Absage an einen laxen Protestantismus, in dem man sich selber seine Sünden vergibt, und in dem Beichte, Buße und Sonntagspflicht einer bequemen Beliebigkeit zum Opfer gefallen sind. So ist das Erbe der lutherischen Reformation jeweils für eine Zeit unter einem besonderen Aspekt lebendig geworden.

Wir leben als Christen heute in einem ökumenischen Zeitalter. Das gilt zunächst für das Verhältnis der Kirchen und Konfessionen. Das Jubiläumsjahr der Confessio Augustana war in diesem Jahr Anlaß, das in diesem Bekenntnis festgehaltene Gemeinsame unserer beiden Kirchen neu zu begreifen und für die kirchliche Praxis zurückzugewinnen. Unserer Zeit ist darüber hinaus die Entdeckung und Erfahrung der weltweiten Zusammen-

\* Vortrag aus Anlaß des 450-jährigen Jubiläums »Luther auf der Veste Coburg« am 22. 9. 80 im Haus der Gemeinde in Coburg.

gehörigkeit der Christenheit geschenkt worden. Ferne Länder und ihre Kulturen sind uns nahe gerückt. Über den Fernsehschirm können wir jeden Abend in einem anderen Volk zu Gast sein. Der Weg der Information geht nicht mehr nur von hier nach draußen. An die Stelle eines missionarischen »Einbahnverkehrs« ist heute ein gegenseitiges Partnerverhältnis von jungen und alten Kirchen getreten. Nicht mehr wir Abendländer sind allein die Gebenden und Entsendenden. Missionarischer Gehorsam einzelner hat dazu geholfen, daß diese Gemeinden weltweit in Asien, Afrika und Ozeanien vom Herrn der Kirche ins Leben gerufen wurden. Darum sollten wir es nicht zulassen, daß diese Anfänge der Mission heute einer ideologisierten Kritik zum Opfer fallen. Der christliche Sendungsauftrag war zu keiner Zeit bloß »geistlicher Kolonialismus«. Er stand im Dienst der Reichsgottesherrschaft. Diese aber ist das Gegenteil jeglichen weltlichen Machtanspruches.

Aus solchen gehorsamen Anfängen ist uns heute eine weltweite christliche Gemeinschaft zugewachsen. Wir vernehmen in unseren Tagen das Lob Gottes aus den Liedern und Gebeten der vielen, die dort in den Völkern der Dritten Welt zu Hause sind. Sie sprechen nicht nur einfach nach, was sie einst von ihren Missionaren – auch aus dem Bereich der der Reformation entsprungenen Kirchen – gehört und erfahren haben. Sie haben längst ihre Gestalt und Ausdrucksform in einer einheimischen afrikanischen oder asiatischen Kirche gefunden. Indem sie aus dem reichen Erbe ihrer vor- und außerchristlichen Väterwelt, aus den Kulturen ihrer Völker und in ihren Sprachen die christliche Botschaft leben und künden, tun sie das aber keineswegs nur für sich selbst. Mit den Erfahrungen, die der Herr ihnen in ihrer völkischen und religiösen Geschichte geschenkt hat, entdecken sie Aspekte, fast möchte man sagen Dimensionen der biblischen Botschaft, für die wir modernen westlichen Menschen eigentümlich betriebsblind geworden sind.

Wir können diesen Reichtum, der in den Kirchen der Dritten Welt aufbricht und der auch unserer geistlich arm gewordenen westlichen Christenheit zugute kommen kann, hier nicht ausbreiten und erschöpfend benennen. Sonst müßte das Thema umgekehrt lauten: Was können die Kirchen im Mutterland der Reformation von den jungen Kirchen erwarten? Aber wir können uns leicht vorstellen, wie eine solche junge Christenheit sich mit ihren eigenen christlichen Erfahrungen und Lebensformen und mit neuer Aufgeschlossenheit den christlichen Grunderkenntnissen zuwendet, wie sie die Reformation ans Licht gebracht hat. Dieselbe Bibel, dasselbe Bekenntnis, dieselben Schriften Martin Luthers gewinnen im Zusammenhang afrikanischer Stammestraktionen oder auf dem Hintergrund indischer Wiedergeburtstheorien noch andere Farben und neue

Leuchtkraft. Was im Verlaufe einer 450-jährigen Gewöhnungsgeschichte bei uns oft zu einem Verlust der Radikalität reformatorischer Botschaft geführt hat, gewinnt hier neue Aktualität und wirkt neuen Gehorsam.

Wir können die ganze Breite nicht ausschöpfen, die sich hier im Blick auf die oft sehr unterschiedlichen Lagen und Erfahrungen der Christenheit in der Dritten Welt auftut. Darum soll an einzelnen Beispielen verdeutlicht werden, wie dieser Vorgang aussieht, in dem außereuropäische Christen das reformatorische Erbe neu und auch noch einmal anders in Anspruch nehmen und lebendig werden lassen. Das gilt nicht nur für die dem Lutherischen Weltbund angehörenden Kirchen in aller Welt. Reformatorische Grundeinsichten bleiben über den konfessionellen Kirchenbund hinaus ein allgemein christliches Erbe und eine ökumenische Verpflichtung. Martin Luther hat seine Sache nie als eine Sonderangelegenheit eines Teiles der Christenheit angesehen. Hätte er den Mudschagga am Fuße des Kilimandscharo und den Papua im Hochland von Neuguinea gekannt, hätte er ihn mit zu den Adressaten seiner Christuserfahrung gemacht. Die biblische Wahrheit wird nicht dadurch gemindert, daß sich in ihrem Weltbild die Sonne noch um die Erde dreht. Der Anspruch reformatorischer Frömmigkeit ist deswegen nicht weniger universal, weil Luther ihn für seine »lieben Deutschen« formulierte.

#### 1. »Der süße Kern des Evangeliums«

Wir bemühen uns heute, die fremden Religionen differenzierter und spezifischer zu verstehen, als es oft geschehen ist. Nicht alles, was die Glaubenswelt vor und außerhalb des Christentums ausmacht, darf hier nur in schwarzen Farben gesehen werden. Der Gebetseifer eines gläubigen Moslem, die verehrende Hingabe eines bhaktifrommen Hindu, die Verehrung, die ein afrikanischer Stammesangehöriger seinen Ahnen entgegenbringt – dies und vieles mehr gewinnt uns Respekt und Bewunderung ab. Wer mit offenen Augen durch diese Völker reist und ihre heiligen Stätten besucht, der fühlt sich als »moderner Christ« oft sehr beschämt. Wir haben Gedanken und Ansichten über Gott, wir diskutieren auch darüber. Aber dort verhält sich der Mensch dem Heiligen gegenüber zu allererst als Anbetender, als Opfernder, in der ganzen Hingabe seines Lebens. Von einem buddhistischen Bhikku gehen nicht nur kluge Worte aus. Sein ganzes Sein will Echo und Spiegel des »Ganz anderen« sein, was Grund und Ziel dieses sichtbar vordergründigen Daseins ist.

Wie aber soll die befreiende Botschaft von der neuen Kreatur in Christus Jesus in einem solchen Jahrtausend alten Traditionsbereich begriffen und

erfahren werden? Es geht heute um die Aufgabe, die Kirche in den verschiedenen Völkern und Kulturen als eigenständige und einheimische Gemeinschaft Gestalt werden zu lassen. Dazu haben die verschiedenen vorchristlichen religiösen Erfahrungen ebenso etwas beigetragen wie die ethischen Werte, die es dort trotz aller dämonischen Elemente in den Fremdreigionen gibt. Gerade um dieser positiven Aufnahme und Verwendung der alten vorchristlichen Kulturgüter dieser Völker willen aber bedarf es der klaren Botschaft vom »süßen Kern« des Evangeliums, wie Luther gesagt hat: Nicht der Mensch schafft sich seine Erlösung und bewegt sich damit weiter im Bannkreis seiner eigenen Unzulänglichkeiten und Grenzen. Gott selber ist es, der ihm in Jesus Christus zuvorgekommen ist. In der biblisch-reformatorischen Formel von der *sola gratia*, dem »Aus-Gnaden allein«, steckt das wesentlich Neue, das mit der Menschwerdung Gottes in diese Welt gekommen ist.

Worum es hier geht, läßt sich mit einer mathematischen Figur vergleichen: Innerhalb einer Klammer können alle die Werte stehen, die aus dem Reichtum der Völkerwelt der Gemeinde Jesu Christi zufließen. Da sind die Sprache und das Ausdrucksvermögen, die verschiedenen religiösen Zeichen, Gehorsamsakte und Disziplinen, die einst anderen Göttern geweiht waren. Es geht um künstlerische Gestaltung, einheimische musische Ausdrucksformen, Sitte und Brauchtum. Aber alles kommt auf das Vorzeichen an, das vor diesen Klammerwerten steht. Nur wenn Gott selber, in seinem Sohn Jesus Christus, dieses Vorzeichen ist, erfahren alle diese Werte ihre Umwertung. Der Akzent rückt vom Menschen weg auf den fleischgewordenen Herrn, in dessen Namen und Gegenwart nun vieles von dem, was von Anfang an zu diesen Menschen gehört und sie von uns unterscheidet, ihm dienen muß. Die reformatorische Rückbesinnung auf das paulinische »Aus Gnaden seid ihr selig geworden« (Eph. 2, 5), ist darum geradezu die Voraussetzung für den Weg zu einer universalen Gestaltung der Kirche in aller Welt. Universal, d. h. im altchristlichen Gebrauch des Wortes ›katholisch‹, kann sie nur werden, wenn sie den vielen Kulturen und geschichtlichen Volkstümern Raum gibt. Sie alle warten ja noch darauf, ihren Beitrag für eine Christenheit zu leisten, die nicht mehr allein den Zuschnitt unseres abendländischen Christentums hat. Wenn das gnädige Vorzeichen, das mit dem Namen Jesu gesetzt ist, nicht davor steht, bleibt alles beim Alten: Es heißt nicht umsonst »Gott ist gnädig« (Luk. 1, 31). Aber unter diesem Vorzeichen rückt alles in das neue Licht. In ihm legt die Kultur- und Religionsgeschichte der Völkerwelt ihre Reichtümer Gott zu Füßen – wie einst ihre symbolischen Vertreter, die drei Hlg. Könige aus dem Osten, ihre Schätze an der Krippe niederlegten.

## 2. Kirche als Gemeinschaft

Die Bedeutung der Reformation lag unter anderem in der Wiederbelebung des Gemeindeprinzips. Die Kirche ist zunächst die Gemeinschaft derjenigen, die an einem bestimmten Ort als Christen miteinander leben und sich kennen. »Ekklesia«, das sind die aus den Völkern Herausgerufenen, die sich zum neuen Gottesvolk zusammengefunden haben. Ihre Gemeinschaft ist sichtbar und konkret, aber auch unsichtbar und sakramental zugleich. Das Eine kann ohne das Andere nicht sein. Christen in Coburg und Christen in Goroka in Neuguinea sind sich darum näher als Verwandte im Leibe Jesu Christi als Landsleute und Nachbarn, die mit uns vieles gemeinsam haben, aber Christus nicht kennen.

Die Betonung der Kirche als Gemeinde und Familie Christi trifft in Asien und Afrika und Lateinamerika auf vorchristliche urtümliche Gemeinschaftsverständnisse. Sie können und sollen für das neue Erlebnis der Leibgemeinschaft in Jesus Christus (*soma Christou*, 1.Kor. 12,27) fruchtbar gemacht werden. Die lutherischen Missionare Bruno Gutmann und Christian Keyßer haben uns in eindrucklicher Weise gezeigt, welche Bindungen und hohe Gemeinschaftsethik diesen Stammeseinheiten eigen ist. Sie sind vergliedert wie ein lebendiger Organismus, in dem jeder seine dienende und dem Ganzen zugeordnete Funktion hat. Alter und Jugend, Männer und Frauen, Lebende und Tote – sie alle stehen in einem die Zeit übergreifenden mystischen organischen Zusammenhang. Nichts ist hier zufällig oder beliebig. Unsere heute so weitverbreitete Willkürmoral und ein moderner individualistischer Egoismus finden dort kein Verständnis. Von daher sind diese Gemeinschaften auch gewappnet gegen eine aus dem Westen eingeschleppte Klassenkonfliktsideologie. Julius Nyerere versteht seine staatliche Gemeinschaftsethik nicht marxistisch als Herrschaft des Proletariats, *ujamaah* ist für ihn die Verbindung von christlicher Verantwortung für den Nächsten mit den urtümlichen afrikanischen Gemeinschaftswerten.

Was kann lutherisches Gemeindeverständnis für die Kirche in diesen Völkern beitragen? Es vermag zum Schlüssel zu werden für die Aufnahme und Indienstellung aller jener gemeinschaftsgestaltenden und ermöglichenden Elemente, die Gott in die Geschichte dieser Völker gegeben hat: Kirche als ein lebendiger Organismus, in dem die Glieder ihre Einheit im Haupt haben. Dies wäre die Krönung und Erfüllung jener afrikanischen Gemeinschaftserfahrung, von der Jomo Kenyatta einmal im Blick auf die Gikuyus sagte: Ehe einer bei uns ›Ich‹ sagt, sagt er ›Wir‹.

### 3. Kirche als Volkskirche

Damit hängt ein Zweites zusammen. Wir vernehmen heute immer stärker die Kritik an der Gestalt der Volkskirche. Manche möchten die Kirche gerne im Winkel des öffentlichen Lebens als private Vereinigung sehen. Die Reformation hat hier anders gedacht. Für sie war Kirche immer Kirche im Volk und für das ganze Volk. Das war nicht nur ein Relikt eines mittelalterlichen *Corpus-Christianum*-Denkens. Es gehörte zum Kirchenverständnis der Reformation, daß hier die Kontinuität zur alten Kirche gewahrt blieb. Daraus erklärt sich der erbitterte Kampf Luthers und seiner Nachfolger gegen alles Sektiererische und Schwärmerische. In dieser Hinsicht ist lutherische Reformation Garant gegen alle Minimalisierung und gegen alles Winkelchristentum. Dieses Kirchenverhältnis ist für die Christen in der Dritten Welt von besonderer Bedeutung. Für sie gibt es von Hause aus keine Trennung zwischen der Geburtsgemeinschaft wie Stamm, Volk oder Kaste und der Gemeinsamkeit des Glaubens. So sehr das Evangelium keinen Unterschied zwischen Juden und Griechen, zwischen Knechten und Freien mehr kennt, so sehr ist es doch darauf angelegt, die Gesamtheit einer Lebensgemeinschaft zu erfassen. In diesem Zusammenhang liegen für die Menschen dieser Völker die bewahrenden Kräfte, die sie vor der Atomisierung des Lebens und der ungesunden Schizophrenie in religiöser Hinsicht bewahren können.

Die besten unter den Missionaren haben darum immer darauf geachtet, diesen Zusammenhang von Lebensgemeinschaft und Glaubensgemeinschaft zu erhalten. Gegen die theologische Kritik eines individualisierten und verinnerlichten Glaubensverständnisses haben Männer wie Christian Keyßer und andere daran festgehalten: Der einzelne darf durch sein Christwerden nicht in eine künstliche Isolierung und Trennung von der ihn tragenden Gemeinschaft gebracht werden. Erst wo es möglich ist, ihn im Zusammenhang seiner Familien- oder Dorfgemeinschaft zu taufen, ist er auch als Christ lebensfähig.

Die jungen Kirchen der Dritten Welt sind darum im wesentlichen Volkskirchen. In ihnen gedeiht christliches Brauchtum und religiöse Sitte. Sie stehen darin ihren hinduistischen oder moslemischen Landsleuten nicht nach. Was einem Mißverständnis der Reformation im nachaufklärerischen und liberalen Protestantismus entsprang, wird in diesen Kirchen – gut lutherisch – wieder korrigiert: Zum Christsein gehört nicht nur ein bißchen Überzeugung und Gesinnung. Christsein heißt, daß das ganze Leben einer Gemeinschaft durchdrängt und gestaltet ist von den Kräften des Evangeliums. Diese Gestaltwerdung des Neuen sucht nach spezifischem Ausdruck. Sie äußert sich in bedeutungsvollen, das Leben beglei-

tenden Handlungen, in christlicher Sitte und in symbolischen Bräuchen, Festen und Feiern. Während viele Theologen heute diese Dinge gering halten oder gar verächtlich behandeln, erinnern uns die Soziologen und Verhaltensforscher an die unverzichtbare Funktion derselben. Solche *patterns of behaviour* sind die grundlegenden Voraussetzungen für das Zusammenleben einer menschlichen Gemeinschaft. Wo das Zusammenleben der einzelnen nicht mehr auf selbstverständlichen, allgemein gültigen und verbindlichen Formen und Symbolhandlungen besteht – also auf dem, was wir Sitte und Brauch nennen – verfallen auch die religiösen Inhalte, die eine solche Gemeinschaft tragen und ausmachen. In dieser Hinsicht ist das lutherische Verständnis der Kirche als einer Volkskirche eine wichtige theologische Voraussetzung für die Gestalt einheimischer Kirchen in der Dritten Welt.

#### 4. Staat und Kirche sind nicht identisch

Die meisten Konflikte in den jungen Staaten der Dritten Welt haben ihren Grund darin, daß alte Stammesbindungen und ethnische Loyalitäten dem noch jungen Staatsgebilde im Wege stehen. Die gewachsene Autorität eines Stammeshauptes ist von anderer Qualität als die auf Zeit delegierte Regierungsvollmacht eines politischen Mandatsträgers. Hier liegen heute die eigentlichen Wertkonflikte einer Welt im Umbruch. Wir verstehen es nur schwer, wenn ein afrikanischer Staatsmann sich bei der Vergabe von öffentlichen Ämtern unter seinen Stammesangehörigen umsieht. In dieser Bindung an die religiös sanktionierte Stammesgruppe liegen für ihn allein die Voraussetzungen für Treue und Verlässlichkeit. Die Voraussetzung ist auch hier: Nur wer die gleichen Ahnen hat, die als 'höhere Machsträger' die jetzt lebende Gemeinschaft begleiten, kann im letzten Sinne solidarisch sein. Diese Bindungen sind stärker als parteipolitische Programme oder gewerkschaftliche Identität. Was der Mensch in seinem Verhältnis zu anderen Menschen ist, bestimmt in der Tiefe seines Seins sein religiöser Glaube.

Genau hier fällt heute der Kirche in diesen Ländern ihre eigentliche staatspolitische Rolle zu. Nicht in dem Sinn, daß sie selber in die politischen Auseinandersetzungen einzugreifen hätte. Vielmehr stellt sie die entscheidenden Voraussetzungen bereit, die dem neuen Staat zugute kommen. Was keine Ideologie und kein Parteiprogramm vermag, ist dem christlichen Glauben möglich: Er befreit in der Tiefe menschlichen Seins von den religiösen Bindungen an Blut- und Boden, an Ahnengeister und Naturgötter. An Stelle der ethnischen Identität stiftet er die neue Bruderschaft, die auf Rassen, Sprachen und Regionen übergreift. Auf dieser

Grundlage der Freiheit der Kinder Gottes heraus, kann dann auch dem Staate zukommen, was des Staates ist. Christengemeinschaft steht so indirekt auch im Dienste eines jungen Staatsverbandes, der viele Stämme und Völkerschaften umfaßt.

Das setzt jedoch voraus, daß die Kirche sich nicht selber den Grenzen des Staates und seiner politischen Zielsetzungen unterwirft. Sie muß die wahrhaft Freie bleiben, die die eschatologischen Zeichen des kommenden Reiches Gottes an sich trägt. Sie darf ihr Erstgeburtsrecht der Gotteskindschaft nicht um ein Linsengericht an staatlicher Ideologie oder Fortschrittstoptie verkaufen. Diesen Sündenfall der abendländischen Christenheit nach Hegel sollten wir den Christen und ihren jungen Staaten in der Dritten Welt ersparen helfen.

In dieser Hinsicht ist die lutherische Staatsethik von der Unterscheidung der beiden Regimenter von aller höchster Aktualität. Nicht nur bei uns brechen fanatisierte Schwärmereien vom idealen, bleibenden Gesellschaftszustand in die Hoffnung der Christen ein und vertauschen die Gewißheiten. Auch um der Zukunft des Staates willen ist den Christen hier und in der Dritten Welt Nüchternheit von Nöten. Neue nationale Faszinationen erheben Anspruch auf den ganzen Menschen. Sie fordern quasi-religiöse Hingabe und Gläubigkeit. Wir kennen solche Absolutsetzung der sog. Gesellschaft und ihrer Heilskonzeptionen aus unseren Breiten. Dagegen steht Martin Luthers nüchterne und hilfreiche Unterscheidung, nicht Trennung der beiden Dimensionen. Wie die Münze, die unserem Herrn einst zu einer Fangfrage vorgelegt wurde, hat unsere irdische Existenz zwei Dimensionen: Der Streit um die Organisation dieser Gesellschaft ist die eine. Aber sie ist nur ein untergeordneter Teil jener Wirklichkeit, die sich dem Geheimnis des Glaubens und in der Christusteilhabe erschließt.

##### 5. Der »natürliche Gottesdienst«

Die Reformation hat in ihrer Weise theologischen Grund gelegt für das Berufsethos der Neuzeit. Daß die moderne autonome Berufswelt unserer Tage von diesen religiösen Grundlagen nichts mehr weiß und hält, steht auf einem anderen Blatt. Sein Verfall in das oft bindingslose Spannungsfeld von Konkurrenz und persönlichem Machtkampf ist Ergebnis dieses Verlustes. Das Berufsverständnis hat für viele die ihm ursprünglich zugrunde liegende »Berufung« verloren.

In den Völkern der Dritten Welt liegen die Dinge noch anders. In den außerchristlichen Religionen gibt es in diesem Sinne nicht die Freiheit zu einem bestimmten Beruf, zu dem sich der einzelnen »berufen« fühlt.

Geburt, Altersgruppe und Geschlecht oder Kastenzugehörigkeit sehen für den einzelnen seine Funktion vor. Die Bewältigung der Umwelt im Sinne einer verantwortlichen Gestaltung und technischen Erschließung und Weiterentwicklung ist nicht zufällig eine Folgeerscheinung antik-abendländischer Kultur. Die anderen Religionen geben in dieser Hinsicht keine wesentlichen Motivationen. Für den Hinduismus ist die Welt *maya*, eine Scheinwirklichkeit, aus der sich der Mensch durch Meditation und religiöse Disziplinen zu lösen vermag. Auch der Buddhismus will nicht die Welt verändern, sondern den Menschen entweltlichen. Für eine Stammesreligion ist die Natur von Geistern durchwirkt, bedrohlich und nur rituell vorbereitet zugänglich. Kurzum – die Entdeckung der Weltlichkeit der Welt hat etwas mit der Inkarnation Gottes in diese Welt hinein zu tun.

Es hängt mit dem besonderen Interesse lutherischer Reformation an diesem Inkarnationsgeschehen zusammen, daß auch die Verantwortung des Menschen für diese Schöpfung und ihre Entfaltung und Erschließung damit zum Thema wurde. Die berühmte Magd bei Martin Luther, die ihren Besen schwingt und darin ihren natürlichen Gottesdienst tut, ist Hinweis auf diesen Zusammenhang. Damit war keineswegs ein Freibrief im Sinne eines unbeschränkten Managements und totaler Job-Beflissenheit im heutigen Zerrbild gemeint. Die alte Einheit, die der Hlg. Benedikt in die Formel *Ora et labora* gefaßt hat, kommt hier bei Luther noch einmal in neuer Weise zum Ausdruck. Was brauchen die jungen Staaten in der Dritten Welt heute mehr als die Freiheit zur beruflichen Leistung und die Bewahrung vor der Vergötzung des Verdienstes zugleich? Hier stehen wir mit ihnen in letzter tiefer Solidarität der Schuld und des Angewiesenseins auf die Wahrheit des Evangeliums.

## 6. Um die Ganzheit des religiösen Lebens

Junge Kirche in Afrika, in Asien und in Lateinamerika ist singende Kirche. Das Lob Gottes findet seinen Ausdruck in vielfältiger Weise. Schon die Modulationsmöglichkeiten afrikanischer Stammessprachen bieten hier unvergleichlich breitere Ausdrucksmöglichkeiten als unsere Sprache. Dieselbe Vokabel kann je nach Tonlage und Aussprache verschiedenste Bedeutung haben. Mehr als der Begriff vermag die aus dem Unbewußten sich speisende Atmosphäre eines Gottesdienstes, einer Predigt oder einer Feier zu vermitteln. Zeichen, Symbole, Gebärden und Bewegung haben innerhalb des gottesdienstlichen Lebens ihren Platz. Viele dieser Gemeinden feiern ihre Gottesdienste nicht nur wie wir in verschlossenen Räumen, sondern bewegen sich durch die Landschaft. Hier kann das gemeinsame

Schreiten im Sinne einer Prozession oder der Tanz als Ausdrucksform hinzukommen. Dabei ist Tanz nicht nur das, was wir noch darunter kennen und verstehen. Für den indischen Tanz ist jede Fingerbewegung, jede einzelne Geste der Körperhaltung voller Bekenntnis und Aussage. Weit entfernt nur ästhetische Kunstform zu bieten, stellen sie elementare Weisen religiöser Kommunikation dar. Jeder versteht sie. Auch das Prinzip der Wiederholung des allen und schon längst Bekannten, spielt hier seine Rolle. Die spontane Beteiligung der Gemeinde schließt nicht aus, daß sich hier bewährte und sich wiederholende Gestaltungsformen für den gottesdienstlichen Verlauf durchsetzen. In dieser Hinsicht sind die Kirchen der Dritten Welt liturgisch reich.

Einen besonderen Eindruck von der afrikanischen Gestalt christlicher Kirche vermitteln uns jene Bewegungen, die als unabhängige Kirchen und Gruppen eine Sonderentwicklung gerade um ihres eigenständigen afrikanischen Erbes willen genommen haben. In ihnen begegnen uns wieder frühchristliche Phänomene, wie wir sie nur noch aus den biblischen Berichten kennen: Zungenreden, prophetische Gaben, Heilungswunder. Hier ist die Materie – echt afrikanisch – mit in den Bereich des Christseins einbezogen: Es gibt heilige Gegenstände, die besondere Bedeutung oder Symbolcharakter haben. Wie in der eigenen Tradition werden bestimmte Dienste und Ämter in der Gemeinde durch eine ihnen eigene Kleidung gekennzeichnet. Unter Umständen zeigt sich die Zugehörigkeit zur Kirche in einer gemeinsamen Tracht, die von allen getragen wird.

Dies und vieles mehr gibt dem christlichen Leben – nicht nur in Afrika – einen ganzheitlichen Ausdruck. Es bewahrt die Gläubigen davor, ihren Glauben zu verinnerlichen, zu intellektualisieren oder zu privatisieren. Freilich – es steht auch alles in der Gefahr, in den vorchristlichen Manifestationsformen und Gestaltungen aufzugehen und in die Vordergründigkeit zu geraten.

Was bedeutet das Erbe der lutherischen Reformation in dieser Hinsicht? Wenn ich richtig sehe, ist es in doppelter Weise relevant für diese Kirchen: Die lutherische Reformation war eine neue Aktivierung des Gotteslobes der gesamten Gemeinde. Die Beteiligung der Vielen und ihre Mitgestaltung des Gottesdienstes war ein wesentliches Motiv für das lutherische Verständnis des Gottesdienstes. Der neu aufkommende Gemeindegang, die Kirchenmusik verdanken sich dieser Absicht. Der liturgische Wechselgesang ist integraler Bestandteil der Deutschen Messe Martin Luthers. Die Predigt wurde nicht als bloßer theologischer Lehrvortrag verstanden. Sie war die andere Weise der Präsenz des Herrn, der sich geistesvollmächtig im Wort des Predigers einstellte. Das Einmannprogramm unserer meisten heutigen Gottesdienste steht von daher im Widerspruch zu den vielfälti-

gen Weisen der Beteiligung der Gemeinde wie sie lutherischer Intention entsprach. Die Messen sollten nach Luthers Meinung schöner und reicher gefeiert werden als es »bei den Römischen« der Fall war. Welch' ein Mißverständnis der Reformation, wenn wir auf den heutigen Zustand blicken!

Hier sind viele Gemeinden in den Kirchen der Dritten Welt dem gottesdienstlichen Prinzip der Reformation näher als diejenigen, die dieses Bekenntnis für sich heute in Anspruch nehmen. Reformatorisches Erbe steht dafür, daß diese Entwicklung hin zu reicheren und schöneren Gottesdiensten weitergehen darf. Es war urchristlich gedacht, daß Luther die Funktion der Riten und die Notwendigkeit auch äußerer liturgischer Gestalt ernst genommen hat. Sie fielen keineswegs einem oberflächlichen Purismus einfach zum Opfer. Vielmehr wurde ihnen der Stellenwert zugewiesen, den sie notwendig beanspruchen können und müssen: Sie gehören in die Kategorie der sog. *Adiaphora*, das sind Dinge, die so oder anders ihre Gestaltung erfahren können. Aber der Gestaltung und der Formen und Symbole bedarf es. Ihnen kommt der Raum des freiheitlichen Ausdrucks zu. Er kann und muß für die Christen in Bali anders ausfallen als für die Bantu in Südafrika, für uns anders als für den Papua. Hier deckt sich lutherische Reform des christlichen Gottesdienstes mit dem, was das 2. Vatikanische Konzil an neuen Gestaltungsmöglichkeiten angeregt und freigesetzt hat. Wenn das Lob Gottes so erfolgen soll, wie uns Gott den Schnabel wachsen ließ, dann gilt das auch für den unterschiedlichen Reichtum des Ausdrucks und der Gestaltungskraft ganzer Völker und ihrer Kulturen.

Zur Sicherung dieser Freigabe der unterschiedlichen Gestalt des Gotteslobes gehört, daß sie nicht die Verbindlichkeit des Evangeliums selber für sich in Anspruch nimmt. Dagegen steht die lutherische Abgrenzung gegenüber dem Anspruch auf Heilsnotwendigkeit. Andere Religionen identifizieren hier vorschnell Zeichen und Sache. Luther wollte dem religiösen Symbol wieder zu seiner sachgemäßen Funktion verhelfen – aber damit eben auch zu seiner Unentbehrlichkeit.

## 7. Kräfte der Bewahrung des Evangeliums

Viele Teile der Christenheit in den Staaten der Dritten Welt leben heute nicht mehr im verheißungsvollen Anfang und Aufbruch der ersten Anfänge. Die bei uns geläufige Bezeichnung als »junge Kirche« ist schon von daher nur bedingt begründet. Einzelne von ihnen haben eine ältere

Tradition als die Christen Mitteleuropas oder Nordamerikas. Die jetzt politisch verfolgte Märtyrerkirche Äthiopiens oder die Thomas-Christen Südiindiens führen ihre Entstehung auf die apostolische Zeit zurück. Aber auch bereits in der 3. oder 4. Generation einer überseeischen Kirche brechen Probleme auf, die unserer kirchlichen Situation vergleichbar sind. Man ist nicht mehr länger Christ auf Grund eines entschiedenen Schrittes vom vorchristlichen Väterglauben zu Taufe und Christsein. Man findet sich im christlichen Milieu geboren und erzogen.

Neue politische Bewegungen und ihre ideologischen Messiasgestalten entfalten eine Anziehungskraft, die für die junge Generation oft stärkere Bindungskräfte freisetzt als die Bindung an das Evangelium. Das Massenzeitalter mit seinen Trends, die vielseitigen Versprechungen einer importierten Güterwelt, das alles läßt für viele heute das spannungsvolle Harren auf die geschichtliche Verwirklichung der biblischen Verheißungen verblassen. Das himmlische Jerusalem nimmt die irdischen Züge eines machbaren und gesellschaftlich organisierbaren Paradieses an. Die alten heidnischen Bindungen schmelzen im Schein der Neonlichter und des Motorenlärms dahin. Aber das Neue des Christseins hat diese Tiefe und Ganzheit oft nicht erreicht. So blieb es bei einer Schulstuben- und Buchreligion, die nun leicht diskutiert und in Zweifel gezogen werden kann.

Um der Hilfe willen, die wir von den Christen in der Dritten Welt erwarten und die sie weiterhin von uns brauchen, sollten wir uns darum davor hüten, ihre Lage zu verklären und zu idealisieren. Nüchternheit tut Not!

Der Preis, den die Kirchen in der Dritten Welt für ihre einheimische Gestalt und eigenständige Entwicklung zu zahlen haben, besteht nicht selten in ihrer Zersplitterung und in regionaler Isolierung. Die Trennungen und Sonderentwicklungen gehen vor allem auf dem afrikanischen Kontinent in die Tausende. Wie bei einer Kernspaltung scheint dieser Prozeß immer neue Teilungen und Sonderungen aus sich herauszusetzen. So wertvoll die Anreicherung christlichen Lebens durch Aufnahme und Verarbeitung vorchristlicher Tradition ist, so sehr erleben wir aber auch Rückfall und Verfremdung. Nicht immer wird das Evangelium zur Dominante, die das stammesreligiöse vorchristliche Erbe in Dienst nimmt. Es gibt auch Erweckungsbewegungen zurück in das Heidentum.

Welche Kräfte zur Bewahrung des Evangeliums kann in dieser Lage lutherisch-reformatorisches Erbe bereitstellen?

Lutherische Reformation war von Anfang an eine Absage an alles Sektiererische und Eigenbrötlerische. Der Kampf Luthers gegen die Schwärmer – auch in ihrer politisch-utopischen Gestalt – galt der einen Kirche. Gottes Haus hat viele Wohnungen, aber es ist und bleibt das eine Haus Gottes. In

dieser Hinsicht ist Luther und bleibt das Luthertum von seinem Kirchenverständnis her ur-katholisch. Die Kirche ist universale Kirche.

Gegenüber der Berufung auf die Unmittelbarkeit der Geisterfahrung und -vollmachten bei den Schwärmern hat Luther an der Bindung an das Wort der Heiligen Schrift und an das Amt der Kirche festgehalten. Auch alles Prophetische wurde diesem Kriterium und dieser Bindung unterworfen. Das *rite vocatus*, die ordnungsgemäße Verpflichtung und Einsetzung des kirchlichen Amtsträgers, blieb Sache der Kirche und nicht der individuellen Inspiration überlassen. Kirche ist für die Reformation immer Kirche in der Sukzession der Apostel, der Heiligen und der Märtyrer. Sie ist Kirche in der Kontinuität ihres Anfangs. Darum konnte sie niemals als Teil gegenüber einem anderen Teil gedacht werden, sondern nur in der Einheit des Ganzen. Einheit und Vielfalt fordern und bedingen sich nach lutherischem Verständnis gegenseitig. Darum darf es nicht überraschen, daß selbst zu Zeiten der harten Auseinandersetzung um die Reform der Kirche bei aller notwendigen zeitbedingten Kritik Wesentliches zur Funktion des einen Petrusamtes gesagt werden konnte.

Die Wiederentdeckung der frohen Botschaft hat für Luther nicht bedeutet, daß er das Gesetz verachtete oder gar fallen ließ. Jener Kunstgriff der dialektischen Theologie, in der die Funktion des Gesetzes Gottes von einer *theologia gloriae* überblendet wurde, kann sich nicht auf Luther berufen.

In einer Zeit der phantastischen Träumereien und der utopischen Heilswürfe, die auch die Völker der Dritten Welt zu erfassen beginnen, hilft lutherische Theologie zur Nüchternheit und zum Realismus christlichen Glaubens zurück. Das Reich Gottes kommt nicht in dieser oder jener von uns schon vorgefertigten Gestalt. Es läßt sich nicht an den politischen Kaminen neuer Messiasse erträumen. Kirche ist nicht nur jeweils neues und anderes »Ereignis«. Sie ist Leib ihres Herrn in dieser Welt und als solches Gehemnis nicht von dieser Welt. Der Ernst der Forderung Gottes und seines Gesetzes erinnert sie daran, daß sie noch unterwegs ist. Aus dem Evangelium erfährt sie, daß sie ihren Grund und ihr Ziel anderswo hat. Ihr Wesen ist ihre Teilhabe am gekreuzigten und erhöhten und jeweils gegenwärtigen Herrn. Darin gründet ihre weltweite Einheit, ihre Universalität und ihre bleibende Katholizität.

Lutherische Reformation hat uns diese Kräfte des Evangeliums bereit gestellt. Trotz aller späteren Verfremdungen gegenüber diesen Grundprinzipien der Reformation – auch heute noch – bleiben sie weiter gültig. Die Christenheit in der Dritten Welt kann uns dazu verhelfen, daß wir sie gemeinsam mit ihr wieder neu begreifen und gehorsam in Geltung setzen.

Professor Dr. Horst Bürkle, Waldschmidstr. 7, 8130 Starnberg

# EVANGELISCHES ERZIEHUNGSHANDELN OHNE EIGENE PÄDAGOGISCHE THEORIE?

Ein Beitrag zum Thema: Evangelische Pädagogik

Von Karl Dienst

## I. Zwischen Aktivismus und Theorielosigkeit?

1. In der Evangelischen Kirche der Gegenwart gibt es eine Fülle von Erziehungsaktivitäten: vom Elementarbereich über Jugendarbeit, allgemeinbildendes und berufliches Schulwesen, Alumnate, Religions- und Konfirmandenunterricht, Eltern- und Erwachsenenbildung, Hochschulen, Gemeindepädagogik bis hin zur Altenbildung<sup>1</sup> ergibt sich ein weites Spektrum. Die Synoden der EKD haben sich 1958, 1971<sup>2</sup> und zuletzt 1978<sup>3</sup> schwerpunktmäßig mit Bildungs- und Erziehungsfragen befaßt. Dabei fällt auf, daß evangelisches Nachdenken über Bildung und Erziehung nicht nur auf die unmittelbaren pädagogischen Verantwortungsfelder der Kirche selbst gerichtet ist, sondern auf Erziehung überhaupt.

2. Angesichts dieser vielfältigen Aktivitäten erhebt sich die Frage nach einer Theorie evangelischen Erziehungshandelns. Wenzel Lohff<sup>4</sup> zeigt hier eine Verlegenheit auf: »Wo die Kirche zum Problem der Bildung selbst das Wort nimmt, scheint sie nur die Forderungen der allgemeinen pädagogischen Diskussion zu verdoppeln (Förderung der Chancengleichheit, der kompensatorischen Erziehung usw.). Wo nun der genuine Beitrag der Kirchen als Glaubensgemeinschaften zur Bildungsaufgabe liegen könnte, wird nicht mehr deutlich«. Auch Karl Ernst Nipkow<sup>5</sup> spricht hier von einem Konkurrieren »auf der Ebene säkularer pädagogischer und gesell-

<sup>1</sup> Vgl. *Leben und Erziehen durch Glauben. Perspektiven bildungspolitischer Mitverantwortung der evangelischen Kirche*, Gütersloh 1978. G. Buttler-K. Dienst (Hrsg.), *Pädagogisches Handeln in der Kirche*, Gelnhausen u. a. 1979.

<sup>2</sup> Vgl. *Die evangelische Kirche und die Bildungsplanung*, Gütersloh/Heidelberg 1972.

<sup>3</sup> Vgl. *Leben und Erziehen – wozu? Eine Dokumentation*, Gütersloh 1979. K. Dienst, *Leben und Erziehen – wozu?* In: *Der Ev. Erzieher* 31, 1979, 95 ff.

<sup>4</sup> W. Lohff, *Glaubenslehre und Erziehung*, Göttingen 1974, 5. Vgl. K. Dienst, *Die lehrbare Religion*, Gütersloh (1976) 1978<sup>2</sup>. Ders., *Glaube – Religiöse Erfahrung – Erziehung*, Gütersloh 1979.

<sup>5</sup> K. E. Nipkow, *Die Kirche vor der Sinnfrage in Gesellschaft und Erziehung*. In: *Leben und Erziehen durch Glauben*. A. a. O. 38 ff; hier 52.

schaftlicher Ziele«. Daß sich solche Verlegenheiten auch innerhalb katholisch-pädagogischen Denkens finden, sei am Rande erwähnt<sup>6</sup>.

Hier drängt sich die Frage auf: Vollzieht sich evangelisches Erziehungshandeln ohne eigene pädagogische Theorie? Verdankt es seine Legitimation einfach dem Rückgriff auf jeweils herrschende säkulare pädagogische Theorien? Vertraut es dabei nicht auch auf das Vorhandensein einer außerkirchlich-latenten Christlichkeit, die man in solchem säkularen Denken wieder finden zu können glaubt?

3. Die letzte mir bekannte »Evangelische Erziehungs- und Unterrichtslehre« von Walter Uhsadel<sup>7</sup> stammt aus dem Jahr 1954. Hier handelt es sich aber nicht um eine »Evangelische Pädagogik« im Sinne einer normativen Pädagogik, die evangelisches Erziehungshandeln aus leitenden evangelisch-theologischen Sinnprinzipien und Normen deduziert. Der Ansatz ist eher phänomenologisch: Kirchliche Erziehungslehre fragt, »inwiefern das Leben der Kirche in Gebet und in der Seelsorge, in der Predigt und in der Sakramentsverwaltung unbeschadet seines eigentlichen Wesens auch pädagogisch gesehen werden kann . . . Was die Kirche erzieherisch bedeutsam macht, ist die Tatsache, daß sie nur in mitmenschlichen Beziehungen verwirklicht werden kann. Ihre soziologische Erscheinungsform in der Welt läßt ihr Handeln als erzieherisches erscheinen . . . Evangelium, Kirche und evangelische (kirchliche) Erziehungslehre verhalten sich also zueinander wie Bildungsgut, Lebensform und pädagogische Theorie«<sup>8</sup>. Näherhin wird kirchliche Erziehung als »Erziehung zum Leben mit der Kirche« beschrieben: »Sie hat kein anderes Ziel, als dem einzelnen werdenden Christen zu einer inneren Anerkennung und Aneignung der Lebensformen zu helfen, in denen die Kirche sich als Gemeinde darstellt und ihn in seiner persönlichen Existenz als Christen trägt, stärkt und fördert«<sup>9</sup>.

Uhsadels Ansatz geht durch die Betonung der institutionellen Komponente des Erziehens über den Ansatz einer »Pädagogik von evangelischen Christen«, die das »Evangelische« vor allem am personalen pädagogischen Bezug des Erziehers und an seiner Motivation festmacht, hinaus. Die sozialisationstheoretische Kritik an personalorientierten Konzepten geisteswissenschaftlicher Pädagogik wird hier schon vorweggenommen. Für Uhsadel sind die Erziehungsziele an Institutionen gebunden: »Kirchliche Erziehung als Erziehung zum Leben mit der Gemeinde setzt eine wohlgefügte Gestalt der Kirche voraus; denn auf ein gestaltloses Ziel hin

Vgl. Perspektiven einer christlichen Pädagogik. Hrsg. von F. Pöggeler, Freiburg u. a. 1978.

<sup>7</sup> W. Uhsadel, Evangelische Erziehungs- und Unterrichtslehre, Heidelberg 1954.

<sup>8</sup> Ebd. 7 f.

<sup>9</sup> Ebd. 45.

kann man nicht erziehen. Man kann auch das Ziel nicht durch ›Lehresetzen‹. Es geht Uhsadel um die »sichtbare Gestalt der Kirche in ihren Lebensformen im Gottesdienst und Kirchenraum, in den Regeln und Hilfen für das Gemeindegebet und die persönliche Andacht, in der Gewöhnung an Zeiten des Gebetes . . . , in der Gestaltung von Fest und Feier bis ins Familienleben hinein, in der Ordnung des Kirchenjahres und des diakonischen Dienstes«<sup>10</sup>. Neben dem Kognitiven spielt für Uhsadel auch das Affektiv-Emotionale eine wichtige Rolle im Erziehungsvorgang.

4. Über einen personalistischen Ansatz geht auch Martinus J. Langeveld<sup>11</sup> hinaus. Neben Uhsadel nimmt er im Grunde das vorweg, was heute sozialisationstheoretisches Axiom ist: Nicht nur die religiöse Entwicklung geschieht vor dem Hintergrund sog. Formsysteme: »Das Kind findet die Religion in einer bestimmten Ausprägung vor und wächst in sie hinein. Ohne Erziehung, ohne den Einfluß der Erwachsenen, ohne Tradition ihres Weltbildes gibt es keinen Glauben. Entscheidend sei aber, daß das Kind in diesen überlieferten Bezugsrahmen seine eigenen Entdeckungen einreihen könne und somit zu sich selbst finde«<sup>12</sup>. »Evangelische Erziehung« läuft hier auf das Bereitstellen entsprechender Sozialisationsangebote hinaus.

5. In eine ganz andere Richtung zielen Überlegungen des ökumenischen Rates der Kirchen im Anschluß an die 4. Vollversammlung in Uppsala 1968<sup>13</sup>: Von der allgemeinen Erziehungsaufgabe her soll die christliche in den Blick genommen werden; die pädagogischen Anstrengungen der Kirche sollen als ein Beitrag zur allgemeinen Erziehung begriffen werden. »Erziehung« wird hier vorwiegend politisch-gesellschaftlich verstanden. Christliche Erziehung erscheint als Sonderfall der »allgemeinen Erziehung«. Von dieser erhält sie letztlich ihre Legitimation und Aufgabe.

## II. Zum Konzept: »Pädagogik von evangelischen Christen«

1. Evangelisches Nachdenken über Erziehung ist faktisch oft noch von dem Konzept »Pädagogik von evangelischen Christen« geprägt; eine »Evangelische Pädagogik« wird durchweg abgelehnt. Charakteristisch hierfür ist Oskar Hammelsbecks Äußerung<sup>14</sup>: »Es gibt keine evangelische

<sup>10</sup> Ebd. 45.

<sup>11</sup> M. J. Langeveld, *Das Kind und der Glaube*, Braunschweig 1959, insbesondere 12, 14, 68, 72.

<sup>12</sup> G. Bockwoldt, *Religionspädagogik*, Stuttgart u. a. 1977, 88.

<sup>13</sup> Vgl. J. Henkys, *Katechumenat und Gesellschaft*. In: *Bericht von der Theologie*, Berlin-Ost 1971, 282 ff; hier 283 ff.

<sup>14</sup> O. Hammelsbeck, *Evangelische Lehre von der Erziehung*, München 1958<sup>2</sup>, 49.

Erziehung, weil damit sowohl dem Evangelium wie der Erziehung Gewalt angetan wird . . . Dagegen ist es möglich zu sagen, daß man evangelisch erziehen kann – umstandswörtlich (adverbialisch), nicht eigenschaftswörtlich (adjektivisch) ausgedrückt«. Weil Erziehung ein »weltliches Geschäft« (Martin Luther) ist, läßt sich auch keine entsprechende evangelisch qualifizierte Erziehungslehre, keine »evangelische Pädagogik« entwerfen. Das »Evangelische« in der Erziehung wird hier vor allem in dem personalen pädagogischen Bezug des Erziehers, in seiner Motivation und in seinem Umgang mit dem Educandus gesehen. Der »Erzieher als Christ« wird entscheidend<sup>15</sup>.

2. Dieser Ansatz hat zunächst eine ideologiekritische Spitze. Durch die strenge Unterscheidung von Glauben und Erziehung soll verhindert werden, daß Glaubensinhalt und Glaubensakt durch pädagogische oder politische Systeme bestimmt werden. Sodann richtet sich dieser Ansatz gegen ein (vor allem vorkonziliares) katholisches Erziehungsdenken, das mit Hilfe des Natur-Gnade-Schemas Glaube und Erziehung eng aufeinander bezieht; die Normen der Erziehung werden, in der Tradition eines christlichen Humanismus, von der Glaubenslehre her festgelegt<sup>16</sup>. »Wie die Gnade . . . die Natur voraussetzt, so setzen auch die übernatürlichen Erziehungsmittel die natürlichen, so setzt überhaupt göttliches Erziehungswirken das natürlich-menschliche voraus. Und umgekehrt: Wie die Natur von der Gnade durchdrungen, erhoben, überhöht und vollendet wird, so ›vollenden‹ die übernatürlichen Erziehungsmittel die natürlichen, so wird menschliche Existenz von der göttlichen ins Ziel gebracht . . . Ganz allgemein formuliert, kann man also sagen: Das traditionelle katholische Erziehungs- und Bildungsdenken einschließlich seiner wissenschaftstheoretischen Aspekte ist ein Anwendungsfall . . . der durchschnittlichen katholischen Verhältnisbestimmung von Gnade und Natur«.<sup>17</sup>

Die traditionelle Verhältnisbestimmung von Glaubenslehre und Erziehung in der evangelischen Theologie ist dagegen von einer scharfen Trennung von Natur und Gnade bestimmt. Wegen der Verderbnis des Menschen sind seine natürlichen Kräfte aus der Heilsaneignung ausgeschlossen; allein in dem immer neuen Empfang des Evangeliums als der Verkündigung der bedingungslosen Annahme des Glaubenden durch Gott kann sich der Mensch das Heil aneignen. Dies hat zur Folge, daß die Erziehung eine größere Freiheit gegenüber dem kirchlichen Handeln gewinnt. Erzie-

<sup>15</sup> H. Kittel, *Der Erzieher als Christ*, Göttingen 1953<sup>2</sup>.

<sup>16</sup> Vgl. K. Dienst, *Die lehrbare Religion* a. a. O. 107 ff. W. Lohff, *Glaubenslehre* a. a. O. 8 f.

<sup>17</sup> H. Schilling, *Grundlagen der Religionspädagogik*, Düsseldorf 1970, 197 f.

hung bewegt sich im Raum des natürlichen Menschseins; sie ist ein »weltliches Geschäft«. Aus theologischen Gründen wird hier die Selbständigkeit »profaner« Erziehung gegenüber der Glaubenslehre vom reformatorischen Glauben her entfaltet. Es ist dem Glauben verwehrt, eine besondere Wirklichkeit dieser Welt als »christlich« bzw. »evangelisch« auszugrenzen; evangelische Glaubenslehre kann nach diesem Konzept nicht einen besonderen Raum der Erziehung begründen.

Läßt sich aber diese Scheidung zwischen Glaubenslehre und Erziehung aufrecht erhalten, wenn man nicht auf die Glaubenslehre ersatzlos verzichten will?

So betont Oskar Hammelsbeck, daß die reine Weltlichkeit der Erziehung nur »vom Evangelium her« eingesehen werden könne; sie steht also faktisch unter dem Vorbehalt der Glaubenslehre, was die oben erwähnte strikte Trennung zwischen Glaubenslehre und Erziehung wieder relativiert.

3. Aber auch der Versuch<sup>18</sup>, die Glaubensverkündigung als Möglichkeit zu verstehen, die »weltlich« und »sachlich« erfaßten Phänomene der Erziehungswirklichkeit nachträglich im Lichte des Evangeliums zu interpretieren, um dem einzelnen Erzieher als Christ einen neuen Horizont seiner pädagogischen Verantwortung zu eröffnen, ohne jedoch den weltlichen Charakter der Erziehung zu verändern, greift zu kurz. »Die Geschichte der Erziehung weist . . . darauf hin, daß die Kirche auch und gerade durch ihre Glaubenslehre auf die Erziehung und auf die Begründung von Erziehung einen weitreichenden Einfluß gewonnen hat. Die Pädagogik muß deshalb mit der Wirksamkeit der Glaubenslehre im Erziehungsfeld immer noch rechnen, nicht nur in den kirchlichen Institutionen, sondern verborgener . . . in der Motivation des Erziehers weit über den Raum der manifesten Kirchen hinaus. Denn vom Pädagogen gilt: Die vorwissenschaftlich erfahrene Wahrheit verläßt ihn nicht, wenn er in den Bereich wissenschaftlicher Betrachtung und Forschung übergeht . . . Es sind nämlich Wertnormen der Person (betreffend das Verhalten des Menschen zu sich selbst) und des gesellschaftlichen Verhaltens tiefgreifend von der christlichen Überlieferung bestimmt (etwa in den Begriffen: Gewissen, Verantwortung, Leistung, Mitmenschlichkeit, Liebe). Diese Normen sind zum Teil so tief internalisiert, daß ihr Bezug auf die christliche Glaubenslehre vergessen sein kann, ohne daß ihre Wirksamkeit davon beeinträchtigt wird«<sup>19</sup>.

<sup>18</sup> Vgl. G. Otto, Verkündigung und Erziehung, Göttingen 1957.

