

LUTHER

Zeitschrift der Luther-Gesellschaft

Herausgegeben von

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

unter Mitwirkung von

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

Schriftleiter: Pastor Hans-Volker Herntrich

53. Jahrgang 1982



VANDENHOECK & RUPRECHT IN GÖTTINGEN

LUTHER

Zensur des Luther-Druckes

Verlagsgesellschaft

Geographisches Institut, Prof. Dr. Max Lohmann
Prof. Dr. Hans-Joachim Lauth, Prof. Dr. Hans-Joachim Lauth

Verlagsgesellschaft

Prof. Dr. Hans-Joachim Lauth, Prof. Dr. Hans-Joachim Lauth
Prof. Dr. Hans-Joachim Lauth, Prof. Dr. Hans-Joachim Lauth
Prof. Dr. Hans-Joachim Lauth, Prof. Dr. Hans-Joachim Lauth

Geographisches Institut, Prof. Dr. Max Lohmann

Verlagsgesellschaft



© Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1982
Gesamtherstellung: Gulde-Druck GmbH, Tübingen

gd 843

INHALT

Aufsätze

Karl Dienst, Möglichkeiten christlicher Erziehung in der heutigen Schule	38
Karl Dienst, Dem neuen Landesbischof von Braunschweig zum Gruß	51
Klaus Dirschauer, Den Reformator wieder zu Wort kommen lassen	122
Martin Honecker, Die Erkenntnis Gottes und die Grenze der »Mission« der Christenheit	10
Martin Honecker, Glaube und politische Macht	75
Helmar Junghans, Luther als Bibelhumanist	1
Ingetraut Ludolphy, Haben sie tatsächlich nie miteinander gesprochen?	115
Lutz Mohaupt, Die Zwei-Reiche-Lehre in ihrem Bezug auf das kirchliche und gesellschaftliche Handeln	102
Gerhard Müller, Dank an Hans-Volker Hertrich	138
Albrecht Peters, Christsein heute im Sinne Martin Luthers	53
Werner H. Ritter, Theologie und Erfahrung	23
Otto Schnübbe, Zum Volkstrauertag heute	99

Buchbesprechungen

Michael Meisner, Martin Luther – Heiliger oder Rebell (Hartmut Merten)	45
Werner Elert, Die Lehre des Luthertums im Abriß (Hans Düfel)	46
Jobst Schöne (Hrsg.), Bekenntnis zur Wahrheit (Hans Düfel)	46
Hermann Sasse, Zeugnisse (Hans Düfel)	47
Regin Prenter, Das Bekenntnis von Augsburg (Hans Düfel)	48
Angelika Marsch, Bilder zur Augsburger Konfession und ihren Jubiläen (Hans Düfel)	48
Leopold von Ranke, Aus Werk und Nachlaß (Hans Düfel)	49
Hans Kressel, Im Hause des Herrn immerdar (Hans Düfel)	50
Hans Kressel, Bischof Martin von Tours und seine geschichtliche Sendung (Hans Düfel)	50
Gottfried W. Locher, Die Zwinglische Reformation im Rahmen der europäischen Kirchengeschichte (Kurt-Victor Selge)	93

Lothar Herdt, Was ist der Mensch? Woher kommen wir? Wohin gehen wir? Was ist der Tod? (Erwin Mülhaupt) 95

Dietrich Emme, Martin Luther. Seine Jugend- und Studentenzeit 1483-1505 (Hartmut Merten) 98

Ernst A. Schering, Lebendige Reformation (Karl Dienst) 140

Heinz Zahrt, Westlich von Eden (Hans-Volker Hertrich) 141

Hans-Christoph Piper, Kommunizieren lernen in Seelsorge und Predigt (Hans-Volker Hertrich) 142

Christian Walter (Hrsg.), Atomwaffen und Ethik (Hans-Volker Hertrich) 143

Klaus Dirschauer, Leben aus dem Tode (Bernd Jaspert) 144

Buchbesprechungen

Michael Meisner, Martin Luther - Heiliger oder Rebel? (Johann Meisner) 41

Werner Eick, Die Jahre des Aufbruches im April 1521 (Johann Meisner) 42

Robert Schönb (Hrsg.), Johannes von Witten (Johann Meisner) 43

Hermann Giese, Zeugnisse (Johann Meisner) 44

Regin Pommer, Das Reformationstheater (Johann Meisner) 45

Agathe Mersch, Bilder zur Reformation (Johann Meisner) 46

Johann Meisner, Die Reformation (Johann Meisner) 47

Reinhold von Kante, Das Werk des Martin Luther (Johann Meisner) 48

Klaus Meisner, Im Hause des Martin Luther (Johann Meisner) 49

Heinz Meisner, Martin Luther und seine Zeitgenossen (Johann Meisner) 50

Gerhard W. Loege, Die Xaverius-Expedition im Rahmen der europäischen Katholikeneinigung (Johann Meisner) 51

348 24

LUTHER ALS BIBELHUMANIST*

Von Helmar Junghans

Wer den ersten Band der Weimarer Lutherausgabe aufschlägt – der 1883 erschien –, findet bereits auf Seite 229 die berühmten 95 Thesen über den Ablass vom 31. Oktober 1517. Der Brief, mit dem Luther diese Thesen dem Erzbischof Albrecht von Mainz zusandte, trägt in Luthers Briefwechsel die Nummer 49. In dieser chronologischen Anordnung der Werke Luthers stammen also aus der Zeit vor den 95 Thesen nur einige Predigten, die Vorrede zur Ausgabe der »Theologie deutsch«, zwei Disputationen, eine Auslegung der sieben Bußpsalmen und 48 Stücke aus dem Briefwechsel, die nicht alle aus Luthers Feder geflossen sind. Das war alles, was Joachim Karl Friedrich Knaake kennen konnte, als er die Reihenfolge für eine kritische Gesamtausgabe der Werke Luthers entwarf.

Doch etwa zur selben Zeit, nämlich 1877, begann die Entdeckung neuer Quellen: Aufzeichnungen Luthers zu seinen Vorlesungen von 1509 bis 1518 – bzw. studentische Nachschriften von ihnen – wurden bekannt, Randbemerkungen Luthers in Büchern, die er in diesen Jahren durcharbeitete, gefunden. Die Edition dieser Texte umfaßt heute in der Weimarer Lutherausgabe um 2800 Seiten. Mit einem Wort: innerhalb von etwa 30 Jahren hatte sich die Quellenbasis für die Erforschung des »jungen Luther« mehr als verzehnfacht.

Erst jetzt wurde es möglich, Luthers Entwicklung zum Reformator historisch-genetisch zu verfolgen. Diese Aufgabe wurde hoffnungsvoll aufgegriffen und prägt seit 100 Jahren große Teile der Lutherforschung. Trotz riesiger Anstrengungen ist das Ergebnis niederschmetternd. Es gibt zwar eine große Anzahl verdienstvoller Einzeluntersuchungen, die Entzifferung und Kommentierung dieser frühen Luthertexte hat große Fortschritte gemacht, aber es fehlt eine allgemein anerkannte Gesamtdarstellung der Entwicklung Luthers zum Reformator. Die Folgen sind beschämend. Seit 1903 erschien keine wissenschaftliche Gesamtbiographie Luthers mehr, die sich durchsetzen konnte.

Lösungsversuche gab und gibt es genug. Es soll hier nur auf die theologiegeschichtlichen hingewiesen werden. Sie heben jeweils eine mittelalterli-

* Dieser erstmals am 20. Mai 1981 im Marburger Theologischen Seminar gehaltene Vortrag ruht auf Untersuchungen, die 1984 unter dem Titel »Der junge Luther und die Humanisten« erscheinen sollen.

che Erscheinung als entscheidenden positiven Anstoß für Luthers Denken hervor: Wilhelm Ockham, Vorreformatoren wie John Wyclif, die Deutsche Mystik bei Johannes Tauler und in der »Theologia deutsch«, Bernhard von Clairvaux oder auch einen spätmittelalterlichen Augustinismus. Das ist zur Genüge bekannt. Und ich kann es niemanden verdenken, wenn er bei der Ankündigung des heutigen Themas den Verdacht hat: Diese Kette vergeblicher Lösungsversuche wird um ein weiteres Glied verlängert, diesmal durch den Bibelhumanismus.

Aber der nun folgende Entwurf unterscheidet sich grundsätzlich von allen bisherigen Erklärungsversuchen. Diese gingen von der Überzeugung aus, daß Luther bestimmte Lehrinhalte positiv aufnahm und wie auch immer verarbeitete. Jetzt soll etwas anderes in den Vordergrund gerückt werden, nämlich die Art und Weise, wie Luther mit der scholastischen Tradition umging und welche Erwartung ihn dabei leitete.

Es geht also um Luthers Wissenschaftsmethode. Sie soll in drei Abschnitten skizziert werden: Die Wissenschaftsmethode der Bibelhumanisten, die Wissenschaftsmethode Luthers von 1509 bis 1511, die Wissenschaftsmethode der reformatorischen Entdeckung.

1. Die Wissenschaftsmethode der Bibelhumanisten

Als Luther 1501 nach Erfurt kam und sein Studium an der Artistischen Fakultät aufnahm, war Nikolaus Marschalk das Haupt der Erfurter Humanisten. Er war kein herausragender Humanist, indem er eigenständige Werke verfaßte oder Aufsehen erregende Quelleneditionen vorlegte. Trotzdem hat er eine überragende Bedeutung. Er erschloß den Erfurtern durch seine Druckerei humanistische Werke und versah den Erfurter Humanismus mit einem neuen, antischolastischen Akzent.

Bekanntlich wandten sich die Humanisten den antiken Quellen zu, und zwar sowohl den heidnischen als auch den christlichen. Keiner von ihnen konnte sich die gesamte 1000jährige Kultur der Antike aneignen. Einige interessierten sich besonders für die christliche Antike, d. h. für die Heilige Schrift und die Kirchenväter. Diese Humanisten sollen hier als Bibelhumanisten bezeichnet werden, denn mit den Kirchenvätern beschäftigten sie sich vor allem, um die Bibel besser zu verstehen.

Nikolaus Marschalk widmete sich besonders der Sprache, einem guten Latein, einem guten Stil. Luther verdankte ihm und seinen Schülern in diesen Dingen mehr, als oft bei der Interpretation von Luthertexten beachtet wird. Doch in unserem Zusammenhang ist wichtiger, daß Marschalk

Einführungen in das Griechische und in das Hebräische druckte, die er von italienischen Humanisten übernahm. Daß eine Einführung in das Hebräische auf das Alte Testament verweist, ist einleuchtend. Aber auch die kurze Einleitung ins Griechische enthält biblische Texte. Und als Marschalks Schüler Hermann Trebelius 1504 diese Einleitung in Wittenberg nachdruckte, versah er sie mit einer Aufforderung an die Theologen, die Ursprachen der Heiligen Schrift zu erlernen.

Die von Marschalk gedruckten Einleitungen waren bescheiden und wurden bald von umfangreicheren Werken abgelöst. Aber sie vermittelten den Anhängern der Erfurter Humanisten einen ganz entscheidenden Gedanken: Wer die Heilige Schrift richtig verstehen will, muß ihre Ursprachen, muß Hebräisch und Griechisch lernen.

Diese Hinwendung zur Philologie verband Marschalk mit einem Angriff auf das Latein der Scholastiker. Aber auch andere kritische Stimmen wurden gefördert. Die Werke des Johannes Baptista Mantuanus, eines italienischen Humanisten, erfreuten sich großer Beliebtheit. Er machte nicht nur mit der Antike vertraut, sondern trug auch kirchenreformerische Gedanken vor. 1504 interpretierte Hieronymus Emser den »Sergius« des Johannes Reuchlin vor Erfurter Studenten, unter denen Luther saß. Hier geißelte ein Humanist Entartungen des Mönchtums. Die Erfurter Humanisten vermittelten also eine kritische Betrachtung der spätmittelalterlichen Kirche, die ihre Reformbedürftigkeit aufzeigte.

Aber nicht nur das. Offenbar gab es auch eine kritische Einstellung zur Scholastik. Luther berichtete später in einer Tischrede, in seiner Jugend habe er gelehrte Männer und gute Grammatiker gegen ihre Feinde sagen hören: »Wenn wir die Bücher der Propheten und Apostel lesen, finden wir in ihnen eine weit andere Lehre, als ihr Priester uns darlegt.« Damit war der Gegensatz zwischen der scholastischen Theologie und dem humanistischen Studium der Heiligen Schrift erfaßt. Zwei Wissenschaftsmethoden standen sich gegenüber, von denen sich die ältere auf die Philosophie und die jüngere auf die Philologie gründete.

Die Ziele von Bibelhumanisten lassen sich auch sehr gut an der Editionsarbeit des Johannes Amerbach in Basel ablesen. Sein Lehrer Johannes Heynlin aus Stein, ein Pariser Frühhumanist, legte das Programm dieser Humanisten in einem Vorwort zur Ambrosiusausgabe von 1492 nieder. Danach wollten sie »die für die christliche Religion nützlichen und notwendigen Bücher« veröffentlichen. Dazu gehörten die Heilige Schrift, das kanonische Recht und die Werke heiliger und katholischer Männer. Aus diesen hob er Augustin, Ambrosius, Hieronymus und Gregor den Großen, also die vier lateinischen Kirchenlehrer, hervor, weil sie die Rätsel der Heiligen Schrift auflösten. Heynlin sprach auch die Editionstechnik an

und dokumentierte damit, daß die Humanisten auf diesem Gebiet besondere Interessen hatten.

In den Amerbachausgaben fällt folgendes auf: Es sind Quellennachweise angebracht. Bei den Kirchenvätern ist vermerkt, woher ihre Zitate stammen, ganz gleich ob es biblische oder heidnische sind. Die Bibelausgabe enthält auf dem Rand die Angaben von Parallelstellen. Amerbach mühte sich um gute Texte. Seit 1479 verweisen die Bibelausgaben darauf, daß der Urtext zu Rate gezogen wurde. Das führte nicht zu einer Vulgatarevision, sondern nur zur Verbesserung einiger Stellen. Die hohen Ziele der neuen Wissenschaftsmethode waren formuliert, aber die Durchführung blieb noch weit zurück. Trotzdem war der Anfang gemacht, die Aufgabe gestellt.

Und was verließ Amerbachs Presse? Auf die Bibelausgaben und das Corpus iuris canonici wurde schon verwiesen. Er druckte Cassianus und Cassiodorus, ehe er mit Gesamtausgaben begann. 1492 brachte er die Werke des Ambrosius heraus, 1506 schloß er eine Augustinausgabe ab. Bald danach organisierte er eine Hieronymusausgabe, deren Erscheinen er nicht mehr erlebte. Nach seinem Tode 1513 wurde Erasmus von Rotterdam hinzugezogen. 1516 begann diese Hieronymusausgabe bei Johannes Froben zu erscheinen. Damit wurde ein weiterer Programmpunkt der Bibelhumanisten erfüllt. Ihr Ziel war es, alles das zur Verfügung zu stellen, was ein philologisches Eindringen in die Heilige Schrift fördert.

2. Die Wissenschaftsmethode Luthers von 1509–1511

Luther mußte von 1509 bis 1511 in Erfurt Theologiestudenten die »Sententiae in IV libris distinctae« des Petrus Lombardus erläutern. Das von ihm benutzte Exemplar mit seinen Randbemerkungen ist noch erhalten. Sie lassen bereits den grundsätzlichen Gegensatz zur scholastischen Wissenschaftsmethode erkennen.

Gabriel Biel lobte in seinem Vorwort zu seinem Sentenzenkommentar den Lombarden, weil er aus der Heiligen Schrift und den Kirchenvätern eine Auswahl getroffen habe, die davon befreie, eine große Anzahl von Büchern wälzen zu müssen.

Eine ganz andere Haltung prägte Luthers Vorgehen. Eine große Anzahl von Randbemerkungen sind Quellennachweise. Sie geben bei Zitaten aus biblischen Büchern die Kapitel und auch bei Kirchenvätern Unterteilungen an, manchmal auch Seiten. Selbst indirekte Zitate weist Luther nach, was seine überdurchschnittliche Kenntnis der Bibel und auch der Kirchenväter signalisiert. Manchmal gibt Luther zu einem Zitat zwei unterschiedliche

Einteilungen an, weil sich die Kirchenväterausgaben darin unterschieden. Warum brachte Luther diese Quellennachweise an? Aus einigen Stellen geht hervor, daß er seine Hörer dazu anregen wollte, in der Heiligen Schrift und bei den Kirchenvätern selbst nachzulesen. Luther stellte den Lombarden in den Dienst des humanistischen »Ad fontes«.

Auf dem Vorderdeckel des von Luther benutzten Buches trug er eine programmatische Äußerung ein. Er lobte darin den Lombarden, daß er sich nicht auf die Philosophie, sondern auf die Leuchten der Kirche stütze, d.h. auf die Kirchenväter, besonders auf Augustin. Damit ist ein Punkt berührt, der zur Zeit in der Lutherforschung stark diskutiert wird.