<sup>19</sup> W. Lohff, Glaubenslehre a. a. O. 15 f

4. Von hier aus ist der Weg nicht mehr weit zu gegenwärtigen sozialisationstheoretischen Fragestellungen, die eine mehr geisteswissenschaftlich-hermeneutisch verfahrenende Pädagogik durch Wechsel der Theoriemodelle und der Bezugswissenschaften zugunsten sozialwissenschaftlicher Ansätze zurückdrängen und damit »die Gesellschaft« in ihrer Bedeutung für Erziehungsprozesse in den Vordergrund stellen. Auch wenn es »die Sozialisationstheorie« nicht gibt<sup>20</sup>, sondern nur verschiedene Theorieansätze, auch wenn inzwischen rigide Prägungsmodelle im Sinne alter Milieuthorien differenzierten Überlegungen gewichen sind, auch wenn inzwischen die Bedeutung von Werten und Normen sowie der Ich-Leistung für den Sozialisationsprozeß erkannt worden ist: Personalorientierte Erziehungsmodelle verfallen der Kritik; sie bedürfen zumindest einer Ausweitung in den Raum des Sozialen bzw. Gesellschaftlichen hinein.

5. Das Konzept »Pädagogik von evangelischen Christen« zecht – bildlich gesprochen – auf fremde Kreide: Es setzt nämlich die pädagogische Wirksamkeit der Institution Kirche im volkskirchlichen Kontext voraus, ohne dies genügend zu thematisieren.

Dagegen ist es das Verdienst gegenwärtiger Sozialisationstheorien, die Bedeutung der Institutionen für Erziehungsprozesse wieder ins Gedächtnis gerufen zu haben.

Allerdings wird in den gängigen Sozialisationstheorien »Sozialisation« vorwiegend unter soziologischem Aspekt als das wirksamste Instrument zur Reproduktion der sozialen Systeme bzw. ihrer Schichtenbildung und der Machtverhältnisse innerhalb dieser Systeme verstanden und gesellschaftskritisch meist mit einem negativen Wertakzent versehen. Der Sozialisationsprozeß wird dann als Versuch einer erzwungenen Anpassung des Kindes an die sozialen Systeme verstanden (einseitige Prägungsmodelle). Es entsteht der Eindruck von einem »hyper-sozialisierten« Wesen (G. Milanesi, Manuskript), dem kaum Raum für Autonomie und Kreativität bleibt. Unter moralisch-sozialphilosophisch-gesellschaftskritischer Orientierung bleibt dann nur noch das Postulat der Gesellschaftsveränderung oder einer negativen Erziehung übrig, wenn Erziehung gelingen soll.

Wird »Sozialisation« dagegen mehr von psychologischer Perspektive aus angegangen, so neigt die Theoriebildung dazu, die aktive Mitwirkung des Subjekts am Sozialisationsprozeß zu betonen (z. B. Zwei-Wege-Sozialisation): »Die Kultur macht den Menschen, aber auch der Mensch macht die Kultur« (G. Milanesi). Der Akzent verlagert sich von den sozialen Zielsetzungen und Inhalten mehr auf die Art und Weise der Internalisierung der

<sup>20</sup> Vgl. Chr. Morgenthaler, Sozialisation und Religion, Gütersloh 1976; K. Dienst, Die lehrbare Religion a. a. O. 211 ff

Verhaltensmodelle. Innerhalb der genannten psychologischen Perspektive im Blick auf Sozialisation läßt sich eine mehr passive (z. B. Neo-Behaviorismus) und eine mehr aktive Vorstellung von den zu Sozialisierenden (z. B. Neo-freudsche Theorien, Piaget, Symbolischer Interaktionismus) feststellen. »Die psychologischen Theorien haben das große Verdienst, im Sozialisationsprozeß den Faktor der kreativen Vermittlung des zu sozialisierenden Subjektes unterstrichen und das Prinzip der Selektion, der Motivation und der Kreativität eingeführt zu haben, wenn wir damit auch noch weit entfernt von einer einheitlichen Theorie sind, die den Erfordernissen eines globalen Verständnisses der Fakten voll entspricht« (Milanesi).

Es zeichnet sich die Tendenz zu einem »kritischen« Begriff von Sozialisation ab, in dem einseitige Akzentuierungen eines Erklärungsmodells der totalen Anpassung und Angleichung abgemildert werden. Damit wird es möglich, zwischen »Sozialisation« und »Erziehung« als »qualitativ verschiedene, wenn auch manchmal materiell identische integrierte Teile eines einzigen Bildungsaktes« (Milanesi) zu unterscheiden. Oder: »Zusammenfassend kann man sagen, daß die Beziehung zwischen Sozialisation und Erziehung als eine dialektische Einheit von ambivalenten Momenten zu verstehen sind – von Anpassung und freier Durchsetzung der Persönlichkeit, von Manipulation und Befreiung, von Autoritarismus und innerer Autorität« (ebd.).

Von hier aus könnte sich die Möglichkeit anbieten, die genannten personalorientierten Erziehungsvorstellungen, die sich im Bereich evangelischen Erziehungsdenkens eher dem Neuprottestantismus als der Reformation verdanken und die außerdem auch eine (heute eher latent vorhandene) antikatholische Spitze haben können (katholische Erziehung wird vorrangig als Erziehung auf eine Institution hin verstanden, während ev. Erziehung als Persönlichkeitserziehung aufgefaßt wird), in Richtung auf den Raum des Institutionellen und Sozialen zu erweitern, ohne puren Prägungsmodellen zu verfallen. Hier kann das Konzept »Pädagogik von evangelischen Christen« sein kritisches Potential einbringen, ohne zum allein herrschenden zu werden.

Eine solche Vermittlung hätte erhebliche Konsequenzen für die Erziehungspraxis. Erweist sich nämlich der Glaube an die pädagogische Alleinwirksamkeit des »evangelischen« Wortes bzw. eines von daher motivierten personalen Bezugs für evangelisches Erziehungshandeln als problematisch, so werden z. B. die sichtbare Gestalt der Kirche in ihren Lebensformen (vgl. Uhsadel), die evangelische Familienerziehung, gelebte Frömmigkeit, kurz: der »institutionalisierte Charakter« von Erziehungszielen und -prozessen wichtig. »Evangelisch« muß dann mehr sein als eine Überzeugung oder Haltung; es muß auch institutionell festgemacht werden.

### III. Wissenschaftstheoretische Zwischenrufe

1. Seit den 60er Jahren erfuh der Theoriebegriff vor allem in den Humanwissenschaften eine enorme Aufwertung. Auch die Wissenschaftlichkeit der Pädagogik wird als von der wissenschaftstheoretischen Legitimation abhängig angesehen.

Nun ist der Begriff »Theorie« vieldeutig<sup>21</sup>. Neben einem »positivistischen« Theoriebegriff, der in der systematischen Verknüpfung von Einzelerfahrungen und -beobachtungen bereits eine Leistung der Theorie sieht, neben einem abstrakten, konstruktivistischen Theoriebegriff, für den Theoriebildung identisch ist mit der immer neuen Erfindung von immer neuen Modellen und Bezugssystemen, die als Rahmen für die methodische Erfassung der Wirklichkeit dienen sollen (Systemtheorie), stehen Theoriebildungen »normativen« Charakters, die bestimmte Prinzipien, Zielvorstellung oder Sollwerte formulieren.

Die andeutungsweise genannten Theorietypen befehlen sich gegenseitig. Ich kann dies nur kurz an einigen Beispielen verdeutlichen:

Auf dem Boden des Kritischen Rationalismus und der empirischen Erziehungswissenschaft steht z. B. Wolfgang Brezinkas »Metatheorie«, die sich als »Theorie der Erziehungstheorien« versteht, von denen sie drei Arten unterscheidet: Wissenschaftliche Theorien der Erziehung, philosophische Theorien der Erziehung und praktische Theorien der Erziehung, von wo aus sich die Dreiteilung der Pädagogik in Erziehungswissenschaft, Philosophie der Erziehung und Praktische Pädagogik ergibt, wobei nach Brezinkas Schätzung »90-99% der pädagogischen Veröffentlichungen« den Aussagesystemen der Praktischen Pädagogik zuzurechnen sind<sup>22</sup>. Allerdings darf nicht übersehen werden, daß Brezinka heute die empirisch-deskriptive Erziehungswissenschaft nicht (mehr) – wie einst positivistische Philosophie – als den Endpunkt der Entwicklung nach der Periode vorwissenschaftlichen Redens über Erziehung ansieht, sondern als ein bestimmtes Forschungs- und Aussagesystem mit seinen spezifischen Möglichkeiten und Grenzen. Die normative Philosophie der Erziehung und die

<sup>21</sup> K. Sontheimer, *Das Elend unserer Intellektuellen*, Hamburg 1976, 71 ff. Zum Wissenschaftsbegriff in der Didaktik vgl. H. Rupprecht u. a., *Modelle grundlegender didaktischer Theorien*, Hannover u. a. 1976<sup>3</sup>; W. Brezinka, *Metatheorie der Erziehung*, München/Basel 1978; H. Henz, *Zur Möglichkeit wissenschaftstheoretischer Legitimation eines Neuansatzes zu einer christlichen Pädagogik*. In: *Perspektiven* a. a. O. 90 ff.

<sup>22</sup> W. Brezinka, *Metatheorie* a. a. O. 261.

Praktische Pädagogik erscheinen nicht mehr als Theoriegebilde zweiten Ranges; sie haben ihre unersetzbare Bedeutung in der Erziehungstheorie.

Brezinkas Unterscheidungen richten sich vor allem gegen den Mißbrauch des Namens »Wissenschaft« für praktische Zwecke der Propaganda zugunsten einer Weltanschauung oder eines politischen Programms: »Den Verfechtern konfessioneller, weltanschaulicher oder politischer Pädagogiken aller Richtungen kommt es vor allem darauf an, die eigenen religiösen, weltanschaulichen, moralischen oder politischen Grundüberzeugungen, Dogmen oder Prinzipien als selbstverständliche normative Grundlage in die Erziehungswissenschaft einzubeziehen. Sie wollen die Propaganda für ihre Glaubensüberzeugungen dadurch wirksamer machen, daß sie sie unter dem Namen der Wissenschaft und damit auch gestützt auf das Ansehen der Wissenschaft betreiben«<sup>23</sup>. Dies gilt nach Brezinka insbesondere im Blick auf Programme für die »Kritische Pädagogik« oder »Emanzipatorische Pädagogik« oder »Kritische Erziehungswissenschaft«: »Man stellt sich darunter eine Pädagogik vor, die vom Bekenntnis zu bestimmten individualistisch-gesellschaftskritischen Erziehungszielen in Verbindung mit bestimmten sozialistisch-gesellschaftsutopischen politischen Zielen ausgeht. Es handelt sich um eine normative Pädagogik«<sup>24</sup>.

2. Es ist auffällig, daß ein großer Teil der Theroriediskussion um normative Fragen geführt wird; dabei werden oft verschiedenartige Theoriebegriffe miteinander kombiniert. Die Situation wird noch verworrener, wenn wir uns klar machen, »daß auch die Art und Weise des Erkennens und der Theoriebildung in einer bestimmten Gesellschaft oder durch bestimmte Gruppen von Theoretikern jeweils gesellschaftlichen Voraussetzungen und Bedingungen unterliegen, die ihrerseits wieder zum Gegenstand von Theorien gemacht werden können, wodurch der Relativismus als bloße Frage der Pluralität von Theorien noch weiter verschärft wird«<sup>25</sup>.

Dieser Relativismus als Folge der Pluralität von Theorien ist eine der Wurzeln für das heute feststellbare neue Interesse an einer Totaltheorie der gesellschaftlichen Verhältnisse, »die weder im traditionellen Sinne normativ oder empirisch-induktiv noch abstrakt-modellhaft ist, vielmehr eine wirksame Kombination des normativen mit dem auf die Totalität gerichteten abstrakten Theorietypus darstellt, die gegebenenfalls auch mit Stücken empirischer Theoriebildung angereichert werden kann. Das Bedürfnis nach Theorie ist selbst eine Folge des Unbehagens an den bislang vorherrschenden Formen begrenzter und widersprüchlicher Theoriebildung. Die

<sup>23</sup> Ebd. 76.

<sup>24</sup> Ebd. 76.

<sup>25</sup> K. Sontheimer, Das Elend a. a. O. 74.

neue Theorie soll endlich die verwirrende, keine dauerhafte Orientierung vermittelnde Theorievielfalt überwinden helfen. Darin liegt ihre sozialpsychologische Funktion. Man sucht nach einer Theorie, um den Theorien zu entkommen<sup>26</sup>.

Das neue Theoriebewußtsein verbindet zwei Anliegen miteinander: Die Deutung unserer Welt in einer umfassenden Perspektive und die Erfüllung bestimmter Wünsche des Menschen (Verlangen nach Freiheit, Glück, Identität usw.): Beide Momente des Theoriebewußtseins müssen zusammen gesehen werden, wenn man seine Faszination erkennen will<sup>27</sup>. Ein moralisches, wertorientiertes Engagement für eine neue, bessere Gesellschaft wird hier mit einer vorwiegend auf eine »politökonomische« Betrachtung zentrierten »wissenschaftlichen Methode« verbunden.

Ein solches Theorieinstrument bietet eine Reihe formaler Vorzüge. Es handelt sich ja um eine Theorie des Ganzen der Gesellschaft, nicht bloß um eine Theorie über Teilaspekte der Totalität. Als Theorie über das Ganze erlaubt sie die Zuordnung aller jeweils untersuchten Teile zu diesem Ganzen. Eine solche Totaltheorie erfüllt auch wichtige psychologische Funktionen. Sie verleiht Selbstsicherheit und Identität angesichts des Schwindens »identitätssichernder Deutungssysteme« (J. Habermas), eine der Glaubensgewißheit vergleichbare Gewißheit der Erkenntnis vom Gesamtzusammenhang der Dinge, die normalerweise wissenschaftliche Theorien nicht vermitteln können. Es geht mithin um Implikationen, die im Alltagssprachgebrauch mit dem Wort »religiös« bezeichnet werden<sup>28</sup>.

3. Bereits diese Andeutungen lassen erkennen, daß eine »Evangelische Pädagogik« im Hinblick auf eine »wissenschaftstheoretische Legitimation« ins Gedränge kommt.

a) Unter den Anforderungen der Wissenschaftslehre des Kritischen Rationalismus wäre »Evangelische Pädagogik« möglich als Kreis von Forschungsanliegen und Aussagen, wobei evangelische Identität als Gruppe von Zieldispositionen besonders ins Auge gefaßt wird und man den Technologien zur Herstellung dieser Dispositionen kritisch nachgeht. Theoretisches Ziel wäre ein logisch geordnetes System von Sätzen über diesen Wirklichkeitsbereich der evangelischen Erziehung. Neben dem Heute könnte auch das geschichtlich Gegebene als Hypothesenreservoir dienen.

Ob ein solcher Weg sich als gangbar erweist, müßte geprüft werden. Daß es auch im Raum evangelisch-pädagogischen Denkens noch Vorbehalte

<sup>26</sup> Ebd. 75.

<sup>27</sup> Vgl. ebd. 76.

<sup>28</sup> Vgl. R. Aron, *Opium für Intellektuelle oder die Sucht nach Weltanschauung*, Köln 1957. Ein Abschnitt dieses Buches trägt die Überschrift: »Die Intellektuellen auf der Suche nach einer Religion«.

gegen eine solche Wissenschaftstheorie gibt, sei nicht verschwiegen. Sie beruhen vor allem auf dem positivistisch-antimetaphysischen Erbe des Kritischen Rationalismus, das z. B. bei Felix von Cube noch durchschimmert<sup>29</sup>: »Vom logisch-empirischen Standpunkt aus handelt es sich bei der geisteswissenschaftlichen Didaktik um metaphysische Aussagen, die nur von solchen Menschen als sinnvoll angesehen werden können, die denselben Glauben besitzen«. Auf Weiterentwicklungen dieses Ansatzes bei Wolfgang Brezinka wurde bereits hingewiesen.

Einer Prüfung wert ist auch Brezinkas Angebot, bei der Ausarbeitung einer »Normativen Philosophie der Erziehung« und (vor allem) einer »Praktischen Pädagogik« mitzuarbeiten. Allerdings erhebt sich die Frage, »ob man den Begriff ›Wissenschaft‹ auf die empirisch-deskriptive teleologisch-kausalanalytische Theorie beschränken kann. Das mag beim englischen ›science‹ möglich sein; im deutschen Sprachraum widerspricht es eindeutig dem Sprachgebrauch«<sup>30</sup>. Von katholischer Seite erhebt Hubert Henz Bedenken gegen eine solche Zuweisung: »Ein gänzlicher Rückzug der gesamten christlichen Pädagogik auf die ›Praktische Pädagogik‹ würde... den Verzicht auf wissenschaftliche Anerkennung einschließen«<sup>31</sup>.

b) Positiver werden die Chancen beurteilt, eine wissenschaftstheoretische Legitimation evangelischen Erziehungsdenkens durch eine Ingebrauchnahme von Elementen der sog. »Kritischen Theorie« zu leisten. So hat z. B. Karl Ernst Nipkow<sup>32</sup> eine gewisse Konvergenz theologischer und wissenschaftstheoretischer Fragestellungen auf eine Theorie kommunikativen Handelns herauszuarbeiten versucht. Auch Hubert Henz sieht hier positive Möglichkeiten für eine »christliche Pädagogik«<sup>33</sup>: »Wenn auch bestimmte radikale sozialistisch-kämpferische Auswüchse der kritischen Theorie keine Chance für eine christliche Pädagogik erkennen lassen, bleibt doch im Hinblick auf die neuere Entwicklung der Richtung Habermas als These festzuhalten: Legitimation im Sinne der kritisch-kommunikativen Theorie ist möglich durch Beteiligung in Forschung und Diskurs. Besonders die Beteiligung an den Untersuchungen zur Entwicklung interaktiver, kommunikativer und metakommunikativer Fähigkeiten, aber

<sup>29</sup> F. v. Cube, Der informationstheoretische Ansatz in der Didaktik. In: H. Rupprecht a. a. O. 67.

<sup>30</sup> L. Kerstiens, in: *ibw-Journal* 17, 1979, 46.

<sup>31</sup> H. Henz, Zur Möglichkeit a. a. O. 96 f

<sup>32</sup> Vgl. K. E. Nipkow, *Grundfragen der Religionspädagogik*, 2. Bände, Gütersloh 1975.

<sup>33</sup> H. Henz, Zur Möglichkeit a. a. O. 103.

auch die Beteiligung an den Diskursen über ideale Modelle . . . könnte die Fruchtbarkeit der christlichen Position erweisen«.

Allerdings besteht in diesem Zusammenhang das Bedenken, ob solche »gesellschaftstheoretischen« Legitimationsversuche und die damit auch verbundene »Politisierung« der Pädagogik wirklich geeignet sind, den Bezugsrahmen für ein evangelisches Erziehungsdenken abzugeben. Nicht nur aus der Sicht des Kritischen Rationalismus wäre zu fragen, ob hier nicht letztlich »religiöses« Denken unter sich bleibt. Es dürfte kaum möglich sein, das emanzipatorische Interesse der Kritischen Theorie ohne weiteres mit dem »Protestantischen Prinzip« oder der prophetischen Kritik an gesellschaftlichen Verhältnissen gleichzusetzen. Auch sei auf die Gefahr hingewiesen, daß eine so legitimierte »Evangelische Pädagogik« eine normative Totaltheorie wird, die mit anderen Wissenschaftspositionen nicht mehr vermittelt werden kann, vom Praxisdefizit einer solchen Position einmal ganz abgesehen.

4. Nach J. Kockelmans<sup>34</sup> ist eine wissenschaftstheoretische Erörterung und Rechtfertigung erst dann möglich, wenn eine Wissenschaft schon einen gewissen Grad von Perfektion erreicht hat. Dies ist im Blick auf unser Thema aber noch nicht der Fall. Ich stimme hier Hubert Henz<sup>35</sup> sinngemäß zu: »Elementare Legitimation ist die durch Beteiligung. Evangelische Pädagogik wird Anerkennung finden, wenn sie sich an wichtigen anstehenden Problemen der pädagogischen Theorie und Praxis effektiv beteiligt, wenn sie etwas leistet. Die Basisbewährung liegt bei einer praxisnahen Wissenschaft weniger in glatten Theorien, mehr in hilfreichen, aktuellen Untersuchungen und Beiträgen«.

Neben diesem pragmatischen Argument steht ein kritisches: Die Frage nach den Grenzen von Legitimation selbst. Hier ist darauf hinzuweisen, daß die neueste Entwicklung der wissenschaftstheoretischen Fragestellung durch eine wechselseitige Relativierung der Positionen gekennzeichnet ist<sup>36</sup>. »Eine Legitimation vor *der* Wissenschaftstheorie wird in diesem Stadium der Entwicklung selbst fragwürdig. Schließlich wird sich gar das Verhältnis umkehren: Wissenschaftstheorie wird sich als fruchtbar für die Wissenschaft legitimieren müssen«<sup>37</sup>. Wissenschaftstheoretische Legitimation ist nur *eine* Bedingung für wissenschaftliches Ansehen: »Um die

<sup>34</sup> J. Kockelmans, in: G. König, *Wissenschaft, Wissenschaftstheorie*. In: Willmann-Institut (Hrsg.), *Wörterbuch der Pädagogik III*, 1977, 330.

<sup>35</sup> H. Henz, *Zur Möglichkeit a. a. O.* 91.

<sup>36</sup> Vgl. auch K. Schmitz, *Wissenschaftsorientierter Unterricht*, München 1977. Th. S. Kuhn, *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, Frankfurt 1976<sup>2</sup>.

<sup>37</sup> H. Henz ebd. 105 f

Richtungskämpfe, die besonders in den Human-, Sozial- und Kulturwissenschaften um verschiedene Wissenschaftsbegriffe geführt werden, beurteilen zu können, muß man wissen, daß dabei nicht um die Erkenntnis eines unabhängig von den Menschen feststehendes ›Wesen‹ der Wissenschaft gerungen wird, sondern um ein von ihnen selbst geschaffenes Ideal und seine allgemeine Anerkennung. Es geht darum, Normen dafür aufzustellen, was als Wissenschaft anerkannt werden soll. Deshalb ist die Wissenschaftstheorie, die einen Teil der Erkenntnistheorie bildet, auch keine empirische Wissenschaft, sondern ähnlich der Ethik eine normative philosophische Disziplin<sup>38</sup>.

5. In diesem Stadium der Erörterung werde ich darauf verzichten, den Begriff »Evangelische Pädagogik« als einen wissenschaftlichen Begriff im strengen Sinne auszugeben; er ist vielmehr ein Problembegriff, der zu allseitigen wissenschaftlichen Anstrengungen verschiedenster Art herausfordert: Dabei geht es in erster Linie um eine an der wertbestimmten Praxis von Erziehung und Unterricht orientierten Wissenschaftlichkeit, was aber nicht generell einen Verzicht auf eine aus relativer werturteilsfreier Empirie konstituierten Wissenschaftlichkeit bedeuten muß.

Eine solche »Evangelische Pädagogik« kann freilich nicht ein geschlossenes System bieten, in dem alle Bereiche der Pädagogik und Didaktik behandelt werden. Auf der anderen Seite müßte sie aber mehr sein als eine Summe aus Appellen an die pädagogische Vernunft, Ideologiekritik, Erziehungsphilosophie über Ziele, Werte und Normen oder als Aufruf zu einem evangelisch motivierten Erziehungsverhalten.

In diesem Zusammenhang ein Letztes: Aufgrund der angedeuteten wissenschaftstheoretischen Situation ist es also nicht einzusehen, weshalb eine »Evangelische Pädagogik« von vornherein unter das Verdikt der »Unwissenschaftlichkeit« geraten muß. Dieser Vorwurf müßte dann auch für eine Reihe solcher Positionen gelten, von denen aus so argumentiert wird. Oft steht nämlich nicht Wissenschaft gegen Glaube, sondern Glaube gegen Glaube.

6. Das Wort »evangelisch« ist mehrdeutig. »Evangelisch« kann als historischer, als rechtlich-politischer Begriff (Konfession), als Kulturbegriff und als theologischer Begriff (Vorausbeziehung und Rückbeziehung auf das Evangelium von Jesus Christus) verstanden werden.

In unserem Zusammenhang orientieren wir uns an einem mehr »funktionalen«, d. h. aufgabenorientierten Verständnis von evangelischer Volkskirche, wie sie unter uns gelebt wird<sup>39</sup>.

<sup>38</sup> W. Brezinka, Metatheorie a. a. O. 32, 34.

<sup>39</sup> Vgl. K. W. Dahm, Beruf: Pfarrer, München 1971. Ders., »Funktionale Theorie«

Im Zeitalter der Ökumene bedarf die Bezeichnung »Evangelisch« noch einer Rechtfertigung. »In der ökumenischen Bewegung des 20. Jahrhunderts wird die Vielfalt der Konfessionen wieder auf die geglaubte Einheit der Kirche bezogen, und die ererbten Konfessionskirchen erscheinen nun leicht als bloßes Hindernis der christlichen Einheit. Auf der anderen Seite darf aber nicht übersehen werden, daß der Inhalt des Glaubens und die Formen christlichen Lebens und kirchlicher Verfassung bis heute noch überwiegend mit den unterschiedlichen konfessionellen Ausprägungen verbunden sind. Daher besteht die Gefahr, daß eine Abwendung von den konfessionellen Glaubens- und Lebensformen zugleich auch ein Verlust der christlichen Substanz bedeutet, die bisher nur oder doch weit überwiegend in solcher konfessionellen Bindung explizite Gestalt gewonnen hat«<sup>40</sup>.

Es wäre falsch, die ökumenische Situation lediglich unter dem Signum »Einheit der Kirche« zu betrachten. Gegenüber Versuchen, Trennungsgründe kognitiv oder emotional zu überspielen und das konfessionsspezifische Sondergut zu relativieren, steht die wachsende Vielfalt einheimischer Theologen z. B. in Asien, Afrika und Lateinamerika, was eher die konfessionelle und kulturelle Partikularität der Christenheit fördert<sup>41</sup>.

#### IV. Ein Ausblick

1. Von Brezinkas »Metatheorie« her gesehen sind meine Erwägungen zu einer »Evangelischen Pädagogik« dem Typus »Praktische Pädagogik«<sup>42</sup> zuzurechnen. Mit Ludwig Kerstiens<sup>43</sup> würde ich allerdings betonen: »Man wird wohl den umfassenden Wissenschaftsbegriff beibehalten und ihm auch die normativen Aussagesysteme unterordnen. Das schließt nicht aus, daß man strenge Anforderungen an Methoden- und Begriffsklarheit, Rechenschaft über Denk-, Forschungs- und Bewertungsgrundsätze, Unterscheidung von Ist- und Soll-Aussagen aufstellt. Wissenschaft, Erfahrungs-

und kirchliche Praxis. In: *Recht und Gesellschaft*. Festschrift für H. Schelsky zum 65. Geburtstag, Berlin 1978, 63 ff. Thema *Volkskirche*, Gelnhausen 1978. K. Dienst, Artikel: *Dienstleistung*. In: D. v. Heymann (Hrsg.), *Handwörterbuch des Pfarramts*, München 1978 (Ergänzungslieferung 1979).

<sup>40</sup> W. Pannenberg, *Konfessionen und Einheit der Christen*. In: *Dem Wort gehorsam*. Landesbischof D. Hermann Dietzfelbinger zum 65. Geburtstag, München 1973, 261 ff; hier 261.

<sup>41</sup> Vgl. E. Fahlbusch, *Kirchenkunde der Gegenwart*, Stuttgart 1979, 281 ff

<sup>42</sup> Zur Definition vgl. W. Brezinka, *Metatheorie a. a. O.* 243, zum Inhalt 253 ff

<sup>43</sup> L. Kerstiens, in: *ibw-Journal* 17, 1979, 47.

aussagen und pseudowissenschaftliches Geschwätz mit unverantwortlichen Verallgemeinerungen . . . lassen sich dann auch noch unterscheiden. Für den Theoriebereich, dem Brezinka den Wissenschaftsbegriff vorbehält, müßte man dann einen eigenen Begriff, etwa dem englischen »science« entsprechend, finden.«

2. Es könnte überlegt werden, ob man bei Wahrung des Sachanliegens auf die Bezeichnung »Evangelische Pädagogik« verzichten und statt dessen von einem »evangelischen Beitrag« zur allgemeinen Pädagogik reden sollte. In diese Richtung zielt z. B. Karl Ernst Nipkow<sup>44</sup>: »Erziehung und Bildung ist Einführung ins Menschliche. Christen verstehen dies Menschliche im Zeichen der Menschlichkeit Gottes, die Möglichkeit der Menschen im Horizont der Möglichkeiten Gottes«. Dennoch möchte ich an der Bezeichnung »Evangelische Pädagogik« zunächst einmal festhalten, und zwar aus folgenden Gründen:

a) Dafür sprechen sozialisationstheoretische Annahmen: Die institutionelle Komponente des Erziehens darf nicht übersehen werden. Die Werte und Normen, die Erziehungsziele, die wertende Deutung der gesellschaftlich-kulturellen Situation usw. sind an Institutionen gebunden. Evangelische Erziehung setzt eben die Institution Evangelische Kirche voraus<sup>45</sup>.

b) Bei der Eingliederung einer Evangelischen Pädagogik in die »allgemeine Pädagogik« könnten leicht Teilinhalte evangelischer Daseinsverwirklichung infolge der anthropozentrischen Bestimmung von »allgemeiner Erziehung« als »Nährlösung für die Kultur einer autonomen Persönlichkeit«<sup>46</sup> mißbraucht und damit wesentliche Einsichten biblischer und reformatorischer Überlieferung abgeblockt werden. Evangelische Pädagogik muß damit rechnen, daß die von ihr vertretenen Werte längst nicht überall gesellschaftliche Anerkennung finden. Damit können auch Fortschritt in der Welt und Aufstieg in der Gesellschaft von einer aus evangelischer Pädagogik gestalteten Erziehung nicht versprochen werden. Zugleich kann freilich eine am Evangelium ausgerichtete Daseinsorientierung eine beglückende Freiheit von unseren gesellschaftlich gängigen Wertmarkierungen mit sich bringen, eben jene »Einführung ins Menschliche« im Zeichen der Menschlichkeit Gottes. Damit diese Botschaft Gehör findet, bedarf sie auch einer institutionellen Ausprägung und Absicherung.

Oberkirchenrat Dr. Karl Dienst, Pfungstädter Straße 78, 6100 Darmstadt-Eberstadt

<sup>44</sup> K. E. Nipkow, *Leben und Erziehen – wozu?* A. a. O. 44.

<sup>45</sup> Vgl. W. Uhsadel, *Evangelische Erziehungs- und Unterrichtslehre* a. a. O. S. 45 ff

<sup>46</sup> W. Hammel, *Fragen der Pädagogik an die Theologie*, in: *Perspektiven* a. a. O. 66.

# DIE GEMEINDE ALS TRÄGERIN DER EVANGELISCH-LUTHERISCHEN KIRCHE \*

Von Kurt Jürgensen

Im Jahre 1533 brachte Martin Luther bei dem angesehenen Straßburger Buchdrucker Georgen Ulrich von Anderla das Neue Testament in einer revidierten Übersetzung heraus. Gleichzeitig erschien hierzu als Vorrede eine kleine Schrift »An den christlichen Leser«. Nehmen wir beides in die Hand: das Neue Testament, dessen Botschaft in unserer Muttersprache zu uns kommen will, wie Luther sagt, und seine erläuternde Vorrede! Uns eröffnet sich damit das zentrale Anliegen der Reformation. Mit Luthers Worten »An den christlichen Leser«:

*»Wir sollen uns nicht vor denen scheuen, so da sagen: Es gebühre allein den Theologis oder Erfahrenen der Heyligen Schrift zu solchen Brunnen (Gottes) zu kommen, und was sie daraus schöpfen, das sollen sie anderen darreichen«.*

Nein, niemandem dürfe der unmittelbare Zugang zu dem »Brunnen der Heyligen Schrift« als dem »Quell des christlichen Glaubens« verwehrt werden. Jeder darf »sich freuen und begehren, ein Christ genannt zu sein«! Sind wir in Christo, so wird die persönliche Not gelindert, und wie Luther sagt:

*»Niemand ist in der gantzen Welt, der da nit mit etwas Überdruß beladen sei«.*

Derjenige, der im Glauben Gottes Liebe empfängt, steht in der Pflicht, Nächstenliebe zu üben, um Menschen in ihrer seelischen und leiblichen Not beizustehen. So bildet sich die auf Gott hörende, ihn lobende Gemeinde, in der die Gottes-Liebe – und das ist das erste – zur Bruder-Liebe wird. Immer sind wir selber zuerst, so sagt Luther in seiner Vorrede, die Empfangenden, die von Gott Beschenkten, indem wir seinem Rufe folgen:

*»Kommet her zu mir, alle die Ihr mühselig und beschweret seyd, ich will Euch erquicken«.*

\* Dem Aufsatz liegt ein Vortrag zugrunde, den ich am 31. Oktober 1978 auf einer Festveranstaltung des Kirchenkreises Kiel zum Reformationstag gehalten habe. Ich verzichte in diesem Aufsatz auf einzelne Belege und verweise statt dessen auf mein Buch: »Die Stunde der Kirche«. Die Ev.-Luth. Landeskirche Schleswig-Holsteins in den ersten Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg, Neumünster 1976. Diesem Buch sind alle zeitgeschichtlichen Zitate entnommen.

Dieses Wort Jesu durchzieht wie ein roter Faden die ganze Vorrede, und Luther fügt dem Ruf Jesu dankbar hinzu:

*»Ein herrliches kostbarliches Ding verheißet Christus – sein Erbarmen – und gedenkt doch keines Gegenwertes und Belohnung dafür«.*

Die Frage nach der Gemeinde ist von Luther her gesehen relativ einfach zu beantworten: Die Gemeinde ist die Gemeinschaft derer, die von dieser Verheißung erfüllt sind; Gemeinde ist die Gemeinschaft derer, die Gottes Wort hören und bewahren. In der Vorrede von 1533 umschreibt Luther diese Gemeinde mit den Worten:

*»Das Wort Gottes ist die eynige gemeyne Regel aller Christen«.*

Diese gemeine Regel wird befolgt, indem – so heißt es im VII. Artikel der 450jährigen Confessio Augustana – »das Evangelium rein gepredigt und die heiligen Sakramente laut des Evangelii gereicht werden«. Alle, die daran teilhaben, bilden die große Gemeinschaft der Gläubigen, der »Heiligen«, und diese Gemeinschaft ist die »Heilige Christliche Kirche«:

*»Est autem ecclesia congregatio sanctorum in qua evangelium recte docetur, et recte administrantur sacramenta«.*

Im Sinne dieser Worte ist die Gemeinde nicht Trägerin der Kirche, nein, sie ist die Kirche. Und diese Kirche ist »Gemeinschaft der Heiligen«; das sind diejenigen, die sich an Gottes Wort und Sakrament gebunden wissen.

Diese »Heiligkeit der Gemeinde« mag über unser Begreifen hinausgehen. Was tut's? Sollten wir uns nicht von Claus Harms, dem einstigen Kieler Propst und vielleicht bedeutendsten schleswig-holsteinischen Theologen und Kirchenlehrer, dessen 200. Geburtstag wir kürzlich gefeiert haben, sagen lassen, daß die Vernunft nicht die Religion antasten dürfte; denn wo dies geschieht, »wirft sie (die Vernunft) die Perlen hinaus und spielt mit den Schalen, den hohlen Worten«; so schreibt Claus Harms im Jahre 1817 zur 300-jährigen Reformationsfeier in einer seiner 95 Thesen, in denen er – in Ergänzung zu Luthers Thesen – dem Rationalismus seiner Zeit als dem neuen Antichristen entgegentrat.

Richtschnur, oder – wie Luther sagt – »eynige gemeyne Regel aller Christen« ist das im Glauben angenommene Wort Gottes. Aber Luther macht warnend darauf aufmerksam, daß diese allen »gemeyne Regel« zu Mißverständnissen führen kann. Deshalb sind folgende drei Klarstellungen wichtig:

#### *Erste Klarstellung:*

Die für alle Christen geltende Regel bewirkt nicht eine Nivellierung der

Gläubigen. Gewiß, wir stehen vor Gott alle gleichermaßen unter seinem Gebot und unter seiner Verheißung. Aber wir sind doch nicht untereinander gleich. Wir haben verschiedene Gaben empfangen und haben mit ihnen einander zu dienen. Je nach Stand und Beruf erfüllen wir unterschiedliche gesellschaftliche Aufgaben, und als solche sind wir in der Wahrnehmung der verschiedenartigen und doch gleichwertigen Aufgaben »der Leib Christi«.

### *Zweite Klarstellung:*

Die »gemeyne Regel« hebt keineswegs das geistliche Amt auf. Das geistliche Amt ist zwar in der lutherischen Lehre nicht mehr als ein Sakrament zu verstehen, sondern als ein Dienst inmitten der Gemeinde und für die Gemeinde. Dem Inhaber des geistlichen Amtes ist indes – so Heinz Dietrich Wendland – das apostolische Zeugnis anvertraut. Ihm ist aufgegeben, der Gemeinde mit der »gesunden Lehre« – frei von subjektiver Schwärmerei und als Schutz vor gnostischer Irrlehre – zu dienen, und zwar mit der Verkündigung des Wortes und mit der Verwaltung des Sakramentes. Die Gemeinde insgesamt hat den Dienst des geistlichen Amtes anzunehmen; sie hat vor allem im Gottesdienst die Erfüllung des geistlichen Amtes zu erkennen.

Mit großer Eindringlichkeit hat nach dem Zusammenbruch des Dritten Reiches Pastor Hans Asmussen, zeitweise Präsident der Kanzlei der EKD und später Propst in Kiel, auf diese zentrale Aussage in der lutherischen Lehre hingewiesen. Sie entsprach seines Erachtens den im Kirchenkampf gemachten Erfahrungen. Als Hans Asmussen am 14. August 1945 auf der Gesamtsynode der schleswig-holsteinischen Landeskirche das Eröffnungsreferat zum Thema »Die Stunde der Kirche« hielt, warf er die Frage auf:

*»Welcher ist denn der Ort der Gemeinde!«*

Asmussens Antwort:

*»Es ist der Raum unter der Kanzel und um den Altar. Der um die Kanzel und um den Altar versammelten Gemeinde steht es zu, daß sie den Mund in der Kirche auftut.«*

Asmussen wollte die Volkskirche nicht in Frage stellen; er erwartete aber, daß sie eine bekennende Volkskirche sei.

Ähnlich wie Hans Asmussen hat auch Wilhelm Halfmann, der auf der erwähnten Gesamtsynode im August 1945 Präses und somit Vorsitzender der Kirchenleitung der evangelisch-lutherischen Landeskirche Schleswig-Holsteins wurde und bis zu seinem Tode im Januar 1964 blieb, immer wieder den Gottesdienst als die eigentliche Mitte des gemeindlichen

Lebens verstanden. Hier erfüllt der Pastor seine vorrangige Aufgabe, die Halfmann mit dem kurzen schlichten Satz umschrieb:

*»Gott loben, das ist unser Amt«.*

So sagte Halfmann am 15. Januar 1947, als er im Schleswiger Dom von den Altbischöfen Mordhorst und Völkel und von Landesbischof Meiser, München, in sein Amt als Bischof von Holstein eingeführt wurde.

Wir stellen fest: Wie viele bekennende Christen, so fragten Hans Asmussen und Wilhelm Halfmann – letzterer unter dem starken Eindruck der geistlichen Führungskraft des hannoverschen Oberkirchenrates und Landesbischofs Hanns Lilje – danach, wie gemäß Luthers Vorstellungen das Verhältnis Gott – Mensch – und das ist geprägt von dem Angewiesensein des Menschen auf Gottes gnädiges Erbarmen – die Stellung der Gemeinde in der Kirche bestimmt. Ihre Antwort: die Gemeinde »trägt« die Kirche:

- a) sofern sie sich aufgerufen weiß, unablässig Zeugnis von Gottes Herrlichkeit und gutigem Erbarmen zu geben und als Bruder-Liebe weiterzugeben;
- b) sofern sie den sonntäglichen Gottesdienst als den zentralen Ort des Hörens und des Dankens versteht, des Hörens auf das Wort Gottes und des Dankes für die in Wort und Sakrament empfangene Heilstat Gottes;
- c) sofern sie nur denjenigen in der Kirche als Presbyter, Kirchenvorsteher, Diakone besondere Verantwortung gibt, die um den sonntäglichen Gottesdienst als die eigentliche Mitte des gemeindlichen Lebens wissen. Hans Asmussen warnte am Anfang des neuen kirchlichen Wegs nach 1945 davor:

*»Wer nicht oder nur gelegentlich einmal zur Kirche geht . . . dann aber beansprucht, die Geschicke der Kirche zu lenken, ist eine größere Gefahr für die Kirche als der offene Kirchengegner. Nur im Gottesdienst kann man lernen, wie man die Sache der Kirche vertreten kann«.*

So Hans Asmussens Worte am 14. August 1945 auf der Gesamtsynode in Rendsburg.

Wenn wir Luther aus seiner Zeit heraus begreifen wollen, ist seine Feststellung in der Vorrede zum 1533 neu herausgegebenen Neuen Testament, Gottes Wort sei die »eynige gemeyne Regel aller Christen«, der Gefahr ausgesetzt, in noch anderer Weise mißverstanden zu werden. Hieraus ergibt sich das Folgende:

### *Dritte Klarstellung:*

Luther warnt vor dem Mißverständnis, daß die »gemeyne Regel« der Gemeinschaft der Gläubigen das Recht gebe, selber die kirchenleitenden Funktionen auszuüben oder über sie zu bestimmen. Luther ging von praktischen Erfahrungen aus. Ihn erfüllte in der Mitte der zwanziger Jahre seines Jahrhunderts das immer mehr um sich greifende Durcheinander in der neuen Kirche, die sich von der Autorität der katholischen Kirchenhierarchie gelöst hatte, mit großer Sorge; ihn bedrückte die materielle Not vieler evangelischer Pastoren. Gemäß der in seiner Zeit vorherrschenden Auffassung von den Aufgaben und Pflichten der Obrigkeit konnte er sich nur an diese wenden, um der Unordnung zu wehren. Dabei mögen die schon in der vorreformatorischen Zeit liegenden Maßnahmen einige Fürsten zur Beseitigung kirchlicher Mißstände durch Visitationen und Reorganisationen von Klöstern ihm Vorbild gewesen sein. Aufgrund der Bitte Luthers, die er an seinen Kurfürsten herantrug, erging 1527 der herzogliche Erlaß »Instruction und Befehl darauf die Visitatoren abgefertigt seien«. Mit diesem Erlaß hat, wie Luther 1528 im »Unterricht der Visitatoren« erklärenderweise gesagt hat, der Herzog Johannes zu Sachsen »aus christlicher Liebe und um Gottes Willen dem Evangelio zu Gut und dem elenden Christen in seiner kurfürstlichen Gnaden Landen zu Nutz und Heil gnädiglich . . . etlich tüchtige Personen zu solchem Amt der Visitation berufen«, und zwar, wie Luther hinzufügte, »als ein selig Exempel allen anderen deutschen Fürsten fruchtbarlich nachzutun«.

Hier beginnt also mit Luthers Wegweisung der Weg des fürstlichen Kirchenregimentes. Der Fürst war aufgrund seiner weltlichen Macht befähigt und demgemäß in christlicher Mitverantwortung auch gehalten, der Kirche in der Wahrung ihrer Ordnung die äußere Hilfe zu geben, derer sie bedurfte, damit sie so ihren eigenen geistlichen Auftrag in Wort und Sakrament erfüllen konnte.

Wir berühren hier eines der Zentralthemen der lutherischen Lehre, nämlich die Beziehung der beiden Regimente zueinander, des geistlich-christlichen und des weltlich-politischen Regimentes – in heutiger Sprache: das Verhältnis von Kirche und Staat. Dieses Verhältnis ist ein Leitthema in der Geschichte der Evangelisch-Lutherischen Kirche.

Bischof Halfmann hat im Juni 1960 in einem öffentlichen Vortrag die Frage gestellt, ob Luthers Lehre von den zwei Regimenten noch heute Grundlage politischen Handelns sein könne. Er hat sie bejaht, und dem ist im Grundsätzlichen gewiß zuzustimmen. Wir kennen Luthers Kernaussage im Anschluß an Römer 13 in der Schrift »Von weltlicher Obrigkeit«:

»Man muß beide Regimente mit Fleiß scheiden und bleiben lassen, das eine, das fromm macht, das andere, das äußerlich Frieden schafft... Keines ist ohne das andere genug in der Welt. Wo weltliche Gewalt sich vermißt, der Seele Gesetze zu geben, greift sie Gott in sein Regiment«.

Die Barmer Theologische Erklärung der Bekennenden Kirche vom 31. Mai 1934 hat in ihrem 5. Artikel – fußend auf Luthers Lehre – die Aufgabe des Staates so beschrieben und eingegrenzt: Der Staat darf über seinen ihm gemäßen Auftrag, für Recht und Frieden zu sorgen, nicht hinausgehen; er darf nicht »die einzige und totale Ordnung menschlichen Lebens« werden und also auch die Bestimmung der Kirche erfüllen wollen. Hier wurde seitens der Bekennenden Kirche gegenüber dem Totalitätsanspruch des nationalsozialistischen Staates eine klare Abwehrposition bezogen.

Wo dagegen das kirchliche und das weltliche Regiment die Grenzen des jeweils zugewiesenen Aufgabenbereiches beachten, da ist die Christengemeinde – gemäß einem Bilde von Karl Barth – »ein innerer Kreis inmitten eines weiteren, des der Bürgergemeinde, in dessen Schutz sie existiert«.

Dieser Christengemeinde als einem inneren Kreise im staatlichen Umkreis hat Luther noch im Jahre 1523 – so lesen wir in einem Schreiben an die Gemeinde in Leisnig in Kursachsen – das Recht zugestanden, »Lehre zu urteilen, Lehrer zu berufen und abzusetzen«. Auch die Grundlinien für die Bildung der Gemeinden, die wir in der »Deutschen Messe« von 1526 und in der Ordnung des Gottesdienstes lesen, geben der Gemeinde als der Gemeinschaft derer, die »mit Ernst Christen sein wollen«, ein großes Maß an Verantwortung, aber doch nur in der Theorie, nicht in der Praxis: Da fehle es an rechten Leuten, so meinte Luther, weil die wahren Christen doch wie ein »selten Wildbret« seien.

Luther handelte deshalb aus seiner Sicht folgerichtig, wenn er der weltlichen Obrigkeit eine kirchen- und gemeindeordnende Aufgabe zuwies. In diesem Sinne wandte er sich 1527 an seinen Fürsten und Herren, den Herzog Johannes zu Sachsen, zugleich Landgraf in Thüringen und Markgraf zu Meissen, und riet ihm, mit der Berufung von Visitatoren für ordentliche Lehre und angemessenen Lebenswandel der Prediger Sorge zu tragen.

Keineswegs wollte Luther damit den Fürsten, die nachfolgend in Artikel 28 der Confessio Augustana beschriebene »Potestas Ecclesiastica Evangelii docendi et administrandi sacramenta« geben. Er teilte 1527 Herzog Johannes ausdrücklich mit:

»Seiner kurfürstlichen Gnade sei nicht befohlen zu lehren und geistlich zu regieren«.

Und doch war es wohl im Laufe der Zeit unausweislich, daß sich – gerade auch angesichts des Streites um die Lutherische Orthodoxie – der

eine oder andere Fürst als »Summus Episcopus« in diese »Potestas Ecclesiastica« der Lehre und Sakramentsverwaltung eingriff. In äußerst kritischer Distanz gegenüber der vom preußischen König Friedrich Wilhelm III. geschaffenen Unionskirche hat deshalb auch später Claus Harms den Streitsatz aufgenommen:

*»Die lutherische Kirche hat in ihrem Bau Vollständigkeit und Vollkommenheit; nur daß die oberste Leitung und letzte Entscheidung auch in eigentlich geistigen Sachen bei Einer Person, die nicht geistigen Standes ist, bey dem Landesherrn steht, das ist ein in Eil' und Unordnung gemachter Fehler, den man auf ordentlichem Weg wieder gutzumachen hat«.*

Zu Claus Harms Zeiten war noch der dänische König, der Summus Episcopus der ev.-luther. Kirche in den Herzogtümern Schleswig und Holstein. Als Folge der Ereignisse von 1864/66 wurde dies ab 1867 der preußische König. Im Namen des Königs übte der preußische Kultusminister das Kirchenregiment aus. Ihm war das königliche Konsistorium als kirchenleitende Behörde unterstellt, und ebenso unterstanden ihm die königlichen Generalsuperintendenten.

An Theodor Kaftan (1847–1932), dem weit über die Grenzen der schleswig-holsteinischen Landeskirche hinaus bekannten Generalsuperintendenten von Schleswig, kann uns indes deutlich werden, daß sich die königliche Berufung auf den unerschrockenen Dienst in der Verkündigung und in der Seelsorge, namentlich auch als Pastor pastorum, nicht nachteilhaft auswirken mußte.

Erst das nach 1933 in ganz anderer Form wieder eingeführte staatliche Kirchenregiment hat die ihm innewohnenden Gefahren wirklich sichtbar gemacht, als nämlich im Zusammenwirken von nationalsozialistischer Partei, Staatsapparat und Glaubensbewegung Deutsche Christen die Gleichschaltung der Kirche mit Staat, Partei und sog. nationalsozialistischer Weltanschauung betrieben wurde. Dies geschah während der nationalsozialistischen Herrschaftszeit mit unterschiedlicher Intensität und mit unterschiedlicher Strategie. Als die Schaffung einer evangelischen Reichskirche gescheitert war, wurde die Entkonfessionalisierung des öffentlichen Lebens propagiert und als Mittel zum Kampf gegen die christliche Kirche benutzt. Hier lag eine ungeheure Herausforderung an alle evangelischen Christen in Deutschland vor; denn was Luther im Jahre 1533 gesagt hatte, das Wort Gottes sei »die eynige gemeyne Regel aller Christen«, stand in Gefahr, im völkischen Sinne mißdeutet zu werden; das Wort stand in Gefahr, nicht mehr das befreiende Wort der Gnade Gottes zu sein. Niemals in der ganzen neueren Kirchengeschichte war bisher in Deutschland so massiv und so umfassend das eingetreten, was Luther als

ein nicht zu akzeptierendes Eingreifen weltlicher Gewalten in Gottes Regiment und in seine Kirche verstanden hat. Dem sei, so Luther, zu widerstehen, zwar nicht mit Gewalt, aber mit dem Bekenntnis der Wahrheit.

So geschah es, und zwar gerade auch unter dem ausdrücklichen Hinweis auf Luthers Lehre. Dafür gibt es ein herausragendes Beispiel: Ende Februar 1937 wandte sich der brandenburgische Generalsuperintendent D. Dibelius in einem offenen Brief an den damaligen Reichskirchenminister Hans Kerrl. Dibelius trat in längeren Ausführungen dem »Heilsanspruch« der nationalsozialistischen »Weltanschauung« entgegen und schrieb den entscheidenden Satz:

*»Sobald der Staat Kirche sei und die Macht über die Seelen der Menschen und über die Predigt der Kirche an sich nehmen will, sind wir nach Luthers Worten gehalten, Widerstand zu leisten in Gottes Namen, und wir werden das tun«.*

Dibelius schloß seinen Brief:

*»Dieser Brief wird drei Tage nach seiner Abgabe in Ihrer Dienststelle, Herr Reichsminister, den Bekennenden Gemeinden aller Landeskirchen zur Kenntnis gebracht werden«.*

Und so geschah es. Es ist doch ein erregender Vorgang: In der Besinnung auf Luthers Schriften formierte sich – angespornt durch solch mutiges Zeugnis wie das des brandenburgischen Generalsuperintendenten, D. Dibelius – von unten her, d. h. von den einzelnen Gemeinden mit ihren Pastoren, Diakonen, kirchlichen Helfern und einfachen Gläubigen, die Front der Bekennenden Kirche.

So war es auch in Schleswig-Holstein. Die hier 1933 zum Verzicht auf ihr kirchenleitendes Amt genötigten Bischöfe D. Mordhorst (Holstein) und D. Völkel (Schleswig) blieben abseits stehen, als sich die Bekennende Kirche um Pastoren und Laien sammelte, die dem Worte Gottes, als der »gemeynen Regeln« für alle Christen treu bleiben wollten. In der Zeit des Kirchenkampfes erlangte die Gemeinde die Vollmacht, die Luther im Grundsatz schon 1523 der Gemeinde in Leisnig zugesprochen hatte, »Lehre zu urteilen, für ordentliche Lehrer und für Ordnung zu sorgen«. Im Kirchenkampf erlangte die Gemeinde die Mündigkeit, die sie befähigte, nach 1945 Trägerin der kirchlichen Neuordnung zu werden.

Dies ist an konkreten Beispielen einzelner Gemeinden zu sehen. Ich wähle aufgrund einer mir vorliegenden Staatsexamensarbeit einige Beispiele aus der Propstei Nordangeln an der Flensburger Förde. Hier hat sich die Bekenntnisgemeinschaft der ev.-luth. Landeskirche gegen die sog. Glaubensbewegung der Deutschen Christen gebildet und vielfach durchzusetzen vermocht.

So entfaltete die Bekenntnisgemeinschaft in der Gemeinde Husby bei Flensburg, in der der amtsenthobene Südangler Propst Bertheau eine Pfarrstelle innehatte, unter dessen Leitung ein aktives Gemeindeleben. Dabei ging es vor allem um Evangelisation und Volksmission. Besonders aktive Gemeindeglieder nahmen auch an Bekenntnisveranstaltungen außerhalb des eigenen Ortes teil, so an einer Kundgebung in Flensburg, an einem Kirchentag in Sörup innerhalb der eigenen Propstei und vor allem an der großen Bekenntnissynode in Kiel im Juli 1935. Im Dezember 1935 war die Gemeinde Husby selber Gastgeberin für einen Kirchentag der Bekenntnisgemeinschaft. Nahezu 500 Gemeindeglieder aus Nordangeln scharten sich um die Pastoren Bertheau, Halfmann, Pörksen, Torp, Tramsen.

Die Geltinger Kirchenchronik berichtet davon, daß sich im November 1934 die Kirchenvertreter und Kirchenältesten einmütig der Bekenntnisbewegung anschlossen und dies der Gemeinde in einer offenen Erklärung so mitteilten:

*»Wir lassen die Gemeinde wissen, daß wir den Weg der Deutschen Christen als Irrweg ansehen und darum die Führung der Kirche durch die Männer, die für diesen Weg verantwortlich sind, ablehnen.*

*Wir sehen auch alle Vermittlung als irrig an, da uns von Christus ein klares Ja oder ein klares Nein befohlen ist. Wir dürfen heute dieses klare Nein sagen, weil Gott unserer Kirche und dem Volk eine Bewegung geschenkt hat, die groß geworden ist in Verfolgung und Anfechtung (gemeint: Die Bekenntnisbewegung), zu der wir nun Ja sagen... Wir wollen wieder ganz Kirche sein«.*

In der Kirchengemeinde Steinberg an der Flensburger Förde setzte der Kirchenvorstand in einem längeren Prozeß vom Oktober 1935 bis zum Juli 1936 aufgrund seiner Entschlossenheit – gegen den Widerstand des emeritierten Pastors und gegen das widerstrebende Landeskirchenamt – die Wahl und Berufung des vom Bruderrats der Bekennenden Kirche empfohlenen Bewerbers um die Pfarrstelle Rudolf Sohrt durch.

Die Auswertung dieser und weiterer Beispiele, die hier aus Raumgründen nicht mehr genannt werden können, führt zur Feststellung: Die Gemeinden der Propstei Nordangeln wie auch die Gemeinden in anderen Propsteien der Landeskirche nahmen den Ruf des Landesbruderrates der Bekennenden Kirche, dem die Pastoren Wester, Treplin, Halfmann, Pörksen angehörten, auf; sie setzten sich dafür ein, daß die Landeskirche »wirkliche Kirche werde, echte Bekennende Kirche«, wie es in einem Aufruf des Bruderrates in der Bekennenden Kirche vom August 1935 heißt. Die kurz zuvor, nämlich am 17. Juli 1935 in Kiel durchgeführte Erste Bekenntnissynode der ev.-luth. Landeskirche Schleswig-Holsteins zeigt auch, wie stark die führenden Pastoren der Bekennenden Kirche, Wester,

Halfmann, Tramsen, Hertrich, Lorentzen, D. Mattiesen bei ihrer Arbeit von einer bekennenden Gemeinde getragen wurden. Grundlagen ihrer kirchlichen Arbeit war das, »was vor Gott recht ist«; so das Leitwort der Kieler Bekenntnissynode.

Im Selbstverständnis derer, die nach 1945 die Verantwortung für die Kirche in die Hand nahmen, führt ein direkter Weg vom Kampf der Bekennenden Kirche zur Neugestaltung der kirchlichen Verhältnisse. Dafür kann die schleswig-holsteinische Landeskirche uns wieder als Beispiel dienen. Als Pastor Halfmann auf der ersten Nachkriegssynode der schleswig-holsteinischen Landeskirche am 14. August 1945 in Rendsburg über »Die Gegenwartsaufgaben der schleswig-holsteinischen Kirche« sprach, stellte er zunächst die Synode in ihren geschichtlichen Zusammenhang:

*»Es wird in diese Synode hineingebracht das Erbe der Bekenntnissynode der ev.-luth. Landeskirche Schleswig-Holsteins, die am 17. Juli 1935 in Kiel zusammentrat. Diese Synode war das öffentliche Zeichen der Selbstbesinnung der Kirche auf ihre unverrückbaren Grundlagen . . . Dieses Erbe aus der Kirchenkampfzeit ist die Voraussetzung, ohne welche die heutige Synode niemals zustande gekommen wäre«.*

Für diese gewichtige Feststellung hatte Halfmann eine zweifache Begründung:

1. Die Bekennende Kirche war in einer von der glaubensfeindlichen Ideologie des Nationalsozialismus beherrschten Zeit der »Sauerartig« – so Halfmanns Bild –, »der die ganze aktiv arbeitende Kirche mit einem neuen Glauben an das eigene Wesen der Kirche durchdrungen hat«.
2. Die Bekenntnissynoden der Kirchenkampfzeit – und so auch die in Kiel im Juni 1935 – hätten gezeigt, »daß wir vollmächtig und rechtskräftig handeln, wenn die Gemeinden zu Synoden zusammentreten, in denen nach dem Maßstab dessen, »was vor Gott recht ist«, die Kirche nach den Erfordernissen dieser Zeit eingerichtet wird«.

Die Gedanken, die Pastor Halfmann in seinem Grundsatzreferat vortrug, waren vorher in einem kirchlichen Arbeitskreis, der gleich nach der Kapitulation in der Stadt Schleswig auf Initiative des dortigen Propstes Siemonsen zusammentrat, beraten worden. Pastor Halfmann (Flensburg) war der führende Kopf innerhalb dieses acht Teilnehmer umfassenden Arbeitskreises. Sie alle beschäftigte die Frage, die Halfmann nachfolgend der Synode vortrug, wie nämlich die »daseiende Kirche neu einzurichten (sei) nach den Erfordernissen der Zeit«. Dabei bestand – und auch das hat für den Weg der evangelischen Kirche nach 1945 eine überregionale Bedeu-

tung – völlige Einigkeit in dem, was man innerhalb der schleswig-holsteinischen Landeskirche nicht wollte:

- kein Fortbestand der kirchenleitenden Funktionen des Landeskirchenamtes, dem damals Präsident Bührke, vorstand;
- kein Fortbestand des 1933 geschaffenen Amtes des Landesbischofs, das Adalbert Paulsen innehatte und das von ihm zurückgegeben wurde;
- kein Appell an irgendwelche staatliche Hilfe zur kirchlichen Neuordnung, was damals nach Lage der Dinge nur ein Appell an die britische Militärregierung hätte sein können; niemand wollte dies, obwohl von den Instruktionen der Militärregierung bekannt war oder zumindest vermutet werden durfte, daß die evangelische Kirche wie auch die katholische Kirche des besonderen Wohlwollens der Militärbehörden gewiß sein konnten.

Ins Positive gewendet: Fußend auf den Rechtsgrundsätzen der schleswig-holsteinischen Kirchenverfassung von 1922 und vor allem auf den Einsichten des Kirchenkampfes verstand sich die evangelisch-lutherische Kirche als eine Größe eigenen Rechts. Handelnd durch die in der Gesamtsynode vertretenen Gemeindeglieder war die Neuordnung auf eine breite gemeindliche Grundlage zu stellen; sie war nicht – wie auch der damalige Vorsitzende des Schleswig-Holsteinischen Landesbruderrates Pastor Hans Treplin meinte – Sache allein der organisierten Bekennenden Kirche, zumal doch auch – und zwar infolge der im Angesichte der verbrecherischen Handlungen der nationalsozialistischen Führung (Mord an Juden, an Geisteskranken, Austilgung des »lebensunwerten Lebens«, Gesinnungsterror, o. a. m.) gewachsenen und im Zusammenbruch des Dritten Reiches freigesetzten Einsicht – die tatsächliche »Bekennende Kirche« erheblich über ihren organisierten Kreis hinausreichte. Zu ihr gehörten nunmehr auch solche Pastoren und Gemeindeglieder, die mehr oder weniger mit der Verantwortung für Geschehnisse des Dritten Reiches und für die Glaubensüberfremdung innerhalb der Kirche belastet waren, die aber eingesehen hatten, daß Kirche nur Bekennende Kirche sein kann, in dem – nochmals mit Luther gesprochen – das Wort Gottes »die eynige gemeyne Regel aller Christen« ist.

Wir haben die ganz konkrete geschichtliche Situation der Schleswig-Holsteinischen Landeskirche als Beispiel für vergleichbare Vorgänge auch in den anderen evangelischen Landeskirchen in den Blick genommen. Wir sehen, wie dank des kirchlichen Widerstandes in der NS-Zeit »der Bann der obrigkeitsstaatlichen Tradition in Deutschland gebrochen« wurde; so das zutreffende Urteil von Rudolf von Thadden über die Bedeutung des Kirchenkampfes für die Entwicklung im Nachkriegsdeutschland.

Daß in dieser Zeit diejenigen, die in der Zeit des Kirchenkampfes

getrennt waren, wieder zueinander fanden – und das ist nicht im vor-schnellen Urteil als »Restauration« zu verstehen, – zeigt der Weg der Schleswig-Holsteinischen Landeskirche nach 1945. Zwar wurden die starken Spannungen der Kirchenkampfzeit als ein schweres Erbe der Vergangenheit in die Rendsburger Gesamtsynode (August 1945) hineingetragen. Der Vergangenheit jedoch nicht auszuweichen, das war untereinander und auch sich selbst gegenüber ein Stück Ehrlichkeit und ermöglichte ein »freies Handeln im Glauben und in der Liebe Jesu Christi« wie Bischof D. Halfmann selbst später rückblickend auf die Gesamtsynode gesagt hat. In der Besinnung auf das Wort Gottes als »die eynige gemeyne Regel« wurden die Spannungen überwunden.

In der konkreten geschichtlichen Situation des Sommers 1945, in der die Grundlage für die kirchliche Neuordnung nicht nur in Schleswig-Holstein, sondern auch in anderen Landeskirchen und – auf dem Weg über die Tagung der Bruderräte in Frankfurt und über die Kirchenführerkonferenz in Treysa Ende August 1945 – auch gesamtkirchlich in der EKID gelegt wurde, können wir von der mündig gewordenen Gemeinde als Trägerin der evangelisch-lutherischen Kirche sprechen. Ja, die Kirche ist mit Halfmanns Worten nichts anderes als »die Gemeinde, in der Jesus Christus der Herr ist, deren Auftrag im Zeugnis des Wortes und der Sakramente und des Liebesdienstes unveränderlich vorgeschrieben ist«.

So sagte Halfmann den Synodalen der Schleswig-Holsteinischen Gesamtsynode, als sie am 2. September 1946 in Rendsburg zu ihrer zweiten Tagung zusammengetreten war; er unterstrich, daß alle Rechtsformen und personellen Strukturen eine lediglich dienende Funktion zur Erfüllung des kirchlichen Auftrags hätten. Die eigentliche Vollmacht für ihr Wirken habe die Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen durch die ihr verheißene Gabe des Heiligen Geistes.

Die äußere Gestalt der Kirche mag sich ändern, und sie hat sich gerade im Norden der Bundesrepublik Deutschland gewandelt. Die evangelisch-lutherische Landeskirche Schleswig-Holsteins, deren geschichtliche Situation 1945/46 wir kurz beispielhaft beleuchtet haben, ist seit dem 1. Januar 1977 Teil der Nordelbischen evangelisch-lutherischen Kirche geworden. Die evangelisch-lutherische Landeskirche Schleswig-Holsteins gehört der Geschichte an. Aber ihr geistiges Erbe und der Erfahrungsschatz ihrer Geschichte wirken in die Nordelbische Kirche hinein und stehen darüber hinaus allen Gemeinden offen.

In einer Zeit, in der die Kräfte der Säkularisierung fortschreiten und in der die Bedrohung der Kirche mehr von innen als von außen kommt, muß das, was Martin Luther im Jahre 1533 dem christlichen Leser als Vorrede zum Neuen Testament zu sagen hatte, wichtig sein. Die Gemeinde ist nur

dadurch wirklich Gemeinde – so ein Wort von Propst Bielfeldt (Hamburg), das Luthers Vorrede verdeutlicht –, wie sie sich »um Wort und Sakrament sammelt und von dieser Mitte aus sich des Nächsten in brüderlicher Liebe annimmt«. Noch einmal: Gottes Wort ist »die eynige gemeyne Regel aller Christen«.

Wir kehren abschließend noch einmal zur reformatorischen Lehre der Confessio Augustana zurück, um uns das evangelisch-lutherische Kirchenverständnis klarzumachen. Gemäß Artikel VII des Augsburgischen Bekenntnisses ist die Kirche die *Congregatio Sanctorum*. Dabei ist es, so sagt Hans Asmussen in seinem Buch (1949) »Warum noch lutherische Kirche?« ein nicht unwesentlicher Unterschied, ob wir dafür im Deutschen »Versammlung aller Gläubigen« sagen oder ob wir gemäß dem Apostolikum den Mut haben, wirklich von der *Communio Sanctorum* als der »Gemeinschaft der Heiligen« zu sprechen. Weichen wir dem Begriff *sanctus* nicht aus! Er führt uns zu unserem Apostolischen Glaubensbekenntnis, wie es in unseren Gottesdiensten gesprochen wird »Ich glaube . . . an die Gemeinschaft der Heiligen«. Wir sind gerade dadurch evangelisch-lutherische Kirche, daß wir den Mut haben, das Wort *sanctus* für uns anzunehmen, und es zugleich freihalten von allem persönlichen Verdienst und jeglicher persönlichen Würdigkeit. Von Luther wissen wir: »heilig« ist niemand aufgrund seiner selbst, sondern einzig und allein dank der sündenvergebenden Gnade Gottes, die im Zeugnis Jesu Christi und insbesondere im Zeugnis seiner Auferstehung die Grenzen des irdischen Lebens durchbrochen hat. So sind die »Heiligen« – wie der Apostel Paulus an die urchristlichen Gemeinden schrieb – die »Geheiligten in Christo Jesu«. In diesem Sinne hat Martin Luther in seiner Vorrede zum Neuen Testament im Jahre 1533 seinen christlichen Lesern gesagt:

»Das Reich Gottes ist in Euch selbst«.

Hieran sollten wir in Demut festhalten. Sodann können wir mit Gottes Verheißung als seine Gemeinde immer erneut seine Kirche bauen und sie tragen.

Wir leben äußerlich in einer sich wandelnden Welt; aber die zentrale Aufgabe, die uns die eigene geschichtliche Erfahrungszeit vor und nach 1945 im Sinne der lutherischen Lehre ganz klarmacht, ist der Gemeinde als Trägerin der Kirche geblieben, nämlich die Aufgabe, aller Welt von der christlichen Botschaft Zeugnis zu geben. Dies gilt übrigens nicht nur für die evangelisch-lutherische Kirche.

Mit großer Befriedigung ist festzustellen, daß seit Papst Johannes XXIII. und in Ansätzen schon früher auch in der katholischen Kirche dem Auftrag der Verkündigung der Botschaft Jesu und dem seelsorgerlichen Dienst ein immer größerer Raum gegeben wird. Papst Paul VI. hat bei der Eröffnung

der zweiten Sitzungsperiode des Vatikanischen Konzils diese Worte gesprochen:

»Über dieser Versammlung soll kein Licht aufleuchten, das nicht Christus ist. Er ist unser Weg. Er ist unsere Hoffnung und unser Ziel«.

Nicht zufälligerweise hat an einem Reformationstag, nämlich am 31. Oktober 1963, Bischof D. Dibelius als damaliger Vorsitzender des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland Papst Paul VI. geantwortet, und zwar mit großer Zustimmung:

»Denn auch wir evangelischen Christen bedürfen der ständigen Erneuerung unserer Kirche«.

So heißt es im Sinne der päpstlichen Erklärung, wobei aber für den evangelischen Christen mit Dibelius' Worten »das dreifache Allein« unabdingbar ist:

»Allein durch das Wort, allein durch göttliche Gnade, allein durch Glauben«.

Allem menschlichen Werk haftet menschliche Schwäche an; es kann gar nicht anders sein. Aber wir haben für unser ehrliches Tun Gottes Verheißung! Ich schließe als evangelisch-lutherischer Christ mit einer Glaubensgewißheit, der ich Worte von Dietrich Bonhoeffer zugrunde lege: Laßt uns getrost unsere Kirche bauen, und laßt uns in ihr der Gemeinde die tragende Funktion geben, die ihr vom Wesen der Kirche als der *Congregatio sanctorum* zukommt. Laßt uns in unserer irdischen Gebundenheit allein Gott vertrauen und laßt uns dessen gewiß sein: Was wir in menschlicher Schwachheit beginnen und als Gemeindeglieder gemeinsam tragen, das wird Gott dereinst, zu seiner Zeit, in Herrlichkeit vollenden.

Professor Dr. Kurt Jürgensen, Kopperpahler Weg 42, 2300 Kronshagen bei Kiel

REINHOLD MOKROSCHE: Das religiöse Gewissen. Historische und sozialemprirische Untersuchungen zum Problem einer (nach)reformatorischen, religiösen Gewissensbildung bei 15- bis 19jährigen. Urban-Taschenbücher, T-Reihe; Band 637. Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1979. 183 S., Kt.

Ziel dieser historischen und sozialempririschen Untersuchung ist es, Möglichkeiten und Grenzen religiöser Gewissensbildung in der religionspädagogischen Praxis zu erheben. Dabei geht der Vf. von der Prämisse aus, »daß religiöse Gewissensbildung nicht vorrangig bestimmte Verhaltensnormen anziehen oder für sie sensibilisieren solle . . ., sondern daß sie in den Jugendlichen eine (Gewissens-)Freiheit und (Gewissens-)Identität freizusetzen habe, von der aus diese sich zugleich an Normen gebunden und von Normenüberlastung befreit fühlen können« (10). Das die Untersuchung leitende Gewissensverständnis geht – und dies ist bemerkenswert – in historisch-systematischer Perspektive auf eine neuzeitliche Interpretation des von der Reformation (vorwiegend von Luther, aber auch von Calvin) initiierten Gewissensverständnisses und die von ihm (nach)reformatorischen Gewissens-theorien (z. B. Kant, Heidegger, Ebeling, Freud, Jung) zurück; sein »Nerv« ist die Feststellung, daß das religiöse Gewissen keine »Normeninstanz«, sondern ein »Relationsgeschehen« ist (106). »Das religiöse Gewissen ist keine Instanz und keine Institution zur Verinnerlichung, Entwicklung oder Anwendung naturrechtlich

angeborener oder religiös-sozial erworbener Normen, sondern ein Relationsgeschehen des sich im Widerspruch befindlichen Menschen zum Wahren und Guten. Treibt es den Menschen zu der Erfahrung, daß er von seinen Spannungen und Konflikten nur durch externe Worte und Ereignisse und nur durch Durchdringung der Schöpfung und seiner Verantwortung für dieselbe befreit werden könne, so schlägt es um in das Bewußtsein einer transmoralisch-nichtnormativen Freiheit und Identität, das den so befreiten Menschen zum einen zur Frage nach Gott (und zwar nach einem nichttheistischen Gott) hinführt und das ihm zum anderen zur Quelle für sein gesamtes sozialetisches Verhalten wird« (105; vgl. 155 f.).

In psychologisch-didaktischer Perspektive darf religiöse Gewissensbildung, wenn sie diesem Gewissensverständnis folgt, keine »moralische Normeninstanz« aufrichten, sondern muß für dieses »Relationsgeschehen« im Freiheits- und Identitätsinteresse sensibilisieren; sie muß »zur vertieften Wahrnehmung von Spannungen und Konflikten anleiten, über die Rolle von Normen bei den Auflösungsversuchen dieser Spannungen und Konflikte aufklären, für eine Befreiung von Spannungen und Konflikten durch externe Vertrauensworte und durch Schöpfungserkenntnis sensibilisieren und die Idee und den Zustand einer transmoralisch-nichtnormativen Freiheit und Identität vermitteln, mit dem man eigenem sozialetischem Fehlverhalten standhalten und von der aus man ethisch ver-

antwortlich und situationsgerecht handeln und urteilen kann« (105).

Ziel des sozialempririschen Teils der Untersuchung ist der Nachweis, daß eine solche Konzeption einer religiösen Gewissensbildung unter alltagsweltlichen Bedingungen bei den Schülern auf Interesse stößt (z. B. 151).

Aus der Fülle der Ergebnisse sei eines herausgegriffen: Mokrosch weist wiederholt (z. B. 110, 138, 145, 149, 151) darauf hin, daß die Befragten (Berufsschüler, Gymnasiasten) mit Religion, Kirche und Glaube kaum Gewissenserfahrungen verbinden. Könnte dieses (nicht nur für ein neuzeitliches Verständnis von »Protestantismus« als »Gewissensreligion« problematisches) Ergebnis nicht auch dadurch mitverschuldet sein, daß es der Religionsunterricht (und nicht nur dieser!) versäumt hat, biblische, kirchliche und religiöse Kriterien in die Diskussion über Verhaltensnormen und -regeln einzubringen? Der Vf. sieht diese Aufgabe (151).

Ein Letztes: Bei der »Abmeldung« vom RU und vom Wehrdienst sind »Gewissensgründe« maßgebend. Man betont gerne, daß das Gewissen nicht »justitiabel« sei. Dennoch legt die vorliegende Untersuchung die Frage nahe, was hier unter »Gewissen« verstanden wird. Besteht nicht die Gefahr, daß »Gewissen« durch die Preisgabe oder Unkenntnis reformatorischer Gewissenstradition zu »gewissen Gründen« verkommt, die mit dem von Mokrosch aufgezeigten Gewissensverständnis nichts mehr zu

tun haben? Mokroschs kenntnisreiche und subtile Untersuchungen gehen hier über den religionspädagogischen Horizont hinaus in Richtung auf sozialetische und politische Erwägungen.

Ein Buch, dessen (zuweilen anstrengende) Lektüre sich lohnt. Ein Dank für eine solche praxisorientierte Forschung!

Karl Dienst

Lutherische Gemeinschaft im Kontext Afrika. VI. Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Daressalam 1977. Hrsg. von JÜRGEN JEZIOROWSKI. Heft 11 der Schriftenreihe: Zur Sache – Kirchliche Aspekte heute. Hrsg. von G. GASSMANN, J. HANSELMANN, S. v. KORTZFLEISCH, H. SCHNELL, H.-O. WÖLBER, L. MOHAUPT. Lutherisches Verlagshaus, Hamburg 1977. 128 S.

Das Büchlein umfaßt fünf Kurzberichte von G. Gaßmann, H.-W. Heßler, G. Thomas, J. Jeziorowski und H. E. Tödt über die VI. Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes vom 13.–26. 6. 1977 in Daressalam. Es geht hier nicht um eine Dokumentation der Vollversammlungsergebnisse, sondern um Berichte von unmittelbar Beteiligten über persönliche Eindrücke von bestimmten Themengebieten.

Diese Art der Berichterstattung erlaubt u. a. eine Vertiefung und Horizonterweiterung im Blick auf die in Daressalam behandelten Themen. »Momentaufnahmen« und Reflexionen gehen ineinander über.

Karl Dienst

## ZWISCHEN HOFFNUNG UND VORBEHALT

Von Eduard Lohse

*In »Luther« 1/1981, S. 1-5 erschien unter dem Titel »Der Papst im Land der Reformation« ein Rückblick auf den Besuch Johannes Paul II. in der Bundesrepublik im November 1980. Fast gleichzeitig ging Landesbischof Eduard Lohse, der EKD-Ratsvorsitzende, in einem Rundbrief an die Mitarbeiter der Hannoverschen Landeskirche auf das Ereignis ein. Lohse gehörte der Ratsdelegation an, die in Mainz zu einem einstündigen Treffen mit dem Papst zusammenkam. Sein Bericht stammt aus dem unmittelbaren Erleben des an der Begegnung beteiligten Augenzeugen und Gesprächspartners. Er ist eine willkommene Ergänzung zu dem in Heft 1 publizierten Kommentar. Die Schriftleitung hat Bischof Lohse deshalb gebeten, dem Abdruck in »Luther« 2/1981 zuzustimmen. Wir bringen den Briefausschnitt, der sich mit dem Papstbesuch beschäftigt, unverändert.*

Ht.

Im vergangenen Jahr hat der Besuch des Papstes in allen Kreisen der Bevölkerung große Beachtung gefunden. In seinen Ansprachen hat Johannes Paul II. alle Christen ermutigt, ihr Zeugnis froh und zuversichtlich vor aller Welt abzulegen, und dabei auch dazu aufgefordert, die ökumenische Zusammenarbeit zwischen den Kirchen voranzubringen. Sie wissen, daß dem Besuch des Papstes einige mißliche Äußerungen vorangegangen waren. Auf der einen Seite wurde in katholischen Kreisen scharfe Kritik an Luther und der Reformation laut, wie man sie lange nicht mehr gehört hatte. Warum kamen solche Ansichten zur Sprache, die man schon als überwunden betrachtet hatte? Auf der anderen Seite aber meldete sich protestantische Gegenkritik, die sich teilweise nicht minder scharfer Worte bediente: Auf unseren Luther lassen wir nichts kommen! Warum wurde so überaus empfindlich reagiert? In zahlreichen Briefen, die mir geschrieben wurden, wurden Vorbehalte und Besorgnisse ausgesprochen, die ein breites Spektrum unterschiedlicher Meinungen entfalteten. Ich

habe den Eindruck daß der Besuch des Papstes im Land der Reformation Gefühle, Hoffnungen, aber auch Vorbehalte geweckt hat, die aus einer vorgegebenen Tiefenschicht an die Oberfläche gelangten und sich Gehör verschaffen wollten.

Johannes Paul II. ist es gelungen, durch seine warmherzige Überzeugungskraft den Menschen ein Gefühl dafür zu vermitteln, daß die Liebe Christi stärker ist als alle Vorbehalte und Trennungen, die Menschen gegeneinander aufrichten. Die Begegnung, die der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland mit dem Papst hatte, war sorgfältig vorbereitet worden. Wir haben mit dem Hinweis auf die Augsburgische Konfession und ihren siebten Artikel, der von der wahren Einheit der Kirche handelt, die ökumenische Bedeutung der Reformation hervorheben wollen. Wenn es recht verstanden wird, könnte man auch sagen, daß es uns darauf ankam, die wahrhaft »katholische« Dimension der Reformation aufzuweisen. Der Papst aber, der uns mit gewinnender Brüderlichkeit begegnete, hat auf den katholischen Luther hingewiesen und sich mehrfach zustimmend auf ihn bezogen. Dabei hat er gewiß an keiner Stelle eine katholische Überzeugung preisgegeben oder zur Diskussion gestellt – wie wir umgekehrt uns ungeteilt dem Erbe der reformatorischen Predigt verpflichtet wußten. Aber es wurde ein Gespräch geführt, in dem einer dem anderen geduldig zuhörte und sich wirklich darum bemühte, ihn zu verstehen. Es ist wohl richtig gesagt worden, daß keine neue Position vorgetragen wurde. Wohl aber kam es zu einer Begegnung in einem neuen Ton, wie in einem Pressebericht zutreffend bemerkt wurde. Und diese Atmosphäre, die Begegnung und Gespräch erfüllte, kann dazu helfen, daß wir darin fortfahren, uns mehr als bisher in die Lage des anderen hineinzusetzen, und versuchen, von seinen Voraussetzungen her weiterzudenken.

Manche Kommentare, die zu diesem Ereignis gegeben wurde, haben mit leiser Enttäuschung bemerkt, man habe keine konkreten Ergebnisse erreicht. Das war aber bei der Kürze der zur Verfügung stehenden Zeit auch nicht zu erwarten. Doch ist ein Anfang zu neuen Beratungen gemacht worden, die die beiden großen christlichen Kirchen nun miteinander zu führen haben. Der Papst hat mit Nachdruck darauf hingewiesen, daß uns ein gemeinsamer Auftrag gestellt ist. Ihn können wir nur ausrichten, wenn wir mehr Gemeinschaft untereinander herzustellen suchen und uns dabei doch nicht darüber täuschen, daß wir nach wie vor in wesentlichen Fragen unseres Glaubens unterschiedlich urteilen. Ich könnte die Erfahrung von Mainz auf die kurze Formel bringen: Daß der Papst römisch-katholisch ist und seine Konfessionszugehörigkeit nicht zu ändern beabsichtigt, überrascht uns nicht. Und das wir evangelisch bleiben wollen, ist weder uns noch unseren Partnern zweifelhaft. Aber uns ist bewußt, daß wir beide

Christen sind und wir darin trotz aller Unterschiede, die uns zu schaffen machen, zusammengehören. Diese Zuversicht möchte ich als das wichtige Ergebnis der Begegnung von Mainz betonen und mich deshalb darum bemühen, daß wir die ökumenische Gemeinschaft fördern, wo und wie wir nur können.

Der Prior der Kommunität von Taizé, Frère Roger, hat in einem Gespräch, das wir vor Jahren miteinander führten, mit liebevoller Verehrung von Papst Johannes XXIII. gesprochen und an ihm gerühmt, er habe eine Vision von der Kirche der Zukunft vor Augen gehabt. Sehen wir ein solches Bild vor uns – ein Bild, das nicht utopische Züge trägt und doch voller Hoffnung, Glauben und Liebe ist? Ich denke, daß die Züge eines solchen Bildes sich allmählich deutlicher abzuzeichnen beginnen: daß wir zwar auf absehbare Zeit in noch getrennten Kirchen leben, aber gleichwohl das christliche Zeugnis in der Welt als unsere gemeinsame Aufgabe angreifen, indem einer auf den anderen zu hören und von ihm zu lernen bereit ist. Als Freunde und Brüder möchten wir uns besuchen und auch an Gottesdienst und Mahlfeier teilnehmen. Gästen sucht man das Beste anzubieten, das man hat! Dabei höre ich wohl, daß viele Katholiken in unseren Gemeinden etwas von der Wärme und Farbigkeit ihrer Gottesdienste vermissen, unsere Feier als zu kalt empfinden und sich deshalb dabei nicht recht heimisch fühlen können. Über dieses Urteil sollten wir nachdenken – und uns dann überlegen, was wir unsere Partner zu fragen haben. Ich bin sicher, daß daraus ein Dialog entstehen wird, der gehaltvoll, lohnend und bereichernd für uns alle sein wird.

Landesbischof Professor D. Eduard Lohse, Haarstr. 6, 3000 Hannover 1

## LUTHERS RINGEN UM GOTT UND UNSERE RELIGIÖSEN LEBENSFRAGEN

Von Walther von Loewenich

Luthers Ringen um Gott und unsere religiösen Lebensfragen scheinen durch einen breiten Graben voneinander getrennt zu sein. Es sind nicht nur die 400 Jahre, die zwischen uns liegen, es ist vor allem eine geistige Kluft, die uns voneinander entfernt. Luther war Mönch, und ist je ein Mönch durch Möncherei ins Himmelreich gekommen, so wollte er wohl hineingekommen sein. Wir stammen aus einer völlig säkular gewordenen Welt und sind ihren Gesetzen unterworfen. Luther lebte in einem Milieu, in dem die Teufel und bösen Geister der Luft ihr Unwesen trieben. Wir leben in einer durchrationalisierten und technisierten Welt, die keine Wunder kennt. Luther hat seinen einsamen Kampf mit Gott in seiner Klosterzelle geführt; er stand als einzelner in Worms vor Kaiser und Reich, der nichts auf seiner Seite hatte als die Hl. Schrift und sein Gewissen, das vom Worte Gottes nicht loskam. Wir leben unter der Zwangsherrschaft der Massenmedien und sind trotz allen Geredes von der mündigen Welt jammervoll manipuliert und von Ideologien indoktriniert. Die Mode triumphiert über Wahrheit und Vernunft, das Generationsproblem beansprucht den Rang eines kritischen Maßstabs, dem man sich zu beugen hat. Die Kirche hat sich dieser Welt in einer erschütternden Weise angepaßt. Sie will um keinen Preis unmodern sein. Es ist der Ehrgeiz vieler Theologen, sich unter die Schar der Avantgardisten einreihen zu dürfen. Bewährtes muß zurücktreten hinter fragwürdigem Experiment. Respekt vor der Geschichte wird nicht gefragt. Die Diskussion wird höher geschätzt als die Information. Das religiöse Wissen wird auf ein Minimum reduziert. Ich weiß, daß es unter uns auch noch viele gibt, die nicht vom Fieber der Zeit angesteckt sind. Aber sie haben es nicht leicht, sich Gehör zu verschaffen. Es gibt freilich auch solche, die von keiner neuen Erkenntnis etwas wissen wollen. Sie wollen nicht sehen, daß Gott von uns in Kirche und Theologie manches Umdenken verlangt. Sie sind die ewig Unbelehrbaren, die dem Salz gleichen, das dumm geworden ist. Die Vergötzung der Vergangenheit als solcher ist nicht weniger verhängnisvoll als die der Mode und der Modernität als solcher. Vor einem halben Jahrhundert sprach man in der Theologie von einer Lutherrenaissance; heute muß man eine Lutherfremdheit unter unseren Theologen feststellen. Der Ausdruck »Lutherrenaissance« war nicht glücklich gewählt. Es geht nicht um eine museale Repristinuation, sondern um ein Hören auf das, was uns Luther in unserer Gegenwart zu sagen hat. In diesem Sinn ist unser Thema gemeint.

Sicher sind unsere religiösen Lebensfragen nicht einfach identisch mit Luthers Ringen um Gott. Vieles, was uns heute problematisch ist, war Luther noch selbstverständlich. Vieles, was Luther aufs tiefste bewegte, berührt uns heute nur am Rande. Aber haben wir überhaupt noch religiöse Lebensfragen? Wir haben politische Fragen, wirtschaftliche Fragen, Umweltfragen und manches andere dazu; aber haben wir auch religiöse Lebensfragen? Dietrich Bonhoeffer hat in seinen Aufzeichnungen im Gefängnis die Ansicht vertreten, der moderne Mensch könne überhaupt nicht mehr religiös sein. Der moderne Mensch hat für die Erklärung der Welt und seiner eigenen Existenz auf die »Arbeitshypothese« Gott verzichtet; er versucht, sein Leben zu bewältigen, als wenn es Gott nicht gäbe, »etsi deus non daretur«. Diese Diagnose der Gegenwart hat sich als ein Irrtum erwiesen. Wenn nicht Gott, so haben mindestens die Götzen einen gewaltigen Einfluß auf den modernen Menschen. Auch der Götzendienst, auch der Aberglaube, ist eine Form der Religion. Aber es fehlt auch nicht an echter Religion, die nicht dasselbe wie christliche Frömmigkeit zu sein braucht, aber auch nicht im Gegensatz zu ihr stehen muß. Man kann dem modernen Menschen den religiösen Ernst nicht sprechen. Er ist vielleicht von den Rätseln des Daseins unerbittlicher betroffen als frühere Generationen. Darum kann auch sein Fragen leidenschaftlicher sein als das seiner Väter. Dieses Fragen ist letztlich ein Fragen nach Gott.

Aber da wird unsere Not schon offenkundig. Hat es überhaupt einen Sinn, nach Gott zu fragen? Für Luther war die Wirklichkeit Gottes selbstverständlich; seine Existenz stand ihm absolut fest. Er fragte nach der Gnade Gottes, nicht nach seiner Wirklichkeit. Uns heute ist gerade die Existenz Gottes fraglich geworden. Was sollen wir uns unter dem vorstellen, was die Menschen in früheren Jahrhunderten mit dem Wort Gott verbinden wollten? Mit dem Wort allein ist es ja nicht getan, und mit seinem Gebrauch oder Nichtgebrauch wird man weder ein Theist noch ein Atheist. Aber sobald wir uns Gott vorstellen wollen, gelangen wir an die Grenze unseres Vermögens. Das alte Weltbild, wir hier auf Erden, oben im Himmel Gott, ist uns längst zerschlagen. Jede lokale Vorstellung von Gott ist unmöglich geworden. Ist Gott in der Welt, wie unterscheidet er sich dann von ihr? Da es aber kein Außerhalb der Welt gibt, kann Gott auch nicht außerhalb der Welt sein. Man nennt das eine Immanenz Gottes, das andere Transzendenz Gottes. Aber von beidem müssen räumliche Vorstellungen ferngehalten werden. Ist Gott das, was die Welt im Innersten zusammenhält? Ist er die der Welt immanente Vernunft, die sich sowohl in den Gesetzen des Makrokosmos wie des Mikrokosmos kundtut? Oder hat Feuerbach recht, der in der Gottesvorstellung ein Wunschgebilde der menschlichen Sehnsucht erblickt? Hat nicht *Gott* den Menschen zu sei-

nem Bilde, sondern der *Mensch* Gott nach seinem Bilde geschaffen? In der Bibel erscheint Gott als Person; das schönste Prädikat, das sie ihm verleiht, ist der Titel »Vater«. Zu diesem Vater können wir beten und ihn bitten, »wie die lieben Kinder ihren lieben Vater«. Er ist nicht nur der allmächtige Schöpfer; nein, »Gott ist Liebe«. Das ist das Höchste, was das Neue Testament von Gott sagt. Und eben das zu glauben, fällt uns oft schwer. Wir sehen so viel Sinnlosigkeit in der Welt und bringen sie nicht zusammen mit Gottes Allmacht und Liebe. Es gibt so viel Leiden, das wir nicht verstehen. Es kommt einer nach zehnjähriger russischer Gefangenschaft in die Heimat zurück, und noch bevor er seinen Beruf antritt, stirbt er an einer zu spät entdeckten Blinddarmentzündung. Ein Autounfall: Der Fahrer und seine Frau kommen um, die vier Kinder bleiben als Waisen zurück. Noch mehr als alles Leid macht uns die Bosheit zu schaffen. Warum dürfen die Menschen einander das Leben zur Hölle machen? Warum können die Menschen im Großen und im Kleinen nicht Frieden halten? Im Prediger Salomonis, Kapitel 4, lesen wir die bittere Wahrheit: »Ich wandte mich und sah an alles Unrecht, das geschah unter der Sonne; und siehe, da waren Tränen derer, so Unrecht litten und hatten keinen Tröster; und die ihnen Unrecht taten, waren zu mächtig, daß sie keinen Tröster haben konnten.« Die heutige Welt ist voll von Unrechtssystemen, und Gott wehrt ihnen nicht. Nach Luther spricht Gott: »Ich muß dem Teufel für ein Stündlein die Gottheit gönnen«; aber dieses »Stündlein« dünkt uns oft allzu lang. Das deutsche Volk hat im sog. Dritten Reich schwere Schuld auf sich geladen; nach seinem Ende schien eine heilsame Selbstbesinnung eingesetzt zu haben. Es genügt aber nicht, die Väter anzuklagen, wie das die heutige Generation risikolos zu tun pflegt, wenn man nicht gleichzeitig die neuen Schuldzusammenhänge sieht, in die wir uns verstricken. Damals sahen sie nicht oder wollten nicht sehen; heute sehen sie nicht oder wollen nicht sehen. Warum läßt Gott die Menschen so krumme Wege gehen, warum leitet er sie nicht auf rechtem Wege? Warum muß der Mensch aus Unglück klug werden, wenn er dann doch nicht klug wird? Warum hat Gott den Adam fallen lassen? Man hat gesagt: Er wollte ihm die Freiheit lassen. Aber was ist das für eine Freiheit, die nur zur Knechtschaft führt? Warum, ja warum? Da steht der kleine Mensch in der Unendlichkeit des Kosmos, kleiner als ein winziges Staubkorn. Und um ihn soll sich der ewige Gott kümmern? »Was ist der Mensch, daß du seiner gedenkst, und des Menschen Kind, daß du dich seiner annimmst?« Es soll auch kein Haar von unserem Haupte fallen ohne den Willen des Vaters, lautet die Verheißung. Hat die Bibel immer recht? Unsere Väter haben sich getröstet mit der Hoffnung auf ein seliges Leben nach dem Tode. »Freude die Fülle und selige Stille hab ich zu warten im himmlischen Garten, dahin

sind meine Gedanken gericht't.« Es gibt heute auch fromme Christen, die da nur beten können: »Ich glaube, Herr, hilf meinem Unglauben!« Wir möchten gern mit Jakob Burckhardt sprechen: »Ich hoffe auf das Unverdiene.« Als Edwin Dwinger den mörderischen Kampf zwischen der weißen und roten Armee in Rußland beschrieb, gab er seinem Buch den Titel: »Und Gott schweigt.« Wie oft schweigt Gott auch uns; wir hören seine Stimme nicht und wir verstummen.

Kann Luther uns in unseren religiösen Lebensfragen weiterhelfen? Wohl nicht in allen; in manchen vielleicht doch. Wir dürfen von Luther keine Patentlösung erwarten. Aber sein Glaube hat durch viele Tiefen hindurch gemußt; von Anfechtung ist er zeitlebens nicht freigeblieben. Wer selbst Not erfahren hat, kann zum Nothelfer werden; nur ein solcher, kein anderer. Luther hat zum ersten die fruchtbare Realität der Sünde aufs stärkste erlebt. Er erkannte, wie sie das menschliche Leben zerstört. Ihre Wurzel liegt in der unausrottbaren Ichsucht des Menschen. Der Mensch will und meint im Letzten nur sich selbst. Er ist in sich »verkrümmt«, wie Luther sagt. Die Ichsucht ist die Ursünde des Menschen. Der schlechte Baum bringt schlechte Früchte hervor. Die Taten sind nur die Folge der Personensünde. Ein halbwegs anständiger Mensch zu werden ist bei entsprechenden Erbanlagen und geordnetem Milieu nicht so schwierig; viele sind ganz mit sich zufrieden, wenn sie es so weit bringen. Luther gab sich mit dieser Oberflächenschau *nicht* zufrieden. »Es ist doch unser Tun umsonst, auch in dem besten Leben«; das ist natürlich kein moralisches Urteil, sondern legt den Kern bloß. »Im Keller heulen die Wölfe«, hat man gesagt. Man muß bis zur modernen Psychoanalyse gehen, um eine ähnliche Tiefenschau des Menschen anzutreffen. Nur sieht Luther in dem, was hier als Konstitution des Menschen erkannt wird, seine Schuld vor Gott. Der Mensch lebt im Abfall; er ist nicht so, wie er gedacht ist. Wer ehrlich mit sich selbst umgeht, kann das erkennen. Wir kennen alle Fälle, in denen einer, der in normalen Verhältnissen den Eindruck eines gut bürgerlichen Menschen erweckte, in außerordentlichen Situationen zum Verbrecher wurde. Die meisten der Greuelthaten im Dritten Reich werden so zu erklären sein. Das wäre nicht möglich, wenn nicht in jedem von uns der Keim zum Bösen steckte. Wir leben an der Wirklichkeit vorbei, wollten wir das nicht zugeben. An der Wirklichkeit vorbei zu leben, ist gefährlich; es hat noch immer zu Katastrophen geführt. Wir können von Luther lernen, den Menschen zu sehen, wie er ist. Selbsterkenntnis ist der erste Weg zur Besserung, sagt das Sprichwort.

Luther ist nicht ganz dieser Meinung. Selbsterkenntnis kann auch zur Verzweiflung führen. Sie kann ihr Heil in der Droge suchen. Dann wird Selbsterkenntnis zur Selbstvernichtung. Luther glaubte, einen anderen

Weg zu wissen. Er fand ihn im Evangelium von Jesus Christus. Das klingt nach abgegriffener Münze, nach frommer Routine. Es ist anders gemeint. In Jesus Christus ist der Mensch erschienen, wie er gedacht ist. In ihm hat die Ichsucht keine Stätte gefunden. In ihm ist der Keim zum Bösen nicht virulent geworden. Das gibt es also auch in der Geschichte der Menschheit. Seine Jünger haben es staunend erkannt und ihn den Sohn Gottes genannt. Er will auch in unser Leben eintreten. Wir dürfen uns hinter ihn stellen. Luther nennt das Glaube. Der Glaube verändert unsere Wirklichkeit. Wir bleiben zwar Adams Nachkommen; aber unser Ich ist in eine andere Richtung gedreht. Wir werden aus unserer Verkrümmung aufgerichtet. Die Last der Schuld drückt weiter, aber sie erdrückt nicht mehr. Das Geheimnis des Lebens schaut uns mit anderen Augen an als vorher. Das meint Luther mit Rechtfertigung. Rechtfertigung fragt: Wie werden wir Gott recht? Und die Antwort lautet: Wir werden Gott recht, wenn wir Gott recht geben. Wer sich vor dem letzten Maßstab, dem Urteil Gottes über unser Leben, als schuldig erkennt, wird von der Schuld losgesprochen. Wer in der Demut verharrt, erfährt Befreiung. Die Reformatoren sprachen von der Rechtfertigung allein aus Gnaden, allein durch den Glauben, allein um Christi willen. Allein aus Gnaden, das heißt: Unser Heil ist in keiner Weise unser Verdienst, sondern ganz und gar Gottes Geschenk. In dieser Ausschließlichkeit besteht das besondere von Luthers Gnadenlehre. Wir dürfen nicht meinen, Gottes Gnade durch unser Tun »ergänzen« zu sollen. Wir sind dazu auch gar nicht imstande. Wir befinden uns alle in der Situation des verlorenen Sohnes, der keine Ansprüche mehr stellen kann. Luthers Glaube ist der radikale Verzicht auf jede Form von Leistungsreligion und die entschlossene Bejahung der Gnadenreligion. Das Wunder der Sünderliebe Gottes ist der Kern des Evangeliums. »Die Sünder werden nicht geliebt, weil sie schön sind, sondern sie sind schön, weil sie geliebt werden.« Natürlich heißt das nicht, daß der Glaube auf Leistung verzichten will; es gibt keinen Glauben, der nicht in der Liebe tätig ist. Aber vor Gottes Auge gilt nur *seine* zuvorkommende Liebe: »Was hast du, daß du nicht empfangen hättest?« Alles ist Gnade und die Gnade ist alles. »Allein durch den Glauben«, das bringt darüber hinaus nichts Neues. Glaube, das heißt, in der Gnade leben, von dem Geschenk Gottes leben. Der Glaube ist kein Verdienst, kein gutes Werk, das die Gnade ergänzen müßte. Er fügt der Gnade nichts hinzu. Noch verhängnisvoller wird dieses Mißverständnis, wenn man unter Glaube die intellektuelle Zustimmung zu bestimmten Lehren oder biblischen Überlieferungen versteht und in dem sog. »Opfer des Verstandes« eine besondere Verdienstlichkeit erblickt. Gott will den ganzen Menschen. Glauben heißt, Gott über alle Dinge fürchten, lieben und vertrauen. Glaube ist das bedingungslose und unbedingte Ja zu

Gottes Angebot. Glaube ist wiedergewonnene Kindschaft. Alle Leistungsreligion, alle Gesetzesfrömmigkeit ist Knechtschaft und führt zu einer verkrampften Haltung. Uns aber ist die herrliche Freiheit der Kinder Gottes zugedacht. Und schließlich das Dritte: »Allein um Christi willen.« Hier fällt die Entscheidung über das Recht und die Wirklichkeit der Gnadenreligion und der Glaubensfrömmigkeit. Ohne den Blick auf Christus hätte es Luther nicht gewagt, an die schrankenlose Vergebung Gottes zu glauben. Jesus hat die Sünderliebe Gottes nicht nur gelehrt, er hat sie gelebt, er ist für ihre Wirklichkeit gestorben, und Gott hat sich zu seinem Tode bekannt. Er redet von Gott wie ein Sohn von seinem Vater, wie einer von seiner Heimat redet. Er ist in einer gnadenlosen Welt der Zeuge einer Liebe, die allem Augenschein entgegen doch die stärkste Macht ist. An seinem Kreuz triumphiert scheinbar die Sünde, und es ist doch zum Sieg Gottes geworden. In tiefster Ohnmacht offenbart Gott seine Macht; um sich zu offenbaren, verbirgt er sich. In der Geschichte geht nichts verloren; das Gute wirkt ebenso nach wie das Böse. Um es zu überwinden, hat Jesus das Los des Sünders auf sich genommen; was er getan, soll seinen Brüdern zugute kommen. Der Sohn will uns zu Söhnen machen. In Luthers Kreuzestheologie gründet seine Verkündigung der Rechtfertigung des Sünders »allein aus Gnaden«, »allein durch den Glauben«. Vielleicht gelingt es nicht jedem, in die Tiefe der Rechtfertigungsgnade vorzudringen. Vielleicht ist uns die Vorstellung von einem Gott, der ganz persönlich über unsere Sünde zürnt, abhanden gekommen. Vielleicht ist uns die paulinische Begriffswelt von einem Sühneopfer Christi fremd geworden. Wahrscheinlich dünkt uns das alles allzu menschlich von Gott geredet zu sein. Wir tun Luther kein Unrecht, wenn wir in seiner Anschauung von der Rechtfertigungsgnade eine umfassendere Vorstellung von Gnade wirksam sehen. Nicht nur unser Heil, unser Leben überhaupt stammt aus der Gnade Gottes. Nicht nur der zweite, auch der erste Glaubensartikel bekennt sich zu der Gnade Gottes. »Daß unsere Sinnen wir noch brauchen können und Händ und Füße, Zung und Lippen regen, das haben wir zu danken seinem Segen; lobet den Herren!« Auch die Wunder der Schöpfung rühmen Gottes Gnade. Die Rechtfertigungsgnade ist dann wohl ein Teil der Gnade, die uns ganz umfängt. »Was soll ich dir denn nun, mein Gott, für Opfer schenken? Ich will mich ganz und gar in' deine Gnade einsenken mit Leib, mit Seel, mit Geist, heut diesen ganzen Tag; das soll mein Opfer sein, weil ich sonst nichts vermag.«

Luthers Rechtfertigungslehre ist eine Antwort auf die Frage nach unserer Schuld. Sie ist der Frage nach dem Sinn unseres Lebens nicht so fern, wie es zunächst scheint. Die Sinnzerstörung des Lebens begegnet uns in Schicksal und Schuld. Die sinnzerstörende Macht schlechthin ist die menschl-

che Sünde. Die Ichsucht, die Bosheit des einzelnen und der Nationen, bringt einen großen Teil des Unglücks in die Welt. Dieser Erfahrung kann sich wohl niemand entziehen. »Der Übel größtes ist die Schuld.« »Das aber ist der Fluch der bösen Tat, daß sie fortzeugend Böses schaffen muß.« Schuld reiht sich an Schuld, und diese unheilvolle Kette kann nur durchbrochen werden, wenn es die Macht der Vergebung gibt. Wir müßten am Sinn des Lebens verzweifeln, wenn es diese Macht der Vergebung nicht gäbe. Es gibt aber auch Schicksalsschläge, an denen wir nicht schuld sind. In ihnen einen Sinn zu finden, erscheint vielleicht als unmöglich. Es kann nur möglich werden, wenn wir hinter dem Schicksal die Züge einer väterlichen Macht erkennen, die uns die Kraft gibt, unserem Leben trotzdem einen Sinn zu verleihen. Es hat Menschen gegeben, die auch im Scheitern einen Sinn erkannten. Selbst in der Zerstörung können heilende Kräfte verborgen sein. Gott wartet auf Menschen, die der Sinngebung auch des Sinnlosen fähig sind. Wo das geschieht, da ist die Gnade wirksam geworden. Die Frage nach der Existenz Gottes ist im letzten Grund eine Frage nach der Gnade. Ohne die Gnade werden wir erdrückt von der Schuldenlast, die auf der Welt liegt; ohne die Gnade bleiben die Rätsel des Schicksals undurchdringlich. Wo Gnade ist, ist Sinn; wo Gnade ist, ist Gott.