Heiko A. Oberman hat das Verdienst, diese Frage erneut formuliert zu haben: Verdankt Luther nicht einem spätmittelalterlichen Augustinismus entscheidende Anstöße für eine Entwicklung zum Reformator? Und er hat diese Frage nicht nur gestellt, sondern er hat zugleich begonnen, durch ein umfangreiches Editionsprogramm die Verwendung Augustins im Spätmittelalter nachprüfbar zu machen.

Das Verhältnis Luthers zum Augustinismus kann erst bestimmt werden, wenn der Augustinismus differenziert wird. Es lassen sich sieben Arten unterscheiden:

1. Der »*allgemein-mittelalterliche Augustinismus*«, der sich darin ausdrückt, daß Augustin die unangefochtene Autorität der gesamten Scholastik war und Petrus Lombardus 90% seiner Zitate Augustin entnahm.

2. Der »*antipelagianische Augustinismus*«, der überall auftrat, wo jemand unter Berufung auf Augustin pelagianische Tendenzen bekämpfte.

3. Der »*hochmittelalterliche Augustinismus*«, der sich im 13. Jahrhundert in erkenntnistheoretischen, psychologischen und metaphysischen Fragen gegen das Eindringen des Aristotelismus wehrte.

4. Der »*spätmittelalterliche Augustinismus*« bei Thomas von Bradwardinæ, Gregor von Rimini und John Wyclif, der soteriologische Anliegen Augustins zur Geltung brachte, besonders in bezug auf Prädestination, Sünde und Gnade.

5. Unter »*Augustinschule*« wird ein spätmittelalterlicher Augustinismus verstanden, der neben Thomisten und Ockhamisten eine dritte Richtung dargestellt und die Augustinereremiten geprägt haben soll. Inhaltlich ist er mit dem oben unter 4. erwähnten »spätmittelalterlichen Augustinismus« verwandt.

6. Die »*Augustinerschule*« umfaßt alle Theologen des Augustinereremitenordens von seiner Bindung an Aegidius von Rom im Jahre 1287 an. Ihr Verhältnis zu Augustin im einzelnen bedarf noch der Erforschung.

7. Die »*Augustinrenaissance*«, die mit dem Interesse des Francesco Petrarca für Augustin begann und eine intensive Beschäftigung mit den

Werken dieses Kirchenvaters brachte, ohne daß sich aber eine geschlossene augustinische Philosophie oder Theologie herausbildete.

Luther hat nachweislich Werke Augustins durchgearbeitet, als er die Sentenzensammlung des Lombarden erläuterte. Er hat seinen Studenten nicht nur Quellenstudien empfohlen, sondern sie selbst getrieben. Welcher Augustinismus regte ihn dazu an? Das ist die Frage.

Sein Umgang mit der Scholastik brachte ihn mit dem »allgemeinscholastischen« und dem »hochmittelalterlichen Augustinismus« in Berührung. Darin unterschied er sich von keinem Theologen seiner Zeit, Die Frage ist nur, ob er seinem Orden, den Augustinereremiten, also einer Augustin- bzw. Augustinerschule die Anstöße dazu verdankte. Das würde bedeuten, daß Luther in einer augustinischen Soteriologie heranwuchs, die er dann zur reformatorischen Theologie entwickelte. Ein solcher Zusammenhang konnte bisher noch nicht überzeugend erbracht werden. Man wird daher Luthers eigenen Worten zu dieser Frage Glauben schenken dürfen.

Am 19. Oktober 1516 schrieb Luther an Georg Spalatin, er trete nicht wegen seines Ordens für Augustin gegen Hieronymus ein, denn Augustin habe bei ihm nicht die geringste Gunst besessen, bevor er auf seine Bücher gestoßen sei. Luther verehrte Augustin also nicht als Autorität seines Ordens und infolge seiner theologischen Ausbildung, sondern aufgrund eigener Quellenstudien. Luther gehört somit in die Augustinrenaissance und diese in den Bibelhumanismus hinein. Eine direkte Verbindung ergab sich daraus, daß Luther bereits 1509 Augustinausgaben Amerbachs benutzte.

Aber noch ein weiteres verdient Beachtung. Luther las 1509 nicht nur Augustin, sondern mindestens auch Hilarius von Poitiers. In seinen Randbemerkungen lassen sich Quellennachweise für 18 Kirchenväter ermitteln. Und wenn Luther in seiner programmatischen Einleitung entsprechend den rhetorischen Erfordernissen dieser Literaturgattung Augustin auch besonders hervorhob, so wies er doch auch auf die anderen »Leuchten« hin. Und das war ernst gemeint. Denn Luther hat den Lombarden wiederholt dafür gelobt, daß er sich auf die Kirchenväter – wobei Luther dann Augustin unter anderen mit aufzählte – und die altkirchlichen Konzilsbeschlüsse stützte.

Luthers Beschäftigung mit Augustin gehört also in eine allgemeine Hinwendung zu den Kirchenvätern hinein, die der Bibelhumanismus anregte und förderte. Hier liegen auch die geistesgeschichtlichen Wurzeln für Luthers Hinwendung zur altkirchlichen Trinitätslehre und Christologie. Aber Luther verdankte den Bibelhumanisten nicht nur das Studium der Kirchenväter, sondern vor allem die überdurchschnittliche Lektüre der

Heiligen Schrift, mit der er bereits vor seinem Klostereintritt begann. Sein Mühen um die biblischen Ursprachen wird für uns seit 1509 sichtbar, ist von ihm selbst aber mindestens ab 1506 bestätigt.

Zum Schluß dieses Abschnittes sei noch erwähnt, daß mit der Hinwendung zu bibelhumanistischen Wissenschaftsmethoden bei Luther eine – wenn auch nicht vollständige – Abkehr von der Scholastik korrespondierte. Scholastische Autoritäten führte er so gut wie nicht an. Den scholastischen Aristotelismus, sein Eindringen in die Theologie kritisierte er bereits.

3. Die Wissenschaftsmethode der reformatorischen Entdeckung

Der Bibelhumanismus wird von der Überzeugung getragen, daß die Beschäftigung mit den biblischen Ursprachen und die Kenntnis der Kirchenväter zum rechten Verstehen der Heiligen Schrift führt. Diese Erwartungen prägten Luthers theologische Arbeit entscheidend. Bereits in Erfurt kommt er zu folgenreichen Einsichten:

Luther weist seine Studenten darauf hin, daß die Heilige Schrift eine ihr eigentümliche Redeweise habe, die sich von der der scholastischen Theologie unterscheidet. In der ersten Psalmenvorlesung Luthers von 1513 bis 1515 läßt sich verfolgen, wie Luthers Mühen um den Inhalt der Wörter in den Psalmen ihn an vielen Stellen zur Scholastik in Gegensatz brachte. Dieser bibelhumanistische Ansatz erwies sich als äußerst fruchtbar.

Die Beschäftigung mit dem Hebräischen machte Luther mit den kausativen Formen dieser Sprache vertraut. Daraus erwuchs ihm die Überzeugung, daß die Heilige Schrift sehr häufig kausativ zu deuten sei, mitunter auch dort, wo diese kausativen Formen fehlten, selbst im Neuen Testament. So gelangte Luther von seinen Sprachstudien zu einem methodischen Hinterfragen biblischer Texte, in welchem Maße sie von Gott Verursachtes bezeugen.

Aber auch die von den Humanisten bevorzugte Rhetorik blieb nicht ohne Einfluß auf Luther. Petrus Lombardus hatte die Eigenschaft zusammengetragen, in denen die Gottebenbildlichkeit des Menschen gesehen wurde. Luther bemerkte dazu, daß der Mensch ein Bild Gottes sei, weil er wie dieser herrsche, und zwar über seinen Leib, und weil der Mensch wie Gott *Worte bilde*! Hier prägte das humanistische Ideal eines Rhetors das Gottes- und das Menschenbild. Daher weist Luther schon in Erfurt auf das Wort hin, durch das Gott alles wirkt. Und in der ersten Psalmenvorlesung begegnet uns dann der *deusiciens*, dem – das liegt in dieser Struktur – der

homo audiens entsprechen muß. Dem Menschen bleibt nur noch zu hören und zu gehorchen bzw. Gottes Wort in sich wirken zu lassen.

Luther verdankte also dem Bibelhumanismus die Konzentration auf die Heilige Schrift, die erwartungsvolle Befragung der Kirchenväter und eine stets nach Gott als Verursacher fragende Exegese, die sich rhetorischer Kategorien bedient.

Und wie aus Luthers Vorrede zum ersten Band seiner lateinischen Werke in der Wittenberger Ausgabe von 1545 hervorgeht, teilte Luther auch die Vorliebe der Bibelhumanisten für Paulus. Doch er wagte sich nicht an ihn, weil er die Gerechtigkeit Gottes noch nicht richtig verstand. Luther hatte also ein kritisches Bewußtsein, die seine eigenen Erfahrungen bestätigten, daß die ihm bekannte scholastische Umschreibung dieses Begriffes unzutreffend sei. Erst die Anwendung der bibelhumanistischen Wissenschaftsmethode verhalf ihm zum Durchbruch. Er sah Gott in einem neuen Licht. Die Gerechtigkeit Gottes war für ihn nicht mehr die Gerechtigkeit, die Gott forderte, sondern die er schenkte, im Menschen wirkte, und zwar aus Gnade.

Spielte dabei Augustin nicht eine entscheidende Rolle? Luther berichtete selbst, daß er bei Augustin nachträglich »wider Erwarten« dasselbe Verständnis der Gerechtigkeit Gottes fand, wenn auch nicht so klar ausgedrückt. Konnte Luther von dieser Tatsache überrascht werden, wenn er aus einem spätmittelalterlichen Augustinismus hervorging, in dem die augustinische Soteriologie eine besondere Rolle spielte? Doch wohl kaum. Aber der Bibelhumanist, der zu den Kirchenvätern griff, um sie zur Schriftauslegung zu Rate zu ziehen, konnte sehr wohl überrascht werden und sich zugleich der Bestätigung der eigenen Entdeckung freuen.

Wenn Luther als Bibelhumanist vorgestellt wird, bricht die Frage auf, warum nicht alle Bibelhumanisten dieselben reformatorischen Einsichten gewannen. Darauf muß die Antwort lauten: Die Bibelhumanisten hatten zwar ein gemeinsames Interesse für bestimmte Quellen, sie mühten sich um den philologischen Zugang zu diesen Quellen, sie wurden von einer großen Erwartung an die Alte Kirche getragen und teilten zugleich – wenn auch unterschiedlich stark – die Kritik an der Scholastik. Ihre konkreten Ergebnisse aber waren unterschiedlich, so wie jede neue Geistesepoche unterschiedliche Strömungen hervorbringt.

Was ergibt sich daraus für das Verständnis der Entwicklung Luthers zum Reformator? Wird Luther als Bibelhumanist begriffen, tritt eine geistesgeschichtliche Einordnung zurück, die sich vor allem um die Weiterbildung von Gedanken, Lehren bzw. Theologien müht. Der Bruch, den die Reformation brachte, tritt deutlich hervor. Treibend für Luther erweisen sich nicht bestimmte Lehrinhalte, die gleichsam systematisch-theologisch ent-

faltet werden, sondern bibelhumanistische Erwartungen und Wissenschaftsmethoden sowie das dazugehörige kritische Bewußtsein gegenüber der bestehenden Theologie, Philosophie und Kirche. Auch Luthers negative religiösen Erfahrungen gehören hier hinein, die seine Zweifel an der spätmittelalterlichen Frömmigkeit steigerten und ihn drängten, den von den Bibelhumanisten gewiesenen Weg zu beschreiten.

Wenn Luther als Bibelhumanist aufgefaßt wird, hat es keinen Sinn mehr, zwischen einem reformatorischen und einem vorreformatorischen Luther zu unterscheiden, wenn auch in einzelnen Lehrpunkten zwischen einer vorreformatorischen und einer reformatorischen Deutung unterschieden werden kann. Luther begab sich vielmehr von Anfang an in einen Prozeß der kritischen Auseinandersetzung mit der mittelalterlichen Tradition hinein. Wenn er auch zunächst vieles aus der Scholastik aufnahm, so erwachsen aus seinen bibelhumanistischen Studien doch im steigenden Maße Kriterien, mit denen er die mittelalterliche Tradition, aber auch die Kirchenväter, ja selbst Teile der Heiligen Schrift beurteilte. Er vermochte Elemente aus der Tradition als Bestätigung seiner exegetischen Einsichten aufzunehmen oder als deren Ausdruck sich auch ihrer Sprache zu bedienen. Aber Luther entwickelte seine Theologie nicht aufgrund oder aus irgendeiner mittelalterlichen Lehre. Und ebenso zehrte seine steigende Kritik an der Scholastik und am Papsttum von dem, was er mittels seiner bibelhumanistischen Wissenschaftsmethode erkannt hatte. Die Stationen seiner Entwicklung werden daher von den Einsichten markiert, die er bibelhumanistischen Bestrebungen verdankte. Diese neuen Erkenntnisse prägen die Anwendung der bibelhumanistischen Methode, so daß sich Lehrinhalte und Arbeitsweise eng verbinden. Trotzdem bleibt für Luther das entscheidende Motiv, die Heilige Schrift richtig zu vertreten.

Ein evangelischer Theologe wird sich schließlich auch die Frage stellen, ob diese Deutung der Entwicklung Luthers den Gedanken ausschließt: die Reformation war ein Werk Gottes. Dies war die feste Überzeugung der Reformatoren. Aber mit dieser Überzeugung verband Luther die Anschauung, Gott selbst hat das Studium der Sprachen aufgebracht, um dadurch die Wiederentdeckung des Evangeliums vorzubereiten. Und dieser, Luthers eigener Beurteilung trägt eine Darstellung Rechnung, die den Einfluß der bibelhumanistischen Bewegung auf Luther und nicht zuletzt auf die Ausbreitung der Reformation ernst nimmt. Und das sollte mit dem Vorgetragenen geschehen.

Dozent Dr. Helmar Junghans, Emil-Fuchs-Str. 1, DDR – 701 Leipzig

DIE ERKENNTNIS GOTTES UND DIE GRENZE DER »MISSION« DER CHRISTENHEIT

Von Martin Honecker

I.

Ebenso grundlegend wie strittig ist heute die Thematik des Gottesverständnisses und das Problem der Gottes»erkenntnis«. Die heute immer wieder erörterte und verschieden beantwortete Frage nach dem Verhältnis von »Gottes Reich« zu den Problemen des Weltgeschehens führt letztendlich zurück auf diese grundsätzliche Frage nach der Möglichkeit der Erkennbarkeit Gottes.

Im Unterschied zur aktuellen und in der ökumenischen Diskussion vielverhandelten Fragestellung, welche »Gottes Reich« mit den Auseinandersetzungen und Kämpfen der Gesellschaft direkt zu verbinden sucht, lag diese Verbindung allerdings der lutherischen Reformation und dem orthodoxen Luthertum fern. Luther hat das Reich Gottes, das *regnum Christi*, das Reich Christi vielmehr im Geschehen der Rechtfertigung des Sünders gesucht und gefunden, also mit dem in der Kirche dem Menschen durch die Gabe und Kraft des Heiligen Geistes zuteil werdenden Heil: Gottes Reich wird allein in Wort und Glaube Gegenwart. Vom Reich des Glaubens ist in der sogenannten »Zweireichelehre« das welterhaltende Werk Gottes auch außerhalb des Glaubens abgegrenzt. Solche Unterscheidung bedeutet nicht, wie oft behauptet und mißverstanden wird, eine starre Trennung von Glauben und alltäglichem Handeln, wohl aber hält sie zur Differenzierung an. Auch die altprotestantische Orthodoxie, in der schulmäßig zwischen dem Reich der Schöpfung und Erhaltung (*regnum potentiae*), dem Reich der Gnade (*regnum gratiae*) und dem Reich der Herrlichkeit (*regnum gloriae*) unterschieden wird, kennt keine bürgerliche, politische, weltliche Deutung des Reiches Christi. Gott herrscht verborgen als Schöpfer in der Welt; er läßt den Glaubenden seine Gnade zuteil werden; und die christliche Hoffnung erwartet am Ende der Zeit und Welt das Reich der Herrlichkeit. Daher war und ist lutherische Theologie der Überzeugung, daß politisches Handeln sich nicht unmittelbar am Reich Gottes – wie immer es verstanden wird – orientieren kann, sondern andere Maßstäbe, Gesichtspunkte achten muß, wie beispielsweise Gerechtigkeit, Freiheit, Menschenrechte, Menschenwürde und die Aufgabe eines Überlebens in Frieden und unter Achtung der ökologischen Ressourcen.