Luther wollte seinen Glauben allein auf die Hl. Schrift gründen. Das ist das vierte »Allein« Luthers neben dem dreifachen »Allein« in der Rechtfertigungslehre. Die kirchliche Lehre ist allein an dem Maßstab der biblischen Verkündigung zu messen. Die kirchliche Tradition ist kritisch an der Hl. Schrift zu prüfen. Man versteht Luthers Schriftprinzip nur, wenn man es als traditionskritisches Prinzip erkennt. Luther hat es gewagt, sein Schriftverständnis, das er sich unter Gebet und Mühen nicht ohne die Hilfe des Hl. Geistes erarbeitet hat, gegen die Lehre der Kirche zu stellen. Man kann erschrocken sein über diese Kühnheit, und Luther selbst hat gelegentlich über dieser Kühnheit Anfechtungen erlitten. Man hat in der Kirche Luthers nicht immer den Mut aufgebracht, ihm in dieser Kühnheit zu folgen. Man hat die eigene Lehrtradition wieder als sakrosankt legitimiert. Man ist in der Frage der kirchlichen Lehrautorität nicht selten auf eine »kleinkatholische Lösung« zurückgefallen. Man wollte nicht wahrhaben, daß Luthers Schriftprinzip wie ein Sprengkörper wirken kann. Für Luther war die Hl. Schrift unbestrittene göttliche Autorität. Er war der Überzeugung, daß sie sich selbst auslege und daß ihre Aussagen für jeden, der guten Willens ist, völlig klar seien. Getreu ihrem Ausgang hat sich die lutherische Theologie seither intensiv dem Studium der Hl. Schrift gewidmet. Dabei blieb es ihr nicht erspart, die menschlichen Züge an der Hl. Schrift wahrzunehmen. Sie wäre nicht ehrlich gewesen, wenn sie sich

dieser Erkenntnis widersetzt hätte. Aber was heißt dann: Die Bibel ist Gottes Wort? Wenn uns diese Frage bedrängt, so können wir von Luther lernen. Natürlich war für ihn als einem Menschen des 16. Jahrhunderts die Bibel auch abgesehen von jeder religiösen Einstellung zu ihr Gottes Wort. Aber er hat seinen Glauben an die Bibel nicht letztlich auf eine äußere Autorität begründet. Sie war ihm kein »papierener Papst«, wie seine Gegner spotteten. Er glaubte an die Bibel, weil er in ihr Gottes Wort *erfahren* hat. Wenn er sich für seine Lehre auf die Bibel berief, so trat ihm der Einwand entgegen: »Ja, wie können wir wissen, was Gottes Wort ist?« Die Antwort der Altgläubigen lautete: »Wir müssen es lernen von den Gelehrten, vom Papst und von den Konzilien.« Luther ließ das nicht gelten. »Du kannst deine Zuversicht nicht darauf stellen noch dein Gewissen befriedigen.« Das kann dann wohl auch der moderne Mensch nicht, wenn ihm kirchlicherseits die Autorität der Bibel entgegengestellt wird. Die Gewißheit kann uns allein Gott geben.« Darum muß dir Gott ins Herz sagen, das ist Gottes Wort; sonst ist es unbeschlossen. Also mußst du gewiß sein bei dir selbst, ausgeschlossen alle Menschen«, d. h. unabhängig von allen Menschen. Der Satz: Die Bibel ist Gottes Wort, ist keine neutrale objektive Feststellung, so wie irgendeine neutrale wissenschaftliche Behauptung, sondern eine Aussage meiner religiösen Erfahrung, die ich an der Bibel gemacht habe. Die Wahrheit der Bibel muß mir evident werden; dann wird sie mir Gewißheit. Man darf an Lessing erinnern: »Die Religion ist nicht wahr, weil die Evangelisten und Apostel sie lehrten, sondern sie lehrten sie, weil sie wahr ist. Aus ihrer inneren Wahrheit müssen die schriftlichen Überlieferungen erklärt werden, und alle schriftlichen Überlieferungen können ihr keine geben, wenn sie keine hat.« In seiner Sprache meint Luther dasselbe, wenn er in seinem berühmten Satz als den »rechten Prüfstein« für alle Bücher aufstellt, »ob sie Christum treiben oder nicht. Was Christum nicht lehret, das ist nicht apostolisch, wenn's gleich Petrus oder Paulus lehret; wiederum, was Christum predigt, das ist apostolisch, wenn's gleich Judas, Hannas, Pilatus und Herodes täte.« Ein Anhänger der Verbalinspiration, der wörtlichen Eingebung der Hl. Schrift durch den Hl. Geist, war Luther nicht.

Luther fand Gott in der Hl. Schrift. Aber er wußte, Gott ist immer noch größer als alles, was von ihm gesagt werden kann, auch was in der Hl. Schrift von ihm gesagt wird. In seinem wohl tiefsinnigsten Buch, in seiner Kampfschrift gegen Erasmus, unterscheidet er zwischen dem gepredigten und dem nicht gepredigten Gott. Er nennt den letzteren den verborgenen Gott. Vor diesem verborgenen Gott stand Luther in Demut und Ehrfurcht. Vor seiner Hoheit und Majestät müssen wir verstummen. Es ist uns ein Trost zu wissen, daß auch Luther unter der Anfechtung durch den verbor-

genen Gott gelitten hat. In Furcht und Zittern hat er sich dann wohl an seinen Herrn erinnert, der in seiner letzten Stunde die Not der Gottverlassenheit erleiden mußte. Wir sollen uns nicht weigern, wenn uns nichts anderes übrig bleibt als die schweigende Verehrung des verborgenen Gottes. Das Letzte, was wir von Luthers Hand besitzen, ist eine schriftliche Notiz, deren Schlußsatz lautet: »Wir sind Bettler, das ist wahr.« Wir kommen uns religiös oft entsetzlich arm vor. Es soll uns darob nicht bange werden; denn hier liegt Not und Verheißung wahrhaftig ineinander.

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

## GELEBTER GLAUBE – GEGLAUBTES LEBEN

Christliche Frömmigkeit im Verständnis Martin Luthers<sup>1</sup>

Von Karin Bornkamm

»Sola fide – allein aus Glauben«: Das war die Parole der Reformation, die Kernaussage, um die es Luther zu tun war in seiner Lehre, seiner Predigt und seinem Wirken. So heißt es bei ihm: Gott setzt »dir vor seinen lieben Sohn Jesum Christum und läßt dir durch sein lebendiges tröstliches Wort sagen: Du sollst in denselben mit festem Glauben dich ergeben und frisch in ihn vertrauen. So sollen dir um desselben Glaubens willen alle deine Sünden vergeben, all dein Verderben überwunden sein und du gerecht, wahrhaftig, befriedet, fromm und alle Gebote erfüllet sein . . . Darum ist's gar ein überschwinglicher Reichtum: ein rechter Glaube in Christo, denn er bringt mit sich alle Seligkeit und nimmt hinweg alle Unseligkeit.«<sup>2</sup> Diese Botschaft ist der evangelischen Kirche von ihrem Ursprung her aufgetragen. Doch so überzeugt und unermüdlich diese Grundaussage reformatorischen Glaubens in der lutherischen Kirche gelehrt und gepredigt wurde, als so anfällig für Mißverständnisse hat sie sich immer wieder erwiesen. Wo die einen Kern und Stern ihres Glaubens fanden, schien den anderen mit gefährlicher, ja verhängnisvoller Einseitigkeit geredet zu sein. Der katholische Einspruch gegen das »sola fide« war der entscheidende

<sup>1</sup> Vortrag am 31. 10. 1979 in der Neustädter Marienkirche in Bielefeld, am 4. 11. 1979 in der Martin-Luther-Kirche in Witten.

<sup>2</sup> Von der Freiheit eines Christenmenschen. BoA 2, 13, 1–6. 17–19.

Grund für die Zurückweisung der Reformation. Auch heute noch klingt diese Aussage für die Ohren unserer katholischen Mitchristen überspitzt, wenn nicht bedenklich. Sie vermissen in dem »allein aus Glauben« die Betonung der Liebe, das Drängen darauf, daß der bloße Glaube in Handeln umgesetzt wird, da der Glaube unvollständig bleibe, wenn der Christ die ihm verliehenen Gnadenkräfte nicht gebrauche. Aber auch evangelische Christen haben immer wieder an dem »allein« Anstoß genommen – freilich, wie der Pietismus, nicht gegen Luther, vielmehr in seinem Namen. Sie erhoben Protest dagegen, daß das »sola fide« in einen theologischen Lehrsatz verwandelt wurde, der nicht mehr das Ganze des christlichen Lebens umgriff, sondern im gewissermaßen luftleeren Raum seine Bedeutung für den lebendigen Glauben verlor. So hören wir August Hermann Francke: »Unmöglich, noch einmal unmöglich, sage ich, ich sage zum dritten Male unmöglich ist es, daß ein Mensch in der Tat vor Gottes Angesicht ein Christ sein könne, der diese beiden Stücke trennt, Glauben an Christum und Nachfolge Christi.«<sup>3</sup> Was sich hier unter Berufung auf Luther gegen eine abstrakt gewordene Kirchenlehre zu Wort meldet, das nimmt im Munde neuzeitlich-philosophischer Kritiker den Charakter einer schweren Anklage gegen Luther an. So wirft Herbert Marcuse Luther vor, er habe den Zusammenhang von innen und außen, von Theorie und Praxis zerrissen. Das Verhängnisvolle der Lehre Luthers bestehe darin, daß der Mensch das, was für sein Leben schlechterdings entscheidend ist, nämlich die Freiheit, bereits vor allem Handeln sein eigen nenne, eben im Glauben. »Damit«, so urteilt Marcuse, »ist in einem bisher ungekannten Maße die Person für ihre Praxis entlastet, . . . da sie weiß, daß ihr darin im Grunde doch nichts [mehr] geschehen kann.«<sup>4</sup> Das Handeln sei damit der Beliebigkeit, ja der Opportunität anheimgegeben. In Marcuses Worten: »Was dem Menschen hier frei steht, kann getan oder auch nicht getan werden.«<sup>5</sup> Luther, der große Verführer zu tatenarmer Innerlichkeit! Dies kann man zwar leicht als grobe Verzeichnung Luthers zurückweisen. Doch auch die heutige Christenheit zeigt Verständnis für zumindest verwandte Gedankengänge: Wohl mag der Glaube wichtig sein, als entscheidend jedoch gilt das Handeln; nicht mehr Orthodoxie ist die Parole, vielmehr Orthopraxie; nicht auf Glauben und Frömmigkeit sollte sich der Christ konzentrieren, sondern auf das Tun.

<sup>3</sup> Zit. bei E. Beyreuther, August Hermann Francke, 3. Aufl. 1969, 63.

<sup>4</sup> H. Marcuse, Stau über Autorität und Familie, in: Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft, Edition Suhrkamp 300, 1969, 61.

<sup>5</sup> AaO 60. Zur Auseinandersetzung mit Marcuse vgl. O. Bayer, Marcuses Kritik an Luthers Freiheitsbegriff, in: ZThK 67, 1970, 453–478. E. Jüngel, Zur Freiheit eines Christenmenschen, 1978, 59–69.

Solche Überlegungen haben ein gewisses Recht. Das dürfte unter uns nicht strittig sein. Eine Christenheit, deren Glaube nicht in ihrem Verhalten Ausdruck findet, trägt ihren Namen zu Unrecht. Und daß sich zu allen Zeiten bis heute viel Schuld und Versagen angehäuft haben und anhäufen, wird jeder unumwunden zugeben, auch ohne sich die globale Verdammung der Kirche und ihrer Geschichte anzueignen, die oft so leichtfüßig präsentiert wird. Zu fragen ist jedoch, ob die Ursache dafür wirklich in einer Überschätzung des »allein aus Glauben« zu suchen ist. Dann stellte das Vermächtnis der Reformation ein zwar ehrwürdiges und historisch verständliches, aber für uns heute lebensfernes und ergänzungsbedürftiges Erbe dar. Unser Thema für den heutigen Abend wurzelt in der gegenteiligen Überzeugung. Nicht weniger, sondern mehr Aufmerksamkeit auf den Glauben tut der heutigen Christenheit not – nicht als Patentrezept für unser Handeln, wohl aber, um in die Tiefe vorzustoßen, in der unser ganzes Leben und damit auch unser Handeln gründen und sich entscheiden.

»Gelebter Glaube – geglaubtes Leben«: Diese Formulierung könnte den Verdacht nahe legen, trotz aller gegenteiligen Beteuerung solle dem Glauben nun doch etwas hinzugefügt werden, in diesem Falle nicht das Tun, sondern das Leben. Doch »Leben« ist etwas Umfassenderes als das Tun, das aus dem Glauben erwächst. »Leben« meint das Ganze unseres Daseins: nicht nur das Tun, sondern auch das Denken; nicht nur das Handeln, sondern auch das Erleiden; nicht nur das Bewirken, sondern auch das Empfangen; nicht nur das Gestalten, sondern auch das Preisgegeben-sein. Das Leben in diesem Sinn wird dem Glauben keineswegs einfach hinzugefügt, etwa als Praxis der Theorie. Im Gegenteil: Wie unser Thema andeutet, stehen das Ganze des Lebens und der Glaube als der Inbegriff des ganzen Christseins in einem doppelten gegenseitigen Verhältnis zueinander. »Gelebter Glaube«: Diese Wendung dürfte unmittelbar verständlich sein. Der Glaube muß Früchte hervorbringen, muß Wirkungen zeitigen, wenn er sich wirklich als Glaube erweisen soll. In dieser Formulierung wird der Glaube als vieldeutig vorausgesetzt: Er kann lebendig oder tot sein, ein bloßes Lippenbekenntnis oder ein Ergriffensein des ganzen Menschen. Als eindeutig dagegen erscheint das Leben: Verbindet es sich mit dem Glauben, so gewinnt der Glaube Gestalt, er wird wirklich und wahr. Ungewohnter dürfte die Wendung »geglaubtes Leben« sein. Sie drückt eine bestimmte Auffassung des Lebens aus, eine Gesamtsicht, die sich anderen Perspektiven entgegenstellt. Als das Vieldeutige erscheint hier das Leben: In sich selbst betrachtet ist es unklar und in seinem Woher und Wohin, seinem Warum und Wozu vielfältig auslegbar. Als eindeutig und klar dagegen erscheint der Glaube: Verbindet er sich mit dem Leben, so

gewinnt das Leben Orientierung und Sprache, seine Widerfahrnisse gelangen an den ihnen gebührenden Ort und erhalten das ihnen zukommende Gewicht. »Gelebter Glaube – geglaubtes Leben«: Der Glaube gelangt in seine Wirklichkeit, indem er sich dem Leben öffnet, das ihm Gestalt verleiht; das Leben gelangt in seine Wahrheit, indem es sich dem Glauben öffnet, der ihm Sprache gibt. Über dies wechselseitige Verhältnis von Glaube und Leben wollen wir nachdenken – in der Hoffnung, daß uns dabei die reformatorische Grundaussage wieder so umfassend und befreiend aufgeht, wie Luther sie gemeint hat: daß es im Leben des Christen auf den Glauben und nur auf den Glauben ankommt. Wir konzentrieren uns dabei auf die drei Hauptstationen des Lebens, Geburt und Kindheit, Mitte und Höhe des Lebens, Sterben und Tod.

## I.

Blicken wir auf ein neugeborenes Kind! Wie sich hier Glaube und Leben zueinander verhalten, darüber kann kein Zweifel bestehen: Hier ist alles geglaubtes Leben. Allein schon das leibhaftige Dasein dieses Kindes stellt geglaubtes Leben dar: geglaubtes Leben seiner Eltern, die für dieses Kind Lebensraum und Lebensmöglichkeit erhoffen und bereit sind, das Ihre dazu beizutragen. Wie entscheidend solche Vorgabe an geglaubtem Leben für ein Kind ist, zeigt sich dort, wo sie ihm vorenthalten wird: wenn man das Kind beiseiteschiebt als ungewollt, ungeliebt oder chancenlos. Wo kein Glaube ist, welcher Art auch immer, der dem Kinde Leben vorgibt, da kann auch das Kind selbst keinen Glauben und kein Vertrauen in das Leben fassen. Das Kind ist auf den Erwachsenen angewiesen. Er trägt es mit seiner Existenz und wird ihm weit über die Kindheit hinaus zur Lebenshilfe oder aber zur Lebensbelastung. Denn die Spuren, die er im Leben des Kindes hinterläßt, können nie ausgelöscht werden. So ist es zunächst der Erwachsene, der durch das Dasein des Kindes aufgerufen ist, für dessen Leben zu glauben. Wird er es vermögen, das Kind so in das Leben zu geleiten, daß es zuversichtliche Schritte zu tun lernt? Und wird er da, wo auf das Kind die Undurchsichtigkeit des Lebens und seiner selbst bedrängend einstürzen, das Wort finden, das dem Kinde wegweisende Hilfe wird?

So fordert das Kind uns Erwachsene zu geglaubtem Leben und gelebtem Glauben heraus. Und es tritt zutage, was es bedeutet, wenn dieser Glaube und dieses Leben christlicher Glaube und christliches Leben sind. Doch was ist mit dem Kinde selbst? Wie sind unmündiges Leben, das erst langsam seiner selbst bewußt wird, und Glaube miteinander vereinbar? Sind sie es überhaupt? Wir sind geneigt, kindliche Frömmigkeit mit einem »noch nicht« zu versehen. Und wenn wir gar bei einem Erwachsenen von

»Kinderglauben« sprechen, so schwingt häufig – zu unserem Bedauern oder zu unserer Befriedigung – das Bewußtsein mit, solchen Kinderglauben hinter uns gelassen zu haben. Das naive Vertrauen auf den »lieben Gott« ist anscheinend noch weit davon entfernt, Gott angesichts der unverkürzten Wirklichkeit des Lebens als Vater zu bekennen. Das kurze kindliche Gebet scheint noch wenig zu tun zu haben mit dem bewußten Beten etwa des Vaterunsers. Und die dem Kinde so nahe liegende Umsetzung des Gottesverhältnisses in kleine moralische Münze ist doch wohl noch etwas anderes als das Wissen um die Rechtfertigung des Sünders. Ja, gerade aus dem Ernst eines erwachsenen Glaubens heraus kann die kindliche Frömmigkeit noch stärker abgewertet werden. Sie kann in solchem Maße als aufgepfropft veranschlagt und ihr kann eine so verschwindend geringe Bedeutung für das Leben des Kindes beigemessen werden, daß mit aller Beeinflussung in dieser Hinsicht gewartet wird, bis das Kind alt genug geworden sei, sich im Blick auf sein weiteres Leben selbst zu entscheiden. Sogar die Taufe des Kindes wird zuweilen aus solchen Überlegungen heraus unterlassen.

Luther dagegen trat bekanntlich entschieden für die Kindertaufe ein. Sie war für ihn der sprechendste Ausdruck dafür, daß Gott dem Menschen immer und unverdientermaßen mit dem Wort seiner Zuwendung zuvorkommt. In seinen Darlegungen zu diesem Thema kann ein Argument mitlaufen, das für ihn zwar kein ausschlaggebendes Gewicht hat, das aber ein Licht auf sein Verständnis kindlichen Glaubens wirft. Seines Erachtens darf man auch bei dem Kind, das zur Taufe getragen wird, Glauben voraussetzen, und zwar deshalb, weil Gott es anredet. Daß wir es hier mit einer kaum haltbaren Annahme zu tun haben, brauche ich nicht weiter auszuführen. Wichtig für uns ist aber nicht diese Aussage selbst, sondern die Absicht, die Luther zu ihr geführt hat: Er sieht den Menschen von seinen Anfängen an in den großen Lebensraum des Glaubens hineingestellt und nimmt auch das Kind auf keiner Stufe seiner Entwicklung von diesem Zusammenhang aus. Die für unsere Ohren so merkwürdige Theorie vom Säuglingsglauben ist nur die äußerste Konsequenz davon, daß Luther den Glauben des Kindes als Glauben ganz ernst nimmt. Ja, er stellt ihn höher als den Glauben des Erwachsenen. Daß im Kinde die Vernunft erst langsam erwacht und daß es deshalb weder nach sich selbst fragt noch mit sich und der Welt differenzierte Erfahrungen machen kann, kommt nach Luther dem Glauben zugute. Ist es doch die Vernunft, die den Menschen verleitet, sich auf sich selbst zu verlassen und nicht auf Gott. Um der Selbstbehauptung des Menschen willen weist sie Gottes Ruf zum Glauben zurück und verhilft damit der Sünde zur Herrschaft. So ist der Glaube für Luther »allein Gottes Werk über alle Vernunft, welchem das

Kind so nahe ist als der Alte, ja viel näher, und der Alte so ferne als das Kind, ja viel ferner«<sup>6</sup>. Das Kind, das dem Erwachsenen die Zusage Gottes mit reinem Glauben und ohne Disputation abnimmt, legt mit der Unbekümmertheit seines kindlichen Lebens das schönste Zeugnis für diesen Glauben ab<sup>7</sup>. Das gilt sogar für das Verhältnis zum Sterben. Die Haltung von Kindern in der Begegnung mit dem Tod hat Luther besonders beeindruckt: »Die können diese Kunst [des christlichen Sterbens], fürchten sich nicht vor dem Tod, wenn sie sterben, wischen in den Himmel wie die Engel, . . . fürchten nicht, wo sie hin sollen fahren, so sollten wir auch sein.«<sup>8</sup>

Luther nimmt das Kind in den einen großen Glaubenszusammenhang herein, der auch das Leben des Erwachsenen tragen und bestimmen soll. Denn die Wahrheit, die der Glaube in das Leben einbringt und die dem Leben Sprache und damit Orientierung verleihen soll, ist unteilbar und unveräußerlich eine: Gott sagt sich selbst dem Menschen zu. Diese Vorgabe, daß in seinem Leben Gott zur Sprache kommt, wird dem Menschen am konzentriertesten und sinnfälligsten in der Taufe zuteil. Hier werden ihm die großen Grundentscheidungen für sein Leben angeboten und in das Leben hineingegeben: Gott und Abgott, Glaube und Unglaube, wahres Leben und verfehltes Leben. So öffnet sich am Beginn des Lebens bereits der Blick auf das Ganze, der Lebensgeschick und Lebensverantwortung umgreift und auch den Tod nicht ausspart. Das Kind, das zur Taufe getragen und dem dann sein Leben im Sinne der Taufe erschlossen wird, ruht in seinen ersten Jahren so selbstverständlich in der Wahrheit seines Lebens, wie es in der Zuwendung der Erwachsenen ruht, die sein Leben tragen. Es glaubt sein Leben und es lebt seinen Glauben, ohne sich dessen bewußt zu sein.

## 2.

Was das Kind unwissend lebt und was nur der Glaube an ihm wahrnimmt, entfaltet für den Erwachsenen volle Bedeutung: die Orientierung für sein Leben, die er mit der Taufe als Angebot und Zusage empfangen hat. Man könnte die Taufe geradezu als Sprachgebung für das Leben bezeichnen, das nun in die volle Verantwortung für sich und seine Welt eingetreten ist. Diese Sprache des christlichen Glaubens will nun ihre Kraft und Tiefe erweisen und zum Ziel kommen.

<sup>6</sup> Fastenpostille 1525. WA 17/2; 87, 15–17.

<sup>7</sup> WATR I; Nr. 18; 7, 12–15.

<sup>8</sup> Predigt am 30. Juni 1532. WA 36; 206, 31–35. Zum Ganzen vgl. I. Asheim, Glaube und Erziehung bei Luther, 1961, 225 ff.

Der Mensch ist darauf angewiesen, sein Leben in Sprache zu fassen, um es verstehend aufzunehmen, zu durchdringen, auszulegen. Ob er ein traditionelles Lebensmuster übernimmt oder eine eigene Lebensauffassung entwickelt, ob er sein Leben als Dienst oder als Möglichkeit zur Selbstverwirklichung versteht oder ob er sich bemüht, beides zu verbinden – immer sucht er auf diese Weise eine Einheit in sein Leben zu bringen, ihm Zukunft zu geben und Sinn zu verleihen. Solche Sprachgebung für das Leben ist immer eine Sache des Glaubens. Wenn wir als Christen von geglaubtem Leben sprechen, so muß deutlich sein: Es gibt vielerlei geglaubtes Leben, und die Sprache der Taufe gerät notwendig in Auseinandersetzung mit der Vielfalt anderer Sprachen, die ebenfalls Leben auslegen und ebenfalls aus Glaubensvoraussetzungen erwachsen.

Die Sprache der Taufe läßt sich wiedergeben mit der Zusage des ersten Gebotes: »Ich bin der Herr, dein Gott.« Diese Zusage kann sich nur im Kampf mit anderen Sprachen entfalten, die ihrerseits eine Grundorientierung des Lebens geben wollen. Deshalb heißt es weiter: »Du sollst nicht andere Götter haben neben mir.« Denn um nichts anderes geht es bei der Frage nach dem geglaubten Leben als darum, wer in diesem Leben Gott ist, d. h. wo es gründet mit seinem Warum und Wozu, seinem Woher und Wohin. Luther hat gewußt, daß der Glaube an Gott sich im Leben entscheidet und nicht eine Frage spekulativen Denkens ist. Für ihn ist der Vollzug des Glaubens im Leben, der das Leben zu geglaubtem Leben werden läßt, der einzige Vollzug des Gottesglaubens überhaupt. Alle gedankliche Arbeit kann demgegenüber nur darin bestehen, dem Lebensvollzug des Glaubens nachzudenken und ihn souverän in das gegenwärtige Leben und Denken hinein auszulegen. So verlangt das erste Gebot für Luther kein theoretisches Gottesbekenntnis, und sei es noch so sorgfältig durchdacht, vielmehr fordert es »rechten Glauben und Zuversicht des Herzens«. In ihm redet Gott den Menschen an: »Siehe zu und lasse mich alleine deinen Gott sein und suche ja keinen andern. Das ist, was dir mangelt an Gutem, des versiehe dich zu mir, und wo du Unglück und Not leidest, kreich und halte dich zu mir. Ich, ich will dir genug geben und aus aller Not helfen. Laß nur dein Herz an keinem andern hangen noch ruhen.«<sup>9</sup> Zieht man diese Aussagen in das eigene Leben herein, so geraten sie in Konkurrenz, ja in Widerstreit mit all dem, was dem Leben Sicherheit und Geborgenheit verleiht: Besitz, Gesundheit, eigene Fähigkeiten, nahe-stehende Menschen, Anerkennung, rechtsstaatliche Verhältnisse oder was es sei. Der Widerstreit kann bis zum äußersten gehen. So legt Luther das Glaubensbekenntnis aus: »Ich glaube nichtsdestoweniger an Gott, ob ich

<sup>9</sup> Großer Katechismus. BSLK 560, 30–42.

von allen Menschen verlassen oder verfolgt wäre. Ich glaube nichtsdestoweniger, ob ich arm, unverständlich, ungelehrt, verachtet bin und alles Dings ermangle. Ich glaube nichtsdestoweniger, ob ich ein Sünder bin.«<sup>10</sup> Solche Extremsituation, in der sich die Frage des Glaubens in dieser letzten Klarheit stellt, tritt uns nicht ständig im Leben entgegen. Im allgemeinen leben wir aus einem Komplex von Beziehungen, unter denen das Gottesverhältnis einen Platz einnimmt, in unserem Bewußtsein vielleicht durchaus den zentralen, ohne daß uns jedoch die letzte Probe aufs Exempel abverlangt würde. Meist durchschauen wir es selbst nicht, in welchem Maße unser Verhältnis zu unserem Leben wirklich vom Glauben bestimmt ist. Wir erfahren aber etwa, daß wir ins Schleudern kommen: Die Gefährdung oder gar Zerstörung der beruflichen Zukunft, der Verlust eines uns unentbehrlichen Menschen, eine gravierende ärztliche Diagnose, eine nicht wieder gut zu machende Schuld, eine unauflösbare Schuldverstrickung können uns nachhaltig aus der Bahn werfen. Aber wir erfahren möglicherweise auch, daß das »Ich will dir aus aller Not helfen« keine leeren Worte sind, sondern daß sich hier eine Wirklichkeit anmeldet, die unser Leben zu tragen vermag, und daß es wahr ist, wenn Luther sagt: »Durch die Fenster des dunklen Glaubens läset er sich sehen.«<sup>11</sup>

Der Glaube ist also nicht eine Theorie, die wir ein für allemal für unser Leben übernehmen könnten und die wir nur noch in die Praxis zu übersetzen brauchten. Der Glaube ist vielmehr selbst Praxis, Lebenspraxis, die sich in dem kaum je durchschaubaren Gesamtgeflecht unseres Lebens abspielt. Deshalb ist das Gebet seine elementare und unentbehrliche Ausdrucksform. »Rechter Glaube und Zuversicht des Herzens« können nicht theoretisch produziert werden, etwa indem wir uns Extremsituationen vorstellen, so wie man als Kind das Gefühl überlegenen Mutes produziert hat, indem man sich ausmalte, mit welcher Bravour man abenteuerliche Gefahren bestand. Rechter Glaube bedarf vielmehr der ständigen Einübung im täglichen Leben durch Dank und Bitte. Dank und Bitte richten das wirre Knäuel unserer Lebensbindungen und Lebensvollzüge auf den aus, der das Leben gibt und erhält und vollendet. Damit tritt nicht etwas Zusätzliches zum Leben hinzu, eine Art Überhöhung und nachträgliche Ergänzung, ein Überbau über dem sogenannten realen Leben, zu dem der Mensch sich in punktuellen Aufschwüngen erhebe. Vielmehr wird das Leben, indem es zu Gott hin geöffnet wird, aufgebrochen für die Erfahrung der vollen, unverkürzten Lebenswirklichkeit. Christlicher Glaube und damit auch die Verheißung der Taufe sprechen davon, daß dem Glauben-

<sup>10</sup> Eine kurze Form . . . des Glaubens . . . BoA 2; 48, 28–32.

<sup>11</sup> Von den guten Werken. BoA 1; 233, 12 f.

den das wahre Leben, das ewige Leben, zuteil wird, nicht erst nach seinem Tode, sondern schon jetzt, in seinem leiblichen Leben, weil Gott sich ihm zusagt und sich mit seinem Leben verbindet als Schöpfer, Erlöser und Vollender. Wahres, ewiges Leben ist Leben mit Gott. Seine schaffende Gegenwart durchdringt unser Leben ebenso wie die vernichtende Gegenwart des Todes. Auch ihn können wir ja nicht als etwas Zusätzliches an das Ende unseres Lebens abschieben. Er gehört vielmehr ebenfalls zur unverkürzten Wirklichkeit unseres Lebens. Das Gebet, im weitesten Sinne verstanden, ist deshalb wie ein Brennglas. Es sammelt und konzentriert unser Gottesverhältnis. Hier verleiht der Glaube dem Leben im wahrsten Sinne des Wortes Sprache – eine Sprache, die für alle Lebenssituationen Raum bietet, die glücklichsten wie die schwersten und verfehltesten. Im Gebet wird unser Leben am unmittelbarsten zurechtgebracht und im unzerstörbaren Gottesverhältnis aufgehoben. Hier ist der eigentliche Angelpunkt, an dem Leben zu geglaubtem Leben wird.

Doch welche Gestaltungskraft wohnt solchem Glauben inne? Natürlich orientierte Luther sich, wenn er die konkrete Lebensgestalt des Glaubens umreißen wollte, an den zehn Geboten. Aber auch diese sind ja nicht ohne weiteres christlich, ebensowenig wie das Liebesgebot. Ähnliche Verhaltensregeln finden sich auch anderswo. So wies Luther den Christen nicht nur an den Dekalog, den er im übrigen meisterhaft und produktiv auslegte, sondern auch über den Dekalog hinaus. Er band den Christen an das freie und intensive Zusammenspiel seines Lebens und seines Glaubens im Gewissen. Aus diesem Zusammenspiel zwischen Leben und Glauben im Gewissen, in das die Vielzahl und Vielschichtigkeit der jeweiligen Lebensumstände eingeht, erwächst nach Luther die Konkretion des christlichen Tuns. Damit verzichtet Luther darauf, das Tun des Christen durch inhaltliche Bestimmungen vorzuschreiben und festzulegen. Es stellt sich die Frage: Läßt sich von einer solchen Auffassung her etwas darüber sagen, was das Christliche am christlichen Handeln ist? Wie in jeder anderen Beziehung, so gilt auch hier: Das Christliche kann nur im Glauben gesucht werden, nicht in etwas, was über den Glauben hinausgeht. Der Glaube selbst ist Quelle und Maß des Tuns. Das hat Konsequenzen, die wir uns mit Luther an einem Dreifachen verdeutlichen können: an der Liebe, am Kampf gegen den eigenen alten Adam und am Mut, sich zu widersetzen. Die Liebe ist ein allen Menschen irgendwie vertrautes Gebot. Dennoch bedarf es kaum eines Wortes, daß Liebe und Glaube zusammengehören. Im christlichen Verständnis ist der Glaube ihre Quelle: »Tu dem Nächsten, wie dir Christus getan hat, und laß alle deine Werke mit ganzem Leben auf deinen Nächsten gerichtet sein. Suche, wo Arme, Kranke und allerlei Gebrechliche sind, denen hilf, da laß deines Lebens Übung stehen, daß sie

deiner genießen, wer deiner bedarf, so viel du vermagst mit Leib, Gut und Ehre.«<sup>12</sup> »Wie dir Christus getan hat« – der Glaube ist nicht nur die Quelle, sondern auch das Maß der Liebe, die christlich zu werden genannt verdient. Auch Feindschaft setzt ihr keine Grenze: »Nimm vor dich deine Feinde, die Undankbaren, tu ihnen wohl, so wirst du finden, wie nah oder ferne du diesem Gebot seiest und wie du dein Leben lang wirst immer zu schaffen haben mit Übung dieses Werkes.«<sup>13</sup> Der Wille zur Selbstbehauptung und die Forderung nach Selbstverwirklichung können in schweren Konflikt mit dieser Liebe geraten. Daß Christus die Selbstliebe als Maßstab für die Liebe zum Nächsten angibt – »wie dich selbst« –, bringt jedenfalls für Luther keine positive Einschätzung der Selbstliebe zum Ausdruck. Vielmehr stellt es dem Menschen ein bedenkliches Zeugnis aus, daß die Liebe zu sich selbst der höchste Maßstab ist, den er kennt und versteht. Angesichts einer solchen Auslegung des Liebesgebotes kommt der Mensch mit sich selbst und seinen eigenen Interessen ins Gedränge. So verbindet sich mit der Liebe das Zweite: der Kampf gegen den eigenen alten Adam. Auch hier ist der Glaube Quelle und Maß. Wer Gott ernst nimmt, dem wird das Gewissen geschärft, so daß er auch sich selbst ernst nimmt. Wer glaubt, steht Gott nicht im Kollektiv, sondern als einzelner gegenüber, auch innerhalb der Gemeinde. Der eigene Glaube ist gefragt, wo es um die Berufung zum Leben mit Gott, zum ewigen Leben, geht. Damit ist dem Kampf gegen den alten Adam das höchste Maß gesetzt: diese Berufung in Dank, Bitte und Liebe Gestalt werden zu lassen. Aus solchem Leben erwächst schließlich auch das Dritte: der Mut, ungerechten Anforderungen wie ungerechten Verhältnissen zu widerstehen. Wo der Christ gezwungen werden soll, die Gebote Gottes zu übertreten, »da geht der Gehorsam aus und ist die Pflicht schon aufgehoben« – der Glaube kann zur Quelle der Aufkündigung von Gehorsam werden. Zugleich gibt er das Maß des Einsatzes: »Hier soll man eher Gut, Ehre, Leib und Leben fahren lassen, auf daß Gottes Gebot bleibe.«<sup>14</sup> Die größte Gefahr, in die der Christ in solchem Konflikt geraten kann, den er um des Glaubens und der Liebe willen auf sich nehmen muß, ist für Luther die Selbstsucht. Aufbegehren im eigenen Interesse steht nach ihm dem Christen nicht an: »An dir und dem Deinen hältst du dich nach dem Evangelium und leidest Unrecht als ein rechter Christ für dich.« Widerstand, der seine Quelle im Glauben hat, soll sich vielmehr am Recht des bedrängten Nächsten entzünden: »An dem andern und dem Seinen hältst du dich nach der Liebe und leidest kein

<sup>12</sup> Adventspostille 1522. WA 10/1/2, 168, 22–26.

<sup>13</sup> Von den guten Werken. BoA 1; 294, 30–33.

<sup>14</sup> Ebd. 287, 24 f. 32 f.

Unrecht für deinen Nächsten.«<sup>15</sup> Wie heute unsere Entscheidungen in vergleichbaren Situationen auch aussehen mögen, sie müssen sich auf die Reinheit von Selbstsucht befragen lassen, die nach Luther eine Frucht des Glaubens ist.

Es ergibt sich also: Nicht besondere Inhalte, die dem Christen allein vorbehalten wären, machen für Luther das Christliche christlichen Handelns aus. Auch nicht einfach die Radikalisierung der ethischen Forderung, so gewiß auch sie im Glauben ihren Ort hat. Das Christliche liegt vielmehr in der Freiheit eines in Gott gegründeten Lebens, in dem der Mensch bereitwillig und unverkrampft das Seine tut im Dienst an der Welt und am Nächsten, ohne Angst, wo er selber bleiben soll. »Ein Christenmensch ist ein freier Herr über alle Dinge und niemand untertan. Ein Christenmensch ist ein dienstbarer Knecht aller Dinge und jedermann untertan«<sup>16</sup>: Das Christliche christlichen Handelns liegt in dieser Spannung beschlossen, die ihre Einheit im Glauben findet. Auch gelebter Glaube, Gestalt gewordener Glaube, ist nichts anderes und nicht mehr als Glaube.

3.

Wenn es ans Sterben geht, ist es mit der Gestaltwerdung des Glaubens vorbei. Mit dem Tode liegt die Glaubensgestalt eines Lebens, so bruchstückhaft und fragmentarisch auch immer, abgeschlossen vor uns. Wenn auch in seiner Lebenssituation in größtmöglichem Gegensatz zum Kinde, das sein Leben noch ungelebt und ungestaltet vor sich hat, so ist der Mensch am Ende seines Lebens doch darin dem Kinde gleich: Auch bei ihm braucht jetzt alles nur noch geglaubtes Leben zu sein. Was freilich dem Kinde einfach zufällt, wird für den, der auf sein Leben zurückblickt, zu einer anfechtungsvollen Anfrage an seinen Glauben, in die das Gewicht seines ganzen Lebens eingeht. Der Leichtigkeit kindlichen Vertrauens, die auf dem Mangel an Wissen um die Welt und an Erfahrung mit sich selbst beruht, stehen am Ende eines Lebens der Reichtum, aber auch die Last an Wissen und Erfahrung mit der Welt und mit sich selbst gegenüber, die dem eigenen Leben seine unverwechselbaren Züge verliehen haben. Luther hat Zeit seines Lebens die Situation des Menschen gegenüber dem Tode für die eigentliche Situation des Glaubens gehalten. Die Entschiedenheit, mit der er das »allein aus Glauben« festgehalten, gepredigt, gelehrt und gelebt hat, wurzelt zutiefst hier, wo die Bilanz eines Lebens aus dem Vorläufigen und

<sup>15</sup> Von weltlicher Oberkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei. BoA 2; 370, 21-24.

<sup>16</sup> Von der Freiheit eines Christenmenschen. BoA 2; 11, 6-9.

noch Veränderbaren ins Endgültige und ewig Bleibende rückt. Was sich in dieser Situation nicht bewährt, ist auch für das Leben als Ganzes zu wenig. Umgekehrt bewährt sich hier, was den Christen auch in seinem Leben letztlich getragen und zurechtgebracht hat. Insofern bringt der Tod, so furchterregend, so rätselhaft und so endgültig er ist, nur noch einmal zutage, nun freilich in äußerster Verdichtung, was es mit dem Glauben auf sich hat. Alle Zusagen des Glaubens erstrahlen hier in ihrem hellsten Licht, hier, wo der Mensch sich am tiefsten ängstigt. Auch im Leben eines Christen hat für Luther alles seine Zeit. Die Sünde in den Blick nehmen und bekämpfen, sich den Tod vor Augen stellen und sich in den Gedanken des Todes einüben, »das soll man in der Zeit des Lebens tun«. Wenn es so weit ist, daß ohnehin alles nur »Tod« zum Menschen spricht, soll er sich dahin wenden, »da der Weg des Sterbens sich auch hin kehret und uns führt«, allein zu Gott<sup>17</sup>. »Es ist das unbeschreibliche, so schwer zu lernende Vorrecht, die eigentliche Kunst des Glaubens, all die beklemmenden Fragen, denen der Tod erst den Stachel schärft, ruhig und getrost aus dem Wege räumen und die Sorge um uns allein Gott anheimstellen zu dürfen.«<sup>18</sup> Wo sich der Glaube auf Gott richtet, wird die Unheimlichkeit des Todes nicht überspielt, sondern unterfangen, »daß wir nicht sorgen noch fürchten dürfen, daß wir versinken oder zu Grund fallen werden«.<sup>19</sup>

Wie im Leben, so verdichtet sich im Angesicht des Todes das Gottesverhältnis im Gebet. Luther findet gerade hier in der Situation äußersten Ernstes im Leben des Erwachsenen Töne kindlichster Frömmigkeit. Mit einer Verharmlosung des Todes hat das nichts zu tun. Sie lag Luther denkbar fern. Vielmehr ist solche Sprache ein Zeichen von Freiheit und Gewißheit. In ihr muß der Mensch weder den Tod verdrängen noch sich selbst in seinem Verhältnis zum Tode heroisieren. Hier gleitet er auch nicht ab in die Sprachlosigkeit der Resignation oder der Skepsis. Vielmehr spricht er sich in der vollen Wehrlosigkeit seines Angewiesenseins auf Gott aus und vertraut sich dem an, der, wie Luther seinem todkranken Vater schrieb, »Euch lieber hat denn Ihr Euch selbst«<sup>20</sup>. Luthers eigenes Sterbegebet ist uns von einem anwesenden Freunde festgehalten worden. Man muß es mit all dem zusammenhalten, was man von dem ungeheuren Ausmaß des Lebens, Kämpfens und Glaubens dieses Mannes weiß, um

<sup>17</sup> Ein Sermon von der Bereitung zum Sterben. BoA 1; 164, 3. 162, 4f.

<sup>18</sup> H. Bornkamm, *Leben und Sterben*, in: *Luthers geistige Welt*, 4. Aufl. 1960, 141f.

<sup>19</sup> Brief Luthers an seinen Vater vom 15. Feb. 1530. WAB 5; 240, 43f. (vgl. auch den Brief an seine Mutter vom 20. Mai 1531. WAB 6; 103–106).

<sup>20</sup> Ebd. 240, 71f.

unabgeschwächt den Ton des Glaubens zu vernehmen, der aus diesem Gebet spricht: »Ich bitte dich, mein Herr Jesu Christe, laß dir mein Seelichen befohlen sein. O himmlischer Vater, ob ich schon diesen Leib lassen und aus diesem Leben hinweggerissen werden muß, so weiß ich doch gewiß, daß ich bei dir ewig bleiben und aus deinen Händen mich niemand reißen kann.«<sup>21</sup>

Gelebter Glaube – geglaubtes Leben: Eins ist vom andern nicht zu trennen, beides ist im Grunde das gleiche: Glaube. Der Glaube verwirklicht sich im Leben und gewinnt in ihm seine Gestalt; das Leben erschließt sich und findet seine Wahrheit im Glauben und erhält durch ihn seine Sprache. Der Glaube ist es, der das Dasein des Christen trägt und ihm Ausdruck verleiht. Wir hatten gefragt, ob das »allein aus Glauben« der Reformation ein für uns heute lebensfernes und ergänzungsbedürftiges Erbe geworden ist. Bei genauerem Zusehen erfahren wir in unserer gegenüber der Reformationszeit so veränderten Welt erneut: Uns selbst, den heutigen Menschen wie unserer Welt ist nichts so not wie der Glaube, der Glaube allein. In diesem neu zu entdeckenden Erbe liegt die umfassendste Verantwortung der evangelischen Christenheit für die Zukunft des Menschen.

Professor Dr. Karin Bornkamm, Poetenweg 65, 4800 Bielefeld 1

## DIE AUGUSTANA IM HORIZONT DES CHRISTLICH-JÜDISCHEN GESPRÄCHS

Von Gunther Backhaus

Nur an einer Stelle des Augsburger Bekenntnisses werden jüdische Lehren (*iudaicae opiniones*) eindeutig in mehr als beiläufigem Sinne angesprochen. Das geschieht in Artikel XVII »Von der Wiederkunft Christi zum Gericht«. Der Satz schließt sich an die Verwerfung der Wiedertäufer an; er verdammt diejenigen, die vor der Auferstehung der Toten ein weltliches Reich der Frommen erwarten, in dem die Unfrommen vertilgt sein werden, wendet sich also gegen die Lehre vom tausendjährigen Reich. Wie Luther

<sup>21</sup> WA 54; 491, 26–30.

und Melanchthon waren auch der Confessio Augustana jeder Chiliasmus und jede politische Apokalytik fremd, ja verhaßt. Dies der Reichsgewalt gegenüber auszusprechen hielt man für dringlich.

In den Artikeln des Glaubens und der Lehre (I–XXI) finden die Pharisäer an einer Stelle Erwähnung: Es gibt auch unfrome Priester; durch sie gereichte Sakramente bleiben gleichwohl wirksam »entsprechend dem Worte Christi: Auf dem Stuhl des Mose sitzen die Pharisäer« (Art. VIII); es folgt die Verdammung der Donatisten, die zur Zeit der Alten Kirche von unwürdigen Priestern gespendete Sakramente für ungültig gehalten hatten. Im Artikel »De ritibus ecclesiasticis« (Art. XV, Von Kirchenordnungen) wird kein Blick auf das Judentum geworfen. Wiederholt fällt das Stichwort »pharisäisch«, »levitisch«, »jüdisch« dann erst in den Artikeln XXII bis XXVIII (»Artikel, in welchen Zwiespalt herrscht«). Die Bischöfe, insofern sie Speise- und Feiertagsgebote erlassen und damit das Gewissen beschweren, verhalten sich so, als müsse es in der Christenheit einen Gottesdienst geben, mit dem man Gottes Gnade verdient »und der gleich wäre dem levitischen Gottesdienst« (Art. XXVIII). Nein, die Zeremonialgesetze des AT wie selbstverständlich dessen Rechtsbestimmungen sind für die Christenheit hinfällig, und zum Erweis dessen wird ein Vers aus dem Titus-Brief herangezogen: »Man soll nicht achten auf jüdische Fabeln und Menschengebote, die von der Wahrheit abwenden« (Titus 1,14). Aposteln und Bischöfen ist nicht aufgetragen, in einer Weise, die dem jüdischen, levitischen Gottesdienst entspricht, neue Zeremonien zu erdenken (ebd.).

Es ist schwerlich zu bestreiten: Wenn man diese Auflistung mit der Fülle massivster Vorwürfe vergleicht, die das Judentum sich hat von christlicher Seite gefallen lassen müssen, so wird man erleichtert feststellen, wie kurz sie ausfallen kann. Zur Erklärung mag man darauf hinweisen, daß das Spätmittelalter dem Judentum vor allem Sakramentsfrevl vorwarf (Hostienschändung), daß aber an dieser Frage für die CA kein vorrangiges Interesse bestand. Das Bekenntnis von Augsburg weist ferner einen ausgesprochenen »Mut zur Lücke« auf. Warum sollte man ausführliche Darlegungen über das Judentum erwarten?

Dem stehen nun freilich zwei Überlegungen gegenüber. Einmal nämlich benutzt die CA bekanntlich jede Gelegenheit, in das jeweilige »damnamus« der römischen Kirche einzustimmen. Das konnte ihrem Grundanliegen dienen und dartun, daß die lutherischen Stände auf dem Boden gemeinsamer Lehre standen. Und es war ebenso geeignet, die Sprecher der päpstlichen Kirche an Stimmen aus ihrer eigenen Mitte zu erinnern. In Augsburg aber hat man 1530 von einer Beschwörung eines gemeinsamen Anathemas gegen die Juden deutlich genug abgesehen – vielleicht die zitierte Stelle aus Artikel XVII (tausendjähriges Reich) ausgenommen. Wir

sollten zögern, das allzu eilig dem Zufall zuzuschreiben! Man wird das um so weniger tun, wenn man zusätzlich ins Auge faßt: An Stellen, wo man eine Verwerfung der jüdischen Theologie geradezu erwarten müßte, unterbleibt sie, erfolgt allenfalls versteckt oder beiläufig. Zu erwähnen sind hier mindestens Artikel I »Von Gott« und Artikel III »Von dem Sohne Gottes«. Letzterer hat gar keine Verwerfung, in Artikel I fehlt in der Kette der Abgelehnten das Stichwort »Juden« – wenn auch ohne deren Erwähnung eindeutig ausgesprochen wird, daß die Bekenner der CA an der altkirchlichen Trinitätslehre voll festhalten. Daß die in Artikel I verworfenen »Valentiniani, Ariani, Eunomiani, Mehometisten, auch Samosatener und alle dergleichen« damit »in jüdische Anschauungen zurückgefallen sind«, drückt erst Wilhelm Maurer in seinem Kommentar so aus (Wilh. Maurer, Historischer Kommentar zur Confessio Augustana, 2 Bände 1976/78, Band 1 S. 65 f); das Dokument selbst aber zieht diesen Vergleich gerade nicht.

Sollte es demgegenüber nur redaktionelle Gründe haben, daß das Bekenntnis von Augsburg das Judentum nicht als negative Folie für die Darstellung des Rechtfertigungsglaubens benutzt? Auffällig genug ist jedenfalls, daß diese Tatsache als solche anlässlich des 450jährigen Jubiläums überhaupt nicht erwähnt wurde. Fast möchte man die provozierende These wagen: Der antijudaistischen Tendenzen hat es in diesem Bekenntnis weniger, als sie viele Christen unserer Tage im NT beklagen. Auch wer es nicht für verwunderlich hält, daß Melanchthon sich in seinen 28 Artikeln zurückgehalten hat, sollte aufmerken. In einer Zeit, die endlich ausreichende Sensibilität gegenüber antijüdischem Versagen auch der christlichen Theologie zu entwickeln begonnen hat, sollte hier ein im ganzen erstaunliches Faktum in das gemeinchristliche Bewußtsein eingehen. Man kann nicht Jubiläum feiern und zugleich christlich-jüdische Gespräche führen, um sich dabei so zu verhalten, als hätte eins mit dem anderen nichts zu tun. Wenn beides von entscheidender Bedeutung ist, kann es nicht beziehungslos nebeneinander stehen.

Es soll nun nicht behauptet werden, daß es sich beim Augsburger Bekenntnis um reflektierte und damit bewußte Zurückhaltung handele. (Wenn nicht alles täuscht, reicht der historische Befund zu einer solchen Behauptung nicht aus.) Aber das schließt nicht aus, daß Gründe für das Verhalten benannt werden können. Sind sie stichhaltig, so sollten sie gerade im Blick auf das christlich-jüdische Gespräch nicht übersehen werden: Ist es doch dieselbe Kirche, ist es doch dieselbe Ökumene, die einerseits das Gespräch mit Vertretern des jüdischen Glaubens führt sowie neu über diesen nachdenkt und die andererseits das 450jährige Jubiläum der Confessio Augustana begeht!

Ein gut Teil der maßvollen Stellung der CA gegenüber dem Judentum ist

zweifelloser der humanistischen Schule zu verdanken, durch die Melanchthon, der Verfasser der Erklärung, gegangen ist. Sein Schwiegervater Johannes Reuchlin (1455–1522), einer der großen Gelehrten des beginnenden 16. Jahrhunderts und dem Erasmus vergleichbar, wird nicht umsonst als der Wiederentdecker der hebräischen Sprache gefeiert und hat durch Abfassung einer hebräischen Grammatik das Hebräische zu einem neu erstandenen Bildungsgut seiner Tage gemacht. Mit Gewißheit zu Recht stellt Wilhelm Maurer fest, daß Johannes Reuchlin im Gegensatz zu Luther eine Judenmission fernlag: »Bildungseinheit statt Judenmission« (Wilh. Maurer, Kirche und Synagoge, 1957, S. 38). Wie man nun Reuchlins damals geübten Verzicht auch werten mag: Dessen humanistisch-jüdisches Gespräch ist nicht ohne Einfluß auf Melanchthon geblieben (unter anderen Aspekten ist die philosophisch-pädagogische Komponente in Melanchthons Denken oft genug gegen ihn problematisiert worden). Mag auch Luther in seinen Schmalkaldischen Artikeln ebenfalls nicht ausführlich auf die Juden zu sprechen kommen – er erhoffte in seinen früheren und mittleren Jahren in der Tat Erfolge bei der Missionierung von Juden und schrieb immerhin 1523 seine Schrift »Daß Jesus Christus ein geborener Jude sei« – vermutlich haben wir Melanchthon im Blick auf die CA mehr zu verdanken, als in den Tagen des Jubiläums zur Sprache kam, wo sein Name kaum gefallen ist. Leider ist nicht nachgewiesen, daß auch die dem Humanismus verbundenen Fürstlichkeiten, die das Bekenntnis unterzeichneten, mit einer Anprangerung der Judenheit kaum einverstanden gewesen wären. (Zwar haben Humanismus und Reformation nichts an der sozialen Stellung des Judentums geändert, aber an der sich in protestantischen Territorien anbahnenden Emanzipation haben beide ein spätes Verdienst.) – Wir stellen die Zwischenfrage: Sollte das christlich-jüdische Gespräch des 16. Jahrhunderts nicht Mut machen, in den theologischen Austausch unserer Tage das Humanum verstärkt und auch theologisch guten Gewissen einzubeziehen?

Ein gewisser spekulativer Zug dieser Darlegungen, zu dem der Verfasser sich ausdrücklich bekennt, wird verstärkt, wenn man beobachtet: In seinen Loci communes, seinen Grundlagen der Glaubenslehre, zieht Philipp Melanchthon durchaus und häufig Vergleiche zwischen den jüdischen und den päpstlichen Bräuchen. »Was ist der Schein äußerer Werke anders als eine pharisäische Heuchelei?« (Kapitel Das Evangelium). Das spitzt sich gegenüber diesen Ausführungen von 1521 in seinem Examen ordinandum von 1552 zu: Die Pharisäer stecken voll Blindheit, und die »jetzigen Juden sind ausgeschlossen, weil sie die Zeichen der Kirche nicht haben: reine Lehre des Evangeliums, rechten Brauch der Sakramente und Gehorsam gegenüber dem Ministerio in göttlichen Geboten«. Ja, die »Bepstli-

chen tichten, wie die Phariseer, Heiden und Türcken, ein Mensch sei darumb gerecht und Gott gefellig, wenn er in guten Werken lebet« (Examen ordinandorum, in Melanchthons Werke hg. v. R. Stupperich Band 6 1955 S. 193). Auch wenn Magister Philipp über Luthers Ausfälle gegen die Juden (Von den Juden und ihren Lügen, 1543) nicht erfreut war, allein mit seiner Verbindung zum Humanismus können wir also die maßvolle Art des Augsburger Bekenntnisses gegenüber den Juden nicht erklären. Hier sind mehrere Ursachen im Spiel, und es spannt sich der Bogen zum zweiten Male zum christlich-jüdischen Gespräch unserer Tage. Das geschieht an einer Stelle, die christlicher Theologie in den vergangenen Jahrzehnten wieder und verstärkt selbstverständlich geworden ist, die aber in unseren Zusammenhang als entscheidend eingebracht werden muß. Gemeint ist natürlich das Hören auf das Alte Testament.

Daß das Neue Testament die Bräuche des Alten Testaments in Liebe und Freiheit abschafft, wird im Augsburger Bekenntnis vorausgesetzt und allenfalls marginal gegen die Juden ins Feld geführt. Auf der anderen Seite bezieht Melanchthon die Weisungen im Alten Bund nicht generell lediglich auf äußere Verhaltensweisen. »Auch dürften wohl die Propheten dafür Zeugen sein, daß auch gerade die Gesinnungen vom mosaischen Gesetz gefordert werden« (Loci v. 1521, Kapitel Das Evangelium). Mit dem den Menschen in seiner Gesamtheit ansprechenden Inhalt des »Moral«gesetzes im AT hat sich Melanchthon besonders intensiv befaßt. Die dabei gewonnene Sicht muß wesentlich dazu beigetragen haben, daß er das Leben der Juden nicht pauschal als vergesetzlicht und veräußerlicht abqualifiziert hat (Spätere Zeiten haben diese Erkenntnis mühsam zurückgewinnen müssen.). Noch gewichtiger war allerdings: Melanchthon war wie Luther weit davon entfernt, im Alten Testament nur »Gesetz« zu sehen; das bezieht sich auch auf den principius usus des Gesetzes, den den Menschen seiner Schuld überführenden. »Die Bücher Mose überliefern einmal das Gesetz, dann auch das Evangelium. Das Evangelium ist im Gesetz verborgen« (Loci 1521 Das Evangelium). Mit Deutlichkeit wird ausgesprochen, daß diese Erkenntnis nicht im Nachhinein vom Neuen Testament her entstehe, sondern daß das Evangelium – verstanden als Rechtfertigung und Gerechtersprechung des Sünders – Menschen des Alten Bundes zuteil wurde. »Du fragst: Da denn die, die den Geist Christi haben, befreit sind, waren also auch David und Mose befreite Menschen? Durchaus!« (Loci 1521 Kapitel Vom Unterschied des alten und neuen Testaments). Die Einheit des Zeugnisses in AT und NT für Melanchthon, wie sie Hansjörg Sick überzeugend herausarbeitet (Hansjörg Sick, Melanchthon als Ausleger des Alten Testaments 1959 S 56) und wie sie der Verfasser der CA klar erkannt hat, schenkte der evangelischen Kirche eine

Grundurkunde von ihrer Auffassung des christlichen Glaubens, die von Antijudaismus weitgehend verschont bleibt.

Von der Augustana her bestand für folgende Zeiten kaum ein Anlaß, die Negativfolie, als die auch Melanchthon bei aller Zurückhaltung die katholische Kirche seiner Tage als Inbegriff von »Werkerei« benutze, erneut auf das Judentum zu übertragen (Das Problem, ob eine in folgenden Zeiten objektiver gewordene Sicht auf die römische Kirche und deren Selbsterneuerung Mitursache dafür waren, daß der Rechtfertigungsglaube nunmehr eine andere Negativfolie brauchte und diese im Judentum fand, soll hier nur als Frage angedeutet werden.). Alles zu vermeiden, um das Judentum als finsternen Hintergrund für die freimachende Botschaft erscheinen zu lassen, dazu hatte das frühzeitige Studium des Römerbriefs sowohl Luther wie Melanchthon veranlaßt. Zu Römer 2,25 (»Die Beschneidung ist von Nutzen, wenn du das Gesetz hältst«) bemerkt Melanchthon: »Diese Stelle bezieht sich nicht so sehr auf die jüdischen Zeremonien und ihren Kult, ist vielmehr gültig für alle Zeiten!« Ja, die Kirche aus den Heiden solle sich nicht den Juden gegenüber rühmen, da sie selbst Mißbräuchen und Irrlehren erlegen und von Mohammedanern und Türken bedroht ist. »Wegen dieser Mißbräuche müssen wir ebenso getröstet werden, wie Paulus hier die Juden tröstet« (zu Römer 11,28). Der Verfasser der Augustana, in dem er von »uns« spricht, stellt sich hier bußfertig neben die Juden. Nicht anders als er sah Luther in den Juden solche, denen gegenüber der natürliche Mensch, der in seinem Drang nach Selbstrechtfertigung in allen Menschen und so auch »in uns« steckt, nichts voraus hat.

Gesteht man dem humanistischen Impetus des zeitigen 16. Jahrhunderts, gesteht man weiter dem Alten Testament ihre Rolle für Melanchthons Denken zu, so wird man den Verzicht der CA auf den grundsätzlichen Vergleich zwischen katholischem Kult und Judentum nicht nur auf die sprichwörtliche »Leisetreterei« ihres Autors zurückführen, der etwa die römische Kirche nicht hätte reizen wollen. Auch an dieser Stelle ist Melanchthon nicht in erster Linie Taktiker. Er ist Theologe. Ja, er ist einer der unerkannten Väter des christlich-jüdischen Gesprächs unserer Tage. Diese Feststellung wird auch nicht dadurch hinfällig, daß die Spätausgabe seiner Loci von 1559 dazu tendiert, im AT nur die Verheißung der Rechtfertigung zu sehen, nicht aber die reale justificatio impii zur Zeit des Alten Bundes festzustellen. In der Tat besteht 1559 eine spürbare Tendenz, im Anschluß an 2. Korinther 3 (vom Amt, das durch den Buchstaben tötet) das Gesetz dem AT und das Evangelium als Lossprechung dem NT zuzuordnen. Die Konkordienformel (1580) erblickt dann summarisch noch stärker im AT das »fremde Werk« Gottes (Epitome V). Auch sie geht freilich nicht

soweit, den ganzen Alten Bund als Zeit der bloßen Werkgerechtigkeit abzuqualifizieren. Vielmehr kann im ganzen festgehalten werden: Der Stimmungsumschwung Luthers gegenüber den Juden, wie er sich in der Schrift »Von den Juden und ihren Lügen« (1543) zeigt, hat in den Lutherischen Bekenntnisschriften keinen Niederschlag gefunden. Auch das wird man nicht einem Zufall zuschreiben. Es liegt in der Sache sowie in Auffassung und Schilderungsweise begründet, in der der Praeceptor Germaniae Philipp Melanchthon diese Sache in seinem Bekenntnis zusammenfaßte. Mag auch »der ungekündigte Bund« nicht sein Thema gewesen sein – er hütet sich zusammen mit Martin Luther, den Bund Gottes mit den Juden als abgetan darzustellen.

Wir mögen unsere Einwendungen gegen Melanchthons Theologie und unsere Reserven gegenüber bestimmten Partien der Confessio Augustana haben. Antijudaismus gehört aufs ganze gesehen nicht dazu. Ebenso warnt freilich die erwähnte Äußerung zum Chiliasmus und einer damit verbundenen Geschichtstheologie, dem heutigen Staat Israel allzu bereitwillig eschatologische Bedeutung zuzuerkennen.

Pfarrer Dr. Gunther Backhaus, Alter Kirchweg 46, 4030 Ratingen 2-Tiefenbroich

## DER KATHOLIZISMUS ALS HEIMAT MARTIN LUTHERS?

Von Gerhard Müller

Albert Brandenburg hat 1977 »eine These« publiziert, die man als sein Testament wird bezeichnen dürfen. Denn er hat darin seinen Wunsch formuliert, daß Luther und die katholische Kirche zu einer Einheit kommen möchten. Dies ist das Ergebnis seiner langjährigen Lutherstudien, die er als katholischer Forscher durchgeführt hat. Dabei war ihm deutlich geworden, daß Luthers Theologie für die römisch-katholische Kirche besonders aktuell sei und daß sie nicht in den Grenzen einer einzigen Konfession aufbewahrt und verschlossen werden dürfe. Seine »These« ist eine der letzten Publikationen des am 29. September 1978 verstorbenen

Theologen. Wodurch kam Albert Brandenburg zu der Auffassung, »die Zukunft des Martin Luther« liege im Katholizismus?

Er geht von der Tatsache aus, daß Luthers Theologie bis in unsere Tage hinein fortwirkt und daß die christlichen Kirchen zunehmend einander nähergerückt sind. Grundlage für seine Meinung ist die Weite, die die römisch-katholische Kirche durch das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965) gewonnen hat, und seine persönliche Überzeugung, daß Luthers Theologie von unmittelbarer Aktualität sei. Es geht ihm nicht um Luther als Person – deren Schwächen werden angedeutet und nicht etwa verschwiegen –, sondern um »den charismatischen Mönch«, der sich um nichts anderes als um das Evangelium gemüht habe – dies aber hätten auch wir heute nötig. Wie aber interpretierte Luther nach der Meinung des katholischen Theologen das »Evangelium«?

Albert Brandenburg gibt eine vierfach gegliederte Antwort: 1. deckt das Evangelium zusammen mit dem Gesetz »mein fragwürdiges Ich auf«; 2. zerstört es jede »Lehre«, die seiner Lebendigkeit entgegensteht; 3. offenbart es »die Spannung zwischen Tod und Leben« und 4. eröffnet es »die äußerste Möglichkeit von Aussagen über Gott, die geradezu im Widerspruch zu sich selbst zu stehen scheinen«. Brandenburg teilt auch mit, woran seines Erachtens die Lebendigkeit liegt, die Luthers Deutung dem Evangelium verleiht: Es ist die Tatsache, daß »der gläubige verstehende Mensch . . . in den Weg der Theologie einbezogen« wird. Das führte im 16. Jahrhundert zu großen Spannungen, ja es ließ Luther in Bann und Acht geraten. Aber diese Einbeziehung des Menschen in den theologischen Erkenntnisvorgang mache zusammen mit der Dialektik von Luthers Denken seine Aktualität, ja seine Notwendigkeit für unsere Zeit aus.

Für einen evangelischen Christen – oder sagen wir es genauer: für mich – ist es überraschend, wie hier ein Forscher werbend für seine These eintritt, und zwar nicht deswegen, weil er recht behalten will, sondern weil er der festen Überzeugung ist, daß nichts so notwendig sei wie diese Verkündigung: »Zu keiner Zeit ist Luther, der Prediger von Sündennot und Gebrochenheit des Menschlichen und der Gnade Gottes, so notwendig gewesen wie gegenwärtig – gerade weil der heutige Mensch diese Sprache unerträglich findet.« Brandenburg beschreibt nicht nur Luthers Betonung der Sünde, der er den heutigen »homo perfectus« entgegenstellt (der doch alles andere als »vollkommen« ist), sondern nennt Luther auch einen »eminenten Lehrer des Glaubens«, den eine »fast beängstigende Spannweite der Dimensionen im Denken« auszeichne. Man könnte mache Aussagen des Autors als voreilig formuliert abtun, sie als nicht von Altersweisheit diktiert hinstellen. Aber zugleich faszinieren doch wieder zuversichtliche Sätze, mit denen die Aktualität von Luthers Verkündigung behauptet wird.

Brandenburg nennt drei Themen, die besonders wichtig für unsere Zeit seien: »die Priorität der Verkündigung«, »die Kreuzestheologie« und die Predigt vom »verborgenen Gott«.

Ein katholischer Theologe hat seine Mühe mit der Vorordnung der Verkündigung vor die Kirche. Aber Albert Brandenburg meint, daß das Zweite Vatikanische Konzil hier neue Maßstäbe gesetzt habe, die eine volle Rezeption Luthers ermöglichen. Vehement wehrt er sich gegen die Meinung, Luthers Kreuzestheologie widerspreche der Auferstehungsbotschaft. Vielmehr meine das Kreuz »Gott gegen Gott«, wodurch dessen »totales Anderssein im Verhältnis zum Menschen« zum Ausdruck komme. »Der verborgene Gott« ist also für Brandenburg kein Götze, kein Hirngespinnst Luthers, sondern eine Einsicht für den Glaubenden, der die Einheit des verborgenen Gottes mit dem geoffenbarten erkennt.

Albert Brandenburg meint, daß diese Deutung des Evangeliums in der römisch-katholischen Kirche rezipiert werden könne und solle. Er erklärt, daß Luther hier seine Zukunft, sein Ziel fände, wie auch umgekehrt Rom diese Theologie benötige. Es werden Defizite nicht verschwiegen, die katholischerseits in Luthers Theologie festgestellt werden, etwa in der Amtslehre. Aber trotzdem wird gefordert, auf diesen Mann zu hören, zumal in der katholischen Kirche keine »trübe Gleichförmigkeit« herrsche: »Als Christi nahtloser Rock ist sie zugleich auch Josefs buntfarbiges Gewand.« Brandenburg verschweigt auch nicht, daß »katholisch« für ihn identisch ist mit »römisch-katholisch«. Aber er wünscht sich eine *Erneuerung*, nicht etwa eine »Restauration des geschichtlichen Gewesenen«.

Man bedenke: Was geschähe, wenn diese Integration gelänge? Wäre Luther dann nicht der römisch-katholischen Kirche näher als dem Protestantismus? Das Plädoyer kann auch als eine Aufforderung verstanden werden, daß jene sich intensiver mit dem Reformator beschäftigen, die in Kirchen leben, die geschichtlich unmittelbar mit seinem Wirken zusammenhängen. Albert Brandenburg schließt sein Buch mit dem Satz: Katholische und evangelische Kirche »gehören zusammen. Es stehe zu befürchten, daß getrennt die beiden nicht überleben würden«.

Albert Brandenburg, Die Zukunft des Martin Luther. Luther, Evangelium und die Katholizität. Eine These, Münster und Kassel 1977, 83 S.

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

## WAS HEISST »TRADITION« ?

Zu: »Vermittler des Christenglaubens«<sup>1</sup>

Von Joachim Ziethe

Um auf die oben gestellte Frage auch nur annähernd umfassend zu antworten, würde für mich weder der Raum an dieser Stelle ausreichen noch – u. a. – die verfügbare Zeit. Ich möchte hier lediglich aussprechen, was mich bei der Lektüre eines Aufsatzes aus dieser Zeitschrift bewegt hat und weiter bewegt und wovon ich meine, daß es im Leben unserer luth. Kirche mehr Beachtung verdient, als ich zur Zeit sehen kann.

In mir wurden beim Lesen merkwürdig zwiespältige Gefühle geweckt: Einerseits war ich dankbar für die Einzelheiten, die ich hier aus der Entstehungsgeschichte der Katechismen erfuhr, und für die Durchsichtigkeit, mit der sie zu einigen Fragen der Gegenwart in Beziehung gesetzt wurden. Dann aber stieg bei mir immer deutlicher Enttäuschung darüber auf, daß die Beantwortung der im Titel angedeuteten Frage, die ich mit wachsender Spannung erhoffte, zuletzt ausblieb.

Im folgenden möchte ich zunächst die Ursachen meiner Enttäuschung darlegen, danach eine Antwort versuchen auf die Frage, was der Begriff der Tradition in seiner engeren Anwendung auf die Bezeichnung »Vermittler des Christenglaubens« für uns m. E. besagen müßte, und zuletzt einige Folgerungen nennen, die sich für mich daraus ergeben.

### I.

Aus dem Titel »Vermittler des Christenglaubens, Luthers Katechismen nach 450 Jahren« hatte ich herausgehört, in den folgenden Ausführungen würde der Leser Antwort erhalten auf die Frage, wie denn Luthers Katechismen auch heute »nach 450 Jahren« die Aufgabe erfüllen können, »Vermittler des Christenglaubens« zu sein. Die Dringlichkeit dieser Frage wird an verschiedenen Stellen deutlich gemacht, aber über ihre Beantwortung lese ich dann, daß sie »des Schweißes der Edlen wert wäre« (S. 28 unten) oder: »Luthers Katechismen scheinen mir für eine Neuorientierung des Glaubens hilfreicher zu sein als das Augsbургische Bekenntnis Melan-

<sup>1</sup> Gemeint ist der Aufsatz »Vermittler des Christenglaubens – Luthers Katechismen nach 450 Jahren« von Professor Dr. Albrecht Peters, Heidelberg, in Luther 1980, Heft 1, S. 26–44.

chthons.« (S. 29 oben) Durch diesen Satz war meine Erwartung besonders hoch gespannt, aber was ich erhoffte, blieb dann doch aus. Denn es hilft mir wenig, zu erfahren, daß den Studenten im kirchengeschichtlichen Seminar der Universität Heidelberg durch Luthers »unerreichte Sprachkraft und unverstellte Lebendigkeit« »die Herzen und Gedanken aufgeschlossen wurden für das Geheimnis des Christenglaubens« und daß dies durch die Katechismen eher geschieht als durch die abgesicherten Formulierungen der C. A. oder die des Heidelberger Katechismus (S. 29). Eine Neuorientierung des Glaubens ließe sich – so könnte ich mir vorstellen – immerhin aus den Erfahrungen jener Seminargespräche entwickeln, und zwar eben für die Laienfrömmigkeit, für die ja Luthers Katechismen vor allem geschrieben worden sind. So aber bleibt es bei jener zunehmenden Spannung, von der ich auf der folgenden Seite (30) lese, nämlich zwischen der »von den Universitäten betriebenen theologischen Arbeit« und der »Laienfrömmigkeit in den Gemeinden«, und sie wird mir beim Lesen des mit so warmem Herzen geschriebenen Aufsatzes von Prof. Peters in ihrer Tragik noch deutlicher und schmerzlicher bewußt.

Auch jene (auf S. 30 zitierten) Lutheraner aus Afrika werden doch nicht im Ernst meinen, die »Furcht« abendländischer Theologen »vor einem lebensnahen Glauben« ließe sich schon dadurch mildern, daß man sie während ihres Studiums mit den Formulierungen der Katechismen vertraut macht. Deren Lebensnähe ist zwar für den wissenschaftlich gebildeten Studenten der Reformationsgeschichte als solche zu erkennen und kann ihn so sehr beflügeln, daß er in akademischem Umgangston leidenschaftlich mit seinen Kommilitonen darüber disputieren mag; nicht aber ist sie von dem Jugendlichen herauszuspüren, der, täglich von Reklamesprüchen überschüttet, zwischen eigenem Versagen, Vertrauenskrisen und Konkurrenz mit seinen Altersgenossen vorwärtsgedrängt wird.

Gewiß, auch mir scheint eine große Gefahr für die Frömmigkeit unserer heranwachsenden Gemeindeglieder »der radikale Abbruch einer echten Gebets- und Meditationspraxis zu sein«. (S. 30), umso mehr als sie von den religionspädagogisch verantwortlichen Stellen unserer Kirche zur Zeit offenbar kaum als solche gesehen wird. In dieser Beziehung, ist jene oben beklagte Spannung zwischen akademischer Arbeit und Gemeindepraxis leider fast gar nicht zu spüren: RPI und Pfarrerschaft scheinen sich darin weithin einig zu sein.

Prof. Peters fordert als Gegenmittel in dieser Situation »eine intensive Besinnung auf die Katechismen als klassisches Elementarbuch christlichen Glaubens und Lebens, Betens und Handelns«. Als solche Besinnung sind die dann folgenden Abschnitte offenbar gedacht. Die zuletzt darin erwähnten neueren Katechismus-Versuche: der »Erwachsenen-« und der

»Gemeinde-Katechismus« (Gütersloh 1975 und 1979), die »Aufschlüsse« (1977) und das Taschenbuch (J. Chr. Hampe) »Was wir glauben«, werden danach bewertet, wieweit sie den von Herrn Peters sorgfältig herausgearbeiteten Schwerpunkten der Lutherschen Katechismen entsprechen. Aber mit dem Ergebnis, daß die Übersicht eine ganze Reihe von in diesem Sinne offen gebliebenen Wünsche zeigt, endet schließlich der ganze Aufsatz (S. 44). Der Leser erfährt nicht recht, was der Verfasser angesichts der soeben dargestellten Lage nunmehr für nötig hält, um die »Vermittler des Christenglaubens – nach 450 Jahren« für ihre Aufgabe wieder nutzbar zu machen.

Vielleicht ist noch eine Bemerkung (auf S. 28) heranzuziehen: »Hoffentlich ist diese paradoxe Situation verheißungsvoll und zukunftsfruchtig: Während der Kleine Katechismus weithin aus der Schule und dem Konfirmandenunterricht verschwunden ist, wird er für den Erwachsenenkatechumenat wiederentdeckt.« Aber klingt darin nicht schon ein leiser Zweifel hindurch, vielleicht hervorgerufen – und bezogen (?) – auf den unmittelbar vorher aus dem Evang. Gemeindegemeinschaft zitierten Satz: »Als Meditationsbuch, als spiritueller Leitfaden, ist der Kleine Katechismus voll ungebrochener Lebenskraft« –? Ich kann jedenfalls diesen Worten nicht zustimmen. »Als Meditationsbuch, als spirituellen Leitfaden« wird man den Kleinen Katechismus in der Tat nur dann nutzen können, wenn er nach Luthers ursprünglicher Absicht als »sorgfältig durchgestaltete Ordnung eines lebenslangen Katechismus-Exerzitiums« dient, und davon schreibt Prof. Peters selbst (S. 40), daß wir sie »nicht wieder aufrichten können und es in dieser Gestalt auch nicht wollen«.

Als des Verfassers wirkliche Meinung für die Aufgabe der Gegenwart bleibt doch wohl nur das Wort vom »Schweiß der Edlen« (S. 28), und selbst dort ist die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, die Katechismen könnten sich schlicht gar als unbrauchbar erweisen, wenn es dort heißt (nicht nur, »wie es . . .«), sondern: »Ob und wie es gelingen kann, hierzu« (nämlich den »neuzeitlichen Menschen« aus seiner »selbstverschuldeten Unmündigkeit« wieder zur »Aufgeklärtheit der Väter« zurückzuführen) die Katechismen wieder »ins Spiel zu bringen, dies zu überdenken und zu praktizieren, das wäre des Schweißes der Edlen wert«.

## II.

Ich greife nun auf meine eingangs gestellte Frage nach der Bedeutung des Wortes »Tradition« zurück. Wie schon angedeutet, möchte ich zuerst die Bedeutungsweite des Begriffes einschränken, um ihn dann für den hier vorliegenden Zusammenhang zu analysieren. »Tradition« soll hier

zunächst nicht den Gegenstand der Überlieferung bezeichnen, sondern den Vorgang, das »Tradieren«, wofür das lateinische »traditio« besser geeignet sein wird; die Bedeutungsnahe zu der oben gebrauchten Bezeichnung »Vermittler« (des Christenglaubens) ist erkennbar, das lateinische »traditores« jedoch sperrt sich ein wenig dagegen, den Sinn der Katechismen beschreiben zu sollen, denn bis zu einem gewissen Grade stellen sie ja selber das dar, was vermittelt werden soll. Die sich hier zeigende Schwierigkeit einer genauen begrifflichen Abgrenzung liegt im Wesen der Sache, und eben diese Sache erlaubt es nicht nur, sondern gebietet es, auf eine nur scheinbar unwichtige Feinheit der NT-lichen Sprache aufmerksam zu machen.

In der zweiten und dritten Leidensankündigung Jesu an seine Jünger (Markus 9,31 und 10,33 mit Par. . . : »Des Menschen Sohn wird überantwortet werden in die Hände der Menschen« – oder »der Heiden«) wird für »überantworten« dasselbe griechische Wort gebraucht wie in 1.Kor. 15,3 für das »Weitergeben« des Evangeliums, nämlich: »paradidonei«. Auch hier ist die Parallele zwischen zwei Vorgängen, die mit demselben Wort beschrieben werden, kein Zufall, sondern durch die Sache selbst bedingt. Eine weitere Zuspitzung erhält diese Übereinstimmung, wenn wir noch Mk. 14,10 (u. Par. . .) hinzunehmen: Auch für die Tat des Judas, der den Herrn »verrät«, steht das Wort paradidomi.

Daraus ergibt sich: So deutlich wir die Schwierigkeit empfinden, zwischen dem »Christenglauben« und seinem »Vermittler« zu unterscheiden, (wie sich auch die »fides quae« nicht mit letzter Schärfe von der »fides qua creditur« scheiden läßt), so nüchtern werden wir uns klar machen müssen: Auch die Worte, die mit der »unerreichten Sprachkraft« Dr. Martin Luthers den Glauben an Jesus Christus weitergegeben haben, sind »ausgeliefert«, »überantwortet« worden in die Hände der Menschen, haben »Verrat« erlitten, d. h. sind nicht verschont geblieben von den Verschleißkräften, von der Inflation der Sprache.

Darum stimme ich mit traurigem Herzen Herrn Prof. Peters zu, wenn er (S. 29) schreibt: »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.« Aber eben deshalb dürfen wir nicht unter allen Umständen die wertvollere Sprache beibehalten wollen, die in all ihrer Schönheit schließlich von der Mehrzahl der Gemeindeglieder einfach nicht mehr verstanden wird. Gewiß hat die Sprache des Glaubens, insbesondere des Gottesdienstes, die nicht nur kulturgeschichtlich wichtige Aufgabe, die Umgangssprache eines ganzen Volkes vor dem Abgleiten ins Triviale und Flache zu bewahren. Aber wie kann sie diese Funktion

erfüllen, wenn sie – wie Luthers Katechismus für unsere Jugendlichen schon seit langem – nicht einmal mehr die Nähe zum Mann auf der Straße hat? Die Sprache des Glaubens muß diese Nähe wiederfinden – gewiß nicht durch Anbiederung, aber durch die geduldige, gehorsame Nachfolge auf dem Weg des Herrn, der in der Sünder Hände ausgeliefert ward – und am dritten Tage auferstand.

Ich kann dem Satz von G. Schmidt (zitiert: S. 26) nicht zustimmen, in dem es heißt, »daß mit dem Kleinen Katechismus allein der Kampf gegen die Deutschen Christen hätte bestanden werden können«. Im Gegenteil: Daß die Christen deutscher Sprache, die damals den Kleinen Katechismus noch fast vollständig »auswendig« konnten, nicht mit ganz anderer Klarheit und Festigkeit den ideologischen Verführungskünsten jener Zeit widerstanden haben, drängt, wie ich meine, zu der Folgerung, daß – ganz in Luthers Sinn – sein Katechismustext schon viel früher neu hätte durchdacht und überarbeitet werden müssen, und weiter, daß es für die christliche Kirche von Vorteil gewesen wäre, wenn sie schon in der Zeit jener so gut funktionierenden geistlichen Schulaufsicht den Wert des Auswendiglernens kritisch in Frage gestellt hätte.

Gewiß: solche Erwägungen sind müßig, es geht mir auch nicht um schlechte Noten für die Generation unserer Vorfahren; sie zu erteilen, stünde mir wahrhaftig nicht zu. Aber ich möchte verhindern, daß aus Fehlurteilen über die Vergangenheit falsche Folgerungen für die Gegenwart gezogen werden.

Hier muß ich nun eine längst fällige Bemerkung einschieben: Nicht nur Herrn Prof. Peters, auch die anderen Experten aus dem Gebiet der Lutherforschung und dem der Religionspädagogik bitte ich an dieser Stelle um Nachsicht, daß ich die Kühnheit besaß, überhaupt in dieser Sache meine Gedanken zu veröffentlichen. Aber ich meine, die Sprachlosigkeit, der Mangel an gegenseitiger Verständigung, als Symptom jener schmerzlichen Spannung zwischen der Arbeit der Universitätstheologie und der Praxis der christlichen Gemeindefrömmigkeit kann eigentlich nur durch solche Kühnheit, durch die Hoffnung, dennoch verstanden zu werden, zur Heilung kommen. Diese Hoffnung hege ich in mir.

### III.

Nun möchte ich einige Folgerungen nennen, die sich nach meiner Sicht aus dem Gesagten ergeben. Ich nannte als zwei Versäumnisse der Kirche im Umgang mit dem Kleinen Katechismus einmal die Überarbeitung des Textes und zum andern das kritische Nachdenken über den Wert des Memorierens. Soll beides bedacht werden, so ist zunächst die Reihenfolge

zu vertauschen: Zuerst ist zu handeln vom begrenzten Wert des Auswendiglernens, danach von Forderungen an einen neuen Text.

Als Vorteil der Gedächtnisübung an diesem Stoff ist auch heute anzuerkennen, daß mit der abrufbereiten Beherrschung einer solchen Zusammenstellung der wichtigsten Glaubensaussagen dem Christen eine Art eiserner Ration dessen gegeben ist, was »zu seiner Seligkeit zu wissen vonnöten ist,« wenn er diese Sätze – hier taucht schon die wichtige Einschränkung auf – nicht nur »auswendig« beherrscht, sondern sie sich auch innerlich zu eigen gemacht hat. Dies aber ist heute selbst in den Fällen kaum möglich, wo ein Jugendlicher durch seine Eltern und Großeltern noch eine lebendige Anschauung von ungebrochenem Vertrauen auf die Werte der kirchlichen Überlieferung vor Augen hat und also erlebt, wie sie ihren Wert im täglichen Leben erweisen. Denn dies kann doch nur solange durchgehalten werden, wie die starke Autorität eines Elternhauses oder einer lebendigen Gemeinde dahintersteht, also etwa in einer Freikirche. In allen anderen Fällen wird das Auswendiggelernte, gerade wo es einigermaßen gut beherrscht wird, vermutlich eher zur frommen Geschwätzigkeit, zu der fragwürdigen Kunst, scheinbar theologisch gewandt zu diskutieren, eher beitragen als zur Gewinnung und zur Weitergabe lebendiger Frömmigkeit. Von hier aus gesehen haben die seit Jahrzehnten wiederholten Warnungen der Religionspädagogen vor der unbedachten Anwendung des Auswendiglernens ihr Recht. »Die Forderung eines lebenslangen Lernens«, an die uns »die Kinder der Welt erinnern«, (S. 40) hat zwar gerade für uns Christen ihr volles Gewicht, aber sie wird sich nicht anders verwirklichen lassen als dadurch, daß das Lernen aus der Freude an der Sache erwächst, dadurch also, daß wir beim Missionsbefehl Christi nach Matth. 28,19 auf den Sinn der wirklich zutreffenden Übersetzung achten: nicht »lehret« oder »mache zu Jüngern«, sondern »machtet zu Lernenden alle Völker«, d. h.: weckt Ihre Freude am Lernen alles dessen, »was euch befohlen ist«. Diese Andeutungen müssen hier ausreichen; über die Bedeutung der Motivation für diesen Zusammenhang gibt es auf religionspädagogischem Gebiet eine Fülle von Literatur.

Ich schließe einige Erwägungen zur Textgestalt eines Kleinen Katechismus an, wie sie mir für unsere Zeit nötig erscheint. Ein »kleiner« sollte es auch heute sein, denn »die Aufgabe, eine umfassende Orientierung zu bieten« (S. 40), ist nicht nur »schwieriger geworden«, sie kann ohnehin nicht durch Zusammenstellung von Memoriertexten bewältigt werden und muß schon solchen umfassenderen Arbeiten wie den oben erwähnten überlassen bleiben. Hier ist vielmehr wirklich »eine Konzentration auf das zum Leben wie zum Sterben Notwendige dringend geboten« (S. 40), und dies war m. E. mit den genannten Werken auch gar nicht angestrebt. Es

müßte schon ein Text sein, bei dem der einzelne Jugendliche sich vorstellen kann, er werde sich Teile davon oder auch den ganzen Umfang einprägen können. Zur Erreichung dieses Zieles sind, wie ich meine, folgende Forderungen zu stellen:

a) Verzicht auf die Haustafel – nicht nur, um den Umfang in Grenzen zu halten, sondern besonders weil das Anliegen, den einzelnen in seinem je besonderen Alltag aufzusuchen, damit eher erschwert als erleichtert wird. Die bestehende gesellschaftliche Gliederung nach Schichten oder Ständen ist je nach dem soziologischen Standort des Betrachters einer Vielzahl von Deutungsmöglichkeiten ausgesetzt, so daß hier eine bestimmte Darstellung eher einengen oder gar den Eindruck einer angeblich christlich verbindlichen Sicht erwecken würde.

b) Möglichst Beibehaltung der Hauptstücke in der traditionellen Anordnung; die theologische Begründung dafür läßt sich als religionspädagogisch relevant von Luther her so übernehmen, wie es von Prof. Peters (S. 33–36) dargelegt wurde; darüber hinaus ist so ein inneres Mitgehen beim Lernvorgang durch Eltern und Großeltern von deren evt. noch vorhandenen Kenntnissen aus besser möglich.

c) Zur Formulierung: Wo es sich anbietet, Umformung in Gebetstexte, zur Meditation hinleitend; dies scheint mir besser als die leicht räsonierend wirkenden, vom damals neu aufkommenden Bildungseifer des jungen Humanismus geprägten »erklärenden« Antworten auf die Frage »Was ist das?« Sonst empfiehlt sich in betrachtenden Abschnitten ein sinnvoller Wechsel zwischen »Ich-« und »Wir-«-Stil: Zur Besinnung anleitend und das Bekenntnis der Gemeinde aufnehmend. Wünschenswert wäre die Beachtung eines angemessenen Sprachrhythmus zur Erleichterung des Memorierens und, um den besonderen Charakter der Texte hervorzuheben.

d) Zum Inhalt: Um hier schon dem Jugendlichen den Zugang zu ebnet: Auflockerung der teils sehr verdichteten Aussagen Luthers (z. B. zum 1. Gebot) und teilweise Ausweitung zur Einbeziehung aktueller Gesichtspunkte wie etwa der Weltverantwortung des christlichen Glaubens; als weitere Beispiele nenne ich hier zur Taufe: Einbeziehungen der Funktion des Patenamtes; zur Beichte: Zählung als eigenes 5. Hauptstück; zum Hl. Abendmahl (das dann 6. Hauptstück würde): Einbindung in den übergreifenden Sinn des sonntäglichen Hauptgottesdienstes.

Eine Neufassung des Kleinen Katechismus, bei der ich diese Gesichtspunkte berücksichtigt habe, ist bei meinen Konfirmanden seit vier Jahren in Gebrauch. Trotz des Grundsatzes Luthers, den Prof. Peters (S. 37) zitiert: »Erwähle dir, welche Form du willst, und bleib dabei ewiglich«, bin ich für Verbesserungsvorschläge zu meinem Katechismustext sehr dankbar.

Gewiß wäre es darüber hinaus wünschenswert die Bedingungen für ein

gutes Lernklima durch die weite Verbreitung eines solchen Textes günstig zu beeinflussen. Bei dem Pluralismus jedoch, der gerade im Bereich der praktizierten Religionspädagogik herrscht, wird dieses Ziel wohl noch lange kaum erreichbar sein. Desto mehr werde ich mich bemühen, jede Bitte um Zusendung eines Probe-Exemplars mit meinem Text zu erfüllen.

Möchte dies alles dazu dienen, die »Weitergabe des Christenglaubens« zu fördern!

Pastor Joachim Ziethe, Ritter-Brüning-Str. 14B, 3000 Hannover 91

## BUCHBESPRECHUNGEN

H. RELLER und A. SPERL (Herausgeber): Seelsorge im Spannungsfeld. Bibelorientierung – Gruppendynamik? (Zur Sache – Kirchliche Aspekte heute, herausgegeben v. G. Gaßmann u. a., Heft 16, Lutherisches Verlagshaus Hamburg 1979, 214 Seiten.

Dieser Band vereinigt Referate, die 1978 im Studienseminar der VELKD in Pullach auf einer Tagung gehalten wurden, die von der Kirchenleitung der VELKD, der Arnoldshainer Konferenz und der Konferenz Bekennender Gemeinschaften vorbereitet und verantwortet wurde. Er gibt den Stand der Diskussion um die »Seelsorgebewegung« wieder, oder genauer: die Diskussion um das Problem der Integration humanwissenschaftlicher Ansätze in die Theologie und die Praxis der Kirche.

M. Seitz sieht das Problem darin geschürzt, daß eine »sich als Gespräch verstehende Seelsorgekonzeption« »sprachlos« und »stumm« wurde, und zwar für den, »der gerade durch sie in die so konkret gesehenen Nöte der Menschen hineingehen und dort als Helfer erscheinen sollte« (67). Der Rezensent,

der sich der »Seelsorgebewegung« verpflichtet weiß, gesteht freimütig, daß er von dieser Sprachlosigkeit selber betroffen gewesen ist, als ihm aufging, wie wenig er imstande war, zuzuhören und wie sehr er mit Hilfe des »Wortes Gottes« sich von der Not seiner Mitmenschen abzuschirmen suchte. Zugleich entdeckte er, daß das Wort, das er zu sprechen wollte, seinen Partner auf diese Weise nicht erreichen konnte. Vielleicht hat es auch tatsächlich eine zeitlang so ausgesehen, als ob einige Vertreter der »Seelsorgebewegung« Gefahr liefen, aus der Not eine Tugend in Gestalt einer Methode zu machen. Wie dem auch sei: die Mehrzahl der Beiträge in diesem Band zeigt die Bemühung, humanwissenschaftliche Erkenntnisse theologisch und durchaus kritisch zu verarbeiten und das Gespräch zwischen Theologie und Empirie, zwischen Glauben und Erfahrung voranzutreiben.

Das geschieht beispielsweise, wenn M. Seitz den Menschen in eine vierfache Beziehung hineingestellt sieht: »Gott, seinem Schöpfer, gegenüber als antwortender Partner, dem Menschen gegenüber als Mitmensch, der Dingwelt ge-

genüber als Hüter und sich selbst gegenüber, um gut zu sich zu sein« (72), und wenn sich in seiner Sicht Seelsorge um den Menschen in *jeder Beziehung* zu kümmern habe. Oder wenn H. Frör in seinem Beitrag »Rechtfertigung in der Seelsorge« von den drei Aspekten des Seelsorgers und der Seelsorge spricht. Der Seelsorger ist Botschafter und Zeuge, Partner seines Mitmenschen und »Handwerker«, der sich folglich um fachliche Kompetenz bemühen muß. In einer recht verstandenen Seelsorge kommen alle drei Aspekte auf differenzierte Weise zum Tragen.

H. Tacke (dessen vielzitiertes Buch ich nach diesem Referat besser verstehen gelernt habe) sagt: »Die seelsorgerliche Bezeugung der Seelsorge Gottes ist eine Aufgabe, die gesprächsgerecht und problemorientiert geschehen muß« (147). Sein Beitrag »Lebenshilfe durch Glaubenshilfe« ist um die Wahrung der christlichen Identität unter gleichzeitiger Beachtung humanwissenschaftlicher Erkenntnisse bemüht, ebenso die »theologischen Aspekte der Anthropologie« (A. Sperl), die den Ton auf den »ganzheitlichen« Aspekt biblischer Anthropologie legen. K. Winkler trägt Entscheidendes zum Methodischen bei, wenn er fragt: »Was kann die Theologie von den Humanwissenschaften lernen?« Es geht ihm um eine Wahrnehmungserweiterung im Blick auf den christlichen Glauben wie auch im Blick auf den Menschen, dem zu einem »erwachsenen Glauben« und einem »persönlichkeitsspezifischen Credo« geholfen werden soll.

Hilfreich ist, wie F. Märkel seine eigene seelsorgerliche Praxis im Spannungsfeld zwischen »normativer« und »freisetzender« Seelsorge reflektiert (23 ff.). Vermutlich kommen wir überhaupt nur

mit Hilfe der Reflexion der eigenen Praxis aus dem Dilemma unfruchtbarer Polarisierungen heraus!

Die Beiträge von H. Bräumer und S. Findeisen sind weniger auf Integration als auf Abgrenzung bedacht. Bräumer versucht, den biblischen Trost-Begriff mit dem Begriffspaar »binden und lösen« zusammenzusehen und entwickelt daraus eine »pneumatische Seelsorge«, die dem Seelsorger zwei Funktionen zuweist: die des Richters und die des Lehrers. Der Ton liegt – belegt durch viele alttestamentliche Stellen – auf der ersten Funktion, wobei der »Retention«, dem Behalten und Behaften auf der Schuld, eine wesentliche Rolle zufällt. Ihre Zuspitzung erfährt diese »pneumatische Seelsorge« in dem Begriffspaar »Segen und Fluch«: »Von der Verkündigung her ist aufzunehmen, daß er (der Fluch) eine Realität am Rande des Segens ist« (62). Um meine Furcht vor dieser Seelsorge zu verlieren, hätte es mir vielleicht geholfen, an einem konkreten Beispiel zu erfahren, wie der Verfasser seine Seelsorge betreibt. Zwar kündigt er dies (S. 39) an, bleibt es dem Leser aber dann doch schuldig.

S. Findeisens Vortrag »Gruppendynamik in der Krise der Kirche« zeichnet sich durch einen konsequent durchgehaltenen Dualismus aus. Jedes Wissen um den Menschen, das nicht »von außen her« (105), d. h. durch biblische Zitate gewonnen wird, steht a priori unter dem Gericht. Von diesem Ansatz her ist jede methodische Reflexion ein Eingriff in die Freiheit Gottes und Sünde. Die (später hinzugefügten?) zwölf Seiten »Anmerkungen und Belege zum Beitrag von Sven Findeisen« sind inhaltlich und im Blick auf den winzigen Druck eine Zumutung für den Leser.

H. Rellers Bericht »Zur Einführung«

zeigt, wie sorgfältig und behutsam die Kirchenleitung der VELKD die Diskussion um die »Seelsorgebewegung« von Anfang an begleitet hat, immer darauf bedacht, das Gespräch offenzuhalten und Ausgleich zu schaffen. Die Thesen des Seelsorgeausschusses der VELKD (175 ff.) und der abgedruckte Abschnitt aus dem Memorandum »Zeitgerechte Seelsorge« (197 f.) heben sich stilistisch und inhaltlich wohltuend von der polemischen Tendenz des »Wortes der Konferenz der bekennenden Gemeinschaften in der EKD an die Kirchenleitungen der EKD« (199 f.) ab.

Hans-Christoph Piper

ROBERT STUPPERICH: Die Reformation in Deutschland, GTB Siebenstern 1401, 281 Seiten, mit einer farbigen Geschichtskarte des Verlages Justus Perthes, Darmstadt, Gütersloh 1980.

In seiner Ausgabe vom 9. Febr. 1981/ Nr. 7, 35. Jg. berichtet das Hamburger Nachrichtenmagazin »DER SPIEGEL« über das im Besitz der Familie Mohn befindliche Wirtschaftsimperium des Bertelsmann-Verlages. Auch das hier angezeigte Buch ist im Familienverbund Mohn erschienen. »DER SPIEGEL« schreibt: »Im Reiche Mohns hat sich das gottgefällige Gewerbe der Ahnen zur rationalen, perfekt organisierten Wahrnehmung jeglicher Marktchancen umgekehrt. Theologie kommt nur noch in jenem von Mohns jüngerem Bruder Gerd geleiteten »Gütersloher Verlags- haus« vor, einer geschäftlich bedeutungslosen Dependance, die für Kirchenbücher wie »Gottesdienstpraxis« und »Evangelische Spiritualität« zuständig ist sowie für Theologie-Taschenbü-

cher, unter denen Max Webers »Protestantische Ethik« das sicherlich unfrommste ist.« (S. 82/83) Im kommerziellen Proporz mag das stimmen. Theologisch jedoch ist es falsch. Stupperichs Buch beweist das Gegenteil. Es ist kein »frommes« Opus, sondern eine Arbeit von wissenschaftlichem Niveau und hohem Informationswert.

Robert Stupperich, Jahrgang 1904, ist Leiter des Bucer-Institutes in Münster und Direktor des Institutes für Westfälische Kirchengeschichte. Sein kleines Taschenbuch will Kompendium und Einführung zugleich sein. Der erste Teil ist ein geschlossener Abriss der deutschen Reformationsgeschichte. Knapp, prägnant und dennoch äußerst anschaulich werden die entscheidenden Ereignisse und Probleme jener Zeit dargestellt. Wer kurz, aber gründlich informiert werden will, der ist hier gut bedient. So ist z. B. die Abhandlung über den Bauernkrieg (S. 63–68) lediglich ganze 4 1/2 Seiten lang, ohne daß entscheidende Aspekte unberücksichtigt bleiben. Wem die Geschichte der Reformation am Herzen liegt – er sei Theologe oder Historiker – dem bietet sich hier die Möglichkeit eines ersten Rendezvous von äußerster Solidität. Der Wissenschaftler allerdings muß tiefer in die Materie einsteigen. Natürlich weiß das auch der Autor, und er bleibt seine Hilfe nicht schuldig. Denn der zweite Teil des Buches enthält Auszüge aus Quellentexten jener Zeit, auf die in der Darstellung verwiesen wird. Auch das ist bei dem geringen Volumen einer Taschenbuchausgabe hervorragend gelungen. So erfährt z. B. der (lutherische!) Leser, daß bereits damals von röm.-kath. Seite ernsthafteste Einigungsbemühungen im Gange waren – repräsentiert etwa durch das Sündenbekenntnis Papst Hadrians

VI. (Instruktion für den Legaten Chieregati von 1522, S. 182).

In einem dritten Teil (S. 211–255) finden sich ausführliche Zeittafeln über die Wirkungen der Kaiser, Kurfürsten und Staatsmänner, die in der Reformationszeit hervorgetreten sind sowie Kurzbiographien der wichtigsten Reformatoren (bis in die Regionen der Städte), der katholischen Theologen, der Humanisten und Spiritualisten (u. a. Erasmus, Hutten, Müntzer).

Das Buch schließt – neben einem informativen Sach- und Namensregister – mit einer kritischen Quellen- und Literaturübersicht. Somit wird es auch zu einem hilfreichen Wegweiser im Karteikarten-Dschungel einer wissenschaftlichen Bibliothek.

Und wer gar neben bierernster Wissenschaftlichkeit eine kleine Hoffnung auf humorvolle Phantasie für sich bewahrt hat, der kann schon in der Reformationszeit die modernen Comic-Helden Obelix und Asterix in den Gestalten von Eck und Luther entdecken. »Eck war ein ehrgeiziger Mann, drei Jahre jünger als Luther. Seine ›Obelisci‹ (Randbemerkungen, Pfeile) erhielt Luther, bevor sie noch in Druck gegangen waren, und beantwortete sie mit seinen ›Asterisci‹ (Sternchen) lediglich handschriftlich.« (S. 24)

Stupperichs Geschichte »Die Reformation in Deutschland« – ein Buch zum Lesen, Lernen und Liebhaben.

Jürgen Schlömann

BERNHARD LOHSE: Martin Luther. Eine Einführung in sein Leben und sein Werk. Verlag C. H. Beck, München 1981, 255 Seiten.

Diese Darstellung ist in der Reihe der »Beck'schen Elementarbücher« erschie-

nen, also als Einführung und Übersicht gedacht. Auf Einzelbelege wird verzichtet. Statt dessen werden konkrete Ratsschlüsse für die Arbeit an Texten Luthers gegeben und es wird auf wichtige Literatur verwiesen, durch die sich der Leser genauer informieren kann. Das Buch ist in sieben Kapitel gegliedert: »Die Umwelt Luthers«, »Überblick über Fragen zu Luthers Leben«, »Luther in den Auseinandersetzungen und Verwicklungen seiner Zeit«, »Luthers Schriften«, »Aspekte und Probleme in Luthers Theologie«, »Zur Geschichte der Lutherdeutung« und »Ausgaben, Fachzeitschriften, Hilfsmittel«. Man merkt es dem Buch an, daß sich sein Verfasser schon lange mit dem Wittenberger Reformator beschäftigt hat: er weiß Wichtiges von Belangloserem zu scheiden und führt sachkundig in den Forschungsstand ein.

Im ersten Kapitel wird die politische, wirtschaftliche, kirchliche und kulturelle Situation geschildert, wodurch die Reformation Luthers nicht nur eingeordnet, sondern zugleich auch ihr besonderer Charakter angedeutet wird. Daß bei so vielen Themen weder eine erschöpfende Biographie noch eine Gesamtdarstellung von Luthers Theologie oder gar eine Art von Reformationsgeschichte vorgelegt werden kann, versteht sich von selbst. B. Lohse macht schon in seinen Überschriften deutlich, daß er nur Aspekte darzustellen vermag. Im Kapitel über »Fragen zu Luthers Leben« wird seine Jugend relativ ausführlich behandelt, weil sie immer wieder Gegenstand psychologischer Deutung gewesen ist. Der Verfasser gesteht das Recht solcher Darstellungen zu, weist aber auf die Grenzen der bisher vorgelegten Erklärungen deutlich hin. Den Fragen zur Biographie folgt eine Analyse

der Auseinandersetzungen, in die Luther hineingezogen wurde oder die von ihm hervorgerufen worden sind. Wichtig ist die Betonung des Zusammenhangs von religiösen und politischen Fragen im 16. Jahrhundert. Auf die Verankerung der Meinung Luthers in seinem Bibelverständnis wird bereits hier verwiesen, wie zugleich auch nicht verschwiegen wird, daß Luther nicht identisch war mit der »reformatorischen Bewegung«, sondern daß es andere Theologen und Humanisten gab, die neben ihm standen, die aber schon von Anfang an Eigenes einbrachten. Mit Recht werden der Streit mit Müntzer wie auch die Auseinandersetzung mit Erasmus ausführlicher dargestellt. Die Besonderheit Luthers wird hervorgehoben: seine »Persönlichkeit« sprengt »in ihrem ungeheuren Ausdrucksreichtum die Grenzen des sonst Üblichen«.