Diese Sicht des Reiches Gottes entspricht überdies auch spezifischen Einsichten des von der Aufklärung geprägten neuzeitlichen Bewußtseins, das menschliche Geschichte als Werk des Menschen sieht: Geschichte gilt als »machbar«. Eine theologische Geschichtsdeutung, wie sie noch von G. W. F. Hegel vertreten worden ist – indem er mit Hilfe geschichtsspekulativer Erwägung in der Weltgeschichte den »Entwicklungsgang und das wirkliche Werden des Geistes« zu erkennen meinte –, vermag man heute nach den leidvollen und schrecklichen Erfahrungen der jüngsten Geschichte nicht mehr überzeugend zu vertreten. Durch das neuzeitliche Verständnis von Geschichte und Gesellschaft gerät daher auch eine theologische Geschichtsdeutung unter den Vorwurf der Ideologie. R. Popper, der Philosoph des kritischen Rationalismus, erklärt nachdrücklich: »Die Behauptung, daß Gott sich in dem offenbart, was man gewöhnlich ›Geschichte‹ nennt, in der Geschichte internationaler Verbrechen und Massenmorde, diese Behauptung ist eine grobe Lästerung.«¹ Das Problem theologischer Geschichtsdeutung – sei es eine Geschichtsdeutung vom »absoluten Geist« Hegels oder vom Gedanken des Reiches Gottes her – führt mithin vor das grundlegende erkenntnistheoretische Problem der Gotteserkenntnis. Denn von Gottes Reich ebenso wie von einem Wirken Gottes in und an der Geschichte kann überhaupt nur gesprochen werden aufgrund des Glaubens an *Gott*. Der Gottesgedanke aber ist in der Neuzeit vielfacher Kritik ausgesetzt: erkenntnistheoretischer Kritik durch I. Kants Destruktion der klassischen Gottesbeweise; psychologischer Kritik durch L. Feuerbachs Projektionstheorie und durch psychoanalytisch begründete Thesen S. Freuds; schließlich soziologischer Kritik, welche die Gottesidee aus den Bedingungen und Normen menschlichen Zusammenlebens heraus entstanden sieht. Dies führt zu einem weithin verbreiteten »praktischen« Atheismus in der neuzeitlichen Gesellschaft, welcher die Frage nach Gott überhaupt nicht mehr für bedeutsam hält und die Haltung von Gleichgültigkeit oder Resignation gegenüber der Gottesfrage ausdrückt.

Hält man sich solche – hier nur angedeuteten – Erwägungen über die Befangenheit des heutigen Menschen im Blick auf den Gedanken eines Reiches *Gottes* wie insbesondere den modernen Skeptizismus gegenüber der Gottesfrage vor Augen, so stellt sich die Frage nach Berechtigung und Sinn christlicher Verkündigung in der heutigen Welt in grundsätzlicher Weise. Auch eine Besinnung auf Möglichkeiten und Grenzen christlicher Mission kann diese Anfrage nicht ausklammern.

¹ R. Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, Bd. 2, *Falsche Propheten*, 1958, S. 336.

II.

Im Vergleich zu früheren Jahrzehnten ist »Mission« zu einem Problem in vielerlei Hinsicht geworden. 1958 hat W. Freytag in Achimota (Ghana) bereits einen immer wieder zitierten Satz gesagt und im Rückblick auf das 19. und die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts festgestellt: »Früher hatte die Mission Probleme. Heute ist sie selbst zum Problem geworden.«¹ Die Probleme sind von sehr verschiedener Art und auch von unterschiedlichem Gewicht. Unter ethischen Gesichtspunkten sind bedrängende Weltprobleme heute v.a. Fragen einer ethischen Verantwortbarkeit der Zukunft, des Überlebens der Menschheit, der Vermeidung von Welthungerkatastrophen und des Krieges, der Sicherung und Gewährung von Menschenrechten, Frieden, sozialer Gerechtigkeit und Menschenwürde im Vordergrund. Es sind dies menschliche Überlebensfragen. Was kann bei der Lösung dieser Fragen und Aufgaben der Beitrag des Christentums und der christlichen Theologie sein? Was ist ihre »Mission«? In diesem allgemeinen Sinne nehme ich das Wort Mission, »Sendung«, auf, das zunächst einmal ganz allgemein die Entsendung von Menschen in andere Länder bezeichnet, mit dem Zweck, dort besondere Aufgaben zu erledigen. Man spricht von »diplomatischen Missionen«, von »Handelsmissionen«, durchaus auch von »Missionen« von Sportlern, die Kontakte zu anderen Ländern und Menschen anknüpfen oder vorbereiten sollen. Je nach dem Inhalt des Auftrags unterscheidet sich auch Ziel und Vorgehen einer Mission. In diesem Sinne sei hier nach der »Mission« christlicher Mission gefragt.

Freilich: Hier beginnen schon die großen Streitfragen und Kontroversen, die Verlegenheit und Gegensätze: Was soll christliche Mission leisten? Soll sie Seelen retten? Soll sie zur Verständigung zwischen Anhängern anderer Religionen und Christen beitragen? Soll sie Menschen bei der Bewältigung ihrer Probleme helfen, durch medizinische oder wirtschaftliche Hilfe beispielsweise? Mission kann völlig unterschiedlich verstanden werden als Dialog oder Entwicklungshilfe, Evangelisation einzelner oder Veränderung von Verhältnissen, Strukturreformen, Bekehrung oder Befreiung. Unter solchen Alternativen wird heute der Grundsatzstreit ausgetragen.

¹ Zit. Horst Bürkle, Missionstheologie, 1979, S. 9.

Jay W. Forrester hat in Verbindung mit der Meadows-Studie »Die Grenzen des Wachstums«, 1972, erklärt: »Das Christentum ist ein Wertekodex, der das Wachstum steigert. Es ist ein Kodex, der dem Menschen die Verpflichtung auferlegt, missionarischen Eifer zu entwickeln. Es gibt dem Menschen das Recht der Herrschaft über die Natur. . . . Das Christentum hat seine Gläubigen verantwortlich gemacht für das Wohlergehen anderer, und daraus entstand eine Verpflichtung, andere vor sich selbst zu schützen, vor den Einschränkungen der mehr gleichgewichtsorientierten Religionen und vor den Veränderungen im Gefolge der Wechselwirkungen zwischen Mensch und Natur. Kurz, das Christentum ist eine Religion des exponentiellen Wachstums.«³ In der Tat ist die Mission als Bekehrung von »Heiden« zum Christentum nicht zu verstehen ohne den Expansionsdrang des Christentums. Diese Expansion ist freilich keineswegs überall friedlich, human und nur mit der Kraft der Überzeugung des Vorbildes erfolgt. Im Gegenteil: Durch die Missionsgeschichte zieht sich durch die Jahrhunderte und Jahrtausende eine Blutspur: Nicht nur Germanen und Slawen wurden in Europa durch die Schwertmission bekehrt; Amerika wurde seit der Entdeckung durch Kolumbus mit der Waffe missioniert. In Afrika und Asien gedieh Mission im Schutz der Kolonialmächte. In Nairobi 1975 wurde von Teilnehmern aus Asien zu Recht an die Verbindung von Mission als Expansion christlichen Glaubens und politischer und wirtschaftlicher Expansion erinnert: Die Arroganz, die Aggression und das Negative evangelistischer Kreuzzüge hätten das Evangelium verdunkelt und das Christentum als eine aggressive und militante Religion karikiert. Jesus Christus erscheine in Folge solcher Erfahrungen in den Augen von Menschen anderen Glaubens als ein religiöser Julius Cäsar und repräsentiere eine Form der Machtausübung der Überflußgesellschaft⁴. Auch wenn heute in der Regel die Mission sich nicht unmittelbar weltlicher Macht bedient, sondern, wie es die lutherischen Bekenntnisse für die Bezeugung des Glaubens grundsätzlich fordern, »sine vi humana, sed verbo«, ohne alle menschliche Gewalt, allein mit dem Wort geschieht, bleibt ein Unbehagen: Auch auf Gewaltanwendung verzichtende Expansion ist nicht an sich etwas Gutes. Die Erfahrungen mit den Folgen ökonomischen und industriellen Wachstums schärfen unsere Augen auch für das Erkennen von Gefahren, die sich aus dem Wachstum, der Expansion geistiger Bewegungen ergeben können. Ein deutscher Theologe, Richard Rothe (1799–1867),

³ Zit. Klaus Scholder, Grenzen der Zukunft, 1973, S. 106.

⁴ Vgl. Bericht aus Nairobi, 1975, S. 41.

hat im 19. Jahrhundert sehr optimistisch gemeint: »Ich lebe . . . der festen Überzeugung, daß dem Reiche Christi die Erfindung des Dampfwagens und der Schienenbahnen eine weit positivere Förderung geleistet hat, als die Ausklügelung der Dogmen von Nicäa und Chalcedon.« Dieser Optimismus ist uns vergangen: Die vermehrten Kommunikationsmöglichkeiten durch Autos, Flugzeuge und andere Verkehrsmittel – ohne welche die moderne ökumenische Bewegung als »Reiseökumene« gar nicht denkbar wäre –, haben keineswegs zu einer größeren Verständigung geführt. Im Gegenteil: Die Brüche werden deutlicher, die Gegensätze schärfer, das Bewußtsein für einen »cultural lag« wächst. Und es sind eben nicht nur Interessengegensätze, welche zu Konfrontationen führen, sondern auch Gegensätze und Unterschiede in der Einstellung zu Gott, Welt, Natur, Mitmensch und zum eigenen Selbst, welche sich bemerkbar machen. Man muß nur Charles Birch' Vortrag in Nairobi und seinen Ruf nach einer »Ökologie Gottes« studieren, um dies zu verstehen. Birch macht nämlich darauf aufmerksam, daß nicht alle christlichen Traditionen – er verweist auf die orthodoxen Kirchen – im gleichen Umfang expansiv, weltbeherrschend, kurz »missionarisch« waren⁵.

IV.

Aufgrund solcher Erfahrungen mit den Folgen des Christentums und seiner »Weltmission« verliert der aus den Kirchen Asiens und Afrikas kommende Ruf nach einem »Moratorium« seine Befremdlichkeit. Denn kann in der Tat das Christentum der Industriegesellschaft die Lebensform der Zukunft für die Weltgesellschaft sein? Ist die vor allem von protestantischen Missionen weltweit verbreitete Zivilisation und Kultur das, was für alle Menschen verbindlich, sinnvoll und human sein kann? Für einen evangelischen Theologen liegt es hier nahe, sich mit der Geschichte der »Äußeren Mission« zu befassen, wie sie von Europa und den USA ausging und teilweise heute noch betrieben wird. Die katholische Kirche hat sich in der Vergangenheit häufig fähiger zur Anpassung und bereiter zur Akkommodation an fremde Kulturen erwiesen als der missionarische Protestantismus; dies belegt beispielsweise der Ritenstreit. Freilich: Die protestantische Mission ist erst ein Produkt der Neuzeit und des neuzeitlichen Expansionswillens. Sie wurde vom Pietismus ins Leben gerufen, welcher den lutherischen Reformatoren und der lutherischen Orthodoxie gerade dies zum Vorwurf machte, daß sie nicht eine »Heidenmission« angefangen

⁵ Vgl. Bericht aus Nairobi, S. 149.

und betrieben hätten. Das reformatorische und orthodoxe Luthertum hat zwar kein Moratorium gefordert; aber es hat ein Moratorium praktiziert. Das Modell dieses Moratoriums sei nun vorgestellt; sodann sei nach den veränderten Bedingungen der Mission in heutiger Zeit gefragt; und erst danach sei die Möglichkeit der heutigen Bedeutung dieses Modells erwogen.

Das Rätsel, daß der Reformator Martin Luther, also der Urheber des Protestantismus, keine Versuche unternahm, Mission im Sinne der Heidenbekehrung einzuleiten, hat mancherlei Deutungen und Erklärungen hervorgerufen⁶. Man hat ihm vorgehalten, er sei kein »Missionsmann« im Sinne der Neuzeit gewesen (Gustav Warneck)⁷. Das sind freilich ganz moderne, zeitbedingte Erwartungen, zu denen Werner Elert trefflich bemerkt: »Der arme Mann! Statt eine Missionsgesellschaft zu gründen oder mit Cortez nach Mexiko zu gehen oder sich doch wenigstens eine Professur für Missionswissenschaft zu sichern, verlegt er sich ausgerechnet auf die Kirchenreformation!« Nun vermißt man freilich an Luther nicht nur die »Missionstat«, sondern bereits den »Missionsgedanken«. In der Tat findet sich bei Luther keinerlei »Betriebstheorie« der Mission. Man kann Mission bei Luther theologisch nur im Zusammenhang mit seinen Überlegungen zur Allmacht und Allwirksamkeit Gottes und zum Wahrheitsanspruch des Evangeliums erörtern. Es sind also letztlich nicht apokalyptische Vorstellungen vom nahe bevorstehenden Weltende ursächlich für Luthers Zurückhaltung, weil sich Mission zeitlich nicht mehr »lohne«⁸. Ebenso wenig reicht die Erklärung zu, Luther habe die alte Legende übernommen, wonach schon zur Zeit der Apostel das Evangelium der ganzen Welt verkündigt worden sei. Auch Luther wußte selbstverständlich, daß zu den Germanen keine Apostel gekommen waren, und bezeichnete die ihm aus der Scholastik zugekommene Legende von der Missionierung aller Völker durch die Apostel als Fabel⁹. Und daß in die von Kolumbus zu seiner Zeit gerade erst entdeckten »Länder und Inseln« die Botschaft des Evangeliums noch nicht gelangt war, erschien ihm ebenfalls ganz klar zu sein. Daß er dennoch von missionarischen Aktivitäten sich zurückhielt, hat seinen Wurzelgrund in der Überzeugung von der Wirkkraft des Wortes und in seiner Zuversicht, daß das Evangelium sich bis

⁶ Literatur: Karl Holl, Luther und die Mission (1924), in: Gesammelte Aufsätze III, 1965, S. 234–243; Werner Elert, Morphologie des Luthertums I, (1931), 1958, S. 336–351; Horst Bürkle, Missionstheologie, 1979, S. 42–49.

⁷ Zit. Elert, S. 336.

⁸ Vgl. Holl, S. 234.

⁹ Elert, S. 237; vgl. Luther WA (Weimarer Ausgabe) 2, 476, 33; 17 I, 257, 20.

zum jüngsten Tag ausbreiten wird¹⁰. Aber diese Ausbreitung geschieht nicht durch eine »Pioniermission«, welche noch nicht »entdeckte« Wilde und Heiden aufsucht und aufspürt, um ihnen den Segen des Evangeliums und die Segnungen der Kultur zu bringen. Vielmehr ist der »Beruf« des Christen, Menschen anderer Religion dort durch Leben und Glauben das Evangelium zu bezeugen, wo er ihnen begegnet. Er schuldet ihnen im Dialog das Zeugnis der Wahrheit und der Liebe. Dabei bezog sich Luthers Aufruf zum Zeugnis des Glaubens vor allem auf die Juden und die Türken. Der christliche Kriegsgefangene unter Türken soll durch seinen christlichen Wandel »das Evangelium und den Namen Christi schmücken und preisen.« Er würde »der Türken Glauben damit zuschanden machen und vielleicht viele bekehren«¹¹. Immerhin hat Luther als unerläßliche Vorbedingung aller Mission die Kenntnis der Sprache, der Kultur und der Religion des Nichtchristen bezeichnet. Luther wäre daher grundsätzlich an seinem eigenen Maßstab zu messen, was die eigenen Äußerungen Luthers zur Praxis der Mission an Juden und Türken betrifft. Und er hat durch sein Eintreten 1543 Bedenken ausgeräumt, die man in Basel gegen den Druck des Koran hatte¹². Nicht zuletzt hat er, trotz der Schärfe einzelner Urteile über die Türken, über ihre Religion, ihre Polygamie, ihr tyrannisches Staatswesen, durchaus gute Seiten an ihnen gesehen und in manchem ihren ehrbaren Wandel als Vorbild gelten lassen. Die Erbsündenlehre hat ihn also nicht dazu veranlaßt, Leben und Denken von Nichtchristen insgesamt zu verdammen. Was Christen von Nichtchristen scheidet, sind nicht Kultur oder Ethos, sondern ist allein das Verständnis Gottes. Um dieses Verständnis Gottes ist mit den Nichtchristen zu ringen.

Wollte man es modern sagen: Die Frage nach Gott nötigt den Christen zum Gespräch, zum »Dialog«, mit dem Nichtchristen, sie nötigt ihn zur Rechenschaftsablage. Die Unverfügbarkeit des Evangeliums und die Freiheit des Glaubens verbieten es ihm aber, expansiv und manipulativ Mission zu treiben. Mission ist nur möglich im Ringen um die Wahrheitsfrage, nicht aber mit dem Zweck – oder auch Nebenzweck – der Ausbreitung einer Kultur und in der hochmütigen Meinung, nur Christen verfügten über ethische Einsicht und seien zur Verantwortung gegenüber der sittlichen Forderung fähig. Daher ist – so Luther – der Christ imstande, »mit freiem Gewissen« Gesetze und Lebensweise der Türken zu beobachten. Luther wußte um die Universalität des natürlichen Gesetzes, das jeder Mensch in der Goldenen Regel vor Augen hat. Und er wußte zugleich um die Partikularität des Glaubens an Gott als den Vater Jesu Christi. Dieses

¹⁰ Luther WA 10, III, 139, 24ff; vgl. Holl S. 236.