Das Problem eines Überblicks über Luthers Schriften meistert B. Lohse, indem er sich zur Charakteristik dieses Werkes insgesamt äußert, bevor er auf die wichtigsten Publikationen des Reformators eingeht. Ähnlich wird im Kapitel über Luthers Theologie verfahren: auf »die Methodologie einer Darstellung Luthers«, »wichtige Aspekte der theologischen Entwicklung beim jungen Luther« und »die Frage des reformatorischen Durchbruchs« folgen Einzelthemen. Hier wird berechtigterweise von der »Autorität der Schrift« ausgegangen. Gegenüber älteren Darstellungen behandelt der Autor Luthers Trinitätslehre recht ausführlich. Auch die Ekklesiologie und die sogenannte Zwei-Reiche-Lehre werden verhältnismäßig breit dargestellt – in der ökumenischen wie in der politischen Diskussion finden diese Themen heute ja besondere Aufmerksamkeit. Der reichhaltigen Geschichte

der Lutherdeutung kann sich B. Lohse dagegen nur in einer verhältnismäßig knappen Skizze widmen, die aber trotzdem lesenswert ist und eine Einführung bietet. Der Verfasser denkt wohl vorwiegend an Theologiestudenten und Religionsphilologen als Leser. Ihnen rät er nämlich, womit sie sich vor allem befassen sollen. Vielleicht hätten auch für Studenten der Geschichte oder für Nichttheologen Vorschläge gemacht werden sollen. Es ist diesem Buch zu wünschen, daß es nicht als erschöpfende Information betrachtet, sondern seinem Selbstverständnis gemäß als Hinführung zu Luther benutzt wird.

Gerhard Müller

GUSTAV W. HEINEMANN: Glaubensfreiheit – Bürgerfreiheit. Reden und Aufsätze zu Kirche – Staat – Gesellschaft 1945–1975. Herausgegeben von Diether Koch, Suhrkamp-Verlag Frankfurt a. M. 1976, 330 Seiten.

Gustav Heinemann war ein Glücksfall für den deutschen Protestantismus. Nicht nur, daß hier einmal ein aufrechter Christ in höchsten politischen Ämtern stand – die spezifische Verbindung zwischen rheinischem Pietismus und gemäßigtem Barthianismus hat wesentlich zu der geistigen Eigenständigkeit und dem moralischen Gewicht beigetragen, aus denen Heinemanns Autorität erwuchs.

Der Herausgeber hat für diesen Band aus rund zweitausend Beiträgen 29 Äußerungen ausgewählt. Die Aufgabe war nicht leicht, wie gelegentliche Wiederholungen erkennen lassen. Die Reden und Aufsätze entstanden in den drei ersten Nachkriegsjahrzehnten; ihr Horizont umfaßt jedoch mehr: der Autor

greift immer wieder auf seine Erfahrungen im Kirchenkampf zurück und läßt die Zeit der Bekennenden Kirche lebendig werden, in der er seine Glaubenshaltung bestätigt fand. Behandelt werden Themen wie Demokratie und Kirche, Mensch und Staat, die öffentliche Verantwortung des Christen, Fragen der Wiederaufrüstung und des Antisemitismus, die Notwendigkeit ökumenischen Zusammenwachsens (was in der katholischen Adenauer-Ära etwas bedeutete), Toleranz gegenüber den Zeugen Jehovas, die Nachwirkung der »Stuttgarter Erklärung«, die Vertriebenen Denkschrift der EKD (an der Heinemann mitwirkte) oder die gesellschaftliche Bedeutung der Reformation. Berühmt wurde die Rede auf dem Essener Kirchentag 1950: »Laßt uns der Welt antworten, wenn sie uns furchtsam machen will: eure Herren gehen, unser Herr aber kommt!« (68)

Das lesenswerte Buch spiegelt einen durch alle Höhen und Tiefen führenden Berufsweg, eine von Anfeindungen begleitete Karriere, eine an Schiffbrüchen und Niederlagen nicht eben arme Biographie. Noch im Rückblick nach 26 Jahren wirkt die personalpolitische Abrechnung peinlich, die 1955 in Espelkamp zu Heinemanns Abwahl als EKD-Synodalpräses führte (141 ff.). Namentlich die Lutheraner waren damals seines politischen Taktierens (CDU – Gesamtdeutsche Volkspartei – SPD) so überdrüssig, daß sie ihm einen Denkkzettel verpaßten, aber ihres fragwürdigen »Erfolges« nie froh wurden: einen Synodalpräses von vergleichbarem Format hat die EKD (mit Ausnahme von Raiser) kaum wieder gefunden.

Immer schwingt bei Heinemann persönliches Engagement mit, produktive Unruhe, Herausforderung des Lesers,

die Neigung, ihm bohrende Fragen zu stellen, ihn mit harten Realitäten zu konfrontieren. Man kennt seine Anliegen noch: daß angesichts drohender Umweltgefahren, zunehmender Hungerkatastrophen und eines sich ständig verschärfenden Konflikts zwischen reichen und armen Nationen eine durchgreifende Korrektur unserer Lebensauffassung und Wertvorstellungen notwendig ist, daß die Verlängerung des status quo keine menschenwürdige Zukunft mehr eröffnet: der einstige Bundespräsident hat solche Erkenntnisse niemandem erspart. Zugegeben: manches ist so spröde, wie er selber war, und der Stil der Bußpredigt nach alttestamentlichem Vorbild ist auch nicht jedermanns Geschmack. Dennoch hat Heinemann den Maßstab des unbequemen Mahners gesetzt, an dem sich nicht zuletzt jedes künftige deutsche Staatsoberhaupt wird messen lassen müssen.

Hans-Volker Hertrich

ABRAHAM FRIESEN UND HANS-JÜRGEN GOERTZ (Hrsg.): Thomas Müntzer. Wege der Forschung, Bd. 491, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt 1978, 536 Seiten.

Das Rezensionsexemplar mußte ich dreimal anfordern, ehe man es mir zögernd zugestand: Die Auflage ist offenbar so klein gehalten, daß um jedes Stück gefeilscht wird. Angesichts der Bedeutung des Inhalts ist das schade. Dank der anhaltenden Aktualität Müntzers verdient das Buch Beachtung, auch wenn kein Bestseller anzuzeigen ist.

Woher rührt die Faszination des Sujets? Erwartungen, Sehnsüchte und

Ideale unserer Generation sind in Person und Werk Thomas Müntzers exemplarisch verkörpert. Er war Asket mit enthusiastischen Zügen, Reformler und Revolutionär, Schwärmer, Visionär und Utopist, Mystiker und Spiritualist. Sehr disparate Gruppen und Bewegungen können sich auf seine ambivalente Erscheinung berufen: als Theologe hat er die orthodoxe Verbalinspirationslehre vorweggenommen; als unerbittlicher Kritiker der Obrigkeit hat er zugleich die Autoritäten und Ordnungssysteme seiner Zeit radikal in Frage gestellt und wurde so zum »Kirchenvater« von Linken verschiedener Couleur – die freilich seine hohe Sensibilität für Frömmigkeit und religiöses Ritual ausblenden. Auch im Blick auf das Gewaltproblem in der Antirassismusedebatte kann die Erinnerung an sein Verhalten im Bauernkrieg vor falschen Schlüssen bewahren.

Die als kompetent ausgewiesenen Herausgeber setzen sich zum Ziel, Positionen gegenwärtiger Müntzerdeutung dokumentarisch festzuhalten. Sie publizieren 14 ältere Veröffentlichungen, die bis in die frühen fünfziger Jahre zurückreichen und um Themen kreisen wie: Müntzer und Luther, Müntzer und die Täufer, Müntzer als Erneuerer des Gottesdienstes, Müntzer als Revolutionär. Als einzige Originalbeiträge runden zwei Forschungsberichte von Friesen und Goertz den Sammelband ab.

Nachdem die Müntzerliteratur praktisch unübersehbar geworden ist, läßt sich über die Auswahlkriterien naturgemäß streiten. Der verdienstvolle Aufsatz von Franz Lau über Müntzers Apokalyptik aus der Elert-Gedenkschrift von 1954 gibt kaum noch den Stand der Forschung wieder; ähnliches ist von Hayo Gerdes: »Der Weg des Glaubens bei Müntzer und Luther« (1955) zu sa-

gen. In den letzten Jahren wendet sich die Forschung mehr und mehr ab von dem Bemühen, Müntzer als Schüler Luthers zu sehen; sie dringt immer stärker zu der Einsicht vor: der einzig legitime Zugang zum Verständnis ist von der mittelalterlichen Mystik her zu gewinnen. Das Thema Luther und Müntzer ist schon wesentlich griffiger dargestellt worden; was Leif Grane aus dem brisanten Konflikt macht, liest sich eher wie ein gymnasialer Besinnungsaufsatz. Warum Bernhard Lohses beispielhafte Abhandlung (»Luther« 1/1974, S. ff.) zwar zitiert, aber nicht abgedruckt ist, bleibt unbegreiflich. So wichtige Arbeiten wie die von Böhmer, Hinrichs, Nipperdey und Steinmetz wurden aus Raumgründen nicht berücksichtigt; auch die Auseinandersetzung zwischen Ernst Bloch und Karl Holl aus dem Jahre 1921 sucht man vergeblich. Hier wäre wenigstens eine auszugsweise Dokumentation wünschenswert gewesen.

Endlich: bei allem Verständnis für die kaufmännischen Probleme des Verlegers – der Preis von 74 Mark läßt befürchten, daß dieses nach Form und Aufmachung eher bescheiden ausgefallene Buch gerade diejenigen nicht erreicht, die es am dringendsten lesen sollten.

Hans-Volker Hertrich

WALTER DRESS: Evangelisches Erbe und Weltoffenheit. Gesammelte Aufsätze, herausgegeben von Wolfgang Sommer, Christlicher Zeitschriftenverlag Berlin, 1980, 338 Seiten.

Walter Dreß, von dem posthum vorliegender Aufsatzband vorgelegt wird (er selber half ihn noch mit vorbereiten), gehörte nicht zu den lauten, sondern zu

den stillen, gleichwohl unvergeßlichen Gestalten auf der deutschen akademischen Bühne. Trotz eines mehrfach gebrochenen Lebensganges hat dieser aufrechte und liebenswerte Mann ein beachtliches und interessantes wissenschaftliches Lebenswerk hinterlassen, das durch die beigegebene »ausgewählte Bibliographie« (311–318) aufgeschlüsselt wird.

Der vorliegende Band spiegelt die Themen und Interessen seines Lebens getreu wider: die ungewöhnliche Zuwendung zur Literatur der Gegenwart (Musil, Proust, Benn, Jochen Klepper); die Freundschaft zu seinem Schwager Dietrich Bonhoeffer (vier sehr inhaltsreiche Beiträge 77–174); die Verbundenheit mit Berlin und seiner Kirchengeschichte (darunter zwei wichtige Aufsätze über Paul Gerhardt, dessen Konflikt mit dem brandenburgischen Kurfürsten dargestellt und seine Haltung als orthodoxer Lutheraner verständlich gemacht wird 177 ff); schließlich die Interessen des Emeritus, der in ökumenischem Kontext beispielsweise »Das Geheimnis des Sakralen« und das Thema »Hierarchie« zu ergründen versuchte.

Eröffnet wird der Band mit fünf Beiträgen über Luther. Im Anschluß an seine Habilitationsarbeit über Gerson zeigt Dreß in »Gerson und Luther« (1933) einleuchtend die Zusammenhänge und gravierenden Unterschiede zwischen

dem spätmittelalterlichen Reformator und dem Reformator auf; die Skizze »Der wirkliche Luther« (1938) vermittelt ein lebendiges Bild des Reformators in der bezeichnenden geistigen Frontstellung der Jahre des Nationalsozialismus; die Untersuchung »Die Zehn Gebote in Luthers theologischem Denken« (1953) schildert anhand der Rezeption des Dekalogs durch Luther in sehr anschaulicher Weise sein Schriftverständnis und sein Verständnis von Gesetz und Evangelium; weitergeführt wird dieses Thema in »Die Zehn Gebote und der Dekalog« (1954) zu einem kleinen Kapitel Unterscheidungslehren zwischen lutherischem und calvinistischem Denken; ein sehr erhellender Beitrag über das »Simul« (1964) versucht schließlich, die Struktur lutherischen Denkens zu erfassen.

Der ganze Band läßt erkennen, ein wie »origineller«, eigenständiger evangelischer Theologe und Christ Walter Dreß gewesen ist. Angeregt durch Karl Holl und Erich Seeberg ist Martin Luther zur zentralen Gestalt für ihn geworden. Daß er an ihm Denken gelernt hat und wie er von ihm her mit wachem Blick Fragen der Geschichte und Fragen seiner Gegenwart zu reflektieren verstand, macht dieser schöne Aufsatzband eindrucksvoll deutlich.

Gottfried Maron

# Die Reformation in Biographien

Luther · Zwingli · Erasmus · Müntzer ·  
Melanchthon

Kassette mit 6 Bänden, Vorzugspreis DM 395,-  
(Einzelpreise der Bände DM 490,-)

Die Einzelbände: *Heinrich Bornkamm*, Martin Luther in der Mitte seines Lebens / *Gottfried W. Locher*, Die Zwinglische Reformation im Rahmen der europäischen Kirchengeschichte / *Roland H. Bainton*, Erasmus. Reformier zwischen den Fronten / *Walter Elliger*, Thomas Müntzer. Leben und Werk / *Wilhelm Maurer*, Der junge Melanchthon. Der Humanist. Der Theologe.

Diese preisgünstige Kassette vereinigt anlässlich der gegenwärtigen Reformationsgedenkjahre die maßgebenden Biographien der bekanntesten Reformationsgestalten im deutschsprachigen Bereich. Die Verfasser sind international anerkannte Forscher für ihren jeweiligen Gegenstand.

Die Kassette eignet sich ebenso als repräsentatives Geschenk wie als günstige Gelegenheit für interessierte Studierende.

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

## DER »SCHIMPFER« MARTIN LUTHER

Von Martin Brecht

Eine Zeichnung des Malers Hans Holbein stellt Luther 1522 als den »deutschen Herkules« dar<sup>1</sup>: An einem Strick, den er mit den Zähnen hält, baumelt der Papst; in der Rechten schwingt er eine Keule; die Linke hat den Kölner Ketzermeister Jakob Hochstraten gepackt. Auf dem Boden liegen die niedergeknüppelten Autoritäten der scholastischen Theologie Thomas von Aquino, Duns Scotus, William Ockham, Petrus Lombardus und Aristoteles als der maßgebende Philosoph. Die Zeichnung verrät Respekt vor dem berserkerhaft dreinschlagenden und wütenden Luther, der es mit so vielen bedeutenden Gegnern aufnimmt. Verständlicherweise ist eine solche Kraftgestalt jedoch auch unheimlich. Den Franzosen etwa hat dieser gewalttätige Deutsche immer auch Angst eingejagt. Zugleich wirkt er in seinem maßlosen Zorn ein Stück weit wie eine Karrikatur.

»O Sautheologen«

lautet eine der frühesten deutschen Bemerkungen des Wittenberger Professors. Sie fiel in einer lateinischen Vorlesung und galt den in der Theologie damals herrschenden Autoritäten und ihrer Auffassung vom Menschen. Das war selbst in einer Zeit, die gerade in der deutschen Sprache den kräftigen Ausdruck liebte, reichlich stark. Immerhin muß man verstehen, daß in der damaligen Universitätswissenschaft mit harten Bandagen gekämpft wurde. Die Disputation, das Streitgespräch, galt als eines der Mittel der Wahrheitsfindung. Dabei war allerhand erlaubt. Man stellte dem Gegner Fallen, gab ihn der Lächerlichkeit preis und suchte ihn des Irrtums und der Ketzerei zu überführen. Gelegentlich bediente man sich der Finten und verschmähte auch unsaubere Tricks nicht. Besonders tat sich auf diesem Gebiet ein Mann hervor, der alsbald Luthers schärfster Gegner in der akademischen Arena wurde, der Professor Johann Eck aus Ingolstadt, von Gestalt stark wie ein Metzger und mit einem hallenden Organ begabt.

Martin Luther begegnet uns ursprünglich ganz anders: als devoter Mönch, der den Gehorsam gegen alle Oberen einschärft; als Theologe, der seinem ihm aufgezwungenen Lehramt nicht gewachsen zu sein meint; als ein angstvolles religiöses Gemüt, das ständig sein Ungenügen gegenüber

<sup>1</sup> Der Beitrag wurde zuerst in einer Sendereihe des Hessischen Rundfunks über die Kunst des Schimpfens am 29. Juni 1980 gesendet.

Gottes Forderung empfindet und deswegen furchtbar angefochten ist von der Vorstellung, auf ewig verloren zu sein. Seine eigentlichen Kämpfe focht er in seinem Inneren aus, und die Gegner waren der Teufel und der richtende Gott. Angesichts von dessen Überlegenheit predigte er sich und anderen Demut und noch einmal Demut. Aber eben an dieser Stelle erwachte auch sein Widerspruch gegen die herrschende Theologie, die lehrte, der Mensch sei in der Lage, an der Beschaffung seines Heils mitzuwirken. Deshalb forderte derselbe Mann, der so schreckliche Ängste und Kämpfe mit Gott durchlitten hatte, furchtlos nahezu die gesamte Theologie in die Schranken.

Kompromißlos disputierte er gegen die Thesen der ganzen Scholastik. In einer Zeit, für die die Wahrheit weithin in überlieferten Traditionen und angesehenen Autoritäten bestand, war dies höchst ungewöhnlich. Selbstverständlich berief sich auch Luther auf Autoritäten, aber es waren nicht die gängigen: ein radikalisierte Augustin, die bei den Theologen sonst nicht eben hoch im Kurs stehende deutsche Mystik und dann immer konsequenter unmittelbar die Bibel, auf die er wie kein anderer zu hören gelernt hatte. Was dabei herauskam, war nicht weniger als eine nahezu totale Kriegserklärung an die herrschende Theologie.

Man hat Luther deshalb als einen großen Subjektivisten bezeichnet, dem es zwar für seine Person redlich um die Wahrheit ging, der aber als solche nur noch seine eigenen Auffassungen gelten ließ und hemmungslos über alles andere herzog. Von daher meinte man dann auch, den Schimpfer und Polemiker Luther erklären zu können: eine scharfe, überaus kraftvolle Intelligenz, aber maßlos ichbezogen und so anstößig für alle konventionellen Christen und Theologen, nicht zuletzt auch für fein gebildete Leute, wie es die Humanisten waren, die zwar die eleganten Sticheleien liebten, denen aber der große Krach ein Greuel war. Es ist jedoch fraglich, ob sich der »Schimpfer« Luther so einfach von seiner persönlichen seelischen Konstitution her erklären läßt. Die Zeitgenossen etwa haben ihn nicht alle wie Holbein als den Wüterich empfunden. Der Nürnberger Dichter Hans Sachs bezeichnete ihn als die Wittenberger Nachtigall, der die anderen Kreaturen verzückt lauschen. In der Tat verfügte Luther über eine erstaunliche Fülle der Ausdrucksformen, von der zarten und schönen Schilderung oder der einführenden Seelsorge bis zum derben Schimpfwort. Dabei waren seine Äußerungen, auch seine deftigen, fast immer auf die Sache bezogen, um die es ihm ging.

In seinen berühmten 95 Thesen von 1517 hatte Luther die damalige Praxis des Ablasses kritisiert, weil sie die ernsthafte Buße durch eine billige Geldleistung korrumpierte. Luthers direktes Gegenüber war dabei der als Ablasskommissar tätige Dominikaner Johann Tetzel. Dieser rea-

gierte auf die Ablasskritik sofort wenig zimperlich, indem er Luther den gefährlichen Vorwurf machte, indirekt die Autorität des Papstes angegriffen zu haben, in dessen Namen der Ablass vertrieben wurde. Damit stand für Tetzel zugleich fest: Luther war ein Ketzer und als solcher zu verbrennen oder zu ertränken. Die Auseinandersetzung hatte sich also sofort auf das Äußerste zugespitzt. Verständlicherweise ließ Luther das nicht auf sich sitzen und zerfetzte die Argumente, mit denen Tetzel den Ablass verteidigt hatte. Er warf diesem vor:

»Er geht mit der Bibel um wie die Sau mit dem Habersack.«<sup>2</sup>

Zu der Androhung des Ketzertodes bemerkte Luther unter Anspielung auf die Genußsucht seines Gegners:

»Tetzel soll sich bescheiden mit dem Rebenwasser und dem Feuer, das aus gebratenen Gänsen raucht.«

Mit derartigen Formulierungen gelang es dem Schimpfer Luther immer wieder, sein Publikum zum Lachen zu bringen. Nicht zuletzt darin war er seinen Gegnern wie seinen Gesinnungsgenossen überlegen. Deren Witze wirkten oft gekünstelt und darum fad. Ihre Angriffe richteten sich nicht selten kleinlich auf die persönliche Ehre des Gegners. Luther war für die offene Attacke, von anonymen Pamphleten oder verstecktem Rufmord hielt er eigentlich nichts. Er war keineswegs unbedenklich in der Wahl seiner Kampfmittel. Die satirische Art, wie in jenen Jahren die Humanisten in den Dunkelmännerbriefen die Kölner Theologen als dumm, tölpisch, gefräßig und moralisch anrühlich angriffen, wie sie dem kriegerischen Papst Julius nachsagten, daß man ihn nicht in den Himmel eingelassen habe, oder seinem Gegner Eck unter großem Klamauk die Ecken aller seiner menschlichen Schwächen abhobelten und ihn dem Gelächter preisgaben, sagte Luther nicht zu. Das war nicht seine Art, und er wollte mit seinen eigenen Streitschriften nicht die Zahl der berüchtigten »Schmachbüchlein« vermehren. Im Mittelpunkt der offen zu führenden Auseinandersetzung stand für ihn die Sache. Wenn es um sie ging, schonte er dann freilich den Gegner nicht. Ein schönes Beispiel bietet der Eingang der Schrift gegen den Leipziger Franziskaner Augustin Alfeld, der den päpstlichen Stuhl gegen Luther verteidigt hatte<sup>3</sup>.

»Es ist etwas Neues auf den Plan gekommen, nachdem es dies Jahr wohl geregnet und viel neue Zeit erwachsen. Viele haben mich bisher mit Schmachworten und herrlichen Lügen angetastet, welchen es nicht ganz gelungen. Nun tun sich aller erst die tapferen Helden herfür, zu Leipzig auf dem Markt. Sie sind ganz wohl gerüstet, daß mir dergleichen nicht begeg-

<sup>2</sup> Vgl. WA I; 383–393.

<sup>3</sup> WA 6; 282,5–21.

net sind: Die Eisenhüte haben sie an den Füßen, das Schwert auf dem Kopf, Schild und Harnisch hängen auf dem Rücken, die Spieße halten sie bei der Schneide. So wollen sie beweisen, daß sie nicht, wie von mir beschuldigt, in Traumbüchern ihre Zeit verloren und nie etwas gelernt haben, sondern in der Heiligen Schrift erzogen und erwachsen sind. Es wäre je billig, daß man sich vor ihnen fürchte, daß sie die Mühe und gute Meinung nicht vergebens hätten. Hat Leipzig solche Riesen getragen, muß das Land einen reichen Boden haben.«

Die komische und ironische Karikatur der Gegner saß. In Leipzig hat man vor Wut mit den Zähnen geknirscht und sich bitter beklagt.

Luther ist übrigens nicht mit allen seinen Gegnern so umgesprungen. Als es 1518 klar wurde, daß er sich mit seinem einst hoch verehrten Erfurter Lehrer Jodokus Trutfetter nicht mehr verständigen konnte, versicherte er ihm<sup>4</sup>:

»Ich will und kann nicht bitter gegen dich werden. Gott ist mein Zeuge und mein Gewissen.«

Immer gespannter gestaltete sich freilich das Verhältnis zu Johann Eck. Ursprünglich galt er als Freund der Wittenberger, dann hatte er Luther zunächst privat und schließlich in versteckter Weise öffentlich angegriffen, so daß sich dieser ihm 1519 zur großen Redeschlacht in Leipzig stellen mußte. Dort erlebte Eck den vermeintlichen Triumph, Luther als Ketzer festgenagelt zu haben. Wenige Monate später reiste Eck nach Rom, um die Bannung Luthers zu betreiben, und wurde dann selbst mit der Vollstreckung der Bannandrohungsbulle im sächsischen Gebiet beauftragt. Als Luther davon Anfang Oktober 1520 sichere Kunde hatte, schrieb er die kleine Schrift »Von der neuen Eckischen Bullen und Lügen«. Darin schenkte er seinem Feind nichts mehr. Eck ist für ihn überall bekannt als »falscher Mensch, der alles lügt und trügt, was er redet, schreibt und tut«.

Er warnt deshalb jedermann,

»daß er nicht, durch römischen Handel und Doktor Eck beschissen, mich angreife«.

Die Warnung geht noch weiter:

»Man soll sich vor solchen Teufeln vorsehen. Wird nämlich der Papst diese Bulle nicht widerrufen, dazu Dr. Ecken mit seinen Gesellen nicht strafen, so soll niemand dran zweifeln, der Papst sei Gottes Feind, Christus Verfolger, der Christenheit Verstörer und der rechte Antichrist, denn bisher hat man doch nie gehört, daß jemand den christlichen Glauben verdammt habe, wie diese höllische verfluchte Bulle tut.«

<sup>4</sup> WA Br I, 171, 85f.

Warum Luther nunmehr auch den Papst so radikal angriff, gab er in seiner damaligen Appellation vom Papst an ein Konzil an: Der Papst galt ihm

»als ungerechter Richter, der sich frevelhafter Gewalt vermißt, indem er einen nicht überführten Angeklagten verurteilt: als verstockter, irriger, in aller Schrift verdammter Ketzler und Abtrünniger, der Luther befiehlt den christlichen Glauben in den Sakramenten zu verleugnen;

als Feind, Widersacher und Unterdrücker der ganzen Heiligen Schrift, der sein eigenes bloßes Wort gegen alle göttliche Worte unverschämt setzt.

als ein Verächter, Lästler und Schmähler der heiligen christlichen Kirche und eines freien Konzils«.<sup>5</sup>

Gegen Leute wie Eck konnte Luthers Gegnerschaft in böse Verachtung umschlagen, die sich dann auch problematischer Mittel bediente und etwa den Namen des Gegners nicht schonte: Aus Eck wurde dann Doktor Dreck, aus Cochläus Kochlöffel oder Rotzlöffel, aus Schwenckfeld Stenckfeld, aus Agricola Grickel oder aus Zwingli Zwingel.

Besonders tragisch war vielleicht der Konflikt mit Hieronymus Emser, einem Geistlichen am herzoglich sächsischen Hof, der selbstbewußt in seinem Wappen den Steinbock führte, wobei die Devise vor dem Stoß seiner Hörner warnte. Emser trieb die verständliche Sorge um, durch Luther könne sich die hussitische Häresie aus dem benachbarten Böhmen auch in Sachsen ausbreiten, und er versuchte dem entgegenzuwirken. Anstatt Emsers Sorge zu zerstreuen, reagierte Luther sehr gereizt und blies zur »Jagd auf den Bock«, obwohl auch ihm irgendwie bewußt war, daß es sich um einen unnützen Streit handelte. Er ließ sich provozieren: »Gegen die Schreier und Rasenden hat mir Christus genug lebendiges Zutrauen geschenkt«.<sup>6</sup>

Emser revanchierte sich mit einer Flugschrift »Gegen den Stier zu Wittenberg«. Es war eine Auseinandersetzung, über die auch Luthers Freunde nicht glücklich waren.

Es ist überhaupt interessant, danach zu fragen, wie der Mann, der seit Beginn des Ablassstreits sich in einen Konflikt nach dem anderen verwickelt hatte, auf seine Freunde und die Öffentlichkeit wirkte. Die Freunde waren immer erneut erschrocken, wenn Luther wieder in die »Kriegstrompete« gestoßen und diese abermals »einen furchtbar wilden Ton« von sich gegeben hatte. Sie suchten ihn darum abzulenken oder aufzuhalten, freilich meistens ohne Erfolg. Unübersehbar entwickelte Luther gerade auch in den Auseinandersetzungen seine Einsichten konsequent weiter. Gerade

<sup>5</sup> WA 6; 579,7f.; 593,28f.; 629,18–21. WA 7; 89,4–13.

<sup>6</sup> WA 2; 658–679.

im Jahr 1520 drohte jedoch die Gefahr, daß er trotz aller seiner berechtigten Kritik der Öffentlichkeit als Störenfried erschien. Wie seine Freunde erkannte auch Luther dieses Problem und unternahm deshalb in einem gedruckten Plakat den Versuch, sein Verhalten der Öffentlichkeit zu erklären. Er beteuerte seine Friedensliebe, ja seine Scheu vor dem Auftreten in der Öffentlichkeit. Neid und Ehrgeiz der Gegner aber hätten ihn nicht in Ruhe gelassen: So erklärte er fast treuherzig<sup>7</sup>:

»Derhalben bitte ich alle meine Freunde und Feinde, wollet mir noch Ruhe und Frieden gönnen und, wo ich zuviel getan, meins aufs Beste auslegen. Angesehen daß ich allein, der auch Fleisch und Blut, aus keinem Felsen gesprungen, gegen so viel große, gelehrte, böswillige Menschen hab müssen ohne meinen Willen streiten. Es sollte billig nicht zum Verwundern sein, daß so viele reiße Wölfe einen Hund zum Bellen, auch Beißen zwingen. Ich habe noch keinem mit gleichem Maß, damit er mir gemessen, bezahlt.«

Man sieht, der Polemiker Luther stand sich nicht kritiklos gegenüber. Er machte seinen Gegnern aber auch sofort wieder die Grenze deutlich:

»Wo mir aber Friede und Ruhe nicht will gelassen werden, so bitte ich, daß sich niemand vornehme, mich müde und matt zu machen. Denn mein Geist, mir von Gott gegeben, also steht, daß ich mich getraue, eher die ganze Welt müde zu machen. Mein Fels, darauf ich baue, steht fest, wird mir auch nicht wanken noch sinken, ob gleich alle hölischen Pforten dawider streiten, das alles bin ich gewiß.«

Dieser Streiter war sich seiner Sache im tiefsten Grunde sicher. Aber er wollte letztlich nicht gehässig sein:

»Bitt gar demütig und freundlich, niemand wolle sich von mir Haß oder Ungunst versehen. Denn mein Mut ist zu fröhlich und zu groß dazu, daß ich jemand möchte herzlich Feind sein. Ich habe auch nichts vor Augen als die Sache der Wahrheit selbst, der ich aus Herzen hold bin. Und ob ich um ihretwillen zu frei und frisch bin oder sein würde, wolle mir dasselbe ein jeglicher freundlich verzeihen.«

Hier wird etwas vom inneren Format und den eigentlichen Beweggründen dieses großen Streiters sichtbar.

Für seine Person war Luther übrigens durchaus bereit, auch Schläge einzustecken<sup>8</sup>:

»Schelte, lästere, richte meine Person und mein Leben nur frisch, wer da will. Es ist ihm schon vergeben. Aber niemand erwarte von mir weder Huld noch Geduld, wer meinen Herrn Christus, durch mich gepredigt, und

<sup>7</sup> WA 6; 476-478.

<sup>8</sup> WA 6; 323,15-22. WA 7; 275,2-6. WA 8; 47,3-6.

den Heiligen Geist zu Lügern machen will. Es liegt nichts an mir, aber Christus Wort will ich mit fröhlichem Herzen und frischem Mut verantworten, ohne auf jemand Rücksicht zu nehmen; dazu mir Gott einen fröhlichen, unerschrockenen Geist gegeben hat, den sie mir nicht betrüben werden, hoff ich, ewiglich.« »Ich habe mehrmals gesagt: Meine Person taste an, wer da will und wie er will. Ich gebe mich für keinen Engel aus. Aber meine Lehre, die weil ich weiß, daß sie nicht mein sondern Gottes ist, will ich niemand lassen antasten, ohne sie zu verantworten, denn da geht es um meines Nächsten und meine Seligkeit in Gottes Lob und Ehre.« »Ich will lieber offen sein und niemand mit Schmeichelei täuschen. Das kann ich bezeugen: Meine Schale mag härter sein, aber mein Kern ist weich und süß. Ich will niemand übel, sondern wünsche jedermann mit mir das Beste. Wie meine Härte niemand schadet, so täuscht sie niemand. Wer mich meidet leidet nichts von mir, wer mich erträgt wird durch Schätze bereichert.«

Gelegentlich stöhnte Luther über die ihm aufgenötigten Auseinandersetzungen, mit denen er seine Zeit verschwenden mußte. Papst Leo versicherte er gleichzeitig mit seiner schärfsten Kritik, daß er lieber echt Erbauliches und Konstruktives schreiben würde, und sandte ihm als Muster dafür seinen innigen und zugleich großartigen Traktat »Von der Freiheit eines Christenmenschen«.

Bei Luthers Auftritt vor dem Wormser Reichstag spielte auch seine Polemik eine Rolle. Als er sich zu seinen Schriften äußern mußte, teilte er sie in drei Gruppen ein, die erbaulich-nützlichen, die mit der berechtigten Kritik am Papsttum und schließlich die, in denen er einige Verteidiger des Papsttums persönlich angegriffen hatte<sup>9</sup>:

»Ich bekenne, daß ich in diesen schärfer gewesen bin, als es mir als Mönch und Professor ansteht. Ich mache mich weder zu einem Heiligen noch disputiere ich über mein Leben sondern über die Lehre Christi.«

Dennoch nahm er auch diese Schriften nicht zurück, weil ihr Widerruf der geistlichen Tyrannei über das Volk Gottes Vorschub leisten würde.

Der Kampf gegen den Papst und die Altgläubigen blieb lebenslang zwar die wichtigste aber keineswegs die einzige Front, an der Luther sich herausgefordert sah. Innerhalb des reformatorischen Lagers selbst brachen im Lauf der Zeit vielfältige Konflikte auf, die Abgrenzungen nötig machten und zwar nicht selten gegenüber einstigen Freunden und Parteigängern. So lehnte Luther die schwärmerischen Ansichten seines ehemaligen Kollegen

<sup>9</sup> WA 7; 832–835.

Andreas Bodenstein von Karlstadt rundweg ab. Die gegen diesen gerichtete Schrift »Wider die himmlischen Propheten« von 1525 beginnt<sup>10</sup>:

»Walts Gott und unser lieber Herr Jesus Christus. Da geht ein neu Wetter her. Ich hatte mich schier zur Ruhe gestellt und meinte, es wäre ausgestritten, da fängt es allererst an. Doktor Andreas Karlstadt ist von uns abgefallen, dazu unser ärgster Feind geworden.«

Luther bemühte sich in der Auseinandersetzung um Konzentration: »Damit wir nun nicht das Maul zu weit aufsperrn und dieser falscher Geister Kunst uns wundern und damit die rechten Hauptstücke fahren lassen und also listiglich aus der Bahn geführt werde, womit der Teufel durch diese Propheten umgeht...«

Scheinbar geht es nur um äußerliche Dinge, die den Streit eigentlich nicht lohnen. Aber:

»Darumb bitt ich ein jeglichen Christ, der uns in dieser Sache zusieht, wie wir hadern, wolle gedenken, daß wir nicht von hohen Sachen sondern von den aller geringsten handeln, und wisse daß der Teufel gern wollte solche geringe Stücke hoch aufputzen und der Leute Augen zu sich ziehen, auf daß sie die rechten vornehmsten Stücke aus der Acht lassen. Daraus auch ein jeglicher merke, wie Dr. Karlstadts Geist ein falscher, böser Geist ist.«

Luther mußte seinen Lesern freilich eine mühselige Auseinandersetzung zumuten:

»Ich weiß nicht, was er damit meint, daß er so viel Bücher macht auch von einerlei Sache und wohl auf einen Bogen möcht bringen, da er zehn verderbt. Vielleicht hört er sich selbst so gern reden wie der Storch sein Klappern. Denn es ist sonst weder Licht noch Gestalt in seinem Schreiben und möchte einer so lieb einen Weg durch Hecken und Büsche brechen als seine Bücher durchlesen. Aber es ist ein Zeichen des Geists. Der Heilige Geist kann fein, helle, ordentlich und deutlich reden. Der Satan mummelt und kauet die Worte im Maul und wirft das Hundert ins Tausend, daß es Mühe kostet, ehe man vernehme, was er meint.«

Der durch Karlstadt ausgelöste Abendmahlsstreit zog sich dann jahrelang hin, zumal die Schweizer Reformatoren eine ähnliche Meinung vertraten. So geriet Luther auch mit Ulrich Zwingli in eine erbitterte Auseinandersetzung, die auch durch Zwinglis zunächst freundliche aber schulmeisterliche Erklärungen nicht abgemildert wurden: In der Endphase des Streits freute sich Luther<sup>11</sup>, »daß ich den Satan so eben getroffen und nicht verfehlt habe, also daß er nun allererst unsinnig und rasend über mich

<sup>10</sup> WA 18; 62,1-7; 3-5; 66,21-25; 101,14-102,2.

<sup>11</sup> WA 26; 261,10-16; 317,19-22; 387,34-388,18; 389,26-31.

geworden ist... Hilf Gott, wie zornig sind die Helden, daß sie nicht allein ihre Mäßigkeit vergessen, die sie doch hoch über mich zu rühmen pflegen, ... so doch kein Otter so giftig ist, als sie in diesen Schriften sind. Derhalben hab ich ihrer genug und will nicht mehr an sie schreiben, auf daß der Satan nicht noch toller werde und mehr Lügen und Narrenwerk herausspeie, das Papier unnütz zu besudeln und dem Leser die Zeit zu hindern, Besseres zu lesen.« Später heißt es:

»Ich kann auf dies mal nicht alle Irrtum des Geistes angreifen. Das sage ich aber, wer sich will warnen lassen, der hüte sich vor dem Zwingel und meide seine Bücher als des höllischen Satans Gift. Denn der Mensch ist ganz verkehret und hat Christum rein abe verloren.«

Luther spottet über seine Gegner:

»Die Schwärmer wissen selbst nicht, was sie im Abendmahl haben. O des feinen Geists, o des schönen Abendmahls. Das heißt wahrlich recht in Finsternis sitzen und essen, da man nicht weiß was man isset oder wo man sitzt. O Lieber, gebt um Gottes Willen einen Pfennig zum Licht dem armen Geist.«

Aber wieder reflektiert diese Polemik auch über sich selbst: »Dünkt jemand: Daß ich hier die Schwärmer zu hart angreife und zu hoch verachte, den bitte ich, er wolle daneben auch denken, daß ich, wiewohl ich ein geringer Christ bin, dennoch nicht unbilligen Verdruß habe über den Satan, der mir aus meinem Herrn und Heiland Jesus Christus nichts anders macht als einen leichtfertigen Narren und sein Gespött an ihm hat, als wäre er ein Maulaffe oder Trunkenbold gewesen.«

Besonders getroffen haben Luther die theologische Kritik und Verdächtigungen seines ehemaligen Schülers und Freundes Johann Agricola aus Eisleben. Schon dessen ganzes Verhalten verriet die Unstimmigkeit seiner Lehre<sup>12</sup>:

»Erstlich lästert und verdammt er unsere Lehre als unrein und falsch, schmähet und verunglimpft uns Wittenberger, wo er kann, aufs Allerschändlichste, und tut solches alles hinterrücks und meuchlings, so wir ihm doch kein Leid sondern alles Gute getan, wie er nicht anders sagen noch beweisen kann, betrügt und bescheißt mich, seinen besten Freund, verwarnt mich nicht sondern arbeitet hinter uns meuchlings, die Leute von unserer Lehre zu wenden und an sich zu hängen, als ein verzweifelter meuchlinger Bube.«

In eine ganz schwierige Situation geriet Luther durch den Bauernkrieg.

<sup>12</sup> WA 51; 438,15–439,21.

Auf der einen Seite erkannte er klar die Schuld der Obrigkeit an dem Konflikt und sprach das auch offen aus<sup>13</sup>:

»Erstlich verdanken wir niemand auf Erden solchen Unrat und Aufruhr als euch Fürsten und Herrn, sonderlich euch blinden Bischöfen und tollen Pfaffen und Mönchen, die ihr, noch heutigentags verstockt, nicht aufhöret zu toben und wüten gegen das heilige Evangelium, ob gleich ihr wisset, daß es recht ist und es auch nicht widerlegen könnt, dazu im weltlichen Regiment nicht mehr tut, als daß ihr schindet und schatzet, eure Pracht und Hochmut zu führen, bis der arme gemeine Mann nicht kann noch mag länger ertragen. Das Schwert ist euch auf dem Halse, noch meint ihr, ihr sitzt so fest im Sattel, man werde nicht mögen ausheben. Solche Sicherheit und verstockte Vermessenheit wird euch den Hals brechen, das werdet ihr sehen.«

Andererseits hielt Luther den Aufstand gegen die gottgesetzte Obrigkeit für schlechterdings verboten. So bemühte er sich im entscheidenden Moment dann doch nicht um Ausgleich, sondern verschärfte fast doktrinär den Konflikt in berüchtigter Weise und hetzte gegen die »räuberischen und mörderischen Rotten der Bauern«:

»Darum, liebe Herren, höret hie, rettet hie, helft hie, erbarmt euch der armen Leute. Steche, schlage, würge hie, wer da kann. Bleibst du drüber tot, wohl dir, seligeren Tod kannst du nimmermehr überkommen... So bitte ich nun, fliehe von den Bauern wer da kann, als von dem Teufel selbst.«

Daß Luther sich schließlich so brutal gegen die Bauern stellte, ist nur zu verstehen, wenn man weiß, daß er hier die für ihn grundfalsche Auffassung eines Aufstands im Namen des Evangeliums am Werk sah, wie sie Thomas Müntzer vertrat:

»Wohlan, wer den Müntzer gesehen hat, der mag sagen, er habe den Teufel leibhaftig gesehen in seinem höchsten Grimm. O Herr Gott, wo solcher Geist in den Bauern auch ist, wie hohe Zeit ist's, daß sie erwürget werden wie die tollen Hunde.«

Entsprechend hatte Luther Müntzer unerbittlich bekämpft: Er bekennt selbst:

»Ich habe Müntzer getötet (freilich nur bildlich), der Tod liegt auf meinem Hals. Ich habe es aber deshalb getan, weil er selbst meinen Christus töten wollte.«

Der Hauptstreit blieb aber auch in den späteren Jahren der mit den

<sup>13</sup> WA I 8; 293,27–294,22; 361,24–29. WA Br 3; 416,34–37. WA TR 4; Nr. 446.

Altgläubigen. Als 1531 die Gegenseite mit dem bewaffneten Konflikt drohte, ließ Luther die »Warnung an seine lieben Deutschen« ausgehen<sup>14</sup>:

»Es ist gut zu rechnen: Wer Doktor Luther im Aufruhr tötet, daß der nicht viele der Pfaffen schonen wird. So gehen wir miteinander dahin, sie in aller Teufel Namen in die Hölle, ich in Gottes Namen zum Himmel. Es kann mir doch niemand Schaden tun, das weiß ich, so wenig als ich begehre jemand Schaden zu tun. Aber so böse sollen sie es nicht machen, ich will's noch ärger mit ihnen machen. Und so harte Köpfe sollen sie nicht haben, ich will noch härtern Kopf haben. Wenn sie gleich nicht allein den Kaiser Carol sondern auch den türkischen Kaiser für sich hätten, sie sollen mich nicht verzagt und erschrocken machen, sondern ich will sie verzagt und erschrocken machen. Sie sollen mir hinfort weichen, ich will ihnen nicht weichen. Ich will bleiben, sie sollen untergehen.«

Luther ließ sich nicht einschüchtern:

»Man muß nicht alles aufrührerisch sein lassen, was die Bluthunde aufrührerisch schelten. Denn damit wollen sie aller Welt das Maul und die Faust binden, daß sie niemand weder mit Predigten strafen noch mit der Faust sich wehren solle und sie ein offen Maul und freie Hand behalten. Denn die Papisten fangen an und wollen kriegem und nicht Friede halten noch den andern lassen.« Luther trat äußerst selbstbewußt auf:

»Aber weil ich der Deutschen Prophet bin, denn einen solchen hoffärtigen Namen muß ich mir hinfort selbst zumessen, meinen Papisten und Eseln zu Lust und Gefallen, so will mir gleichwohl als einem treuen Lehrer gebühren, meine lieben Deutschen zu warnen vor ihrem Schaden und Gefahr.«

Und wieder reflektiert er seinen polemischen Stil:

»Ob hier jemand wird sagen: Ich werfe zu sehr mit Buben um mich, könne nicht mehr denn buben und schelten, dem sei erstlich also geantwortet, daß solch Schelten gegen die unaussprechliche Bosheit nichts ist. Denn was ist's für ein Schelten, wenn ich den Teufel einen Mörder, Bösewicht, Verräter, Lästerer, Lügner schelte? Es ist eben, als wehet ihn ein Lüftlein an. Was sind aber die Papstesel denn lauter Teufel leibhaftig, die keine Buße sondern eitel verstockte Herzen haben. Lieber, schilt und nenne einen Papst Esel, wie du willst oder kannst, so ist's als piffe ihn eine Gans an. Er hat's so übermäßig gemacht, daß er deinem Schelten viel, viel, viel mal zu groß geworden ist. Nennen ihn einen Papisten, so berührst du es gar und hast mehr gesagt, denn die Welt begreifen kann. Ärger kannst du ihn nicht schelten. Das andere ist, als stechest du einen Bären mit einem Strohalm oder schlägest mit einer Feder auf einen Felsen.«

<sup>14</sup> WA 30/III; 276–320.

Die Schrift schließt dann:

»Das will ich meinen lieben Deutschen zur Warnung gesagt haben. Und wie droben, also bezeuge ich hier auch, daß ich nicht zu Krieg noch Aufruhr noch Gegenwehr will jemand hetzen oder reizen, sondern allein zum Frieden. Wo aber unsere Teufel, die Papisten, nicht wollen Frieden halten, sondern mit solchen verstockten Greueln ungebüßt wider den Heiligen Geist rasend dennoch kriegten und drüber blutige Köpfe davon bringen oder gar zu Boden gehen würden, will ich hiemit öffentlich bezeugt haben, daß ich solches nicht getan noch Ursache gegeben habe, sondern sie wollen's so haben, ihr Blut sei auf ihrem Kopf.«

Luther hatte keine Hemmungen, gegebenenfalls auch hochgestellte Persönlichkeiten zu attackieren. Ein »Fürstenknecht« war er gewiß nicht. Zu seinen Intimfeinden zählte etwa Herzog Georg von Sachsen. 1529 schrieb Luther von ihm<sup>15</sup>:

»Öffentlich halte und weiß ich, daß Herzog Georg meiner Lehre Todfeind ist, das bekennet er mit Freuden und will des Ehre und Ruhm haben, wie er denn hat. So weiß ich für mich, daß meine Lehre Gottes Wort und Evangelium ist, das leugnet er. Draus muß folgen, daß er nichts Gutes von mir gedenkt und ich mich wiederum keines Gutes zu ihm versehen kann, sondern muß glauben, wo er's tun könnte, daß er mich mit meiner Lehre ausrottet, samt allen die daran hangen und glauben. Aber Gott sei Lob, daß er's nicht tun kann noch vollbringen wird, was er im Sinn hat.«

Die politischen Machenschaften Georgs gegen die Evangelischen hat Luther auch in den folgenden Jahren immer wieder angeprangert. Er konnte ihn als »Apostel des Teufels« bezeichnen und meinte nicht, damit seiner Ehre zu nahe getreten zu sein. Dabei wollte Luther nicht in Frage stellen, daß Georg »ein löblicher, ehrlicher Fürst des Reiches« sei:

»Aber vor Gott und in geistlichen Sachen gestehen wir ihm keine Ehre zu, es wäre denn Pilatus, Herodes, Judas Ehre und dergleichen, die Christus und seine Apostel um Gottes Wort willen verdammten und töteten.«

Dabei meinte Luther anders als der über ihn erboste Herzog Georg ganz sachlich zu sein:

»Ich habe, Gott sei Lob und Dank, kein bitter noch böses Herz, weder gegen ihn noch gegen irgendeinen Menschen auf Erden. Darum habe ich auch Friede und Ruhe.«

Dem alten Luther wird nachgesagt, er sei immer galliger, ausfällig und unflätiger mit seinen Gegnern umgesprungen. Offensichtlich hat sich die Derbheit seiner Ausdrucksweise noch gesteigert, ohne daß sich in der Sache Wesentliches geändert hat. Einer der berüchtigten Unruhegeister im

<sup>15</sup> WA 30/II; 39,12–21. WA 38; 99,19ff; 102,13–15.

norddeutschen Raum war Herzog Heinrich von Wolfenbüttel, der zeitweise auch den Protestanten schwer zu schaffen machte. Als er 1541 das Gerücht in die Welt setzte, Luther habe seinen eigenen Landsherrn, den Kurfürsten Johann Friedrich wegen dessen Trunksucht einen »Hanswurst« geheißen, drehte Luther den Spieß um und fertigte ihn mit der Schrift »Wider Hans Worst« ab<sup>16</sup>. Ihm selber machten Heinrichs Lästerschrift nichts aus, im Gegenteil:

»Für mich zwar zu reden, habe ich's sehr gerne, daß solcher Art Bücher gegen mich geschrieben werden, denn es tut mir nicht allein im Herzen sondern auch in der Kniekehle und Fersen sanft, wenn ich merke, daß durch mich armen elenden Menschen Gott der Herr beide, die höllischen und weltlichen Fürsten, also erbittert und unsinnig macht, daß sie vor Bosheit sich zerreißen und zerbersten wollen und ich derweil unter des Glaubens und Vaterunsers Schatten sitze und lache des Teufels und seines Anhangs in ihrem Zorn, Plärren und Zerren, damit sie doch nichts ausrichten, außer daß sie ihre Sache täglich ärger und meine, das ist Gottes Sache, fördern und besser machen.«

Der Herzog wird kurz abgefertigt:

»Teufel du lügst.«

Luther gibt zwar zu, in der Predigt oft allgemein das Wort Hanswurst gebraucht zu haben, aber nie bezogen auf eine bestimmte Person. Heinz von Wolfenbüttel aber wird mit seiner üblen Nachrede einer Hure verglichen, die ein ehrliches Mädchen um seinen guten Ruf bringt.

»So müssen's freilich tun solche Wahnsinnige, besessene Heintzen Wolfenbüttel, Rotzlöffel, Ecke, Müntzer, Wiedertäufer, Papst, Kardinal, Teufel und seine Mutter und andere Teufelsmäuler im Papsttum. Solch schön Amt und Werk gehört solchen Heiligen in der allerheiligsten Kirche des Papstes.«

»So mag man wohl sagen, Heinzens Buch sei eine rechte Copie und Formular aus des Teufels Kanzlei genommen.«

Dem altgläubigen Gegner wird vorgeworfen:

»Ihr habt alle Kirchen und Schulen so voll euere Drecks, das ist Menschenlehre und Lügen, geschissen und mit eurem Gekotze so voll gespeit, daß kein Raum da mehr ist, und wollt noch die Kirche gerühmt sein.«

»Ihr Fledermäuse, Maulwürfe, Uhuhen, Nachtraben und Nachteulen, die ihr das Licht nicht leiden könnt, wehret mit aller Macht und mit aller Schalkheit, daß uns ja nicht dazu komme, daß die Wahrheit im Licht verhört und gehandelt werde.« Luther bietet am Schluß auch eine Erklärung für Heinrichs üble Nachrede an:

<sup>16</sup> WA 51; 469–572.

»Ich achte für mich, daß Heinze Teufel darum solch böse, lästerliche Lügenbücher vorgenommen hab zu schreiben: Er weiß, daß er bei aller Welt viel schändlicheren Namen hat und stincket wie ein Teufelsdreck, in deutschen Land geschissen, wollt er vielleicht gern, daß er nicht allein vor andern so scheußlich stincke, sondern auch andere löbliche Fürsten bestänkern, ob man seines Gestanks damit ein wenig vergessen möcht oder doch nicht sein Gestank allein alle Nasen füllen müßte.«

In maßloser Derbheit wird dem Herzog geraten:

»Du solltest nicht eher ein Buch schreiben, du hättest denn einen Furz von einer alten Sau gehört. Da solltest du dein Maul (staunend) dagegen aufsperrn und sagen: Dank habe, du schöne Nachtigall, da höre ich einen Text, der ist für mich.«

Luther hat übrigens die Trunksucht des Kurfürsten gar nicht in Abrede gestellt, sondern bedauert. Seinem Gegner aber bestritt er aufgrund von dessen eigenem anstößigem Lebenswandel das Recht zur Kritik.

Daß Luther in dieser deftigen Schrift vollends die Kontrolle über sich und seine Polemik verloren hatte, wird man aber wohl nicht unterstellen dürfen. Er meinte, mit einem »Bluthund und Erzmeuchelmörder« nicht anders umgehen zu können, als wie mit dem Teufel selbst. Deshalb forderte er Pfarrer und Prediger besonders auf, ihre Stimme getrost und aus schuldiger Pflicht gegenüber Gott gegen Herzog Heinrich erschallen zu lassen.