¹¹ WA 30, II, 194, 28ff.

¹² Holl S. 246.

doppelte Wissen erlaubt zwar Dialog und Zeugnis, es zwingt aber nicht zur Veranstaltung einer »Weltmission«.

Die lutherischen Dogmatiker des 17. Jahrhunderts haben unter Berufung auf Luther folglich den Gedanken einer Mission in Übersee abgelehnt. Sie verweisen auf das »rite vocatus« von Confessio Augustana XIV und beschränken darum den Beruf zur Verkündigung des Evangeliums auf das jeweilige Landeskirchentum und sein Territorium. Johann Gerhard (1582–1637) berührt die Mission in seinen monumentalen *Loci theologici* nur ganz beiläufig: Der ordentliche Auftrag eines evangelischen Pastors weist ihn an seine jeweilige Gemeinde, an die Menschen seines Volkes. Daneben gibt es eine außerordentliche Beauftragung, eine »missio extraordinaria«¹³. Aber dieser besondere Auftrag tritt nur ein, wenn ein Christ oder Pfarrer durch außergewöhnliche Umstände in ein anderes Land verschlagen wird, etwa durch Gefangenschaft. Aus diesem Grunde lehnt die lutherische Orthodoxie auch die päpstliche Mission des 17. Jahrhunderts ab, wie sie von der Kongregation de propaganda fidei betrieben wurde, welche Missionare entsendet, ohne sie an eine bestimmte (parochiale) Gemeinde zu weisen. Man mag diese Beschränkung als parochialen Provinzialismus abtun. In der Tat fehlen im sich selbst genügenden Landeskirchentum keineswegs solche provinziellen Züge, wie denn Deutschland als Volk erst in der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts eine vermeintliche weltweite »Sendung« sich zuschrieb. Aber diese Selbstbeschränkung läßt sich auch noch anders deuten: Wilhelm Löhe, der lutherische Theologe des 19. Jahrhunderts, formuliert: »Die Mission ist nichts anderes als die Eine Kirche Gottes in ihrer Bewegung – die Verwirklichung einer allgemeinen, katholischen Kirche.«¹⁴ Ist aber Mission »Kirche in Bewegung«, dann kann die Ausbreitung des Christentums nur so erfolgen, daß sie »Bewegung« der Kirche ist und wird. Mission wird dann als Sonderveranstaltung unmöglich: Sie ist Kirche am jeweiligen Ort.

V.

Die Anfänge der protestantischen Mission verbinden sich mit der Kolonialpraxis der 1602 gegründeten »Ost-indischen Kompanie«. Die Mission folgte dem Handel und der Unterwerfung asiatischer und afrikanischer Länder¹⁵. Daraus entsteht eine bis heute wirkende Problematik, Fragwür-

¹³ Johann Gerhard, *Loci theologici* VI, S. 46 (Locus 23: De ministerio ecclesiastico Nr. 74).

¹⁴ Wilhelm Löhe, *Drei Bücher von der Kirche* (1845), 1928⁶, S. 18.

¹⁵ Bürkle, S. 49; vgl. auch: Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik* IV, 3, 1, S. 22–26.

digkeit, wie sie so die Reformationszeit und die lutherische Orthodoxie noch nicht kannte. Der lutherischen Unterscheidung (nicht: Trennung) der beiden Reiche, d.h. konkret der Unterscheidung politischen Handelns und der Glaubensverkündigung wäre allerdings als Ziel der Mission auch »The Spiritual Expansion of the Empire« oder die puritanische Theokratie oder »democracy and civilisation« nicht angemessen. Daß die lutherischen Kirchen vor dieser Verbindung von Mission mit Kolonialismus weithin bewahrt blieben, verdanken sie freilich keineswegs vornehmlich der Theologie als vielmehr vor allem auch dem Umstand, daß die Länder, in denen das Luthertum herrschendes Bekenntnis war, im allgemeinen erst recht spät Kolonien »erwarben«. Im Rückblick auf das Reformationsjahrhundert hat sich freilich die Problematik der Mission heute noch verschärft und zugespitzt. Diese Verschärfung des Problems sei an vier Fragekreisen beispielhaft verdeutlicht.

1. Die Verbindung der Mission in Asien und Afrika mit dem wirtschaftlichen und politischen Kolonialismus hat sie schwer kompromittiert. Das Christentum erweist sich zwar im sogenannten »Missionszeitalter« als »Religion des Wachstums«. Aber es war keineswegs in allen Fällen mehr als ein quantitatives Wachstum, eine mehr oder weniger oberflächliche »Bekehrung« von Massen. Die Missionsgeschichte der Neuzeit ist ferner zugleich ein Dokument des Kulturimperialismus. Die Entkolonialisierung, die »Emanzipation« geht darum nicht ohne Ursache oftmals einher mit einer Distanzierung von einem Christentum, das Religion und Mittel der Kolonialherren war. Das eindrucksvollste Beispiel dafür bietet die Entwicklung Chinas. Es wäre wirklichkeitsblind, wollte man diese Entwicklung nicht wahr- und ernstnehmen. Mit der westlichen Kultur im ganzen gerät das Christentum in eine Krise und widerfährt ihm Ablehnung.

2. Diese Krise ist freilich nicht nur die äußerliche Krise einer Verschiebung der Machtverhältnisse und der Gesellschaftsveränderung. Die Krise greift tiefer. Nicht nur die Glaubwürdigkeit einer Mission im Schatten und Gefolge der Kolonialpraxis macht das Christentum unglaubwürdig. Unglaubwürdig kann es auch wegen seiner Zerspaltung in Konfessionskirchen sein. Die Bestrebungen von Konfessionskirchen, Ableger ihres konfessionellen Kirchentums in Übersee zu gewinnen, überträgt die Konfessionsspaltung in andere Länder; und wo im Zuge jüngster ökumenischer Verständigung sich konfessionelle Gegensätze verschleifen, bleibt das Bestreben, durch Arbeit auf dem Missionsfeld Hilfstruppen für die theologische Auseinandersetzung im eigenen Land anzuwerben. »Evangelikale« und »Progressive« (oder »Ökumeniker«) in Europa werben in anderen Kontinenten durchaus um Unterstützung ihrer jeweiligen Position. Der

innere Pluralismus der europäischen Kirchentümer wird dadurch auf andere Länder und Kirchen übertragen. Auch Kirchenführer und Theologen können sich verhalten wie Politiker, die zur Ablenkung von internen, oft unlösbaren Schwierigkeiten sich in Außenpolitik stürzen und darin ihre historische Mission sehen. »Mission« wird dadurch zum Instrument im theologischen Streit, zur »christlichen« Schlagwaffe. Tatsächlich aber wird es immer fragwürdiger, Menschen zu Christen *in* einer Konfessionskirche zu machen – und nicht zu Christen in der einen ökumenischen Christenheit, der *unq sancta apostolica catholica ecclesia*. Der Konfessionalismus stößt an Grenzen, auch wenn ein Pluralismus an Traditionen, Lebensformen und Glaubensweisen innerhalb der Christenheit sein Recht behält, ja verstärkt gewinnt. Die ökumenische Verständigung gewinnt an Dringlichkeit; hinter ihr müßte sogar die Mission von Nichtchristen zurückstehen. Das Problem des Konfessionalismus und konfessioneller Missionen findet zuletzt seinen Ausdruck im Proselytismus. Der Proselytismus, die Abwerbung von Christen einer Konfession zu einer anderen Konfession, ist eindeutig ein ökumenisches Ärgernis, das den Missionsgedanken als solchen in Frage stellt.

3. Eine nochmalige Verschärfung der inneren Problematik der Mission hat die Aufklärung mit sich gebracht, indem sie die Wahrheitsfrage im Religionsvergleich zu sehen lehrte. Das Reformationsjahrhundert war noch von der unbestreitbaren Wahrheit des Christentums überzeugt: Das Evangelium ist wahr. Zwar kannte man Juden – aber nur als Außenseiter der Gesellschaft, als »Geduldete« in einem christlichen Gebiet. Zwar hatte man Kunde vom Islam; aber man war nicht zum Zusammenleben mit Türken, mit Muslims genötigt, es sei denn man war in Kriegsgefangenschaft geraten. Die Aufklärung dagegen brachte durch den Religionsvergleich eine vertiefte Begegnung mit nichtchristlichen Religionen. Die Ringparabel in Lessings Drama »Nathan der Weise« spricht dies aus: Jude, Muslim und Christ, die sich um den wahren Glauben streiten und im Namen des wahren Glaubens bekämpfen, werden verglichen mit Söhnen eines Vaters, der einen Ring von unschätzbarem Wert zu vererben hat. Dieser Ring »hatte die geheime Kraft, vor Gott und Menschen angenehm zu machen, wer in dieser Zuversicht ihn trug.« Da der Vater aber die drei Söhne alle gleicherweise liebte, vererbte er jedem der drei einen gleichen Ring. Unter den Söhnen entbrannte deswegen Streit, wer denn nun den echten Ring besitze und wem nur Imitationen vererbt wurden. Sie bringen den Streit vor einen Richter: Aber weder geschichtliche Argumente – denn jeder Ring wurde übergeben, so wie jede Religion auf Geschichte gründet – noch andere Argumente können den echten Ring ermitteln. Der Richter vermutet: »Der echte Ring vermutlich ging verloren« und empfiehlt den

streitenden Brüdern: »Wohlan! Es eifre jeder seiner unbestochnen, von Vorurteilen freien Liebe nach! Es strebe von euch jeder um die Wette, die Kraft des Steins in seinem Ring an Tag zu legen! Komme dieser Kraft mit Sanftmut, mit herzlicher Verträglichkeit, mit Wohltun, mit innigster Ergebenheit in Gott zu Hilf! Und wenn sich dann der Steine Kräfte bei euern Kindes-Kindeskindern äußern: so lad ich über tausend tausend Jahre sie wiederum vor diesen Stuhl. Da wird ein weiserer Mann auf diesem Stuhle sitzen als ich und sprechen: Geht!« So lautet der Bescheid des Richters.

Seit der Aufklärung bricht die Frage nach der »Absolutheit« des Christentums auf. Wer diese Frage sich stellt, kann nicht in Selbstgewißheit Seelen einzelner »retten« wollen, sondern erfährt die Begegnung mit Gottsuchern und Gottesfreunden in anderen Religionen. »Mission« ohne Dialog ist ihm dann verwehrt. Und er mag je und dann in Zweifel geraten, ob der Dialog zur Mission werden muß, ob der Dialogpartner tatsächlich einer Bekehrung bedarf, um seine Seele zu »retten«. Pietistische und evangelikale Mission, welche auf die Dringlichkeit der Seelenrettung und auf die Verdammnis der Nichtchristen abhebt, hat oftmals nicht wahrhaft die aus anderen Religionen kommende Anfrage an die Wahrheit des Christentums vernommen. Missionarische Aktivität an sich ist keine Antwort auf die Wahrheitsfrage. Wer andere Religionen vernimmt, anhört, sollte zuerst zur Überprüfung eigener Vorurteile veranlaßt werden, auch der unreflektierten Vorurteile über die Unvergleichlichkeit seines Christentums.

4. Das Problem verschärft sich noch, wenn bedacht wird, daß die Aufklärung in Europa, vor allem im westlichen Europa, mit ihrer Entzauberung der Welt und ihrer Säkularisierung zu einer profanen, weltanschaulich und religiös pluralistischen, »nachchristlichen« Gesellschaft geführt hat. Das »christliche« Abendland ist gewiß nicht ohne die Geschichte des Christentums entstanden und zu verstehen. Aber die Neuzeit löst sich zugleich vom christlichen Erbe, indem sie seine Aneignung in das Belieben des einzelnen stellt. Diese nachchristliche Gesellschaft ist zwar von einer »nichtchristlichen« Gesellschaft verschieden. Aber sie ist ebenfalls nicht mehr das »corpus Christianum« der Reformationszeit. Das Christentum löst sich von der Kirche. Das Christliche verwandelt sich weiterhin in säkulare Verhaltensweisen. Die Menschenrechte wären sicher nicht ohne das Christentum entstanden. Aber auf ihrem geschichtlichen Ursprung beruht heute nicht mehr ihre Geltung. Dies gilt ebenso für ethische Grundsätze. Die Säkularisierung stellt das Christentum und seine Mission zutiefst in Frage. Diese Entwicklung ist vom kirchlichen Christentum im allgemeinen abgelehnt und aufs äußerste beklagt worden, oder man ließ sie

allenfalls als unabwendbares Schicksal über sich ergehen. Sie ist auch in der Tat nicht ohne schwerwiegende Folgen. Und dennoch ist sie nicht nur unumkehrbar, sondern hat auch unverzichtbare Einsichten und positive Folgen gebracht. Eine für die Mission wichtige Errungenschaft sei genannt: Die Neuzeit bringt nicht nur Toleranz als »Duldung«, Hinnahme von Übeln, weil sie aus mancherlei Gründen nicht ausgerottet werden können. Sie bringt das Recht der Religionsfreiheit. Religionsfreiheit beruht auf der Achtung der Menschenwürde jedes Menschen, unabhängig von seiner Konfession, Religion, Weltanschauung. Auch der Atheist hat daher das Recht der Religionsfreiheit. Dies verbietet es aber dann, andere mit Zwang zu bekehren. Es schließt aber auch alle Formen der Mission aus, durch welche Würde und freie Gewissensentscheidung eines Menschen verletzt oder beeinträchtigt werden könnten. Bereits verächtlichmachende Äußerungen verstoßen gegen den Geist der Religionsfreiheit. Damit wird Mission noch schwieriger, weil es nur noch auf die Überzeugungskraft der christlichen Botschaft ankommen kann, wohingegen jede Form eines expansiven, aggressiven und militanten Christentums grundsätzlich heute nicht mehr als legitim gelten kann.

VI.

Die Zurückhaltung der Reformation gegenüber einer Missionierung in anderen Ländern und Erdteilen verstärkt sich durch die geistigen und politischen Bedingungen der neuzeitlichen Gesellschaft. Ausgegangen wurde von der Schwierigkeit der Gotteserkenntnis, genauer der Skepsis neuzeitlichen Denkens im Blick auf den Gottesgedanken als Belastung, als Hypothek für eine unbefangene Einstellung zur Mission. Diese durch die neuere geistige Entwicklung entstandene Problematik kann nicht einfach mit Hilfe eines missionarischen Aktivismus, einer »Flucht ins Engagement« überspielt werden. Vielmehr ist hier grundsätzliche Reflexion auf systematisch-theologischer Ebene notwendig – ohne daß damit behauptet werden sollte, solch fundamentale Probleme seien gedanklich einfach »auflösbar«. Im folgenden soll nur nochmals aus *ethischer* Sicht auf Bedenken gegen manche Formen der Mission aufmerksam gemacht werden. Es mag andere – theologische – Gründe geben, auch heute noch Mission zu betreiben. Aber auch dann wären die genannten ethischen Bedenken zu beachten und zu entkräften. Ziehe ich ein sehr persönliches Fazit, so ergibt sich:

Die Weltreligionen fordern das Christentum zum Dialog heraus. Diesem *Dialog* darf sich die Christenheit nicht entziehen. Er ist freilich zunächst vor allem Anleitung zur Selbstprüfung und Selbstbesinnung der Christen

selbst. Der Dialog erfordert die Achtung des Dialogpartners und damit die Bereitschaft, diesen zu Wort kommen zu lassen, zu hören und zu vernehmen. Der Dialog führt immer mit sich die Frage nach der Wahrheit, nach einer letzten Wahrheit, die alle menschlichen Wahrheiten übersteigt und nur *Gottes* Wahrheit sein kann. Der Dialog vermag diese Wahrheit nicht herbeizuführen, aber er sollte so vor sich gehen, daß er zu ihr hinführen kann.

Die *Nöte der Welt* fordern den Christen zu Hilfe und tätiger Nächstenliebe heraus. Wo Hilfe notwendig und erbeten wird, sollte sie geleistet werden, sei es beispielsweise medizinische oder finanzielle Hilfe, sei es Vermittlung von Wissen und technischen Fertigkeiten. Wenn jeder Mensch potentiell Nächster des Christen ist, dann erwächst der Christenheit daraus die Verpflichtung zur *Entwicklungshilfe*. Gewiß kann Entwicklungshilfe die Probleme des Weltmarktes und Welthandels nicht lösen. Aber sie kann aktuelle Notstände lindern.

Ob Dialog und Entwicklungshilfe noch zur Mission führen oder ob sie heute als solche bereits schon die »Mission« des Christen sind, mag dahingestellt bleiben. Es könnte sein, daß im Dialog und durch Entwicklungshilfe Menschen anderer Religionen der christliche Glaube als Wahrheit einsichtig wird und sie diesen Glauben bekennen wollen. Dann sollte man sie nicht vom Religionswechsel abhalten. Aber ein ohne Überzeugung vorgenommener Übertritt zum Christentum entspricht nicht der Freiheit christlichen Glaubens.

Dietrich Bonhoeffer hat im Gefängnis am Ende des Zweiten Weltkrieges geschrieben, vielleicht bestehe heute das Christsein nur noch im Beten und im Tun des Gerechten. Viele Menschen in Europa, die sich zu den Kirchen distanziert verhalten, praktizieren diese Maxime im Engagement von Dritte-Welt-Gruppen, von amnesty international, von anderen sozialen Aktivitäten. Sie folgen damit, so meine ich, auf ihre Art und vielfach ohne es ausdrücklich zu meinen oder zu wollen, dem Beispiel Jesu von Nazareth. Jesus von Nazareth war kein Christ. Er war Jude. Er hat keine Mission getrieben. Er war nur einer, *seiner* Mission treu, der Mission, der *Mensch Gottes* zu sein. Er blieb dieser Mission treu im Leben und im Leiden. Sollten wir uns angesichts der Krise der Mission nicht auf die Ursprünge zurückbesinnen und damit Martin Luthers Wort aufnehmen: »Proficere, hoc est semper a novo incipere.« »Fortschreiten heißt: stets von neuem beginnen.«?¹⁶

Professor Dr. Martin Honecker, Auf dem Weiler 31, 5300 Bonn 1/Ückesdorf

¹⁶ M. Luther, WA 56, 486, 7ff.

Von Werner H. Ritter

I. Erfahrungslose Theologie?

1. Nicht nur die katholische Theologie hat sich seit der modernistischen Krise – zu denken wäre an Alfred Loisy, Friedrich von Hügel, George Tyrell u.a. – einerseits, den Gefahren protestantischer »Erlebnis«-Theologie andererseits nur ungern mit dem Thema Erfahrung befaßt. Auch in der evangelischen Schwesterdisziplin war seit Friedrich D. E. Schleiermacher und der sog. »Erlanger Erfahrungstheologie« Erfahrung kaum noch Gegenstand theologischer Reflexion. Dies gilt beinahe bis in die jüngste Gegenwart hinein. So heißt es, um ein beliebiges Beispiel aufzugreifen, in Rudolf Bultmanns »Jesus Christus und die Mythologie« (1958): »Wir können nur an Gott glauben trotz der Erfahrung« (S. 99). Wird der Offenbarungsglaube derart als eine Art »sturmfreie Zone« verstanden, in der Denken und Erfahrung nichts zu suchen haben, dann erscheint Erfahrung alsbald als »etwas Abgeleitetes, Sekundäres gegenüber der Glaubenswahrheit«¹. Solch theologisches Vor-urteil läßt eine Theorie der Erfahrung im christlichen Umfeld weder halten noch entfalten. In der Konsequenz geraten Offenbarung und Erfahrung zu zwei völlig disparaten und nicht kompatibel zu machenden Größen, Erfahrung rutscht ins theologische Abseits. Man mag zu Recht fragen, ob solchermaßen das Problem der Erfahrung und der Erkenntnis von Wirklichkeit samt deren Bedingungsmöglichkeiten zureichend gesehen wurden.

Wie auch immer: Wo und wenn Theologie so verstanden wird, daß die »Sache« des christlichen Glaubens in einen totalen Gegensatz zur Erfahrung tritt, sie zur »Sonderwirklichkeit« oder einem abstrakten Überbau-System ausartet, dort und dann verliert sie den Kontakt zur gelebten Wirklichkeit und entläßt keine Orientierung mehr für den Menschen. Glaube wird lebens-los, Welt glaubens-los. Hier Abhilfe zu schaffen und jene Kluft, die sich zwischen Offenbarung und Erfahrung neuzeitlich aufgetan hat, überbrücken zu helfen, dies ist das Anliegen bestimmter »Vermittlungstheologien«, die sich zwischenzeitlich etabliert haben. Von bestimmten öffentlichen Entscheidungskategorien wie Freiheit, Revolu-

¹ G. Hasenhüttl: Erfahrung als Ort der Theologie, in: Praktische Theologie heute, hg. v. F. Klostermann/R. Zerfaß, 1974, 624.

tion, Emanzipation etc. ausgehend, versucht man hier eine Rettung christlicher Theologie – ein Verfahren, das uns namentlich in den sog. »Genitivtheologien« begegnet. Auf die Problematik solcher Versuche ist hier nicht einzugehen.

2. Hätten also dem »Wesen« nach Offenbarung und christlicher Glaube nichts mit Erfahrung zu tun? Stimmt jenes von Laien und Fachleuten noch immer bevorzugte Argument: »Das könne man weder erfahren noch verstehen, sondern nur glauben«? Wie im einzelnen zu zeigen ist, dürfte, so meine ich, das Gegenteil der Fall sein: Ohne Erfahrung ist und wird christlicher Glaube nicht – es sei denn, man flüchte sich in jene vermeintlich sichere Bastion eines Offenbarungsdeizisionismus. Daß Glaube mit Erfahrung zu tun hat, ergibt sich ja schon aus einer kurzen Reflexion auf das Selbstverständnis christlichen Glaubens. Hat dieser »Gottes Beziehung zur Welt des Menschen« zum Thema, oder versteht man das Evangelium als »eschatologisch in Kraft gesetzt ... aus dem Widerfahrnis der Versöhnung mit Gott durch den gekreuzigten und auferweckten Christus«², oder sagt man: Gott sei nicht zu begreifen, es sei denn, man wäre schon von ihm ergriffen – was sind diese Sprechversuche anderes als hinreichende Hinweise auf die Erfahrungsdimensioniertheit christlichen Glaubens? Ja, wie sonst denn, wenn nicht mit Hilfe von spezifisch qualifizierten (geschichtlichen) Erfahrungen soll Glaube an Gott zustandekommen? So gesehen muß es weder Befremden noch Angst auslösen, Offenbarung und Erfahrung, Glauben und Erfahrung miteinander in Beziehung zu setzen.

II. Kritische Stichwörter zum Erfahrungsbegriff

o. Um unser Thema profilieren zu können, müssen wir in Kürze einige klärende Bemerkungen zum Erfahrungsbegriff vorschalten.

1. Ein für die Bestimmung von Erfahrung maßgeblicher Begriff und Voraussetzung für ihn in einem ist »Wirklichkeit«. Nur im engen Verbund mit ihr kann Erfahrung überhaupt sagbar gemacht werden. Grundsätzlich meint Wirklichkeit mehr und anderes als die Summe des gerade Bestehenden und empirisch-experimentell Überprüfbaren, mehr und anderes als »Fakten«, mehr und anderes als quantifizierbare Aspekte. Über den natur-

² P. Stuhlmacher: Das Evangelium von der Versöhnung in Christus, in ders./H. Claß: Das Evangelium von der Versöhnung in Christus, 1979, 24.

wissenschaftlich-physikalischen und positivistischen Wirklichkeitsbegriff hinaus meint sie einen dynamischen Prozeß und impliziert Wirk-samkeit, Tätig-keit, Mächtig-keit, was be-eindruckt. »Phänomenale« Wirklichkeit ist der Inbegriff von Selbst-, Welt- und Fremderfahrung.

2. Bei der Erfahrung, die hier zur Erörterung ansteht, kann es sich nicht um jene der positiven Wissenschaften handeln, da diese definitionsgemäß die »Sinntotalität« der gesamten Wirklichkeit nicht umfaßt. Ein zureichender Erfahrungsbegriff muß Raum für »subjektive« und orientierende »Sinnerfahrungen« lassen¹.

3. Erfahrung meint ein raumzeitliches Modell, Wirklichkeit zu verstehen. Sie ist keine vom Subjekt unabhängig »seiende« Größe, sondern eine bestimmte, dem Menschen eigene Weise, die auf ihn treffenden Sinneseindrücke, Wahrnehmungen etc. zu sichten, zu ordnen und (in der Regel) für andere darstellbar zu machen. Abbreviatorisch formuliert handelt es sich um die reflexe und vor-reflexe Gesamtheit meiner »Welthabe«, sie ist ein Grundwort »für den komplexen Modus der Genese menschlicher Einsichten und darüber hinaus für eine derzeit weithin zu beobachtende geistige Erfahrung, die diesen Modus in geschichtlich spezifischer Weise versteht«⁴. Wenn Welt alles ist, was erfahren werden kann, dann ist der Begriff weltlicher Wirklichkeit der (In-)Begriff möglicher Erfahrung. Erfahrung ist eine wirklichkeitsstrukturierende Größe, Wirklichkeit eine Erfahrung ermöglichende Größe. Da Wirklichkeit nicht »an und für sich« zu Tage tritt, bedarf es immer einer sie erschließenden Erfahrung (Erfahrungsmodell).

4. Von einem »additiven Verhältnis« zwischen Erfahrung und Interpretation/Deutung kann nicht die Rede sein. In den Gegebenheiten unserer Erfahrungen ist immer schon Interpretation und sinnhaft sprachliche Akzentuierung vorhanden. Erfahrung »ist« nur als erfahrende Identifizierung, indem man das, was man erfährt, in schon geläufige »Muster« und Modelle einordnet: »Wir erfahren interpretierend, ohne daß wir dabei das Moment der Erfahrung und das Moment der Interpretation säuberlich voneinander trennen können.«⁵

5. Eine Allgemeinheit von (unmittelbaren) Erfahrungen ist in einer hochdifferenzierten Gesellschaft nur noch für wenige Menschen gegeben. Je mehr sich nämlich Gesellschaft differenziert und komplexiert, desto mehr nimmt die Gleichartigkeit des (unmittelbar) Erfahrenen ab. Die

¹ Vgl. dazu St. Körner: Erfahrung und Theorie, 1977.

⁴ D. Mieth: Nach einer Bestimmung des Begriffs »Erfahrung«: Was ist Erfahrung?, in: Conc 14 (1978), 160.

⁵ E. Schillebeeckx: Christus und die Christen, 1977, 27.

Folgen sind: (a) Die Allgemeinheit von (unmittelbarer) Erfahrung reduziert sich auf die Privatsphäre und wird nur noch dort konkret, (b) (Gesamt-) Lebenswirklichkeit geht nur noch vermittelt – per Mittlerinstanzen – in unseren Erfahrungsschatz ein.

6. Erkenntnistheoretisch und genetisch betrachtet haben wir Erfahrung – gleich ob wir sie nun als »mittelbar« oder »unmittelbar« bezeichnen – im Grunde immer nur als vermittelte Erfahrung, nie völlig voraussetzungslos. Da keiner in seinen Erfahrungen beim Nullpunkt beginnt, kennen wir keine rein »un-bedingte« Erfahrung (vgl. Sozialisation, Sprach- und Deutungsgemeinschaft etc.). Vorgegebene Erfahrungsmodelle bilden für den einzelnen den Erfahrungshorizont, von welchem aus sich der Sinn der Einzelerfahrungen herstellt.

7. Alle Erfahrung ist »subjektiv«, »parteilich« und »theoriegeladen«. Dies gilt auch für die nur vermeintlich neutrale Beobachtung und Sinneswahrnehmung, wie sie uns in den Naturwissenschaften vorexerziert werden (Karl R. Popper: »all observation involves interpretation«), erst recht aber für »lebensmäßige« und »Sinn«-Erfahrungen: »Als Synthese aus Vorstellungen, die aus Eindrücken und aus sprachlich vermittelten, verhaltensregelnden Sinndeutungen gewonnen werden, verarbeitet sie objektive Elemente subjektiv, soziale Elemente individuell« (Erich Feifel).

8. Erfahrung ermöglicht als basale Vor-gabe die weitere Strukturierung der Erfahrungsgewinnung und damit die Integration auf uns zukommender Wirklichkeit. Neue Erfahrungen werden nur im Zusammenhang und auf der Basis alter, vorgegebener Erfahrungen gemacht – dies gilt selbst dort noch, wo die Alten den Neuen nur als »Negativfolie« dienen.

9. Von der Erfahrung zu unterscheiden ist das »Erlebnis«. In erster Linie eine psychologische Kategorie verstehen wir darunter das Einwirken bestimmter »Sinnesreize« (stimuli). Im Vergleich und im Unterschied zum »Erlebnis«, dem stärker die Momente der »totalen Ichzentriertheit«, des »Vor-reflexiven« und der »subjektiven Direktheit« eignen, ist Erfahrung ein ins Bewußtsein gehobenes, reflektiertes, in einen umfassenden Deutungszusammenhang gebrachtes »gedeutetes Erlebnis«. Es ist zudem eine grundsätzliche Frage (die hier nicht weiter verhandelt werden kann), ob es überhaupt »reine Erlebnisse« gibt, zumal diese schon immer vorgängig durch allgemeine Begriffe vermittelt sind.

10. Zusammenfassend halten wir fest:

– Erfahrung kann nicht auf einen eindeutigen Generalnenner gebracht werden. Sie ist und bleibt »mehrdeutig und kann in (ihrer) Bedeutung nur regional bestimmt werden«⁶.

– Unter Erfahrung kann nicht nur verstanden werden: Erlebnis – Wahrnehmung – Beobachtung, nicht nur Empirie und Experiment, sondern auch »integrierende Aneignung« (Heinrich Rombach) und »Experienz«⁷.

– Ein experientieller Erfahrungsbegriff, der mir für unsere Belange am tragfähigsten erscheint, besagt: Erfahrung gibt es nur aufgrund und im Zusammenhang mit »Erleben«, Einsichten und (Wert-)Urteilen⁸. Der Erfahrene ist, wie Dietmar Mieth formuliert, »der ›homo probus, der erprobte Mann, nicht einfach nur der kenntnisreiche Experte«⁹.

– Solche Erfahrung bezieht sich auf »vorgegebene Sachverhalte«, bringt diese als in einen Zusammenhang gehörig und von diesem her »erscheidend« zur Vorstellung, m. a. W.: Das »Datenmaterial« wird durch Rückbezug auf ein Komplexions- und Integrationssystem interpretiert, wobei Interpretation nichts Sekundäres, sondern etwas Grundständiges bedeutet.

– Erfahrungsmodelle, »symbolische« Muster und »patterns« wollen zu solcher Experienz hinführen.

– Das »Ich« kann dabei als ein innerpsychischer Regulator gesehen werden und meint auch psychoanalytisch »nichts anderes, was es in der Philosophie früher bedeutete: ein auswählendes, integrierendes, fortdauerndes und zusammenhängendes Agens, das ein Zentrum der Persönlichkeitsbildung ausmacht«¹⁰.

III. Theologie und Erfahrung – exemplarische Positionen

1. Zentrale Einsichten für einen theologisch brauchbaren Erfahrungsbegriff lassen sich in der Theologie Martin Luthers finden. Näherhin sind bei ihm zwei Denkbewegungen zu erkennen: Die eine a) setzt den Glauben der

⁶ D. Mieth: a.a.O., 159.

⁷ Ders.: Der Wissenschaftscharakter der Theologie, in: Freiburger Zeitschr. f. Philosoph. und Theologie 23 (1976), v. a. 30ff.; J. Ratzinger: Erfahrung und Glaube, in: IKZ 9 (1980), 58ff., v. a. 64ff. – Zur Dreiteilung (Empirie – Experiment – Experienz) vgl. J. Mouroux: L'expérience chrétienne, 1952.

⁸ Vgl. v. a. B. Lonergan: Method in theology, 1971.

⁹ D. Mieth: a.a.O., 31.

¹⁰ E. H. Erikson: Einsicht und Verantwortung, 1966, 135.

Erfahrung schroff entgegen, die andere b) versteht den Glauben geradezu als Erfahrung¹¹.

a) Gerade weil für Luther zeitlebens Hebr. 11,1 den Wert einer Glaubensdefinition hatte, schlossen sich für ihn Erfahrung und Glaube häufig aus: Glaube begibt sich in den (totalen) Gegensatz zu allem »Augenschein«. Glauben! Nicht fühlen, sehen oder »begreifen«! »Blind glauben«, »Glauben als Anwartschaft«, »auf Hoffnung« (spem contra spem) – darauf insistiert Luther immer wieder.

b) Sodann ist in seinem Denken konsequent die konstitutive Bedeutung von Erfahrung für den christlichen Glauben und Theologie ins Auge gefaßt: »So mus sich ja solchs an euch beweisen, das jr es fuelet und beu euch gespueret werde, . . . das es nicht allein wort, sondern wahrheit und leben sey« (WA 21,266,20). Oder: »Denn wenn der mensch also sicher hingeht ynn dem wahn, als habe er den glauben und doch nimmer erferet, der mus verfaulen und verdorren . . .« (WA 36,468,29). Im Anschluß an wortstatistische Untersuchungen von Heiko A. Oberman hat neuerdings Gerhard Ebeling¹² auf die für Luther durchaus frappante Häufigkeit von Wörtern des Stamms *experiri* einschließlich der Synonyme wie *cognoscere* (vgl. das hebräische *ʾada*), *sentire* und *apprehendere* sowie von Termini aus dem stimmungs- und bedeutungsmäßigen Umfeld: *cor*, *conscientia*, *affectus* usw. hingewiesen. Luther selbst hat diese seine Einsicht treffend so auf den Begriff gebracht: »Sola experientia facit theologum« (WATr 1; 16,13). Ob wir also gläubig sind oder nicht, das entscheidet sich am Lebensbezug. Glaube ist eine erfahrungshafte Größe und Theologie hat infolgedessen eine praktische Sache zu sein: »Vere theologia est practica« (vgl. WATr 1; 72,16–24).