Der alte Luther kehrte noch einmal zur Papstkritik seiner Anfänge zurück. Der Grund war die Reformunwilligkeit Roms bei gleichzeitiger Verhinderung eines Ausgleichs zwischen dem Kaiser und den Protestanten durch den Papst. Deshalb belehrte Luther etwa 1539 die Herrschenden<sup>17</sup>:

»In dem Namen Gottes, wenn ihr's Herren, Kaiser, Könige, Fürsten, gern so habt, daß euch solche verzweifelte, verdammte Leute auf dem Maul trommeln und auf die Schnauze schlagen, so müssen wir's lassen geschehen.«

Die schwachen evangelischen Christen konnten sich dabei nur in ihrer Sache bestätigt sehen. Fast behaglich beschreibt Luther, wie er die Papstkirche, die er einmal auch das »Teufelshurhaus« nennt, sieht<sup>18</sup>:

»Vorzeiten, da die Maler das jüngste Gericht malten, bildeten sie die Hölle als einen großen Drachenkopf mit sehr weitem Rachen, darinnen mitten in der Glut stunden der Papst, Kardinäle, Bischöfe, Pfaffen, Mönche, Kaiser, Könige, Fürsten, allerlei Mann und Weiber... Ich wüßte fürwahr nicht, wie man sollte oder könnte des Papsts Kirche feiner kürzer

<sup>17</sup> WA 50, 510f.

<sup>18</sup> WA 51, 500,18–25; 505,32.

und deutlicher malen oder beschreiben. Denn gewiß ist sie der Höllen Schlund, der zuvorderst den Papst selbst und alle Welt verschlinget in Abgrund der Hölle durch des Teufels Rachen, das ist durch ihr teuflisch Predigen und Lehren.« Auf der Titelseite einer der letzten Schriften Luthers »Wider das Papsttum zu Rom vom Teufel gestiftet« war denn auch der Thron des Papstes inmitten eines Höllenrachens abgebildet, und die ersten Worte reden gleich vom damaligen Papst als dem »allerhöllischsten Vater«<sup>19</sup>.

Sarkastisch werden die damaligen Bemühungen registriert, daß das Konzil nur ja nicht die Überordnung über den Papst beanspruchen sollte:

»Ah au usch, das Stücklein schmerzt sie, der Stachel steckt tief in ihrem Herzen, der Stein will ihnen das Herz abdrücken.« Die »römische Bubenschule« will alles, bloß kein freies Konzil, das in Rom selbst eine Veränderung herbeiführen würde.

Zur Kriegsbetreibung des Papstes gegen die Evangelischen heißt es:

»Hier siehst du ja, daß der Papst lieber wollt ganz Deutschland in seinem eigenen Blut ersoffen sehen, denn daß Friede drinnen wäre, und lieber wollt, daß alle Welt mit ihm ins ewige höllische Feuer führe, denn daß eine Seele sollte zu rechtem Glauben gebracht werden.«

Luther ist auch nicht verlegen über die erforderlichen Maßnahmen: »Die kaiserlichen Rechte sagen viel von unsinnigen, tollen Leuten, wie man sie halten soll. Wie viel größere Not wäre hie, daß man Papst und Kardinäle und den ganzen römischen Stuhl in Stöcke, Ketten, Kerker legte, die nicht gemeiner Weise rasend worden sind, sondern so tief greulich toben, daß sie jetzt Männer jetzt Weiber sein wollen.«

Woher kommt eigentlich der Papst? Luther gibt in der dritten Person die Antwort:

»Doctor Luther ist ein grober Gesell, er würde wie ein Bauer mit Stiefeln und Sporen hineinspringen und sagen: Der Papst wäre von allen Teufeln aus der Hölle in die Kirche geschmissen.« Gelegentlich macht sich Luther mit einem Seufzer Luft: »Ach was plagen wir uns selbst mit dem verfluchten Papst! Wie sollte er die Sünde binden? Weiß er doch nicht, verstehet er doch nicht, der grobe Esel und Narr, was Sünde sei, kann's auch nicht, will's auch nicht wissen. Ich weiß, daß unsere Kinder die den Katechismus können, gelehrter sind denn Papst, Kardinäle und ganzer Römischer Hof.«

All das ist nur ein Ausschnitt aus Luthers letzter großer Schimpfkanonade. Manches kann man heute einfach nicht mehr wiedergeben. Aber auch hier hat sich Luther nicht einfach vergessen:

»Möchte jemand hie denken, ich büße hiemit die Lust mit so spötti-

<sup>19</sup> WA 54: 206–299.

schen, verdrießlichen, stachligen Worten an dem Papst: O Herre Gott, den Papst zu spotten bin ich unermesslich zu geringe. Er hat nun wohl über sechshundert Jahre die Welt gespottet und ihrem Verderben an Leib und Seel, Gut und Ehre in die Faust gelacht, höret auch nicht auf, kann auch nicht aufhören.«

Freilich die Sache war wieder einmal mit Luther durchgegangen: »Es ist mir dies Büchlein zu groß unter den Händen geworden und wie man sagt: Das Alter ist vergeßlich und geschwätzig, ist mir vielleicht auch also geschehen. Wie wohl des Papsttums teuflischer Greuel an sich selbst ein unendlich aussprechlicher Wust ist.« Wegen des Erfolgs seiner Kritik machte sich Luther keine Gedanken: »Ja, sprichst du, er fragt nichts nach deinem Schreiben und Schreiben, er bleibt wohl vor dir, er ist zu mächtig! des bin ich wohl zufrieden. Mir ist genug, daß ich sicher für mich bin und wisse ihn zu urteilen nach dem Wort Gottes, das wider ihn ist, und ich mit gutem Gewissen ihn für einen Fartzesel und Gottes Feind halten mag. Mich kann er nicht für einen Esel halten, denn er weiß, daß ich von Gottes besonderen Gnaden gelehrter bin in der Schrift, als er und alle seine Esel sind, nicht allein ich, sondern sehr viel feiner Leute mehr fast in allen Landen. Er hat den Teufel für sich, so haben wir Gottes Wort für uns. Laß frisch hergehen, sterben wir drüber, so leben wir desto herrlicher mit Christo, lebet er drüber, so stibt er desto greulicher mit allen Teufeln. Denn hier ist Imanuel, Gott mit uns, dort der Teufel mit ihm. Es gelte fröhlich, wer zuletzt den Sieg behalte.«

Der »Schimpfer« Martin Luther war für sich selbst, wie für seine Zeit ein Problem und ist es für die getrennten Kirchen bis heute geblieben. Zugestehen wird man ihm müssen, daß er es im Kampf seines Lebens fürwahr nicht leicht hatte<sup>20</sup>:

»Schreibe ich zu scharf und hart, so nimmt man Ursache meine Lehre zu verdammen mit solcher Farbe und Schein: Ich sei stolz, hoffärtig, beißig, ungeduldig. Wiederum demütige ich mich, so haben sie abermals Ursache und sagen: Ich fliehe, ich fürchte mich, ich heuchle, es habe mich meine Lehre gereut und ich widerrufe.«

Auch wenn Luther aus Resignation über das Verhalten der Gegenseite in seinen letzten Schriften es kaum mehr zu zeigen vermochte, war seine eigentliche Intention auf Überzeugen und Gewinnen des Gegners und nicht auf dessen Untergang gerichtet<sup>21</sup>:

»Unser Tadel ist hart und unser Stil heftig. Aber unser Herz ist nicht bitter und wir verachten die Welt nicht, sondern Schmerz und fromme

<sup>20</sup> WA 23; 33,23–27.

<sup>21</sup> WA 40/I; 630,4–7.

Erregung bewegt uns. Ich bin gegen meine Feinde nicht so eingestellt, daß ich ihren Untergang wollte, sondern ich wünsche, daß sie auf den rechten Weg zurückkehren.«

Daß er grobe Mittel einsetzte, war Luther bewußt<sup>22</sup>:

»Ich steche mit Schweinespießen.«

Er wußte das auch zu rechtfertigen:

»Unser Herrgott muß zuvor einen guten Platzregen mit einem Donner lassen hergehen, danach fein allmählich lassen regnen, so feuchtet es durch. – Ein Weidenrütlein kann ich mit einem Messer zerschneiden, zu einer harten Eiche muß man Beil und Keil haben, kann sie dennoch kaum spalten.«

Luthers echte Demut kommt an einer Stelle zum Vorschein, wo er sich mit Philipp Melanchthon vergleicht<sup>23</sup>:

»Ich bin dazu geboren, daß ich mit den Rotten und Teufeln muß kriegem und zu Felde liegen, darum meiner Bücher viel stürmisch und kriegerisch sind. Ich muß die Klötze und Stämme ausrotten, Dornen und Hecken weghauen, die Pfützen ausfüllen und bin der grobe Holzfäller, der die Bahn brechen und zurichten muß.«

Für den eigentlichen Gärtner und Pflanze hielt Luther nicht sich, sondern Melanchthon. Luther hat sich hier in seiner Bescheidenheit gewiß falsch eingeschätzt. Er hat nicht nur eingerissen und planiert, sondern auch den Bau der Reformationskirche aufgeführt. Richtig registriert hat er allerdings das Problem seiner Grobheit. Er hat es nicht beschönigt, obwohl auch sein Schimpfen Format hat. Er war so frei, daß er nie ein Heiliger sein wollte, sondern sich auch in seinen Schwächen annehmen konnte. Eben dies war ihm möglich von der Sache her, um die es ihm immer ging: dem Angenommensein von Gott aus Gnade und nicht aufgrund eigener Qualitäten.

Prof. Dr. Martin Brecht, Fachbereich Evang. Theologie, Universitätsstr.  
13-17, 4400 Münster

<sup>22</sup> WA TR I, Nr. 348 und 397.

<sup>23</sup> WA 30/II 68f.

## VERSÖHNENDE LIEBE UND VERSÖHNTE LIEBE

Zu Luthers 28. These der Heidelberger Disputation

Von Michael Plathow

Liebe – welch vielschichtiger, mehrbiger und bedeutungsreicher Begriff im Deutschen. Andere Sprachen kennen bekanntlich verschiedene Ausdrücke mit besonderen Bedeutungsnuancen hierfür, das Lateinische: amor, dilectio, caritas, affectio; das Griechische: eros, agape, philia; das Englische: love, likeness, fondness; das Französische: amour, charité, affection, ähnlich das Russische usw. J. Pieper gibt in seinem Büchlein »Über die Liebe«, München 1972, eine sprachvergleichende Analyse des Verständnisses von »Liebe«. Er erkennt nun in der scheinbaren Armut der deutschen Sprache, die abgesehen vom altertümlichen Minne nur das eine Wort »Liebe« kennt, auch eine Chance, ich möchte sagen, eine Herausforderung. Die Einheit in allen Gestalten von Liebe, die Ganzheitlichkeit gegen partielle Ausgliederungen und verflachende Eindimensionalität bleibt im deutschen Wort »Liebe« erhalten. Entsprechendes gilt auch für das hebräische »ahab«. Um dieses einheitliche und ganzheitliche Verständnis von Liebe im christlichen Glauben soll es bei unseren theologischen Überlegungen gehen.

Josef Pieper konzentriert nun in seiner personal-anthropologischen Beschreibung die Liebe auf die grund- und bedingungslose Guttheißung des Partners: »Gut, daß du da bist; wunderbar, daß es dich gibt«<sup>1</sup> sie ist – gegen einen verflachten Sexualismus S. Freuds und gegen die quantifizierende Faktenanalyse des Kinsley-Reports – die Voraussetzung und Grundlage partnerschaftlicher Liebe auch im sexuellen Bereich. Allerdings erwähnt J. Pieper an dieser Stelle nicht die Bedeutung der Liebe Gottes und der Liebe zu Gott in ihrer Verbindung mit der Liebe der Menschen untereinander; sie bleibt hier leider ausgespart.

Der Sozialpsychologe E. Fromm charakterisiert in seinem Buch »Kunst des Liebens«, Ulm 1979, im Englischen erschienen 1956, die Liebe als Einswerden zweier Wesen, die dennoch zwei bleiben. Liebe erweist sich dabei als Geben und zwar in der Fürsorge, im Verantwortlichsein, im Respekt. Zugleich aber stellt er nun für die Praxis der Liebe in unserer Gesellschaft im Höchstfall eine »Fairneß« fest. Seine gesellschaftskriti-

<sup>1</sup> J. Pieper, Über die Liebe, München 1972, 172.

sche Tendenz deutet sich bei dieser defizienten Form der Liebe an. Liebe ist so ein sozialpsychologisches Faktum. Die Liebe Gottes und die Liebe zu Gott verbleibt deshalb im Sinne S. Freuds die Illusion des infantilen Ich vom elterlichen Überich, die Projektion der Vaterbeziehung, ein »rein gedankliches Erlebnis«<sup>2</sup>. Auch hier liegt ein reduziertes Verständnis von Liebe vor.

Demgegenüber spürt H. Kuhn in seiner geistesgeschichtlichen Entfaltung »Liebe. Geschichte eines Begriffs«, München 1975, der Liebe im umfassend-ganzheitlichen Sinn nach. Doch kann er diese nach M. Scheler für die Gegenwart nur postulieren und auf eine erneute Lösung für sie warten<sup>3</sup>. Auch A. Köberles vor kurzem unternommener Versuch einer »Versöhnung von Eros und Agape«<sup>3a</sup> bringt nicht die theologisch verantwortete Lösung dieser Forderung.

Die systematische Theologie bleibt hier gefragt. Sie ist nach ihrer eigenen Sache gefragt: der Lehre aus und von der Liebe Gottes und des Lebens der Glaubenden aus und im Geheimnis der Liebe.

## 1. Amor crucis ex cruce natus

### 1.1 M. Luthers Heidelberger Disputation XXVIII

Die Überschrift dieses ersten Teils ist gewählt aus der 28. These der Heidelberger Disputation von M. Luther; es ist wie ich meine, ein höchst wichtiger Beitrag für die systematisch-theologische Entfaltung des Themas. Die Disputation wurde am 26. April 1518 unter dem Vorsitz von M. Luther durchgeführt im Augustinerkloster, das an der Stelle des heutigen Universitätsplatzes in Heidelberg stand. M. Luther hatte die Thesen vorbereitet, sie wurden von Leonhard Beyer verteidigt vor dem Ordenskapitel der Augustinerkongregation. Über die positive Aufnahme und die weite Wirkung dieser Thesen sind wir gut unterrichtet aus Luthers Brief an Spalatin vom 15. 11. 1518 und durch M. Bucers Bericht an Beatus Rhenanus (WA IX 160ff). Sie haben diese letzte der 28. theologischen Thesen mit dem Beweis vor sich; ich übersetze: »Die Liebe Gottes findet nicht vor, sondern erschafft den Gegenstand, der für sie liebenswert ist; die Liebe des Menschen wird von dem Gegenstand, der für sie liebenswert ist, erschaffen.

Der zweite Teil diese Satzes leuchtet unmittelbar ein und wird von allen

<sup>2</sup> E. Fromm, Kunst des Liebens, Ulm 1979, 108.

<sup>3</sup> H. Kuhn, Liebe. Geschichte eines Begriffs, München 1975, 229.

<sup>3a</sup> A. Köberle, Versöhnung von Eros und Agape, EZW-Impulse, Nr. 13, 1/80.

Philosophen und Theologen geteilt. Denn der Gegenstand der Liebe ist ihre Ursache, wenn man mit Aristoteles behauptet, jedes seelische Vermögen sei passiv und stofflich und betätige sich durch Aufnehmen von außen her. Dadurch bestätigt er auch, daß seine Philosophie der Theologie entgegengesetzt ist, insofern sie in allem das Ihre sucht und das Gute mehr empfängt als austeilt.

Der erste Teil des Satzes macht deutlich, daß Gottes Liebe, wenn sie am Menschen lebendig wirksam ist, die Sünder, die Bösen, die Törichten, die Schwachen liebt, um sie zu Gerechten, Guten, Klugen, Starken zu machen, und so strömt sie heraus und teilt Gutes aus. Denn die Sünder sind deshalb schön, weil sie geliebt werden, sie werden nicht deshalb geliebt, weil sie schön sind. Darum meidet die Liebe des Menschen die Sünder als Böse.

So spricht Christus: »Ich bin nicht gekommen, Gerechte zu suchen, sondern Sünder« (Mt 9,13). Und dies ist die am Kreuz geborene Liebe des Kreuzes, die sich nicht dorthin wendet, wo sie Gutes findet, um es zu genießen (frui), sondern dorthin, wo sie dem Bösen und Armen Gutes bringen kann. »Denn Geben ist seliger als Nehmen«, sagt der Apostel (Apg 20,35). Daher heißt es in Ps 41,2: »Selig, wer des Bedürftigen und Armen wahrnimmt«, obwohl doch der Gegenstand der Wahrnehmung von Natur nicht ein Nichts sein kann, also etwas Armes und Bedürftiges, sondern nur etwas vom Sein, vom Wahren und Guten (ens, verum, bonum). Daher urteilt sie nach dem Schein unter Ansehung der Person und nach dem, was vor Augen ist usw.«

## 1.2 Textinterpretation

Die Begründung der Ausgangsthese beginnt mit der Interpretation der zweiten Satzhälfte: »Die Liebe des Menschen wird von dem Gegenstand, der für sie liebenswert ist, erschaffen.« Der begehrens- und liebenswerte Gegenstand ist also die Ursache menschlicher Liebe, wie M. Luther in den Systemen von Theologen und Philosophen vorfindet, denkt man an die Diotimarede in Platons Symposion, an den Erosmythos in Platons Phaidros, an die mystische Theologie des Dionysios Areopagita usw. Für seine Gegenwart findet M. Luther diese Vorstellungsweise in den Denkformen aristotelischer Ontologie verankert, d. h. im vier-causae-Schema und in der actus-potentia-Lehre der Physik und Metaphysik des Aristoteles.

Hiernach ist die *causa finalis* der *causa efficiens*, und damit auch der *forma* und *materia* als bloß innere Ursachen, ontologisch vorgeordnet: *finis est causa causalitatis efficientis*. Der begehrens- und liebenswerte Gegenstand ist

somit die eigentliche Ursache menschlicher Liebe, die ihn nun erstreben und haben will, sich selbst zu eigen machen will.

Das vier-causae-Schema wird verbunden mit der actus-potentia-Lehre, nach der alles Seiende in Akt- und Potenzzustände unterschieden ist; das potentielle Seiende ist dabei auf einen Zustand »in actu« als dem ontologisch höheren ausgerichtet und wird auch von einem Seienden »in actu« aus dem Potenz- in den Aktzustand überführt. In diesem Sinn ist der erstrebens- und liebenswerte Gegenstand für die menschliche Seele der ontologisch höherstehende und für die eigene Vervollkommnung notwendig<sup>4</sup>.

Bei der menschlichen Liebe geht es also um Selbstverwirklichung, die sich selbst wirklich machen will, um Selbstliebe, die sich selbst und das Eigene liebt, um Selbstsucht, die das Ihre sucht, eben um den amor sui des um sich kreisenden und in sich verkrümmten Menschen, des homo incurvatus in se ipsum. Das ist für M. Luther die Sünde, der Unglaube, das ist der Mensch unter der Macht der Sünde und des Gesetzes

Diese menschliche Liebe steht im konträren Gegensatz zur Liebe, die der christliche Glaube und die Theologie verkündigt und bekennt: »Die Liebe Gottes findet nicht vor, sondern erschafft den Gegenstand, der für sie liebenswert ist«; diese Liebe – im Augustinischen Bild gesprochen – strömt wie ein Quellwasser (rivulus) und fließt wie der Strom der Liebe (impetus dilectionis, De doctrina Christiana I, 21); sie ist lebensspendend, verändernd, erneuernd. So wendet sie die Liebe Gottes gerade den Sündern, Bösen, Törichten und Schwachen zu, um sie gerecht, gut, klug und stark zu machen. Der Sünder ist folglich allein deshalb schön, weil er geliebt und so gerechtfertigt wird. Die überwältigende Liebe Gottes schafft und gebiert das Liebenswerte, wie die Gerechtigkeit Gottes – von M. Luther seit seinem reformatorischen Durchbruch als Genetivus auctoris verstanden – den Sünder gerecht spricht und gerecht macht aus Gnade allein.

Ihren Real- und Erkenntnisgrund hat diese Liebe Gottes in Jesus Christus; in seiner Hinwendung zum Armen und Elenden, in seiner Selbsthingabe für die Sünder und Verlorenen. Entsprechend seinen Vorgängern Mose, Jeremia, dem Gottesknecht – als einzelner oder als Volk gedacht – und Johannes dem Täufer und entsprechend seinen Nachfolgern wie Paulus, Petrus, die Gemeinde des 1. Petrusbriefes u. a. erlitt Jesus die Versuchungen in der Wüste (Mt 4,1ff), die Anfechtungen in Gethsemane (Mk 14,32ff), die Gottverlassenheit am Kreuz (Mk 15,33ff). Er nahm in seinem Sterben stellvertretend den Zorn Gottes über die Sünden der Menschen und deren Folgen auf sich und überwandt den Zorn Gottes (Gal. 3,13), wie

<sup>4</sup> M. Plathow, Das Problem des concursus divinus, Göttingen 1976, 23ff.

er auch die Mächte der Gesetzlichkeit des Leids, der Selbstsucht und des Todes überwandt. Und so schenkt Christus im »seligen Wechsel« und »fröhlichen Tausch« (WA II, 145, 15ff; Bo A V, 227, 26ff) als Christus victor »sub contrario« des schmachvollen Kreuzes die Versöhnung. Dies ist der Grund des »amor crucis ex cruce natus«, als Gnaden- und Liebestat Gottes. Das ist das Evangelium. Und so steht der amor crucis im harten Gegensatz zum amor gloriae, der sich nur dorthin kehrt, wo er ein Gutes erhaschen kann, das ihm Nießung, Genuß bringt, an das er sich – das Augustinische *uti und frui* völlig verkehrend (De doctrina Christiana, I, 4) – hängt.

Der amor crucis steht in demselben Kontrast zum amor gloriae, wie die theologia crucis zur theologia gloriae. Der letzte Absatz unserer These bindet damit die 28. These in die ganze Heidelberger Disputation ein, geht es in ihr doch um die theologia crucis als theologia paradoxa. Die Erkenntnis Gottes in passionibus, die Erkenntnis Gottes verborgen hinter den Rückenansichten im Schmerz und Elend Jesu Christi am Kreuz widerspricht einer Gotteserkenntnis in Herrlichkeit und Majestät, d. h. vor allem in den höchsten metaphysischen Seinsprinzipien – ens, verum und bonum. Hier ginge es um ein Sichversichern des Gottes der Philosophen, um die Hingabe an den Augenschein, der die eigene Ehre sucht. Und das ist Unglaube. Der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs ist nicht ein höchstes Sein, statisch, unwandelbar, leidenschafts- und leidenslos, in sich ruhend, sondern Jahwe, der sich Moses zu erkennen gibt als »Ähejä äsher ähejä« – »Ich werde dasein (ganz konkret) als der ich dasein werde« (Ex 3,14). Verborgen in Leiden und Sterben Jesu Christi am Kreuz begegnet der Glaubende Gottes Gnaden- und Liebestat zur Rettung der Sünder; verborgen bei der leidenden und seufzenden Schöpfung (Röm 8,22f) ist Gott somit da als Immanuel in passionibus, bis er kommen wird zur Vollendung.

M. Luther ist ein existentiell denkender Theologe; er hat kein Gefallen an systematisch-objektivierenden Darlegungen der Liebe mit Hilfe ontologischer Kategorien. Dies wäre falsche Theologie, theologia gloriae. Ihm geht es um Gottes konkretes Versöhnungswirken und um den konkreten Menschen, den Sünder, dem Gott sich in Christi Tod und Auferstehung in hingebender Liebe zuwendet; ihm geht es um den konkreten Menschen, der weiter Gottes Liebe durch die Gottes- und Nächstenliebe anderer Menschen direkt erfährt. So durchbricht und zerbricht der amor crucis das ontologische System eines amor gloriae<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> W. Joest, *Ontologie der Person bei Luther*, Göttingen 1967.

2. Caritas etiam istis decedentibus (fides, spes) augebitur potius. (Auch wenn jene (Glaube, Hoffnung) nachlassen werden, so wird die Liebe noch mehr zunehmen). De doctrina Christiana I, Cap 38,42

## 2.1 Augustins theologia caritatis

Diese 28. These der Heidelberger Disputation, in der M. Luther – wie wir feststellten – in hohem Maße beim Augustinischen Gedankengut anknüpft, stellt nun A. Nygren als Motto an den Anfang vom II. Teil seines Buches »Eros und Agape«, Gütersloh 1954<sup>2</sup>: Amor Dei non invenit sed creat suum diligibile. Amor hominis fit a suo diligibili... Et iste est amor crucis ex cruce natus, qui illuc sese transfert, non ubi invenit bonum quo fruatur, sed ubi bonum conferat malo et egeno«. Es handelt sich um eine motivgeschichtliche Untersuchung, die das platonisch-neuplatonische Erosmotiv dem biblisch-theologischen Agapemotiv konträr gegenüberstellt.

Dem Erosmotiv, das den Aufstieg des Menschen zum Göttlichen charakterisiert, wird die Agape als der Weg Gottes hin zum Menschen in der Offenbarung in Jesus Christus kontrastiert.

Der Leistungsvorstellung des Erosmotivs wird der Glaube als demütiges Empfangen der herabneigenden und selbstentäußernden Liebe Gottes gegenübergestellt.

Dem göttlichen Ursprung und Wert der menschlichen Seele widerspricht das Wissen um den eigenen Unwert, die eigene Sünde, die Verkehrung des eigenen Willens und den eigenen Unglauben.

Das ästhetische Gepräge des Erosmotivs aufgrund der stimulierenden Bedeutung der Schönheit für den Eros läßt sich nicht verbinden mit dem existentiellen Charakter des Glaubens, den allein Gottes agape schenkt.

Schließlich widerspricht die natürliche Unsterblichkeit der Seele der Auferstehung der Toten als Gottes Liebestat durch das Gericht Gottes hindurch. Das Agapemotiv ist somit die totale Umwertung des Erosmotivs für Nygren.

Augustin verbindet nun nach A. Nygren diese beiden konträren Motive in synthetischer Verknüpfung, die dann erst von M. Luther wieder gelöst wird. Augustin, der glaubend um Erkenntnis ringende Christ, der doctor caritatis, selbst versteht die caritas allein in der Agape des dreieinen Gottes begründet, der in sich als der Liebende, das Geliebte und die Liebe in trirelationaler Einheit lebt, das Geheimnis der Liebe ist (De trinitate VIII, Kap. X, 14) und so als der Liebende an den Menschen wirkt. Die Versöhnungstat des Mittlers Jesus Christus im Leiden und Sterben am Kreuz zur Errettung der nach dem Fall Adams vom eigenen Stolz (superbia), von der

eigenen Begierde (*cupiditas, concupiscentia*) und pervertierter Selbstliebe (*amor sui*) geknechteten Menschheit offenbart Gottes Liebe, seine *caritas* (*De fide et operibus I, Kap. X, 15*). Gottes überwältigende Liebe und Gnade schenkt in der Taufe die Versöhnung mit der Vergebung der Sünden und der eingegossenen Liebe. Aus ihr folgt zum einen die Liebe der Glaubenden zu Gott, die sich zur »*fruitio*« steigert, d. h. zum Niesen, Genießen oder – wie E. Przywara in: »Augustin. Die Gestalt als Gottes Gefüge«, Leipzig 1934, 110, übersetzt – zum »Frucht haben« Gottes im Unterschied zum »*uti*«. Der Einfluß des Neuplatonismus auf Augustin wird hier zweifellos besonders deutlich. Zum anderen folgt aus der göttlichen Liebestat die Selbst- und Nächstenliebe der Glaubenden, die hineingenommen in den Heiligungsprozeß, Weisen der Gottesliebe sind.

Vor allem im *fruitio*-Gedanken dominiert die Mystik des Neuplatonismus, wie auch H. Scholz<sup>6</sup>, R. Lorenz<sup>7</sup> und J. Brechtken<sup>8</sup> in ihren Studien aufzeigen. Andererseits aber ist von theologischen, nicht motivgeschichtlichen, Überlegungen her klar festzuhalten, daß Gottes selbstentäußernde Liebestat das Fundament für Augustins *theologia caritatis* abgibt und damit auch die Liebe der Christen von der hingebenden *Agape* gekennzeichnet ist. –

Augustins *theologia caritatis* stellt auch die Voraussetzung für die Pastoraltheologie des Bischofs, Predigers und Seelsorgers dar, wie ja immer pastoraltheologische Erwägungen in systematisch-theologischen Überlegungen gründen.

So ist für Augustin der hermeneutische Schlüssel zum Schrift- und Predigttextverständnis, die Mitte der Schrift, würden wir von M. Luther her sagen, die »*gemina caritas Dei et proximi*« (*De doctrina Christina I, Kap. 36,40*).

So geht es dem Prediger Augustin bei seiner Übernahme von sprachlichen Mitteln in die Homiletik – z. B. die dreifache Zielsetzung der Rhetorik Ciceros: *docere, delectare, flectere*; belehren, ergötzen, umwandeln (*De doctrina Christiana IV, Kap. 12,27ff*) – im eigentlichen um die christliche Wahrheit, die sich in der Liebe Gottes zum Heil der Menschen bewahrt.

So hat der Katechet mit der einen und selben Liebe zum Schüler zu unterrichten, wenn auch mit einer sehr verschiedenen, auf die verschiedenen Katechumenen abgestimmten Dosierung dieser – wie Augustin sagt – *Arznei* (*De catechizandis rudibus I, Kap. 15,23*).

<sup>6</sup> H. Scholz, *Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte*, Leipzig 1911, 197ff.

<sup>7</sup> R. Lorenz, *Fruitio dei bei Augustin*, ZKG 63, 1950/51, 75ff.

<sup>8</sup> J. Brechtken, *Augustin Doctor Caritatis*, Meisenheim am Glan, 1975.

So sind die pastoralen Anweisungen der Poimenik zentriert im Gebot der Nächstenliebe: »Nulla est enim major ad amorem invitatio, quam praevenire amando« – »Nichts treibt ja so sehr zur Liebe an als die zuvorkommende Liebe« (De catechizandis rudibus I, Kap. 47). Ist doch die christliche Lebensweise und Ethik charakterisiert als Leben aus der Liebe Gottes in Erfüllung der Gottes- und Nächstenliebe, worin alle Gebote mit Röm 13,10 ihre Erfüllung haben (De disciplina Christiana III,3): »Dilige, et quod vis, fac« (In epistoliis Johannis, tract. III, 8).

Diese theologische und pastorale Lehre verband der doctor caritatis auch mit seinem Leben, so daß der Schüler Possidius als Summarium seiner Augustin-Biographie schreiben konnte (XXXI): »Nach seinen Schriften hat jener gottwohlgefällige, verehrenswerte Priester, der in der Tat aus der leuchtenden Wahrheit lebte, wirklich ganz für den Glauben, für die Hoffnung und für die Liebe... gelebt... Das erkennen die an, die aus der Lektüre seiner Schriften Gewinn ziehen. Für meinen Teil glaube ich jedoch, diejenigen haben noch mehr von ihm gehabt, die den Prediger in der Kirche selbst hören und sehen konnten und die vor allem, die es noch erlebt haben, wie er mit den Menschen umging.« Lehren und Leben werden bei Augustin verbunden.

## 2.2. Au. Augustins Bedeutung für M. Luther

M. Luther beruft sich am Anfang der Heidelberger Disputation auf Paulus, den doctor instificationis, und auf Augustin, den doctor caritatis, wobei für M. Luther von seiner Betonung des Schriftprinzips her die Autorität des Apostels Paulus prävalent ist. Augustins eindeutige Betonung der Agape Gottes in der Versöhnungstat Jesu Christi am Kreuz als Grund der theologia caritatis läßt diesen jenem sofort folgen.

### 2.2.1 Für das Reden von Gottes Zorn und Liebe

Von Paulus herkommend bekennt Augustin die Überwindung des Zornes Gottes (Gal 3,13) über die pervertierte Selbstliebe der Menschen in der Liebestat des sich opfernden Mittlers am Kreuz (Enchiridion, Kap. X, 33f). Diese Liebestat ist der Grund für die Gerechtmachung der Sünder aus Gnade, um sie von der Verdammung zu erretten zur Erwählung für ein Leben in der Gemeinschaft mit Gott. Klar spricht Augustin in seiner theologia caritatis von Gottes Zorn und Liebe – Zorn nicht als Seinseigenschaft verstanden, sondern als innerste Anteilnahme am Menschen, auch

am aufbegehrenden, eigensüchtigen, gottlosen Menschen –; Augustin weiß um Gottes Verwerfen und Erwählen, um Gottes Gericht zum Tod und die Erlösung zum ewigen Leben. Das gilt in aller Herbhheit auch von M. Luthers *theologia crucis* aus der Predigt von Gesetz und Evangelium, wie die Thesen 20, 21, 23, 26, der Heidelberger Disputation prägnant zeigen. Für M. Luther kann Gott sich in leidenschaftlicher Liebe und in mitleidender Geduld zurückziehen, verfinstern, sich entfernen. Gott kann sich in Freiheit abwenden vom Sünder, er kann aber auch seine Liebe verbergen *sub contrario* unter dem Zorneswirken.

So unterscheidet Luther zwischen der Verborgenheit Gottes für die Unglaubenden und für die Glaubenden auf dem Hintergrund seines Offenbarseins in Jesus Christus.

So stellt Luther weiter Gottes verborgenes Handeln in der Weltgeschichte, d. h. gerade sein Mitsein mit den Leidenden, dem Verborgensein seiner Liebestat *sub contrario* des Kreuzes Christi gegenüber.

So weiß Luther um Gottes verborgenen Ratschluß zur Erwählung und auch zur Verwerfung, der aber erst im *lumen gloriae* sichtbar wird und um Gottes gegenwärtiges Heilswillen, der im Kreuz Christi und im lebendigen Wort Gottes unter den schwachen Wörtern der Menschen schon offenbar ist.

Und so wagt Luther auch von Gottes Verborgenheit in Gottes Zorneswirken »der Strenge und in seinem Zorn des Erbarmens« zu sprechen, um K. Holls Terminologie aufzugreifen. Gegen A. Ritschl und Th. Harnack und mit G. Aulen, L. Pinomaa und G. Rost<sup>9</sup> relativiert Luther den Zorn Gottes oder besser das Zorneswirken Gottes nicht nur durch letztlich liebende Zuwendung. M. Luther kennt den »Zorn der Strenge« über die Unglaubenden und gar Verstockten, also den Zorn des Gerichts mit seiner Undurchdringlichkeit und Undurchschaubarkeit für die Menschen bis zur endgültigen Vollendung. Vor allem aber weiß er um den »Zorn des Erbarmens« als »*opus alienum*« im Dienst seines Liebewirkens. Es ist das Zorneswirken Gottes an dem Sünder auf der Flucht vor dem Gesetz hin zum rettenden Evangelium, das sich im Gnadewort der Predigt und in den Gnadengaben der Taufe, der Beichte und des Herrenmahls schenkt. Um das Evangelium geht es ja vor allem. Bei dem so existentiell denkenden Luther hat die *theologia crucis* direkte Bedeutung für die pastoraltheologischen Schriften zur Buße und Beichte, für seine Seelsorgebriefe an Angefochtene und Leidtragende, für seine Lieder und Gebete.

<sup>9</sup> G. Rost, *Der Zorn Gottes in Luthers Theologie*, Luth R 9, 1961, 2ff.

### 2.2.2 Für den Glauben an Gott

Die *caritas* Gottes zum sündigen Menschen ist bei Augustin ausgerichtet auf die Liebe der Menschen zum dreieinen Gott, die in der *fruitio* zentriert ist. »*Frui enim* – im Unterschied zum *uti* – *est amore alicui rei inhaerere propter seipsam*« – Niesen, genießen, zur Frucht haben, bedeutet für Augustin »einer Sache um ihrer selbst willen anhängen« (De doctrina Christiana I, Kap. IV,4). Und diese ist allein Gott im Unterschied zu allen geschaffenen Dingen.

M. Luther knüpft bei diesem theologischen Gedanken Augustins an, doch überwindet und zerbricht er nun das platonisch-neuplatonische Denkschema der *fruitio* und auch die anfechtbare Begründung aus Phil. 20 (De doctrina Christiana I,37) durch sein existentielles Glaubensverständnis. Er sagt in der Heidelberger Disputation These VII: Eine Umkehrung, eine *perversitas*, ist es, sich selbst in seinen eigenen Werken zur Frucht zu haben und als Götzenbild zu verehren. Der Glaube ist die völlige Preisgabe menschlicher Positionen und Leistungen vor Gott. Der Glaube ist Geschenk des hl. Geistes und mit Hebr 11,1 die gewisse Zuversicht des das man hofft. Er ist Vertrauen auf Gott allein. In der Auslegung des 1. Gebotes umschreibt Luther ihn andringend als »sich versehen alles Guten und Zuflucht haben in allen Nöten«; diese Herzensbindung als letzte personale Bindung gehört Gott. Nicht ohne Schaden verabsolutiert der Mensch darum geschaffene Dinge seiner Begehrlichkeit als Ersatz seiner Herzensbindung; nicht ohne Schaden verabsolutiert der Mensch sich selbst durch die Utilisierung Gottes, den er zum Objekt seiner selbst macht und damit auch den Nächsten und die Umwelt. Das ist die Herrschaft des Gesetzes, der Sünde und des Unglaubens.

### 2.2.3 Für die *justificatio impii*

Augustin ist als *doctor caritatis* der *doctor gratiae*, der Lehrer der Gnade. Ist doch Gottes Liebeswirken im Opfer des Mittlers am Kreuz zur Versöhnung die *Gnadenstat* für die Sünder. In der Taufe wird sie zugeeignet: der Täufling wird aus dem Machtbereich der Erbsünde herausgerissen, die Augustin vor allem mit dem *Sexus* verbunden versteht; ihm wird die Vergebung der Tatsünden seines egoistischen Begehrens geschenkt; vor allem aber entzündet der hl. Geist das Feuer der Liebe, der *caritas infusa*, in ihm. Rechtfertigung bedeutet somit für Augustin gerade Gerechtmachung, die im Prozeß vervollkommnender Heiligung zunimmt. In der Betonung des »*sola gratia*«, stimmt M. Luther mit Augustin überein, ja, Luther

verschärft das »allein aus Gnade« noch, weil er die Trennung von *gratia operans* und *cooperans* nicht mitmacht. Zugleich aber faßt Luther die Rechtfertigung des Sünders mehr *imputativ* als Zurechnung der Gerechtigkeit Gottes, der *iustitia aliena*, auf, wobei die forensische mit der effektiven Rechtfertigung verbunden bleibt. *Justificatio*, *vivificatio* und *verificatio* sind im Christus *extra nos*, *pro nobis* und *in nobis* verbunden und so gehören für M. Luther Gerechtsprechung und Gerechtmachung, Rechtfertigung und Heiligung, Glaube und Liebe zusammen. Der Glaube aber ist der Liebe vorgeordnet; er bringt ganz selbstverständlich Früchte der Liebe, die Christus selbst nach Gal 2,20 in uns wirkt.

3. »Gott erweist seine Liebe gegen uns darin, daß Christus für uns gestorben ist, als wir noch Sünder waren« (Röm 5,8)

Auf die Analyse und Einordnung folgt nun im 3. Teil die systematisch-theologische Darlegung des Themas »Versöhnende Liebe und versöhnte Liebe«. Der eine oder andere Gedanke aus dem vorangehenden Teil wird sich wiederholen; aber das kann nicht verwunderlich sein, verstehen diese Ausführungen sich doch – bei neuen Entscheidungsfindungen – in Kontinuität zur *theologia crucis* M. Luthers, und zur *theologia caritatis* Augustins. An dem engen theologischen Zusammenhang zwischen diesen beiden Theologen wird somit nachdrücklich festgehalten<sup>10</sup>, sind doch beide vor allem in der *theologia instificationis* des Paulus als ihrem biblisch-theologischen Boden verwurzelt. Die motivgeschichtliche Untersuchung A. Nygrens, die mit der Erneuerung des Agapemotivs durch Luther das Zerbrechen der *caritas*-Synthese Augustins verbindet, behält ihre Bedeutung; doch geht es hier um die Kontinuität im theologischen Denken.

Bei diesem bewußten Rückgriff auf M. Luther und Au. Augustin ist die eigentliche Grundlage auch der systematisch-theologischen Überlegungen der biblische Kanon mit seinen verschiedenen Schriftzeugnissen. Der lebendige Christus selbst gibt ihm als Mitte der ganzen Schrift die Autorität. Und so hat der alttestamentliche Teil »vorausweisenden« Charakter auf das Neue Testament, das »begründenden« Charakter hat als Zeugnis von Jesus Christus und als Evangelium Jesu Christi. Die *theologia instificationis*, *caritatis* und *crucis* soll zusätzliche Anleitungen geben für ein ganzheitliches, nicht-partiales Bedenken der Liebe in der systematischen Theologie; unter dem Gesichtspunkt der Versöhnungstheologie, der Para-

<sup>10</sup> Vgl. auch: B. Lohse, Die Bedeutung Augustins für den jungen Luther, *KuD* 11, 1965, 116ff.

klase und der Leidenstheologie wird es entfaltet, wobei diese Aspekte untrennbar miteinander verbunden sind.

### 3.1 Versöhnungstheologie

»Gott erweist seine Liebe gegen uns darin, daß Christus für uns gestorben ist, als wir noch Sünder waren« (Röm 5,8), bekennt Paulus. Gott ist aus dem verborgenen Geheimnis seines innertrinitarischen Lebens herausgetreten und hat sein Wesen, sein Ich offenbar gemacht in Jesus Christus als der in Freiheit Liebende. Hierin erweist er – gerade vom Alten Testament her – seine erwählende, versöhnende und vollendende Liebe (Röm 9,13ff; 11,28; 2.Kor 5,19; 9.7 u.a.), mit deren Offenbarwerden die neue Weltzeit angebrochen ist. Sein Agapewirken hat sich vollendet in der Selbsthingabe des Sohnes am Kreuz, tou agapäsantos hämas. Denn im Leiden und Sterben am Kreuz überwandt und überwindet Jesus Christus den Zorn Gottes über die Pervertierung menschlicher Liebe (Gal 3,13), über den Egoismus des Unglaubens, über die Sünde als Verkehrung des Verhältnisses zu Gott. Die Sünde gegen Gott ist verbunden mit der Verabsolutierung des eigensüchtigen Sexus, mit der Selbstrechtfertigung des Menschen im Eros und in der Philia, mit der selbstübersteigernden Autonomisierung sicut deus (Gen 3,5) des eigenen Ich gegenüber Gott, so daß Haben an die Stelle von Sein, uti an die Stelle von frui, der Mensch an die Stelle Gottes tritt: ein vereinsamter leidens- und liebesunfähiger Mensch, der homo incurvatus. Jesus Christus überwindet den Zorn Gottes über die Sünden der Menschen, indem er stellvertretend – gleichsam im »Tausch« ihre Schuld auf sich nahm: »Im Kreuz macht Christus seine Gerechtigkeit zu meiner und meine Gerechtigkeit zu seiner«. So sieht Gottes Liebestat aus, verborgen sub contrario am Kreuz für uns.

Gott nimmt zuinnerst Teil am Geschick seiner Geschöpfe, an ihrem Fehlen, an ihrem Wohl und Wehe; er bleibt nicht in isolierter Freiheit und Apathie bei sich; er ist da; er ist da auch für die Sünder in Jesus Christus; er rechtfertigt sie durch den hl. Geist in der Predigt als Gesetz und Evangelium, in der Gabe der Sakramente, in der Beichte. Aus Liebe verläßt Gott den Sünder nicht, er nimmt sein Zorneswirken in Reue zurück und schenkt Versöhnung.

Doch kennt Gott neben diesem »Zorn des Erbarmens« in freier Weise auch den harten »Zorn der Strenge« und des Gerichts jetzt in der Predigt des Gesetzes als »Geruch aus Tod zum Tod« (2.Kor 2,15f) und einst im scheidenden Gericht zum ewigen Tod. Gerade Augustin und Luther nahmen diese dunklen Gedanken des Apostels Paulus über Gottes Erwählen

und Verwerfen, über Gottes Gericht und Gnade, über Gottes Zornes- und Liebeswirken ganz ernst, wie sie auch von uns ganz ernst genommen werden müssen. Dennoch will Gott eigentlich in seiner Liebesgeschichte mit den Menschen seine Agape ganz schenken, wie die Selbstpreisgabe und Hingabe des Sohnes zur Versöhnung und der hl. Geist als Feuer der Liebe den Glaubenden zu erkennen gibt und nicht nur zu erkennen gibt, sondern zueignet und schenkt. Denn in Gottes liebender Versöhnungstat geht es um die Wahrheit, die sich bewahrheitet gegen diese Lügen, um das neue Leben, das Leben gibt gegen den Tod, um die Rechtfertigung, die gerecht spricht und gerecht macht gegen alle Selbstrechtfertigung. Die Agape Gottes, der selbst der Liebende und die Liebe ist (1.Joh 3,10; 4,7ff, Joh 14,21ff), ist darum das Evangelium wie es in der Bibel bezeugt wird. E. Stauffer hat im ThW NT I, 20ff und N. Warnack hat in »Agape. Die Liebe als Grundmotiv der neutestamentlichen Theologie«, Düss. 1951, in differenzierter Weise treffende Ausführungen hierzu gemacht.

### 3.2. Parakletischer Gesichtspunkt

Gottes freie Versöhnungstat in Jesus Christus wird den Glaubenden durch den Hl. Geist zugeeignet in der Predigt, in der Taufe, in dem Herrenmahl und in der Beichte. Der alte Mensch wird in der Rechtfertigung das neue Geschöpf (2.Kor 5,17); es tut Werke der Liebe, wofür Gott das Wollen und das Vollbringen wirkt (Phil 2,13). Theologisch gesehen handelt es sich hier um die Paraklese, den bei der Verschiedenheit einheitlich verbundenen Indikativ und Imperativ im: sei, was du bist. Das ist die der Agapetät Gottes antwortende Agape der Glaubenden. Anders als Augustin ordnet Luther hier den Glauben der Liebe vor, wie er etwa in dem didaktischen Bild vom Beutelsack in der Vorrede zur »Deutschen Messe« (1526) und mehr grundsätzlich in der Auslegung der zehn Gebote in der Schrift »Von den guten Werken« (1520) dartut. Das Leben der Christen gestaltet sich ja als Leben aus dem hl. Geist in der Liebe nach dem Doppelgebot der Liebe. Durch alle biblischen Schriften zieht sich dieses Gebot wie ein roter Faden: Lev. 19,18; Deut. 6,4f; Mt 5,39,44; 22,34ff u. par; Röm 13,8ff; 1.Kor 13,13; Gal 5,14; Joh 13,34; 1.Joh 2,8,10; 3,11,14; Jak 2,8, wobei das Neue Testament das Gebot der Nächstenliebe auch auf die Ausländer und Feinde ausweitet. Augustin erkennt darum mit Recht in der gemina caritas die eigenste Lebensweise der Christen konzentriert (De disciplina Christiana III 3).

Vom alttestamentlichen »ahab« her ist diese Liebe, hineingenommen in das Bundesverhältnis Gottes mit seinem Volk, im umfassend-ganzheitli-

chen Sinn zu verstehen. »ahab« bestimmt das Liebesverhältnis zwischen Isaak und Rebekka (Gen 24,27), zwischen Elkana und Hanna (1.Sam 1,5), im Hohenlied (Hld 1,3; 7,7). Mit »ahab« wird die eheliche Partnerschaft gepriesen (1.Sam 1,5,8; Spr 31,10ff), so daß das Bild der Ehe auf das Verhältnis Jahwes zu seinem Volk Anwendung findet (Jes 49,18; Jer 2,2; Hos 16,23). Diese Liebe kann aber auch in geschlechtliche Gier (Jer 2,25; Hos 2,7), ja, in Haß pervertieren (2.Sam 13,1-22). »ahab« kennzeichnet weiter das Verhältnis von Eltern und Kindern (Gen 22,2; 37, 34; u.a.), von Vorgesetzten und Untergebenen (1.Sam 16,21), von Freunden (1.Sam 18,1) und Verbündeten (1.Kön 5,15) und ebenfalls zu Dingen, Zuständen und Handlungen: so Usias Liebe zum Landbau (2.Chr 26,10), so die Liebe zu einer Speise (Gen 27,4,9,14), zur Gerechtigkeit (Ps 45,8), zur Erkenntnis (Ps 12,1) u.a. Lebensgemeinschaft, Lebenskraft, Lebensfreude drückt sich da aus, mit seinen verschiedenen Aspekten und Relationen, ganzheitlich konzentriert im Doppelgebot der Liebe. In der Bergpredigt Jesu wird das so verstandene Liebesgebot verschärft, von Paulus und Johannes wird es aufgegriffen; die Haustafel (Kol 3,18-4,1; Eph 5,22-6,9; 1.Tim 5,1-6,2; 1.Petr 2,13-3,7) mit ihrer Verschristlichung durch das »en too kyrioo«, die Tugend- und Lasterkataloge, die die Macht pervertierter Liebe im Sexus-, Eros-, Philia-Bereich als Sucht, Gier, Neid und Haß so hart vor Augen führen, und auch das »hoos mä« aus 1.Kor 7,29ff sind auf das Agapegebot ganzheitlich bezogen. Die Schöpfung Gottes ist ja durch die selbstherrliche und eigensüchtige Entscheidung des Menschen gegen Gott die gefallene Schöpfung und Liebe als Lebenskraft, Lebensgemeinschaft, Lebensfreude mit und für Gott und den Nächsten ist pervertierte Liebe (Röm 1,22ff). Die Welt steht unter der Macht der Sünde, des Gesetzes und des Todes und somit unter dem Zorn und Gericht Gottes. Und dennoch erhält Gott diese Schöpfung in Geduld (Röm 2,4ff), mit seiner Geduld, die geprägt ist von duldendem und erdulndem Leiden an den Fehlern der Menschen. Gott läßt sie nicht allein für sich. Aus freier Liebe wendet er sich ihr zu in der Liebestat des Sohnes zur Versöhnung: eine leidenschaftliche, weil Leiden schaffende, Liebe; sie rechtfertigt, sie heilt, so daß nun das Doppelgebot der Liebe als höchstes Gebot und als Erfüllung aller Gebote (Mt 23,34ff; Röm 13,8) das begrenzte und zeitliche Leben der Glaubenden trägt und bestimmt: ein Leben in hingebender Liebe ganz.

Die Agape Gottes, diese unbedingte und überwältigende Kraft seiner Liebe ist es, die dem Sexus, Eros, die Philia als Lebensgemeinschaft, Lebenskraft und Lebensfreude aus ihrer eigensüchtigen Verkehrung und Verkrümmung herausreißt, befreit, neu ordnet zur Liebe ganz im Doppelgebot der Liebe, zur versöhnten Liebe aus der versöhnenden Liebe Gottes. Hier geht es nicht um die Anthropologisierung der Liebe wie bei J. Pieper,

hier geht es nicht um die Legitimierung sozialpsychologischer Regeln wie bei E. Fromm, aber auch nicht um eine Versöhnung von Eros und Agape wie bei A. Köberle gegen Nygren. Es geht um die Rechtfertigung der pervertierten Liebe durch Gottes Liebe in Christi Kreuz und Auferstehung, um die Versöhnung der reduzierten, partialisierten, verselbständigten und verabsolutierten Bereiche der Liebe durch die Agape Gottes als Quelle und Funken für ein Leben in versöhnter ganzheitlicher Liebe, durch Anfechtungen und Fehlen hindurchgetragen in der Bewegung des *simul peccator et iustus*. – Sie gestaltet das Leben der Christen vor Gott in der gottesdienstlichen Gemeinde der Kirche Jesu Christi und zugleich ihr Leben innerhalb der Familie, innerhalb der beruflichen Aufgaben, innerhalb der gesellschaftlichen Institutionen und staatlichen Verantwortungsbereiche als Dienst der Liebe. Sachgemäß durch die in Glauben befreite Vernunft wirkt der Christ zur Ehre Gottes und zum Wohl des Nächsten in der Kirche und in den Bereichen der Schöpfung Gottes Liebe ganz. Mitarbeiter Gottes ist er dabei als »freier Herr und dienender Knecht«, erhalten und regiert von Gottes Mitsein und Begleiten in Hoffnung auf die endgültige Vollendung, wenn die Leiden, Betrübnisse und Plagen der seufzenden und stöhnenden Schöpfung ein Ende finden werden (Röm 8,22).

### 3.3 Leidenstheologischer Gesichtspunkt

Der Apostel Paulus schreibt über die Situation der trotz der Sünden und des Glaubens dennoch von Gottes Geduld erhaltenen Schöpfung: »Wir wissen, daß alle Kreatur sehnt sich mit uns und ängstet sich noch immer. Nicht allein aber sie, sondern auch wir selbst, die wir haben des Geistes Erstlingsgaben, sehnen uns auch bei uns selbst nach der Kindschaft und warten auf unseres Leibes Erlösung« (Röm 8,22f). Das ist die reale Situation der noch nicht versöhnten Welt unter den Mächten der Sünde, des Gesetzes, des Todes, ja, und des Leidens, die auch die Glaubenden immer neu bedrängen, niederdrücken und anfechten.

Wohl zieht sich durch die alt- und neutestamentlichen Schriften eine Linie, die die enge Verknüpfung von Sünde und Leid aufzeigt. Dabei ist die Sünde nicht als innerweltliche Störung, sondern als die totale Verkehrung des Verhältnisses der Menschen zu Gott mit Leid und Elend als Strafe in der Folge zu verstehen. Nichtbefolgung der Gebote Gottes (Ex 21,18–22,16), Aufhebung des Bundesverhältnisses mit Gott (Ex 32,10ff; Am 5,14; Deut 34,4f; Spr 19,7), Auflehnung gegen Gott (Gen 2,17; 3; Hi 15,18; Röm 1,18ff; 5,12ff) führt Leid als Strafe, Zorneswirken und Gericht Gottes herbei; auch Jesus denkt teilweise in diesem klaren Tun-Ergehens-

Zusammenhang (Mk 2, 1ff; Joh 5, 4). Die Neuordnung des Verhältnisses mit Gott durch Gottes vergebende Liebe hat darum auch die Heilung des Leids zur Folge, so daß in der Beichte mit M. Luther, W. Löhe, D. Bonhoeffer usw. das Zentrum der Seelsorge liegt. Hier geht es um das Heil des Sünders und damit auch um sein Wohl.

Zugleich ist festzuhalten, daß schon im Alten Testament und dann vor allem im Neuen Testament das rationale Vergeltungsdenken durchbrochen ist: gerade dem Gottlosen geht es gut (Ps 73, 2ff), der Schuldlose und Gerechte aber muß leiden (Hi 9, 21; Ps 44, 18ff; 2. Sam 24, 1; 1. Sam 26, 19 u. a.), der leidende Gerechte droht an Gottes dunklem und uneinsehbaren Heimsuchungen und Verhängnissen irre zu werden (Hi 30, 15ff); er schreit in der Klage zu Gott: »Warum ...? Wie lange ...?« (Ps 22, 2; 51, 13). Und der leidende Jesus erfährt in tiefster Tiefe den sich verbergenden, sich entziehenden Vater; er betet so: »Nicht, was ich will, sondern was du willst« (Mk 14, 36). M. Luther hat existentiell andringend die Leiderfahrung als Anfechtung des Glaubenden in Verbindung mit der Verborgenheit Gottes und der Erfahrung des Zornes Gottes gebracht, denkt man nur an seine Predigt (WA XXXIX, 64, 6ff) vom 21. 2. 1529 über die Geschichte der Kanaanäischen Frau (Mt 15, 21ff). Die schwerste Anfechtung aber, wie sie auch in dieser Predigt, in Luthers Tischreden, in den Operationes in Psalmos und in anderen Schriften geschildert wird, ist die Glaubens- und Prädestinationsanfechtung. Wie in Ps 22, 23ff; Hi 16, 19ff, 19, 25ff und in den anderen Klagen des einzelnen mit dem durch ein *we-ad-versativum* eingeleiteten Umschlag der Klage sind diese Schreie aus der Tiefe ausgerichtet auf das Lob aus der Tiefe: »Accedat ergo deus, ut discedat tribulatio« (WA V, 626, 36). Gott ist nicht fern, er ist nah auch im Leiden; er begegnet, sich entäußernd und hingebend, im Leiden, in der Geduld: *absconditus in passionibus* (Heidelberger Disputation XX, XXI). Allein im Blick auf Christi einmaliges und ein für allemal geltendes Leiden und Sterben am Kreuz kann der Glaubende das bekennen: Gott verläßt den Leidenden in seiner Liebe doch nicht. Er darf dies bekennen, wenn er das konkrete Leid ganz ernst nimmt, oft erst nach langem Schweigen und meist erst dann, wenn er selbst am geduldigen Kreuztragen um Christi willen teilhat. Das Kreuz Christi ist darum kein systematisches Prinzip, sondern Kraftquell für Geduld, Beharrlichkeit, Hoffnung (Röm 5, 3ff) und bereiter Annahme und damit »Troost im Leiden«. Die Frage nach den Ursachen des Leidens wird hier zum Thema »Troost im Leiden« und zum Bekenntnis des *amor crucis ex cruce natus* mit Röm 8, 35, 38f: »Wer will uns scheiden von der Liebe Gottes? Trübsal oder Angst oder Verfolgung oder Hunger oder Blöße oder Gefahr oder Schwert? ... Denn ich bin gewiß, daß weder Tod noch Leben, weder Engel noch Gewalten, weder Gegenwärt-

tiges noch Zukünftiges, weder Hohes noch Tiefes, noch irgendein anderes Geschöpf, uns scheiden kann von der Liebe Gottes, die in Christus Jesus ist, unserem Herrn.« Auch Leiden, d.h. das nicht behebbar, nicht. Nirgends sind Liebe und Leiden so eng miteinander verbunden wie in Christi Leiden und Sterben am Kreuz als amor crucis zur Versöhnung der Sünder und als Teilnahme am Elend der seufzenden Schöpfung, die hier Sinn und Trost im Leiden findet.

Dafür nennt das Neue Testament verschiedene Hilfen<sup>11</sup>: Die Gemeinschaft mit Christus wird im Neuen Testament als Glaubens-, Liebes- und auch Leidensgemeinschaft mit Christus bekannt (2.Kor 4,10; Phil 3,10; 1.Petr 4,12ff; 2.Kor 12,9ff usw.); es geht hier um die Nachfolge unter dem Kreuz.

Leiden und Trübsal sind weiter dazu bestimmt, »daß wir nicht auf uns selbst das Vertrauen setzen«, sondern in Geduld auf »Gott, der die Toten auferweckt« (2.Kor 1,9; 2.Kor 1,11; 4,15) und die Leiden beenden wird.

Leiden bedeutet ferner die Verhaftetheit und das Eingebundensein in die »noch nicht« endgültig erlöste und geheilte Welt (Röm 8,23) und damit der Hinweis auf die endgültige Vollendung (Offb 21,4).

Die Beharrlichkeit, die Geduld (Hebr 10,32; Offb 2,2; Mk 13,13; Röm 12,12 u.a.) sowie die Hoffnung auf die kommende Herrlichkeit werden so gestärkt durch die Gnade Gottes (2.Kor 4,14; Phil 3,10; 1.Petr 1,21; 2.Kor 4,17f; Röm 8,24f; 2.Kor 13,4; Offb 21,1 u.a.). Ergänzend ist an dieser Stelle zugleich festzuhalten, daß die Hoffnung der Christen nicht zur Lähmung, sondern zur Leidensverarbeitung, zur Glaubenseinübung und zur konkreten Liebestat am Leidenden führt.

Schließlich hat das Leiden und Mitleiden der Christen auch Zeugnischarakter vor den Nichtchristen (Mk 13,9; 15,39; Apg 22,20; Offb 6,9; 20,4; Phil 1,13f u.a.) und ebenso ihr heilender und helfender Liebesdienst an den Kranken, Angefochtenen und Leidenden (Mk 8,2; Mt 20,34; Lk 7,13ff; 10,25ff; 1.Kor 12,26), wie Jesus selbst ihn getan hat als Zeichen des anbrechenden Reiches Gottes; auch die materielle Hilfe ist hier zu nennen (Mk 10,21; Apg 4,34; 1.Petr 4,9; Röm 12,4ff; 1.Kor 16,1ff), vor allem aber das Gebet und die Fürbitte zu Gott, dem Vater, im Namen Jesu durch den hl. Geist (Mt 13,30; Jak 5,14; 2.Kor 12,8; Apg 12,5; Mk 11,24; Joh 17 u.a.). Liebe ganz wird so konkret als versöhnte Liebe.

<sup>11</sup> W. Schrage, Leiden im Neuen Testament, in: G. Gerstenberger, W. Schrage, Leiden, Stuttgart 1977, 210ff.

## Schluß

Das Thema »Versöhnende Liebe und versöhnte Liebe« ist unter versöhnungstheologischem, parakletischem und leidenstheologischem Gesichtspunkt systematisch-theologisch von den biblischen Aussagen, vor allem Paulus theologia iustificationis, her, von Augustins theologia caritatis und M. Luthers theologia crucis entfaltet worden. Der amor crucis ex cruce natus in Christi Kreuz ist dabei der Real- und Erkenntnisgrund der Liebe des dreieinen Gottes im Geheimnis seines innertrinitarischen und ökonomischen Lebens. Sie ist der Grund der versöhnenden Liebe und der versöhnten Liebe der glaubenden Christen durch den hl. Geist. Ganzheitlich wird sie als Geheimnis hingebender Liebe gelebt in allen Bereichen des Christsein als Doppelgebot der Liebe, nicht reduziert auf die anthropologische Ebene oder auf sozialpsychologische Gegebenheiten oder Eros und Agape vermischend. Amor crucis ex cruce natus ist Liebe ganz, versöhnende und versöhnte Liebe durch das Feuer des hl. Geistes: mehrdimensional, polyphon, ganzheitlich.

Privatdozent Dr. Michael Plathow, Plankengasse 3, 6900 Heidelberg

## DIE NÖRDLINGER REFORMATION UNTER THEOBALD BILLICAN

Von Gerhard Simon

### Billican und der Augsburger Reichstag 1530

Durch die zentralen Geschehnisse um die Confessio Augustana sind andere Begebenheiten, die sich hier wie auf jedem anderen Reichstag auch abspielten, etwas an den Rand des Interesses gerückt. Allerdings dürften Bürgerschaft und Rat der Stadt Nördlingen besonders interessiert nach Augsburg geblickt haben. Nicht nur den Gesandten der Freien Reichsstadt war die schwierige Aufgabe gestellt, sich im Spiel der auf dem Reichstag wirksamen Kräfte auf die richtige Seite zu schlagen – man hatte ihnen die Order mitgegeben, »den Mantel nach dem Wind zu richten« –, auch der

Prediger von St. Georg, Theobald Billican, verhandelte in eigenen Angelegenheiten mit den höchsten geistlichen Würdenträgern, z.B. mit dem päpstlichen Nuntius Lorenzo Campeggio. Billican wollte beim päpstlichen Legaten einen Dispens für seine 1524 geschlossene Ehe mit der Nördlinger Bürgerstochter Barbara Scheufelin erwirken und dann weiterhin in seinem Predigeramt an der Georgskirche bleiben. War allein schon dieses Vorgehen für einen Theologen, der von vielen der evangelischen Seite zugerechnet wurde, befremdlich genug, so schaffte der Inhalt eines Bekenntnisses, das Billican freiwillig abgab, um den Dispens zu erreichen, wenigstens vorläufig Klarheit über den Standort des Nördlinger Predigers. Billican behauptete nämlich in diesem Bekenntnis, daß er immer gemäß den Dogmen der katholischen Kirche gelehrt, nie einen Glaubensirrtum begangen und die neuen Sekten der Lutheraner, Wiedertäufer und Zwinglianer scharf verurteilt habe. Dies hörte man zwar im katholischen Lager gern, die Evangelischen aber waren sehr betrübt über den Verlust ihres einstigen Kollegen. »Es ist schad fur das gelert mendlein«, schrieb der Nürnberger Stadtschreiber Lazarus Spengler. Doch nur diejenigen, die sich mit Billican und seiner Theologie nicht genauer befaßt hatten, konnte das Verhalten des Nördlingers auf dem Augsburger Reichstag von 1530 irritieren. Schon ein Jahr vorher hatte er nämlich in Heidelberg, wo er den theologischen Doktorgrad anstrebte, inhaltlich genau das Gleiche über seine Theologie bekannt wie in Augsburg, nur waren seine Heidelberger Einlassungen nicht so schnell verbreitet worden. Trotz seines Heidelberger Bekenntnisses verlieh man ihm die theologische Doktorwürde nicht, und auch in Wittenberg bemühte er sich trotz Einschaltung seines engen Freundes Melanchthon vergeblich darum.

### Billicans Werdegang in Heidelberg und Weil

In den Jahren, die diesen wenig rühmlichen Ereignissen vorausgingen, hatte sich Billican allerdings den Ruf eines streitbaren Lutheraners erworben. Um 1495 in dem Städtchen Billigheim bei Landau in der Pfalz geboren, bezog der junge Theobald, der der Mode der Zeit folgend den lateinischen Namen seines Herkunftsortes zu seinem eigenen machte, schon 1510 die Universität in Heidelberg. Dort knüpfte er zahlreiche Freundschaften mit nachmals berühmten Männern wie Johannes Ökolampad, Philipp Melanchthon und Johannes Brenz, denen er dann lebenslang verbunden blieb. Das Auftreten Luthers in Heidelberg aus Anlaß einer Disputation im Jahr 1518 erlebte Billican schon als Magister. Die Wirkung Luthers auf den Billigheimer war so stark, daß er von nun an Theologie zu

studieren begann und auch bald darauf eine Stelle als Kanonikus an der Heidelberger Heilig-Geist-Kirche erhielt. In den Vorlesungen an der Universität, die er noch immer abhielt, äußerte er sich in der lutherischen Richtung, so daß er in den Verdacht geriet, gegen die Statuten der Hochschule verstoßen zu haben. Wenn man ihm auch kein Vergehen nachweisen konnte, so zog er es doch vor, ab August 1522 in der kleinen Reichsstadt Weil, der Heimatgemeinde seines Studienfreundes Brenz, eine neue Stelle anzutreten. Doch auch dort war seines Bleibens nicht lang. Zu schroff lehnte er in Predigten und Schriften die Mittlerschaft der Heiligen, die Lehre vom Fegfeuer und die herausragende Bedeutung Marias ab, als daß ihn die zuständige Regierung in Stuttgart länger hätte dulden können.

### Billican als Prediger in Nördlingen

Schon am 31. Oktober 1522 schloß der Nördlinger Rat mit Billican einen Vertrag ab, in dem festgelegt war, daß die im Rahmen der Übernahmeverhandlungen des Patronatsrechts an der Georgskirche neu geschaffene Stelle eines Predigers erstmals mit dem bisherigen Weiler Priester besetzt werden sollte. Ganz bewußt hat der Rat der Stadt damals einen evangelisch eingestellten Mann in die Riesmetropole geholt. Es konnte in Nördlingen nicht unbekannt geblieben sein, welche Art von Theologie Billican in Heidelberg und Weil vertreten hatte. Obwohl sich nun der neue Prediger verpflichten mußte, das Evangelium rein und unverfälscht unters Volk zu bringen, so durfte dies doch keinesfalls dazu führen, daß das kirchliche oder weltliche Regiment irgendwie daran Anstoß nehmen konnte. Die kleine Reichsstadt fürchtete zu Recht mögliche Repressalien. Die Aufgabe des neuen Predigers war also schwierig zu erfüllen, doch schien sein Programm einer Reform der Kirche innerhalb derselben zunächst aussichtsreich. Bei seinen Reformen ging Billican behutsam vor. Dabei kam ihm zustatten, daß dem evangelischen Glauben in der Stadt bereits der Weg durch den Prior des Karmeliterklosters, Kaspar Kantz, bereitet war. Dieser hatte schon 1522, noch vor Thomas Müntzer, damit begonnen, in seiner Klosterkirche die Messe in deutscher Sprache abzuhalten. Freilich hatte dieser Vorgang zunächst keine Bedeutung für die Georgskirche, aber als Billican dann 1525 in seiner Schrift über die Erneuerung des Nördlinger Kirchenwesens auch an der Hauptkirche der Stadt große Teile des Gottesdienstes in deutscher Sprache abhielt, war der Bruch mit der Tradition nicht allzu schroff. Bevor es jedoch dazu kam, mußte sich der Prediger Billican zunächst auf anderen Gebieten bewähren.

Dies geschah zunächst in einer literarischen Auseinandersetzung mit einem Professor der Universität Ingolstadt, Leonhard Marstaller. Die Ingolstädter Universität hatte die Lehren des aus Wittenberg zurückgekehrten Magisters Arsacius Seehofer in einigen Artikeln zusammengestellt und zu einer Disputation darüber eingeladen. Als Diskussionsgrundlage hatten die Professoren Marstaller und Appel mehrere Gegenthesen vorgelegt. Zwar meldete sich niemand persönlich in Ingolstadt von lutherischer Seite zur Verteidigung Seehofers, doch widerlegte Billican die Thesen Marstallers in einer längeren Schrift. Wenn der Nördlinger auch im Verlauf des Streites die Schärfe seiner Worte mildern mußte, so brachten ihm doch die in diesem Zusammenhang geäußerten Lehren über Gesetz und Evangelium, Sakramentsverständnis und Ablehnung der Messe als Opfer den Ruf eines Parteigängers Luthers ein. Auch die Nördlinger werden damals zusammen mit ihrem Prediger als »Lutheranissimi«, also als Erzlutherner, hingestellt. Billican selbst hörte diese Bezeichnung nicht gern und setzte sich sogar dagegen zur Wehr. Daß er nicht grundsätzlich und in allen Punkten mit Luthers Lehre übereinstimmte, zeigen mehrere Anfragen, die er im Zusammenhang mit der Abendmahlstheologie an Luther und Melancthon richtete. Im Sakramentsverständnis war Billican durch seine persönliche Bekanntschaft mit Andreas Bodenstein von Karlstadt unsicher geworden, der ihn von Rothenburg ob der Tauber aus in Nördlingen besuchte. Durch seine schwärmerische Theologie hatte Karlstadt die Wittenberger Gemeinde derart verunsichert, daß Luther seinen Aufenthalt auf der Wartburg unterbrochen und die Wittenberger durch die berühmten Invocavit-Predigten zur Ordnung gerufen hatte. Karlstadt war dann durch ganz Deutschland gereist und im Jahr der Bauernkriegsunruhen nach Rothenburg gelangt. Billican gab freimütig zu, eine zeitlang der Faszination Karlstadts erlegen zu sein, überwand dann aber diese Phase und warnte sogar einige Freunde vor Karlstadts verderblichem Einfluß.

Mit seiner Idee des Bildersturms scheint Karlstadt auch in Nördlingen Anhänger gefunden zu haben, denn der Rat sah sich genötigt, das Abreißen der Bilder ausdrücklich zu verbieten. Im Gegensatz zu Karlstadt, der während seines Aufenthalts in Rothenburg in die Rolle eines Anführers der Bauern und Bürger im Kampf um mehr Rechte hineinwuchs, wirkte Billican mehrmals erfolgreich besänftigend auf unruhige Gemüter in und um Nördlingen. Auch seine theologische Hinneigung zu Karlstadt ist in der Schrift über die Erneuerung des Nördlinger Gottesdienstes überwunden. Diese sogenannte »Renovatio« stellt über weite Strecken eine Widerlegung Karlstadtscher Ideen dar. Trotzdem leistet sich Billican einige

Besonderheiten bei kirchlichen Handlungen, unter denen die Taufpraxis die sonderbarste ist. In Nördlingen taufte man nämlich während der Reformationszeit nicht unbedingt die Kinder, sondern man stellte es den Eltern und den Heranwachsenden frei, wann sie getauft werden wollten. Auch fließendes Wasser, also die die Stadt durchfließende Eger, scheint zum Taufen verwendet worden zu sein. Als es 1530 darum ging, ob Luthers Katechismus zur Unterrichtung der Kinder auch in Nördlingen eingeführt werden sollte, lehnte Billican dies zum Erstaunen aller mit der Begründung ab, daß es keinen Sinn habe, die Kinder zu unterrichten ohne den Eltern das Gleiche zu bieten. Erst müsse man die Eltern belehren, dann würden diese schon dafür sorgen, daß aus ihren Kindern rechte Christen würden. Diese Belehrung der Eltern unternahm Billican vor allem in längeren Predigtreihen, bei denen ganze biblische Bücher fortlaufend und abschnittsweise in den gottesdienstlichen Predigten ausgelegt wurden. Auch Luthers frühe Gesangbuchlieder übernahm man in Nördlingen nicht, sondern man begnügte sich vorerst noch mit lateinischen Gesängen. Obwohl Billican auch einen vielgelesenen Leitfaden für die Dichtkunst verfaßte, ist er nicht wie andere Reformatoren als Kirchenliederdichter hervorgetreten. Außer einem humanistischen Widmungsgedicht für einen Freund aus dem Jahr 1518 ist unter den zahlreichen Werken Billicans kein Gedicht überliefert.

Es spricht für die Entschlossenheit des Predigers und für die Größe seiner Gefolgschaft, daß er 1524 sogar die Fronleichnamsprozession ohne größere Widerstände abschaffen konnte. Obwohl ihm die Durchführung festlicher Umzüge in seinem Anstellungsvertrag verpflichtend vorgeschrieben war, schaffte er auch noch andere Gedenktage ab und ließ statt dessen Brotspenden an die armen Mitbürger verteilen.

### Billicans Haltung im Abendmahlstreit

Im Jahr 1525 geriet Billican aber dann in einen Strudel von Ereignissen, aus dem er sich nicht mehr aus eigener Kraft befreien konnte. Der Augsburger Urbanus Rhegius gab einen gekürzten Brief Billicans zur Abendmahlstheologie ohne dessen Erlaubnis zum Druck. Im Verlauf des Abendmahlstreites zwischen Zwingli und Luther versuchte Billican, eine eigene Position zu beziehen, was dazu führte, daß die Schweizer, vor allem Ökolampad und Zwingli, ihn als Anhänger zu gewinnen suchten. Wenn Billican auch zugab, der Auffassung seines verehrten Lehrers Ökolampad nichts entgegenzusetzen zu können, so konnten ihn die Schweizer jedenfalls doch nicht ganz zu sich herüberziehen. Im lutherischen Lager war Billican schon nach seinen unklaren Äußerungen zur Abendmahlstheologie abgeschrieben.

Eine gezielte Kampagne wurde gegen ihn aber unter Führung des Nürnberger Theologen Andreas Osiander aus der fränkischen Reichsstadt inszeniert, was deshalb besonders schwer wog, weil Nördlingen, wie viele andere kleine Reichsstädte auch, allem, was aus Nürnberg kam, besondere Bedeutung zumaß. Durch das Verhalten seiner früheren Mitstreiter enttäuscht kehrte Billican schon 1528 zu seinen humanistischen Anfängen zurück. In einem Brief an den Nördlinger Pfarrer Übel ist ihm nun der Humanistenführer Erasmus von Rotterdam die oberste Autorität. Bislang hatte es Billican immer vermieden, eine geistige Autorität, besonders Luther, anzuerkennen. Die oben geschilderten Ereignisse in Heidelberg 1529 und Augsburg 1530 sind die konsequente Fortsetzung einer 1528 im Brief an Übel erstmals wieder faßbaren altkirchlichen Theologie Billicans. Erstaunlich bleibt, mit welcher Selbstverständlichkeit der Nördlinger Rat zu dem einmal gewählten Prediger stand. Man war mit seinen Diensten so zufrieden, daß man seinen auf zehn Jahre befristeten Vertrag 1532 noch einmal um fünf Jahre bis 1537 verlängerte.

#### Billicans Anregungen zum Schulwesen

Nach 1530 hat sich Billican in Nördlingen seltener theologisch geäußert. Sein Interesse gilt jetzt dem Ausbau des Schul- und Stipendienwesens. An der Erstellung der Schulordnungen dürfte er ebenfalls beteiligt gewesen sein. Dem Unterricht, den er in den Nördlinger Schulen freiwillig erteilte, hat er viel Kraft und Sorge gewidmet. Früchte dieser Arbeit liegen in einigen Lehrbüchern über die Dialektik, die lateinische Sprachlehre und, wie gesagt, über die Dichtkunst vor, die noch im 16. Jahrhundert vielfach nachgedruckt wurden und Billicans Ruhm als Pädagoge verbreiteten. Sogar in Krakau wurden seine Bücher jahrzehntelang in immer wieder verbesserten Auflagen verwendet. Es gelang ihm, den Nördlinger Rat zu Stiftungen zu bewegen, aus denen bedürftige Studenten unterhalten wurden. Auch sein eigenes Haus stellte Billican immer wieder Studenten zur Verfügung, als er später in Heidelberg und Marburg an der Lahn wirkte.

#### Billicans Ausscheiden aus Nördlinger Diensten

Im Jahr 1533 rückte Billican noch einmal in den Blickpunkt auswärtiger Theologen. Als die renommierte Predigerstelle am Ulmer Münster neu zu besetzen war, dachte man in Ulm auch an Billican. Mit Konrad Sam, dem verstorbenen Stelleninhaber, hatte Billican korrespondiert. Auch die Tauf-

lehre der Ulmer war der Nördlinger Billicans recht ähnlich. Als die Berufung schließlich infolge des nachhaltigen Protests, vor allem der Straßburger unter Führung Bucers, scheiterte, war Billicans theologische Laufbahn praktisch beendet. Er beantragte 1535 die Entlassung aus Nördlinger Diensten und zog mit seiner Frau und den Kindern Barbara, Theobald und Theodosius Constantin nach Heidelberg, wo er das Studium der Rechtswissenschaft aufnahm. Es dauerte nicht lange und er hatte sich auch hier soweit eingearbeitet, daß man ihm sogar eine Lehrstuhlvertretung übertrug. Nebenbei arbeitete er als Rechtsbeistand von Frau Margarete von der Lay, einer Dame am kurfürstlichen Hof. Nach dem Tod des Kurfürsten Ludwig V. wurde Frau von der Lay 1544 in Kerkerhaft genommen und mit ihr der Cancellarius Billican. Zwar konnte er bald wieder frei kommen, da man ihm nichts nachweisen konnte, doch wurde er aus Heidelberg ausgewiesen und mußte sich erneut mit Frau und Kindern nach einer neuen Heimat umsehen. Er fand sie an der protestantischen Universität des Landgrafen Philipp in Marburg an der Lahn. Dort stieg Billican nach anfänglichen Schwierigkeiten sogar bis zum Professor auf, konnte sich aber dieser angesehenen Stellung auch nicht lange erfreuen. Als er sich, seinem Gerechtigkeitsempfinden folgend, in einem Rechtsstreit gegen die Interessen Hessens aussprach, wurde er aus dem Universitätsdienst entfernt. Die letzten Jahre seines Lebens verbrachte Billican in großer Armut in Marburg. Während dieser schweren Zeit pflegte er jedoch Kontakt mit seiner ehemaligen Wirkungsstätte Nördlingen, indem er immer wieder Nördlinger Studenten in Marburg tatkräftig unterstützte. Billicans Tochter Barbara heiratete einen Sohn des Nördlinger Bürgermeisters Graf, und die beiden Söhne fanden im hessischen Staatsdienst ein gutes Auskommen.

Billican, der am 8. August 1554 starb, erscheint uns als Repräsentant jener Kräfte, die sich im 16. Jahrhundert letztlich erfolglos bemühten, eine Reform der katholischen Kirche zu versuchen, ohne wichtige Elemente der Wittenberger Reformation aufzugeben. Trotz aller Einschränkungen aber darf er als Reformator Nördlingens bezeichnet werden, dessen Arbeit durch Caspar Löner vollendet wurde.

Dr. Gerhard Simon, Kochstr. 6, 8520 Erlangen

GERHARD EBELING: Disputatio de homine 1. Teil, Text und Traditionshintergrund, Lutherstudien Band II, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1977, 225 S.

Das Wesen des Menschen und seine Stellung innerhalb der Welt sind und bleiben Kardinalprobleme sowohl für die Theologie als auch für die Philosophie, ihre »weltliche« Schwester. Kein geringerer als Martin Luther hat in 40 Disputationsthesen zu dieser Frage nach dem Wesen des Menschseins des Menschen Stellung genommen. Seine Ausführungen stammen aus dem Jahre 1536 und sind 1546 im zweiten Band der Opera latina in der Wittenberger Gesamtausgabe der Werke Luthers erstmals erschienen.

Die Thesen 1–19 enthalten die philosophische, die Thesen 20–40 die theologische Definition des Menschen.

Der Züricher Systematiker und Kirchengeschichtler Gerhard Ebeling – nicht nur in Sachen Lutherforschung von unbestrittener Kompetenz – will sich in einer auf drei Bände konzipierten Monografie in einer ausführlichen Untersuchung diesen Thesen des Reformators widmen. Der erste Band liegt seit 1977 vor. Der zweite Band sollte nach Ansicht des Autors (Vorwort) schon erschienen sein. »Der dritte Band soll dann sobald als möglich folgen. Der conditio Iacobea bin ich mir dabei bewußt.« (Ebling, Vorwort S. IX) Eine Vollendung dieses für die theologische und philosophische Forschung gleichermaßen erregenden Vorhabens ist dem bedeutenden Denker und Lehrer (Jahrg. 1912) von Herzen zu wünschen. Denn erregend wird das Werk in der Tat, wenn das anspruchsvolle wissenschaftliche Ni-

veau durchgehalten wird (woran bei E. keinerlei Zweifel bestehen kann), das die Gesamtkonzeption verspricht und das den ersten Band bereits auszeichnet.

Nach einer eingehenden Erörterung der Überlieferung und Entstehung der Thesen Luthers sowie deren Übersetzung, einer Zusammenfassung ihrer Thematik und ihres Aufbaus, folgt in einem zweiten Hauptteil die Auseinandersetzung mit dem Traditionshintergrund. Das ist – logischerweise – eine atemberaubende Darstellung und Erklärung des Menschenbildes von Aristoteles bis zur Scholastik und ihrer Hauptvertreter. »Der geschichtliche Bogen spannt sich von Aristoteles über Früh-, Hoch- und Spätscholastik bis zu Luthers Erfurter Lehrern, der Zusammenhang der Sachfragen von Problemen des Definitionsverständnisses und der Grenzen der Definität über Themen der Anthropologie und Psychologie sowie über das Verständnis von Sünde und Rechtfertigung bis zur Eschatologie.« (Klappentext) Allerdings: dieses Buch (und dann wohl auch die beiden folgenden) ist ausschließlich dem zu empfehlen, der neben ausreichenden Kenntnissen der lateinischen und griechischen Sprache die Liebe zur, die Freude an und die Zeit für eine Beschäftigung mit der theologischen und philosophischen Frage nach dem Menschen mitbringt. Wo diese Voraussetzung erfüllt ist, kommt der Leser auf einem dornigen Wege lernend und bereichert an ein Ziel, an dem ihn ein Preis erwartet, der den Ladenpreis des Buches an Schönheit bei weitem übertrifft.

Jürgen Schlömann

THEOBALD BEER: Der fröhliche Wechsel und Streit, Einsiedeln 1980. 561 S.

Das vorliegende Werk ist ein Beitrag zur Lutherforschung. Der 1902 geborene Verfasser, der Theologe und Philosoph Theobald Beer, hat es sich zur Aufgabe gemacht, die Theologie Luthers von Luthers eigenen Aussagen her darzustellen. Aus diesem Grunde wurde Wert auf die Sammlung und Interpretation von Zitaten Luthers gelegt. Hinzu kommt: Es ist ein Prinzip des Buches, Luther zunächst mit seinen Gesprächspartnern, z. B. Augustin, Petrus Lombardus, Skotus, Ockham, Biel und Thomas v. Aquin »reden« zu lassen. Und so finden sich zu den entsprechenden Themenkomplexen jeweils zunächst Luthers in zeitlicher Folge angeordnete, theologische (nicht psychologische) Aussagen und dann die Zitate seiner jeweiligen Gesprächspartner. So ist denn auch die Gegenüberstellung der Texte Luthers und der Aussagen seiner »Kontraenten« das Anliegen des Werkes. Es sollen vor allem die Begriffe der lutherischen Theologie, so wie sie von Luther selbst verwendet wurden, an ihrem theologiegeschichtlichen Ursprungsort aufgesucht und von dorthier erklärt werden. Beer möchte also mit Hilfe einer aufwendigen kirchengeschichtlichen Exegese die von Luther selbst so sehr befürchtete *aequivocatio* verhindern helfen.

Der Titel des vorliegenden Buches ist nicht zufällig. Mit »dem fröhlichen Wechsel und Streit«, dessen Kern das »pro me« ist, sind – so Beer – alle wichtigen theologischen Fragen verbunden. Es ergeben sich sechs Aspekte des fröhlichen Wechsels:

1. Das Hürlein, auf dem die Sünde bleibt, besitzt im Wechsel mit Christus die Gnade, es soll aber nach dem Wech-

sel mit Christus weiter gereinigt werden. So ergibt sich ein Doppelbegriff der Gnade und Rechtfertigung. 2. Dem entspricht eine doppelte, eine getilgte und eine zu tilgende Sünde. 3. Die Frage des Verhältnisses von doppelter Sünde und doppelter Gerechtigkeit im Sünder führt zum Problem der theologischen Anthropologie. 4. Mit dem fröhlichen Wechsel ist eine neue Christologie verbunden, die das *simul iustus et peccator* auch von Christus behauptet. 5. Die Lehre von Gott. 6. Trinitätslehre. Nach diesen sechs Komplexen ist das Buch gegliedert.

Wie oben schon angedeutet, stellt der Verfasser die Theologie Luthers »relativ«, also in Abgrenzung seiner theologischen Ansichten und Anliegen zu denjenigen Augustins, Ockhams, Biels usw., dar. Ich nenne ein Beispiel: In dem Kapitel »Luthers Deutung von *sacramentum* und *exemplum*« stellt Beer Luther und Augustin einander gegenüber. Im Bereich der im Menschen durch das *sacramentum* geschehenen Veränderung denkt sich Augustin ein kontinuierliches Geschehen: »Der innere Mensch, auch wenn er von Tag zu Tag erneuert wird, ist wirklich der alte Mensch, bevor er erneuert wird.« Luther dagegen behauptet ein diskontinuierliches Geschehen: Christus, dem erlösenden *sacramentum*, entspricht auf seiten des Menschen der Glaube, in den das Wissen nicht eingeht (Randbemerkungen zu De Trinitate XV, 23).

Insgesamt entsteht bei der Lektüre des Buches der Eindruck eines kritischen Verhältnisses des Autors zu seinem Gegenstand. Dem entsprechend spricht Beer davon, daß Luthers Systematik in der auf den Menschen angewandten Zwei-Naturen-Lehre nicht zu Ende gedacht werden dürfe (S. 280). Im

Kapitel über die theologische Anthropologie lautet ein Untertitel: Welche systematischen Ausweglosigkeiten nimmt Luther in Kauf? Auch den theologischen Meinungsverschiedenheiten zwischen Luther und Melanchthon wird einiger Raum gegeben, geht es doch darum, die Theologie Luthers »ohne das melanchthonische Gewand« darzustellen.

Einige der großen und kleinen Kritikpunkte Beers an Luther bedürften sicherlich einiger Rückfragen an den Verfasser, wengleich sie als provozierende Thesen durchaus Anregungen zum Nachdenken verschaffen können.

Beer, der als katholischer Pfarrer auch päpstlicher Prälat ist, beschließt seine umfangreiche Abhandlung mit einigen Bemerkungen zur Frage der CA. Die hier auftauchenden klassischen Fragen um die Gotteslehre, die Inkarnation, die Kirche, die Interpretation von 1Kor 1,30, das Meßopfer sowie den Historien- und Dämonenglauben werden im Hinblick auf eine Verständigung mit der lutherischen Kirche erörtert. Die Schwierigkeiten der Lutherinterpretation und die Unterschiede der katholischen und lutherischen Auffassungen werden deutlich hervorgehoben; an einer Stelle heißt es: »Nur auf der Grundlage einer systematischen Klärung dieser Fragen (der Sündenüberwindung und des Verhältnisses der beiden Naturen in Christus, Anm. d. Rez.) wäre ein ökumenisches Gespräch über die Vergegenwärtigung des Opfers Christi zu führen. Über die Vorstellungen einer solchen Vergegenwärtigung müßte man Luther und Melanchthon getrennt befragen.« (S. 527) Der Verfasser zitiert Joseph Ratzinger, dem es vor allem um die Klärung der Frage geht, welche Bedeutung der

Theologie Luthers im Verhältnis zu den Bekenntnisschriften zukommt.

Hartmut Merten

WALTHER PETER FUCHS: Nachdenken über Geschichte. Vorträge und Aufsätze. Verlag Klett-Cotta. Stuttgart 1980. 374 Seiten.

Der emeritierte Heidelberger und Erlanger Historiker Walther Peter Fuchs ist einer der wenigen zeitgenössischen Geschichtsforscher, die sich rückhaltlos zu Ranke bekennen, entsprechend bläst ihm der Wind ins Gesicht. Ranke ist zur Symbolfigur einer Geschichtsbetrachtung geworden, die man allenthalben als überholt ansieht. Karl Dietrich Erdmann hat im Geleitwort die Gründe aufgezeigt: die Kritik richtet sich gegen den konservativen Ansatz seines Denkens, die Vorstellung von den objektiven Gegebenheiten der Geschichte als Daseinsform und die damit verbundene Idealisierung des jeweiligen Status quo, das vorrangige Interesse für Staaten- und Geistesgeschichte unter Ausblendung wirtschafts- und gesellschaftspolitischer Faktoren, schließlich gegen das Fehlen von Zukunftsperspektiven in Rankes Weltbild. Darüber hinaus hat man ihm vorgeworfen, er habe an seiner eigenen Gegenwart vorbeigelebt, habe die industrielle Revolution mit ihren sozialen und technischen Veränderungen kaum zur Kenntnis genommen. Solche Vorbehalte, so aktuell sie anmuten, sind freilich nicht neu. Ranke war nie unumstritten. Schon zu Lebzeiten hatte er mit Hegel und Nietzsche, die ihn von rechts und links bekämpften, hochkarätige Gegner. Vielleicht hat gerade die Kritik von prominenter Seite dazu beigetragen, daß es um den preußischen Gelehrten und überzeugten Lutheraner nie still ge-

worden ist. »Niemand, der seinen eigenen Standort bestimmen will, kann jenes Orientierungspunktes entraten. Um Ranke kommt man nicht herum« (13).

So ist der erste Gedankenkreis dem gewidmet, was Fuchs ein Leben lang beschäftigte: der Frage nach der bleibenden Bedeutung von Rankes Werk; hier geht es um die verbindliche Interpretation und Weitergabe seines Erbes an unsere Generation. Für Fuchs stellt sich die Frage im Kern so dar: »Gründliche Forschung allein kann objektive Wahrheit noch nicht gewährleisten. Die entscheidende Bedingung für ihre Möglichkeit liegt für Ranke in dem Glauben an Gottes Wirken in der Geschichte« (50).

In dieser Erkenntnis gründet die Abwehr gegen die Vorstellung eines willkürlichen Geschichtsablaufs, die Betonung, daß der Geschichte ein Gesetz innewohnt, das jedem Ereignis und Geschehen Sinn und Richtung gibt. Fuchs sieht die Bedeutung Rankes im religiösen, nicht im politischen Ansatz: »Geschichte als der Raum, in dem das Wirken Gottes in der Welt erahnbar gemacht werden kann« (118).

Der zweite Gedankenkreis hat das Thema »Reformation und Bauernkrieg« zum Zentrum; hier wird u.a. an den Quellen verdeutlicht, wie der Primat des Evangeliums gegenüber Tradition und Institution festzuhalten ist. Fuchs beschreibt die Reformation als eine Epoche der deutschen Geschichte, »die mit dem gesamten deutschen Schicksal bis in unsere Tage hinein ... verknüpft ist (162); er folgert daraus, daß sie nicht von einer Konfession allein reklamiert werden kann, sondern von allen ernstgenommen werden muß. Vom Bauernkrieg heißt es, er sei »wie jede echte Revolution nicht allein aus wirtschaftlichen Voraussetzungen, sondern aus ei-

nem neuen Glauben zu verstehen« (207). Dieses Urteil muß man etlichen marxistischen Historikern ins Stammbuch schreiben. Dagegen kann ich der Müntzer-Darstellung nicht voll zustimmen. Daß »Müntzer unter der Folter zusammenbrach, widerrief und im Frieden mit der alten Kirche unter dem Beil des Henkers fiel« (217f), ist historisch keineswegs gesichert.

Die letzten Beiträge gelten einer persönlichen Neigung des Historikers Fuchs: seiner Liebe zur Badischen Profangeschichte in der Bismarck-Ära. Schade, daß ein Komplex nicht vorkommt: die Opposition gegen das Dritte Reich. Ich habe, während meines Heidelberger Studiums Mitte der fünfziger Jahre, den Autor kennengelernt als einen der ersten Gelehrten, die um eine unbefangene Erforschung und ideologiefreie Bewertung der Motive des antifaschistischen Widerstandes bemüht waren. Dieser Schwerpunkt seines wissenschaftlichen Interesses bleibt in der Sammlung seiner Vorträge und Aufsätze leider unberücksichtigt, was an der guten Gesamtnote allerdings nur wenig ändert.

Hans-Volker Hertrich

FRIEDRICH HÜBNER: Volkskirche im Feuer ökumenischer Kritik. Breklumer Verlag 1976, 280 Seiten.

Im Mittelpunkt der zwanzig Beiträge des Bischofs von Holstein aus den letzten zwei Jahrzehnten steht die Rede vor der Generalsynode der VELKD 1969 in Augsburg »Neue Strukturen der Einheit«. Am Vortrag hatte die FAZ geschrieben, Hübner sei als Konfessionalist bekannt und werde wohl »die lutherischen Bremsklötze des 16. Jahrhunderts wieder auf die Schienen der EKD schweißen«. Presseleute und Synodale

erlebten ihr blaues Wunder. Hübners Rede widersprach völlig dem, was man von einem lutherischen Kirchenführer erwartet hatte. Sie war eine schonungslose Anklage gegen »die verhärteten Fronten des deutschen Protestantismus« (172), ein leidenschaftliches Plädoyer, »bei erreichtem Lehrkonsensus der Konsequenz der Abendmahls- und Kirchengemeinschaft nicht auszuweichen« (190). Die Rede, die (zusammen mit der Wahl Wölbers zum Leitenden Bischof der VELKD) die Öffnung des Luthertums als theologische Triebkraft für größere Gemeinschaft mit der Ökumene wie im innerdeutschen Protestantismus einleitete, liegt zwölf Jahre zurück; sie hat nichts von ihrer Aktualität eingebüßt. Den übergreifenden konfessionellen Zusammenschlüssen VELKD und EKU ist es nach wie vor nicht gelungen, den landeskirchlichen Partikularismus und Immobilismus entscheidend zu durchbrechen. Wohl gibt es gemeinsame, über die Grenzen hinausführende Schritte, im Gottesdienst etwa oder beim Pfarrrecht; an den Erwartungen gemessen blieben die Resultate bescheiden.

Besondere Beachtung verdient der dankenswerte Versuch einer theologischen Aufarbeitung der Gewaltfrage in der Antirassismusdebatte im Lichte des Konflikts Luther-Müntzer. Der Aufsatz stellt differenziert Absichten und Ziele der Kontrahenten dar, ohne vorschnelle Parteinahme; auch Luthers Haltung im Bauernkrieg wird nicht beschönigt, seine Grenzen beim Namen genannt. Ob Müntzers Position mit dem Hinweis, er habe »den Anspruch der unmittelbaren, von der Schrift gelösten Geistesführung bis in unerträgliche Exzesse hinein gesteigert« (266), zutreffend beschrieben ist, darüber wird der Autor sich mit den

Experten der Müntz erforschung auseinandersetzen müssen. Wobei man nicht übersehen darf: Hübners Rede wurde 1971 gehalten; das Bauernkriegsjubiläum 1975 hat die Müntzer-Exegese teilweise zu neuen Einsichten geführt, die heute zu berücksichtigen sind. Daraus ergibt sich: zwar hat Müntzer aktuelle Offenbarungen für sich beansprucht; aber die je neuen Mitteilungen des »Geistes« bringen nichts substantiell Neues gegenüber der Heiligen Schrift, sondern sind Aktualisierungen der einst geschehenen Offenbarung, zu der sie darum in Analogie stehen. Zugegeben: hier lauern die größten Gefahren, und Müntzer hat selbst keine ausreichenden Sicherungen gegen Mißdeutung eingebaut. Trotzdem ist er wohl stärker als Bibeltheologe anzusehen, als Hübner erkennen läßt.

Von den übrigen Beiträgen ist besonders der knappe, zukunftsweisende Ertrag der Begegnung mit Albert Schweitzer zu erwähnen (129ff). Im ganzen: ein interessantes, engagiertes Buch, dem freilich eine redaktionelle Überarbeitung gutgetan hätte.

Hans-Volker Hertrich

HEINZ BRUNOTTE: Bekenntnis und Kirchenverfassung. Aufsätze zur kirchlichen Zeitgeschichte. Vandenhoeck und Ruprecht Göttingen 1977. 261 Seiten.

Seit jeher haben die Lutheraner mit dem Vorwurf leben müssen, sie hätten das Bemühen um mehr Einheit im Protestantismus blockiert und seien auf Wahrung ihrer eigenen konfessionellen Interessen fixiert gewesen. Zugegeben: so wenig das Luthertum eine einheitliche Größe ist, so gibt es Vertreter, die den konfessionellen Standpunkt soweit verfestigt haben, daß sie volle lehrmäßige Übereinkunft zur Voraussetzung für

das Zusammengehen unterschiedlicher Kirchengebilde erklären. Da eine solche Übereinstimmung Illusion bleibt, muß sich die Forderung in der Tat als Hindernis für die Einheit der Christenheit auswirken. Im ganzen aber ist der Vorwurf nicht haltbar.

Das lebendige Beispiel für ein integratives Miteinander ist Heinz Brunotte, 1949 bis 1965 Präsident der Kirchenkanzlei, zugleich von 1949 bis 1963 Präsident des Lutherischen Kirchenamtes, eine Doppelfunktion, die er nicht aus Verlegenheit bekleidete, sondern als Ausdruck für die Zusammengehörigkeit von EKD und VELKD verstand. Die zwölf Reden und Aufsätze dieses Bandes sind Beiträge zum lutherischen Verständnis von Bekenntnis und Kirchenverfassung. Ob es um Barmen, Treysa oder Eisenach geht, um den Kirchenkampf oder den Neuaufbau nach 1945, um die Grundordnung der EKD oder das Verhältnis des Pfarramtes zum allgemeinen Priestertum – immer kämpft der Autor in historischer Forschung und kirchenpolitischer Praxis um eine Erneuerung der Kirche auf einer an die Heilige Schrift gebundenen und von ihr normierten Bekenntnisgrundlage, nicht im Sinne erstarrender Restauration, sondern einer durch sein Verständnis der Kirchengeschichte bedingten Dynamik, die der Kirche neue Bekenntnisbildung offenläßt, ohne die alten Bekenntnisse dadurch aufzuheben.

Hans-Volker Hertrich

MANFRED SEITZ: Praxis des Glaubens. Gottesdienst, Seelsorge und Spiritualität. Vandenhoeck und Ruprecht Göttingen 1978. 228 Seiten.

Die Aufsätze des Erlanger Praktischen Theologen entstammen überwiegend jener Zeit, in der »die Universitätsunruhen ... die Abfassung eines zusammenhängenden Werkes verwehrten« (5). Angesichts der sorgfältigen Qualität der Aussagen muß man in der Tat bedauern, daß der Verfasser einen geschlossenen theologischen Entwurf bislang nicht vorgelegt hat. Gleichwohl liest sich der »Ersatzband« mit Spannung. Wenn einer komplizierte Sachverhalte klar und anschaulich darstellen kann, dann Manfred Seitz – ob es um Gottesdienst und Predigt, Seelsorge und Beratung, um das »Altwerden des Menschen« (120) oder um eine »Theologie angesichts des Todes« (131) geht: immer bleibt der Vortrag gemeindebezogen und verständlich. Seitz ist ein Lutheraner mit weitem Horizont, ein Ökumeniker ohne Falsch, ein Lernender im Unterwegssein, nicht im abgeschlossenen System. Er durchstößt Grenzen, nicht nur der eigenen Konfession, auch diejenigen nomineller Kirchenmitgliedschaft. Das Buch, das sich selbst eine »leise Stimme« (5) nennt, bekundet Respekt vor dem zögernden Zweifler. Spektakulären Kurzwahrheiten und Tagesaktualitäten abhold, bietet es Nachdenkliches auch über entlegene Themen. Askese und Martyrium, Gebet und Beichte: tun wir uns mit der Umsetzung solcher Begriffe in konkrete Inhalte nicht schon so schwer, daß sie vielfach vergessen oder verdrängt sind? Hier werden Wege gewiesen, wie man sie neu in die Praxis einbringen kann.

Hans-Volker Hertrich

CHRISTIAN FERBER: Die Seidels. Geschichte einer bürgerlichen Familie. Deutsche Verlagsanstalt Stuttgart 1979. 383 Seiten.

Es dürfte noch viele Häuser geben, in denen ihre Bücher stehen: »Das Labyrinth« etwa, »Das Wunschkind«, »Michaela«, »Unser Freund Peregrin«, nicht zu vergessen »Lennacker«, die Chronik eines Pfarrergeschlechts. Auch wenn die fast Neunzigjährige selber die Zeit, in der sie geliebt und verehrt wurde, zuletzt unter den Horizont sinken sah – Ina Seidel ist eine der meistgelesenen deutschen Dichterinnen, gerade auch in christlichen Kreisen, vielleicht die letzte Repräsentantin eines betont protestantischen Bürgertums. Jetzt, fünf Jahre nach ihrem Tod, legt ihr Sohn das gesamte biographische Material der Seidels vor. Man entdeckt (sofern man es noch nicht wußte) eine phantastisch begabte Familie: die Seidels waren wie die Huchs und die Manns ein ganzes Schriftstellergeschlecht. Da ist Inas Schwiegervater Heinrich Seidel, Verfasser des »Leberecht Hühnchen«, daneben erfolgreicher Ingenieur; er entwarf die Dachkonstruktion des Anhalter Bahnhofs in Berlin, im 19. Jahrhundert ein technisches Wunderwerk. Dann ihr Mann Heinrich Wolfgang Seidel, auch er im Doppelberuf: Pfarrer und Schriftsteller, ein Fontane-Biograph von Rang, ein sensibler Erzähler, der formvollendete Briefe schrieb (»Um die Jahrhundertwende«, »Drei Stunden hinter Berlin«),

heute leider fast vergessen. Da ist ihr frühverstorbener Bruder Willy Seidel, ein Weltreisender, Autor des Samoa-Romans »Der Buschhahn«. Und da ist endlich ihr Sohn Georg, bekannt unter dem Pseudonym Christian Ferber, früher Feuilletonredakteur bei der »Welt«, heute Korrespondent und freier Schriftsteller in London.

Ein Stück erlebte Literaturgeschichte zieht am Leser vorüber: man erfährt viel von der geistigen und kulturellen Atmosphäre Berlins und Münchens. Man erschrickt darüber, wie anfällig ein vom besten Ethos des Dienens geprägter Liberalismus auf die NS-Ideologie reagierte. Ina und Heinrich Wolfgang Seidel haben für ihre politische Täuschung einigen Preis zahlen müssen, ehe sie sich in ihrem Glauben und in ihrer humanen Tradition wieder fingen.

In 75 kurzgefaßten Geschichten bereitet Ferber das umfangreiche Material auf. Die Texte lesen sich leicht und locker, gleichwohl spannend, manches ist in sanft-ironischem Tonfall geschrieben. Erschütternd die Schilderung der Umstände, die Ina Seidels Vater, einen stadtbekannten Braunschweiger Arzt, 1895 in den Tod trieben (»Zusammenfassung einer Treibjagd«). Höhepunkte sind auch die abgedruckten Funde aus vergangenem Schaffen, Ansprachen des Predigers Heinrich Wolfgang Seidel etwa, Aufzeichnungen seiner Träume oder Tagebuchnotizen.

Hans-Volker Herrtrich