Es ist festzuhalten: Zwar grenzt Luther einerseits den Glauben entschieden von einer psychologisch feststellbaren und also »gegenständlichen« Erfahrung ab, andererseits bedarf seiner Meinung nach der Glaube der Erfahrung, wenn und weil er nicht nur Sache des Verstandes und der Spekulation, sondern eine »lebenspraktische« Größe ist. Wie aber kommt es denn dann eigentlich zu diesem unterschiedlichen Gebrauch von Erfahrung: da eine absolute Entgegensetzung und hier eine Nebeneinander-, ja Ineinssetzung? Daß Luther – ohne dies anzumerken – mit zwei verschiedenen Erfahrungsvorstellungen arbeitet, scheint mir deutlich zu sein. Einen nach wie vor bedenkenswerten Vorschlag diese Unausgeglichenheit »in einer höheren Einheit zusammenzusehen«, hat Walther von Loewenich in

¹¹ Vgl. W. v. Loewenich: *Luthers theologia crucis*, 1967⁵, 86 ff., 104 ff., 121 ff.

¹² G. Ebeling: Die Klage über das Erfahrungsdefizit in der Theologie als Frage nach ihrer Sache, in: ders.: *Wort und Glaube III*, 1975, 3 ff., v. a. 7 ff.

seiner Arbeit »Luthers theologia crucis« vorgelegt. Danach ist im ersten Fall mit Erfahrung gemeint der »Inbegriff des natürlichen Vermögens des Menschen, die Erscheinungen der geistigen und sinnlichen Welt in sich aufzunehmen« (S. 122), im zweiten eine spezifische, durch den Heiligen Geist qualifizierte Erfahrung qua »Glaubenserfahrung«, welche eine Folge des Glaubens ist. Weil der Heilige Geist Schöpfer der nova vita ist, darum ist die Glaubenserfahrung ein Stück der nova vita. Loewenich resümiert für Luthersches Erfahrungsverständnis: »Glaube setzt sich durch in der Erfahrung, Glaube kommt zuwege durch Erfahrung« (S. 127, vgl. S. 109). In ähnlicher Weise hat jüngst Gerhard Ebeling auf den »Lebensbezug« in Luthers Erfahrungsverständnis aufmerksam gemacht: »allein in, mit und unter der gesamten Lebenserfahrung (ereignet sich) Glaube als Erfahrung«¹³.

Man könnte sich mit dieser Antwort bescheiden, wäre da nicht die grundsätzliche Frage: Warum überhaupt zu den reformatorischen Exklusivpartikeln: solus Christus, sola scriptura, solo verbo, sola fide zusätzlich noch Erfahrung? Ebeling will diese Spannung (hypo-)thetisch folgendermaßen gedeutet wissen: Ohne Zweifel seien die Exklusivpartikel für das Erfahrungsverständnis richtungsweisend. Freilich – und das gehöre »umgekehrt« dazu – müsse durch den Erfahrungsbezug auch der rechte Gebrauch jener Theologumena sichergestellt werden, m. a. W.: »Das ›sola experientia‹ erweist sich als das notwendige Interpretament des ›sola scriptura‹, ›solus Christus‹, ›solo verbo‹ und ›sola fide‹.«¹⁴ Demnach seien Schrift und Erfahrung immer und notwendigerweise ein lebendiges In- und Miteinander. Gerade die Erfahrung der Anfechtung zeigt Luther – nach Ebeling –, wer Christus ist, wie Erfahrung und Schrift zusammengehören: »Tentatio, die leret, was Christus ist. Ich habs oft erfarn, wie der nahm Christus hilft, das mich, ob Gott will, niemadt daoun soll treyben. Die selv experientia macht mir die Schrift gewiss« (WATr 1; 196,25–28). Bezeugt also die Lebenserfahrung insgesamt das Angewiesensein auf Christus, so kommt die Externität der Rechtfertigung »um Christi willen« gegen alle Selbstrechtfertigung zur Geltung. Diese Erfahrung kann sich der Mensch selbst nicht zusprechen, sie stellt keine menschliche Möglichkeit, sondern eine geschenkte Erfahrung dar.

Es ergibt sich: Bei Luther spielt die Erfahrung in der Tat eine für den christlichen Glauben und die Theologie große Rolle. Dort, wo er sich gegen sie wehrt, lehnt er – so meine ich ihn verstehen zu sollen – Erfahrung im

¹³ Ders.: a.a.O., 14.

¹⁴ Ders.: a.a.O., 12.

Modus des Besitzens, des Habens, des Gegenständlichen ab, entläßt Glauben also nicht in die beliebig verfügbare Möglichkeit des Menschen. Dort, wo er Erfahrung positiv aufnimmt, versteht er sie als eine den Glauben »bezeugende«, »realisierende« und »bewährende« Größe. Gehören dergestalt Glaube und Erfahrung »zuhauff«, so ist doch die Erfahrung nicht Grund und Begründung des Glaubens. Er, der Glaube, hat seine Begründung in Gott, wie ihn die Schrift bezeugt – nicht aus der menschlichen Erfahrung.

2. Überspringen wir theologiegeschichtlich fast 450 Jahre – es wären hier durchaus etliche Exkurse geboten –, so hat sich der eingangs angedeuteten »Erfahrungsfeindlichkeit« von (vor allem nach-dialektischer) Theologie entgegen ein interessanter Wandel vollzogen. In der Theologie der Gegenwart liegt uns eine Reihe von Entwürfen vor, die die Rede von Gott und christlichem Glauben im Zusammenhang von Erfahrung – Wirklichkeit allgemein verständlich buchstabieren wollen. Eine exemplarische Auswahl solcher Bemühungen, die bei aller Unterschiedlichkeit im einzelnen in der genannten Zielvorstellung übereinstimmen, soll im folgenden – ohne kritische Kommentierung – Revue passieren:

2.1 Edward Schillebeeckx, der sich auf katholischer Seite maßgeblich um eine Reformulierung der Erfahrungsproblematik bemüht hat, versteht Offenbarung als »eine im Wort ausgedrückte Erfahrung, sie ist Gottes Heilshandeln, als erfahren und zur Sprache gebracht durch Menschen«¹⁵. Dementsprechend widerspricht eine Auffassung, wonach der christliche Glaube diametral zu aller Erfahrung steht, »dem ganzen Erfahrungsgeschehen, aus dem das jüdische Christentum entstanden ist und sich entwickelt hat«¹⁶.

2.2 Auf evangelischer Seite zeichnete sich beizeiten in Wolfhart Pannenberg's Programm »Offenbarung als Geschichte« (1961) die Bedeutung von Erfahrung ab, die er seither zusammen mit dem Begriff Wirklichkeit immer wieder neu verhandelt hat. Pannenberg zufolge müssen alle religiösen Überlieferungen »in der Vielfalt ihrer Behauptungen über göttliche Wirklichkeit und göttliches Wirken zunächst einmal als Religionen und also als Ausdruck menschlicher Erfahrung und ihrer Verarbeitung erscheinen«¹⁷. »Der Gedanke Gottes als der seinem Begriff nach alles bestimmenden Wirklichkeit« sei, so Pannenberg, »an der erfahrenen Wirklichkeit von Welt und Mensch zu bewähren« (S. 302).

2.3 In der Konzeption Eberhard Jüngels ist der Glaube »nicht deshalb

¹⁵ E. Schillebeeckx: Christus und die Christen, 1977, 39.

¹⁶ Ders.: a.a.O., 57.

¹⁷ W. Pannenberg: Wissenschaftstheorie und Theologie, 1977, 322.

erfahrungsbezogen, weil er sich sozusagen erst vollsaugen müßte mit Erfahrung, sondern weil er als solcher schon immer voller Erfahrung ist«. Er ist »die verwirklichte Bereitschaft, mit der Erfahrung selber neue Erfahrung zu machen«¹⁸ und insgesamt auf »Seinsgewinn«¹⁹ aus.

2.4 Als »Tatsache« bezeichnet es Gerhard Ebeling, »daß der christliche Glaube – wie Religion überhaupt, wenn auch auf eigene Weise – seit je mit der Erfahrung innig verbunden ist«. Ja, vom Wahrheitsverständnis des christlichen Glaubens sei »das Moment der Erfahrung unabtrennbar. Und als gelebter Glaube hat er naturgemäß seinen Ort in der Fülle menschlicher Lebenserfahrung.«²⁰ Unter Theologie muß demzufolge verstanden werden: »kritische Explikation dessen, was auf Grund christlichen Glaubens in Konfrontation mit aller relevanten Überlieferung und Erfahrung über das Ineinander von Gotteserfahrung, Welterfahrung und Selbsterfahrung auszusagen ist«²¹.

2.5 Joachim Track²² schließlich thematisiert die »Lehr- und Lernsituation des Glaubens« und die Funktion der Erfahrung im Prozeß des Zum-Glauben-Kommens: »Die christlichen Grunderfahrungen stehen . . . im Zusammenhang mit dem Anspruch und der Zusage Jesu Christi. Durch ihn sind sie uns eröffnet und sprachlich erschlossen« (S. 10). Gott »will erfahren sein in der Geschichte, die von dieser besonderen Geschichte ausgeht. Dies aber heißt . . . : Er will begegnen in der »Lebenspraxis«, die von der christlichen Daseins- und Handlungsorientierung angeregt, angeleitet, eröffnet ist« (S. 15). Im Lichte der Geschichte Gottes müssen die gemeinsamen Erfahrungen zur Sprache gebracht werden (vgl. S. 19), weshalb »die Lehr- und Lernsituation des Glaubens ihren wesentlichen Kern in der »gemeinsam« interpretierten Praxis« (hat)« (S. 17).

IV. Glaube und Erfahrung. Eine Präzisierung

Theologisch gesehen ist eine Erziehung zum Glauben mit Hilfe von Erfahrungen nicht möglich, da der Glaube in den Bereich des menschlich wie dann auch pädagogisch Unverfügbaren gehört. Christlicher Glaube

¹⁸ E. Jüngel: Gott als Geheimnis der Welt, 1977¹, 225.

¹⁹ Ders.: Metaphorische Wahrheit, in: P. Ricoeur/E. Jüngel: Metapher, 1974, 122 u. ö.

²⁰ G. Ebeling: Die Klage . . . (Anm. 12), 25.

²¹ Ders.: Studium der Theologie, 1975, 171.

²² J. Track: Erfahrung Gottes, in: KuD 22 (1975), H. 1; siehe jetzt Tracks Arbeit: Sprachkritische Untersuchungen zum christlichen Reden von Gott, 1977.

gibt zwar zu denken, aber er meint nicht etwas von uns Erdachtes. Vielmehr hat er unaufgebbare die Signa des Empfangens, des Beschenktwerdens bei sich und weist so unablässig auf die Priorität Gottes. Als Werk des Heiligen Geistes ist er nie meine ureigene Möglichkeit, sondern eine von Gott gewirkte. Gleichwohl vermittelt sich Glaube nur und nur »in, mit und unter« psychischen, sozialen, alltagsweltlichen Prozessen und Erfahrungen. Anders gesagt: Der Mensch kann und muß mittels Erfahrungen und Erfahrungsmitteilungen vor das Evangelium und den christlichen Glauben gebracht werden, man kann und muß ihm »Lebensformen, die von der Selbstauslegung des Glaubens geprägt sind und ihr entsprechen« (Hans-Jürgen Fraas) anbieten, wenn – genetisch betrachtet – Glauben entstehen soll. Ob der Mensch dann tatsächlich glaubt, ist nicht mehr seine Sache oder »Mache«. Um zum Glauben zu kommen und um zu glauben, brauchen wir also notwendig Erfahrungen, jedoch nicht so, als ob Erfahrungen notwendiger Grund des Glaubens wären. Erfahrungen haben keine den Glauben grundlegende Funktion, wohl aber ist er nur in und mit ihnen lebbar, kommt er nur so zum Vorschein. Nur modellhaft-konkret können Glaube bzw. Glaubenserfahrungen vorbereitet und angeregt werden: Das Verbalisieren von Glaubenserfahrungen und das »Zeigen« von »Lebensformen im Glauben« hat hier seine Notwendigkeit. Dialektisch formuliert: Glaube ist zwar sicher nicht einfach auf Lern- und Erfahrungsprozesse zu gründen und rückzuführen, gleichwohl bedarf er solcher »Lernprozesse« um zur Entfaltung zu kommen. Religiöse Erziehung und Sozialisation stellen demzufolge ein für den vom Geist gewirkten Glauben nicht unerhebliches Moment dar, ja der Glaube ruht trotz seiner Unverfügbarkeit immer auf einem vor-gängigen religiösen Entwicklungsprozeß auf. Glaube ist in der Tat weder mach- noch lehrbar, lehr- und vermittelbar aber sind wohl religiös-christliche Lebensformen und Glaubenserfahrungen.

Wie also läßt sich zusammenfassend das Verhältnis von Glaube – Erfahrung darstellen? Geht der Glaube in Erfahrung auf? Geht und bleibt er ihr voraus? Oder läßt sich hier angemessen nur von einem »Ganzen der Glaubenserfahrung« sprechen, von einem Geflecht verschiedenartiger Beziehungen, die nur schwer und nur in künstlich-abstrakter »Konstruktion« voneinander zu trennen sind? Lebenspraktisch scheint in der Tat letzteres der Fall zu sein, so daß es durchaus angebracht erscheinen mag, zu sagen: »In Erfahrungen konstituiert sich der Glaube selbst.«²³ Gleichwohl sollte, meine ich, unter theologischem Zusehen Glaube von Erfah-

²³ D. Zilleßen: Glaube und Erfahrung, in: ders. (Hg.): Religionspädagogisches Werkbuch, 1972, 181.

rung abgehoben (nicht getrennt!) werden, um seine Unverfügbarkeit zu betonen. In einer vorsichtigen Systematisierung läßt sich m.E. folgendes festhalten:

Von einem mehr phänomenologischen (auch wissenssoziologischen) Ansatz her ist der christliche Glaube ein bestimmtes Modell Wirklichkeit zu erfahren.

Von einer mehr genetisch-religionspsychologischen Perspektive aus gesehen, läßt sich sagen: Der christliche Glaube geht als leitendes Vorverständnis sowohl den Erfahrungen voraus, wie er auch in ihnen wirksam ist und schließlich immer neu aus ihnen folgt.

Die theologische Sicht indes weist nachdrücklich darauf hin, daß der Glaube als Gottes Gabe und Nicht-möglichkeit des Menschen aller menschlichen Erfahrung voraus ist, ja sie erst ermöglicht. Sachlogisch betrachtet sind Gott und seine (indirekten) Geschichtsoffenbarungen Grund, Voraussetzung und Ermöglichung von (Glaubens-)Erfahrungen.

V. Theologie und Erfahrung – Versuch einer Systematisierung

1. Thesen

Über alle Epochen jüdisch-christlichen Glaubens hinweg gehört zu ihm immer auch das Phänomen der Erfahrung. Ihre absolute Entgegensetzung ist nichts anderes als ein theoretisches Konstrukt bzw. Ausdruck des Wunsches, daß es so sein möchte. Näherhin läßt sich diese Grundeinsicht in folgende Aspekte ausdifferenzieren:

1.1 Das Offenbarungs- und Erfahrungsverständnis eines einseitigen Offenbarungspositivismus widerspricht dem Wesen und Werden des Glaubens und der Glaubensgeschichte(n) Alten und Neuen Testaments, welche immer als Erfahrungsgeschehen zu kennzeichnen sind²⁴.

1.2 Die »Ergebnisse« der »Auseinandersetzung« von Welterfahrung und Glaubenserfahrung bzw. deren konzentrierte Interaktion haben in unterschiedlicher Ausformung als (einzelne) jüdisch-christliche Erfahrungen ihren Niederschlag gefunden vornehmlich in den Schriften der Bibel. In ihr und der weiteren christlichen Tradition finden sich also die zuerst mündlich gefaßten, tradierten, dann schriftlich geformten Niederschläge oder »Aushandlungsergebnisse« von Begegnungen zwischen Glauben(erfah-

²⁴ Vgl. meinen Beitrag: Erfahrungshafte Theologie, in: DtPflb 80 (1980), 53–57.

rung) und Welt(erfahrung). Die Bibel ist das »Buch der Bewältigung menschlicher Welterfahrung« und darin »Zeugnis der Gotteserfahrung«²⁵.

1.3 Durch solche Auseinandersetzung mit konkreter Welterfahrung von Menschen ist die jüdisch-christliche Tradition von Anfang an gekennzeichnet. Sie meint also nicht einen erfahrungsabstinenten »Überbau«, welcher erst nachträglich auf menschliche Wirklichkeit zu beziehen wäre, vielmehr »wesensmäßig« etwas Erfahrungs-haftes, Erfahrungs-gesättigtes.

1.4 Die jüdisch-christliche Tradition bietet eine »gläubige« Wirklichkeitserfahrung bekennd dar: Wie das Alte Testament aus seinem Glauben an den gemeinschaftstreuen und mitgehenden Jahwe heraus Welt versteht und so »erfahren« wird, sind die neutestamentlichen Schriften ein erstes kategoriales und elementares »Sammelbecken« für Erfahrungen, die im raumzeitlichen Umkreis des Ereignisses »Jesus Christus« vielfältig »empfangen« und »gemacht« wurden. Für Offenbarung bzw. den Offenbarungsgedanken ist es dabei offenkundig kennzeichnend, daß sich im Verlauf der Geschichte Erfahrungen ergeben, die als grundlegend überliefert werden und auch künftig normativ (kausativ) bleiben.

1.5 Die in der Tradition enthaltenen Erfahrungen drängen nach Mitteilung, sie (ent-)bergen Wirklichkeitsperspektiven und lebensweltliche Deutung, die den Späteren anvertraut werden, nicht zuletzt deswegen, weil sie sich in einer langen Geschichte immer wieder neu als wirkmächtig erwiesen haben. Schritt für Schritt hat sich die Zuverlässigkeit bestimmter interpretativer Erfahrungsmuster herausgestellt, die -systematisch und genetisch betrachtet – das »Glaubensganze« ausmachen.

1.6 Wo Erfahrung radikal von Offenbarung abgetrennt wird, kann man nur »wider alle Erfahrung« glauben. Der Zusammenhang, der zwischen Glauben und Leben ursprünglich besteht, reißt. Gott rückt demzufolge in unerreichbare Transzendenz, der Mensch bekommt es erfahrungsmäßig nicht mehr mit ihm zu tun. Kann Gott aber nicht mehr erfahren werden, ist er auch nicht mehr »offenbar«, »ist« er nicht mehr.

1.7 Reden von Gott wird indes immer menschlich vermittelt. Gottes Offenbarung wird insofern nur faßbar in Form menschlicher Gedanken, menschlicher Erfahrungen mit bzw. »über« Gott. Dies findet in der Sprache seinen Ausdruck.

1.8 Erfahrung meint nicht nur etwas »Subjektives«, sie hat vielmehr unaufgebbare »Objektives« qua Wider-fahrnis bei sich.

1.9 Gottes Handeln als Selbstoffenbarung ist somit nicht auf menschliche Erfahrung zu reduzieren, sie bleibt bei aller »Menschlichkeit« Gottes

²⁵ U. Luck, Welterfahrung und biblischer Glaube als Grundproblem biblischer Theologie, 1976, Vorwort.

Handeln. Elementare Auslegung von Wirklichkeit verdankt sich nicht menschlicher Aktivität, sondern »einem alles menschliche Handeln übergreifenden fundamentaleren Geschehen, an dem der Mensch nur rezeptiv partizipiert«²⁶.

1.10 Summarisch ergibt sich:

Wo Offenbarung, da auch Erfahrung, ohne Erfahrung aber keine Offenbarung.

Einerseits ist Offenbarung immer »mehr« und anderes als der Mensch von sich aus tun kann, andererseits muß sie immer empfangen werden können und so erfahrbar sein.

Offenbarung und Transzendenz gehen in die menschliche Erfahrung ein, aber nicht in ihr auf.

Offenbarung ist Ermöglichungsgrund von Erfahrung und: allein in der menschlichen Erfahrung kann Offenbarung als Gotteshandeln zum Durchschein kommen.

2. Glaube als »Suchprojekt«

Hat man demgegenüber heute weithin den Eindruck, ein breiter Graben zwischen Offenbarung (Glauben) und Erfahrung verhindere, daß man a) vom Glauben her neue Erfahrungen mit der Erfahrung machen könne und b) daß man Erfahrungen als Glaubenserfahrungen er- und bekennen könne, dann hängt dieses Dilemma m.E. mit einem verengten Offenbarungs-, Glaubens- und Erfahrungsverständnis zusammen. Glaube in strenger Separation von menschlicher Erfahrung nur in seinem depositären Habitus und einer pur rezipierenden Übernahme kirchlichen Glaubensgutes verstanden läßt kaum Erfahrungen machen. Erfahrung als permanenter und fixer Gegensatz zu Bibel und Tradition verstanden läßt kaum Glauben(erfahrung) zu. Demgegenüber ist hier versucht worden, beide Extreme kritisch zu korrigieren.

In dem Zusammenhang scheint es mir gut, mit Edward Schillebeeckx darauf zu insistieren, mehr die Offenheit des »propositionellen Glaubens« auf Erfahrungen hin zu betonen. Glaube ist dann ein »Suchprojekt, eine Wünschelrute, mit der ich meine Erfahrungen abtasten kann, um zu sehen, ob ich zu christlichen Erfahrungen komme. In dem Sinne ist die Verkündigung der Lehre natürlich unverzichtbar«, denn sie leistet und »schießt vor« den für christliche Erfahrungen notwendigen Interpretationsrahmen. »Aber man darf die Lehre nicht als abgeschlossenes System verstehen.

²⁶ E. Herms, Theologie – eine Erfahrungswissenschaft, 1978, 45.

Wenn man sie als Suchprojekt menschlicher Erfahrungen ansetzt, tut man mehr für die Botschaft, als wenn man bloß über die Integrität der Lehre wacht.«²⁷

Was vollbringen dann christlicher Glaube und Theologie im Umgang mit Wirklichkeit? Sie leisten, meine ich, die kritische »Konstruktion« bzw. »Konstitution« und interpretative Erfahrung der Wirklichkeit von christlicher Tradition und gegenwärtiger Glaubensperspektive her. Christlicher Glaube und Theologie leiten an zur Erfahrung von Wirklichkeit. Dabei sind sie nicht nur »reproduktiv« – Erinnerung an die jüdisch-christlichen Ursprungsgeschichten – tätig, sondern auch »produktiv«: prospektive (und dia-kritische) Erfahrung von Wirklichkeit. In den »Streit um die Wirklichkeit« nämlich und deren rechte Erfahrung bringen sie evangelische Perspektiven aus »Vergangenheit und Gegenwart« ein, eröffnen und erschließen damit Wirklichkeit, lassen sie in neuem Licht erscheinen, verflüssigen in und durch ihre Erfahrungsgehalte und wirklichkeiterschließenden Symbole geronnen-verfestigte Wirklichkeit und ermöglichen so neuen Umgang mit ihr.

3. *Geschichte(n) – Erfahrung – Orientierung*

3.1 Wir bemerken seit geraumer Zeit, daß – zum einen – fortschreitende Technologisierung nicht automatisch Sinn produziert, und zum anderen, daß uns grundsätzlich kein unbegrenztes Arsenal von Sinnmöglichkeiten zur Verfügung steht²⁸. Sinn ist kein beliebig »vermehrbares Gut« (Walter Benjamin). Solche Sinn- und Orientierungsverständigung ist aber gerade angesichts der Normenproblematik in unserer Gesellschaft unabdingbar. Ob sie allein durch Kommunikation und Konsens unter den lebenden Zeitgenossen »gut« zu erreichen ist, scheint fraglich²⁹. Nicht zuletzt der Philosoph Willi Oelmüller hat schon vor geraumer Zeit darauf hingewiesen, daß das »Vertrauen in die angebliche Autonomie der geschichtslosen Vernunft geschwunden« ist³⁰. Mit ihm betonen auch andere Vertreter der

²⁷ E. Schillebeeckx, *Theologie der Erfahrung – Sackgasse oder Weg zum Glauben?* Ein Gespräch mit Prof. Edward Schillebeeckx, in: *Herd. Korr.* 32 (1978), 391 ff., hier 396.

²⁸ Vgl. W. Oelmüller, *Praktische Philosophie im Prozeß der Aufklärung*, in: ders. (Hg.), *Fortschritt wohin?*, 1972.

²⁹ Vgl. K.-O. Apel, *Scientistik, Hermeneutik, Ideologiekritik*, in: ders. u. a., *Hermeneutik und Ideologiekritik*, 1971, 26 f.

³⁰ W. Oelmüller, a.a.O., 121 f.

»praktischen Philosophie« der Gegenwart, daß eine Begründung von Handlungszielen und Entscheidungskriterien »ohne kritische Erinnerung an bestimmte Überlieferungen der Menschheit immer schwieriger wird« (Oelmüller). Dazu wird als ein wesentliches Element auch die »kritische Erinnerung an die fundamentalen Schichten der Identitätssicherung, die durch Bibel und die jüdisch-christliche Überlieferung gegeben sind«³¹, zu rechnen sein.

3.2 Die jüdisch-christlichen Traditionen von ihrem Erfahrungscharakter her verstanden stellen, wie gezeigt, eine »Summe« von je und je konkreten Glaubenserfahrungen und Verhaltensweisen dar, welche als »Wahrheit« für »vergangene« Menschen auch uns zur Wahrheit werden können – auf welche Weise und mit welchen Modifikationen auch immer. In dem Sinne bergen sie »Wirklichkeits-Potential«, »Stoff« also, aus dem Wirklichkeit ist bzw. werden kann und soll³².

Wir werden durch sie motiviert zu Möglichkeiten des »In-der-Welt-Seins«.

3.3 Die Erfahrungsgehalte von Traditionen können in unserer Zeit zumindest »heuristische« Funktionen übernehmen: Sie können Lebens- und Erfahrungsmuster in dia-kritischer, klärender und weiterhelfender Absicht sein. Dazu bedürfen sie sicher auch immer der kritischen Vermittlung – die »ja«, aber auch »nein« sagen läßt – mit der Gegenwart.

3.4 Suchen wir heute »Orientierung aus Erfahrung«, dann sind, wie ich meine, insgesamt drei konstitutive Faktoren dafür zu berücksichtigen:

- a) Erfahrungen der jüdisch-christlichen Tradition: Geschichte.
- b) Situationsspezifische und lebensgeschichtlich orientierte Kommunikationsgemeinschaft mit aller relevanten Welterfahrung: Gegenwart.
- c) Phantasievolle und schöpferische Variation überlieferter und gegenwärtiger Erfahrungsmodelle: Geist.

Dr. Werner H. Ritter, Universitätsstr. 31, 8400 Regensburg

³¹ Ders., a.a.O., 127.

³² Vgl. P. Ricoeur/E. Jüngel, Metapher, 1974.

MÖGLICHKEITEN CHRISTLICHER ERZIEHUNG IN DER HEUTIGEN SCHULE

Von Karl Dienst

I. Zum Verständnis von »Christlicher Erziehung« im evangelischen Kontext

1. »Christliche Erziehung« als Problem evangelischen Erziehungsdenkens

Während – aufs Ganze gesehen – innerhalb katholischer Religionspädagogik die Möglichkeit einer »christlichen« Erziehung bis heute unbestritten ist, kann evangelisches Erziehungsdenken eine solche Kontinuität nicht aufweisen.

a) Von der Geschichte her steht es einem deduktiv-integralen Typ der Verhältnisbestimmung von Glaube und Erziehung kritisch gegenüber, wenngleich sich z.B. in der pietistischen Pädagogik Beispiele für diesen Typ finden lassen.

b) Beliebter ist der Typ »Weltliche Erziehung«, der sich in wirkungsgeschichtlicher Perspektive u.a. auf Luthers Diktum von der Erziehung als »weltlich Ding« beruft. Erziehung als menschlich verfügbares Handeln ist Sache der pädagogischen Vernunft, auf deren einzelne Sachentscheidungen das Evangelium keinen Einfluß hat. Dementsprechend gilt es als ungerechtfertigt, die Pädagogik nach Grund, Inhalt und Ziel aus dem Evangelium ableiten zu wollen. Gegenüber der Tradition eines christlichen Humanismus und des Kulturprotestantismus betonte z.B. Oskar Hamelsbeck: »Es gibt keine evangelische Erziehung, weil damit sowohl dem Evangelium wie der Erziehung Gewalt angetan wird . . . Dagegen ist es möglich zu sagen, daß man evangelisch erziehen kann – umstandswörtlich, nicht eigenschaftswörtlich ausgedrückt.«

Allerdings wird die scharfe Trennung zwischen Glaube und Erziehung durch die dogmatische Überzeugung relativiert, daß erst der »Glaube vom Evangelium her« die reine Weltlichkeit der Erziehung erkennen und festhalten könne. Hier wird der Glaube doch als relevant für den Erziehungsvorgang angesehen.

c) Als weitere Möglichkeit evangelischen Nachdenkens über Erziehung ist der »personale Typ« zu nennen. Das christliche Proprium wird in der Person des Erziehers festgemacht. Es gibt keine evangelische Erziehung – wohl aber evangelische Erzieher (vgl. Helmuth Kittel: Der Erzieher als Christ).

2. Zur Kritik an den genannten Typen evangelischen Erziehungsdenkens

a) Der deduktiv-integrale Typ trifft in der Gegenwart vor allem auf gesellschaftsphilosophisch orientierte Konzepte einer »emanzipatorischen« Pädagogik in ihren verschiedenen Varianten. Christliche Erziehung im Rahmen eines solchen Emanzipationskonzepts kann nicht einfach Weitergabe der christlichen Tradition bedeuten. Ihr Ziel ist es vielmehr, Raum für Kommunikationsprozesse zu schaffen, in denen über die Gültigkeit der Tradition entschieden und in denen neue Inhalte und Normen gesetzt werden.

Deduktive Modelle werden aber auch von einer Pädagogik her kritisiert, die dem Konzept der Selbstentfaltung verpflichtet ist. Ellen Key und ihre Weiterwirkung in Summerhill, Romantische Lebensphilosophie sowie die Popularisierung der Psychoanalyse haben zu einem verbreiteten Glauben an eine anlagemäßige Selbstregulierung der menschlichen Natur geführt. Individualität besitzt demnach ein Potential einer von innen kommenden Selbststeuerung, das von Natur aus gut ist, sofern es nicht durch »repressive« Einwirkungen einer »autoritären Gesellschaft« verdorben wird. Christliche Erziehung wird hier vor allem im Blick auf ihre psychischen Funktionen bedacht. Dabei überwiegt die Skepsis: »Religion« gehört durchweg zu den »repressiven Kulturmächten«, die sich vom Individuum losgelöst haben und diesem als »zweite Natur« entgegentreten. Kriterium für eine christliche Erziehung ist hier allein der »natürliche Mensch«, der auffindbar ist, wenn ein Kind ohne störende Einflüsse von außen aufwächst. Das »Christliche« wird hier als das Allgemeinmenschliche interpretiert und praktisch auf das Ethische reduziert.

b) Die Problematik des Typs »Weltliche Erziehung« entzündet sich am Begriff der »Weltlichkeit«. »Wenn Luther von weltlicher Erziehung sprach, tat er das im Kontext einer christlichen Welt als Schöpfung Gottes; heute in nachchristlich säkularistischer Zeit bedeutet Weltlichkeit und Erziehung als »weltliches Geschäft« etwas ganz anderes: am wenigsten wohl ideologiefreie Erziehung« (R. Lachmann). Vom Evangelium her können Welt und Erziehung nicht aus dem christlichen Glaubensanspruch entlassen werden. Es bedarf vielmehr einer »interpretativen Vermittlung« (K. E. Nipkow) zwischen dem deduktiv-integralen Typ, der für die Bedeutung des Heilshandelns Gottes für alle Lebensbereiche, also auch für die Erziehung, einsteht, und dem Typ der »freisetzenden Unterscheidung« (Typ »Weltliche Erziehung«), der die Unterscheidung zwischen Erziehung und Heil repräsentiert. Eine solche Vermittlung bedeutet aber auch: »Christen müssen zum einen aus ihrem Glauben auch pädagogisch konkret Stellung beziehen und handeln. Dies führt notwendig zu einer theologischen Quali-

fizierung, zu einer theologisch mitbegründeten Ablehnung der einen bzw. Bejahung einer anderen pädagogischen Auffassung. Das ›weltanschauliche‹, ›katholische Mißverständnis‹ einer christlichen ›Vorzeichenpädagogik‹ (Hammelsbeck) ist also in diesem Sinne unvermeidlich. Christen müssen zum anderen aus Glauben immer wieder zwischen Gottes Handeln und menschlichem Tun unterscheiden. Insofern beides zugleich gesagt werden muß, ist dieser dritte Weg in seinen Aussagen dialektisch: Er nimmt den Namen Gottes in Anspruch, zieht ihn hinein in die menschlichen pädagogischen Geschäfte und muß seinen Namen zugleich heiligen, Gott Gott sein lassen« (K. E. Nipkow).

c) Der »personale Typ« stößt in der Gegenwart vor allem auf die Kritik der verschiedenen Sozialisationstheorien mit ihrer anthropologischen Grundannahme: Das gesellschaftliche Sein präge das individuelle Bewußtsein, Individualität sei der situative Reflex gegebener gesellschaftlicher Rahmenbedingungen. Auf jeden Fall kann es sich bei Bildung und Erziehung nicht um isolierte persönliche Verhältnisse wie im traditionellen Erzieher-Kind-, Lehrer-Schüler-Verhältnis handeln, sondern stets nur um Veränderungen der Sozialisationsbedingungen. Erziehungsvorgänge erscheinen hier als Steuerungsvorgänge bestimmter Sozialisationsmechanismen und -techniken.

3. Was heißt »Christliche Erziehung« im evangelischen Verständnis?

Es gilt, drei Qualitäten des Begriffs »christlich« zu unterscheiden (vgl. H.-D. Wendland): Zunächst geht es um den »Fundamentalbegriff des Christlichen«; in diesem Sinne ist »christlich« nur das, was Christus selbst durch seine göttliche Sendung, durch die Werke und Mittel seiner Gnade tut und wirkt. Sodann gibt es einen »Personalbegriff des Christlichen«; gemeint ist der glaubende Mensch. Endlich gibt es den Begriff des »Historisch-Christlichen«; dieser Begriff kann sagen, daß diese Menschen sich zum christlichen Glauben bekennen und Glieder der Kirche sind; er kann aber auch noch in einem abgeschwächten Sinne gebraucht werden, so daß er dann nur ausdrückt, das Ethos eines Menschen habe christliche Motive oder Ideen in sich aufgenommen.

Christliche Erziehung setzt vor allem das »Historisch-Christliche« voraus. So gibt es christliche Formen der Lebensgestaltung und der Sitte, auf deren Vermittlung sich christliche Erziehung bezieht. Christliche Erziehung heißt auch eine solche, die das Christliche in Menschenbild, Denkformen, Lebensformen, Norm- und Wertorientierungen zum tragenden Grundverständnis des Erziehens macht.

»Christlich« ist hier so etwas wie eine »Mischkategorie« (R. Lachmann). Das Evangelium findet sich – theologisch gesprochen – hier in der Form des Gesetzes, der Glaube in der Gestalt der »Weltanschauung« und die Kirche als institutionalisierte Religionsgemeinschaft vor; soziologisch gesprochen handelt es sich um das Evangelium in der Gestalt der »Kultur«.

Gleichzeitig sieht christlicher Glaube aber darin einen »Aggregatzustand«, der im Blick auf das aktuelle Person- und glaubensorientierte Evangelium immer wieder »verflüssigt« werden kann. Sozialisationstheoretisch formuliert: »Was eine Generation der anderen tradiert, ist nicht der Glaube, der mit irgendwelchen Mechanismen nicht tradierbar ist, sondern die relevanten Kulturformen, die den geschichtlichen Niederschlag der religiösen Erfahrung einer Generation darstellen. Die Erziehung zum Glauben muß von jeder Generation bzw. von jedem Individuum von neuem wiederholt werden, wenn auch immer innerhalb jener kulturellen Kontinuität, die ihre wesentliche Bedingung darstellt« (G. Milanesi).

Neben der heute vorherrschenden sozialpsychologischen Betrachtungsweise der Sozialisation darf deren soziologische Dimension nicht übersehen werden: »Bezugspunkt einer soziologischen Betrachtungsweise ist nicht nur die Soziogenese der Persönlichkeit . . ., sondern auch die Fortsetzung von Gesellschaft: Jede Gesellschaft ist zu ihrer Selbsterhaltung und Weiterentwicklung darauf angewiesen, daß neue Generationen in ihr heranwachsen und den jeweils erreichten Stand der kulturellen, wirtschaftlichen und sozialen Entwicklung sich aneignen« (F.-X. Kaufmann). Diese Weitergabe der Kultur ist wichtig auch im Blick auf die Tradierung des im »Historisch-Christlichen« vor allem kognitiv verfügbaren evangelischen Grundverständnisses. »Inhaltlich konkret meint das für das Menschenbild ein von den zentralen christlichen Glaubenssymbolen her bestimmtes Verständnis, das man abgekürzt bezeichnen kann als verdankte, verfehlte, verantwortliche, erlöste und hoffende Existenz« (R. Lachmann). Soll das konkrete Christsein nicht einem Subjektivismus verfallen, so ist es notwendig, daß dasselbe an den Inhalt der Christusbotschaft rückgebunden bleibt, d.h. an den »Fundamentalbegriff des Christlichen«, ebenso an die Gemeinschaft der christlichen Gemeinde.

II. Christliche Erziehung und heutige Schulttheorien

1. Zu neueren schultheoretischen Konzepten

Abgesehen von der organisatorischen Vielfalt gegenwärtiger Schulsysteme und der rechtlich-kulturpolitischen Differenzierungen bundesrepublikanischer Schullandschaft sind es auch unterschiedliche Ausprägungen der

dahinter stehenden »Schultheorien« (besser: Konzepte oder Programme), die die Frage nach Möglichkeiten christlicher Erziehung in der heutigen Schule bestimmen. Zu erwähnen sind hier z. B. hermeneutische Entwürfe (Schule als Ort der kritischen Weitergabe und Interpretation von Tradition mit dem Ziel eines Sinnverstehens zum Zwecke der Verständigung), szientistische Vorstellungen (Schule als Ort der rationalen Klärung und Ordnung von Vorstellungen; Mittelloptimierung zum Zwecke der Leistungssteigerung; Wissenschaftliche Schule) sowie ideologiekritische Entwürfe (Schule als Ort einer neuen Identität; Humane Schule). In kritischer Absetzung von kognitiven und emanzipatorischen Konzepten wird Schule heute wieder verstärkt als Ort der »Erziehung« angesehen, was über eine »Sozialisationsagentur« hinausgeht und soziales Lernen in enger Verbindung mit der Persönlichkeitsbildung sieht, wobei fachliches und soziales Lernen als gleichursprünglich gelten. Werte und Normen sowie die Sinnfrage werden im dialektischen Wechselbezug von gesellschaftlichen und sozialen Aspekten einerseits sowie von personalen und persönlichkeitsbildenden Momenten andererseits wieder interessant. Im Hintergrund stehen u. a. die Tradition der verstehenden Soziologie, die gegenwärtig aus dem anglo-amerikanischen Bereich re-importiert wird. Auch in der traditionell verstehensablehnenden Tradition der analytischen Philosophie erfährt hermeneutisches Verstehen eine Renaissance im Rahmen handlungstheoretischer Überlegungen. Im Blick auf die Allgemeine Pädagogik deuten sich Versuche an, Elemente der geisteswissenschaftlichen Pädagogik sowie phänomenologische Betrachtungsweisen (Anknüpfung an Husserl und Bollnow) zu »rekonstruieren«. In wissenschaftstheoretischer Hinsicht wird dabei unterstellt, »daß soziale und damit menschliche Wirklichkeit nicht nur in einer empirischen Weise objektivierbar und als »faktisch« gegeben konstatierbar gemacht werden kann, sondern daß diese auch auf der Grundlage eines mit logischen Mitteln kontrollierbaren Auslegungsprozesses, also der Hermeneutik, strukturell oder wesensmäßig zu erfassen ist« (F. W. Kron). In anthropologischer Hinsicht wird dabei die Entwicklung des Menschen als einer Person unterstellt; Personwerdung wird nicht als ein mechanischer Prozeß, sondern als ein Prozeß betrachtet, der »auf einer selbstkreativen Basis« aufrucht und in dem »die Person und ihre Welt . . . sich aneinander in einem dialogischen Prozeß bilden« (J. M. Langeveld).

Daß die einzelnen »Schultheorien« eine unterschiedliche Nähe bzw. Ferne zur Frage nach der Möglichkeit einer christlichen Erziehung in der Schule aufweisen, liegt auf der Hand. Am ehesten dürfte sich die Tradition der verstehenden Soziologie und der Phänomenologie eignen, um christliche Erziehung in der heutigen Schule zu bedenken, da hier die Fragen der Werte und Normen sowie die Sinnfrage diskutierbar sind.

2. Christliche Erziehung in der Schule und die Schulfächer

Das Pluralismusproblem begegnet in der Schule nicht nur hinsichtlich der sie tragenden Werte und Erziehungsziele, sondern auch im Blick auf die einzelnen Schulfächer. Wie Erziehung in der Schule nicht einfach dem Religions- oder Ethikunterricht und den Wandertagen überlassen bleiben kann, während das übrige »Fachunterricht« ist, so ist der RU auch darauf angewiesen, daß andere Fächer ihm nicht entgegenarbeiten (z.B. Sozialkunde, Biologie, Sexualkunde). Im Hessischen Rahmenrichtlinienbeirat hatten die Kirchen Gelegenheit, zu den Rahmenrichtlinien aller Fächer Stellung zu nehmen – ein gutes Verfahren.

Im Blick auf die Lehreraus- und -fortbildung ist u. a. wichtig, daß Lehrern mit dem Fach Religion Möglichkeiten aufgezeigt werden, dieses mit ihrem anderen Fach (Fächern) zu verbinden. Hinzu können freie Angebote für alle Lehrer im Rahmen der Erwachsenenbildung treten. Für Schulpfarrer und Kirchengemeinden wäre auch die Begegnung mit den Lehrern ihrer Schule bzw. denjenigen, die in ihrem Bezirk liegen, wichtig. Dies gilt auch im Blick auf das Angebot von Kinder- und Schülergottesdiensten, Kinder- und Jugendarbeit, Jugendforen, Freizeiten usw.

III. Christliche Erziehung in der Schule als Kooperationsgeschehen

1. Christliche Erziehung ist mehr als ein Additum

Es gilt zu erkennen, daß christliche Erziehung nicht einfach auf ein zur übrigen Erziehung hinzutretendes »Additum« explizit religiöser Belehrung, Bezeugung oder »praxis pietatis« reduziert werden kann. Christliche Erziehung bedeutet die Gesamtheit der gewollten und ungewollten, bewußten und unbewußten, intentionalen und funktionalen Einflüsse auf das sich entwickelnde Kind.

Hier ist vor allem die kirchliche Elternarbeit angesprochen. »Von größter Bedeutung für die Tradierung des Christentums dürfte unter den gegenwärtigen gesellschaftlichen Verhältnissen die Familie sein. Sie ist nach wie vor von zentraler Bedeutung für die kindlichen Sozialisationsprozesse« (F.-X. Kaufmann). Dies gilt vor allem für die »Einstellungsebene«, aber auch im Blick auf die »lebensgeschichtliche Prägung« des Kindes. Was die »Vorstellungsebene« anbelangt, d.h. die Kenntnisse über den christlichen Glauben, so tritt hier die Bedeutung der Familie zurück. Dieses Defizit auf der »Vorstellungsebene« kann z.B. der Religionsunterricht ausgleichen helfen.

2. Zur Bedeutung des Religionsunterrichts für eine christliche Erziehung in der Schule

Wenn im Blick auf den RU vor allem die Vermittlung kognitiver Inhalte des Glaubens im Vordergrund steht, so bedeutet das keineswegs die Abblendung der affektiven und pragmatischen Dimension. Ebensowenig wird damit behauptet, daß in der Schule nur über das Christentum geredet werden sollte (ein sog. »rein informierender« RU). Vielmehr gilt: »Weil es im RU um Inhalte geht, die den Menschen existentiell betreffen, zielen die Lernprozesse auf die Teilhabe der Schüler am Glauben. Das primäre Lernfeld des Unterrichts hat es mit Kenntnissen und Erkenntnis über den Glauben zu tun; dabei tun sich jedoch überall die Übergänge zur Glaubensverwirklichung auf (E. Bochinger–E. Paul). Im Blick auf christliche Erziehung gilt, daß Umgang und Interpretation zusammengehören, daß aber die verschiedenen »Lernorte« nicht das Gleiche leisten können. Christliche Erziehung ist somit auf Kooperation angewiesen, die jeder Institution diejenige Aufgabe schwerpunktmäßig zuweist, die ihr als Institution zugemutet werden kann. Man kann von der einen oder anderen Institution nicht das Ganze verlangen.

Von hier aus ist es auch problematisch, den RU als »Kirche in der Schule« und als Garant der christlichen Erziehung in der Schule zu verstehen und ihn damit erwartungsmäßig zu überfrachten. Ähnlich liegen die Dinge, wenn man den RU einfach von der Primärgruppenerfahrung her als »Familie in der Schule« konstruieren wollte, wie das z.B. bei Konzepten eines »therapeutischen« Religionsunterrichts der Fall ist.

Ein noch ungenügend bearbeitetes Problem ist das der »Schulseelsorge« als Teil des Schulalltags, also außerhalb von Rüstzeiten und besonderen außerschulischen Veranstaltungen. Schule ist weder Beichtstuhl noch Couch. Die schulischen Rahmenbedingungen setzen theologischen und therapeutischen Seelsorgemodellen Grenzen. In der Regel treffen wir in der Schule auf Situationen, denen Modelle einer beratenden Seelsorge angemessen sind. Allerdings sollten diese tendenziell offen sein gegenüber einer Seelsorge in theologischer Profilierung.

IV. Eine Schlußbemerkung

Die Frage nach Möglichkeiten christlicher Erziehung in der heutigen Schule verweist alle an der Schule Beteiligten, soweit sie sich als Christen verstehen, auf ihren eigenen Glauben, auf ihre eigene pädagogische Grundhaltung aus christlicher Motivation, auf ihr eigenes Angenommen- und

Geliebtsein durch Jesus Christus. Von ihm her werden wir zur christlichen Erziehung ermutigt; von ihm her werden wir aber auch von falschen Erwartungen entlastet, etwa davon, alle Leiden dieser Welt durch Erziehung lösen oder perfekt erziehen zu müssen. Zur christlichen Erziehung gehört auch das Wissen um die Rechtfertigung allein aus Gnade.

Oberkirchenrat Dr. Karl Dienst, Pfungstädter Str. 78, 6100 Darmstadt

BUCHBESPRECHUNGEN

MICHAEL MEISNER, Martin Luther – Heiliger oder Rebell. Schmidt Römhild Verlag, Lübeck 1980. 327 Seiten.

Das vorliegende Werk reiht sich in ungewöhnlicher und besonders interessanter Weise in die Reihe der bekanntlich nicht gerade zahlreichen neueren Luther-Biographien ein. Ungewöhnlich, weil der Verfasser kein professioneller Theologe ist und von daher in besonderer Weise aus einem persönlichen Anliegen heraus schreibt. Michael Meisner, von Hause aus Jurist, später Journalist und Schriftsteller, verfaßte u. a. die erfolgreichen Romane »Heringsbärtchen« und »Burschen in Sonne und Wind«, sowie unter Pseudonym verschiedene Theaterstücke. Und besonders interessant scheint mir dieses Werk, weil es von Luther sehr persönlich und »privat« redet, eine Eigenschaft, derer die wissenschaftlichen Arbeiten oft entbehren. Und so lautet denn auch der Untertitel des Buches: Eine Biographie über Luther, wie ihn keiner kennt.

Neben den theologischen und historischen Fakten, beschreibt der Verf. vornehmlich »menschliche Situationen«: Luther als Sohn, Freund, Ehemann, Familienvater. Auf diese Weise entsteht ein lebensnahes und lebendiges, zuweilen geradezu intimes Bild des Reforma-

tors. Dazu ein Beispiel: »Diese Worte sind in dem ausbrechenden Getümmel kaum noch gehört worden. Jetzt drängt Martin zum Ausgang. Im Hofe des Bischofspalastes tritt Herzog Erich von Braunschweig an ihn heran, reicht ihm die Rechte und mit der Linken einen großen Humpen Einbecker Bier, das dieser dankend ergreift, um es nach Mönchsart mit beiden Händen zum Mund zu führen: Den kühlen Trunk, wahrhaftig, er hat ihn verdient. Lachend und dankbar nimmt er die anerkenntenen Worte des Herzogs entgegen. Dann stürmt er hinaus aus dem Palast. Er ruft, die dichtgedrängte und lärmende Menge auf dem Platz übertönend, aus einem Gefühl ungeheurer Kraft und Genugtuung: »Ich bin hindurch!« (S. 85; Luther am Ende des Reichstages zu Worms.)

Die großen Linien der Theologie Luthers sind wissenschaftlich zuverlässig und leicht verständlich nachgezeichnet, wenngleich das Buch in der Hauptsache eben nicht eine »Theologie Luthers« im eigentlichen Sinne sein will. Meisner hat jedoch eine Fülle von Material verarbeitet und – für den Leser sehr übersichtlich – durch Kursivdruck optisch hervorgehoben.

Kurz: Ein Buch, das zu lesen sich lohnt und Spaß macht. Aufgrund ihres romanartigen Stils und ihrer umgängli-

chen Sprache wird diese Luther-Biographie ihren Leserkreis vornehmlich bei interessierten Laien, hier und dort vielleicht sogar in Konfirmandenkreisen finden.

Hartmut Merten

WERNER ELERT, Die Lehre des Luthertums im Abriß. Mit einem Geleitwort von Gerhard Müller. 3. Aufl., Martin Luther-Verlag, Erlangen 1978, 158 Seiten.

Das 1924 in erster und 1926 in überarbeiteter zweiter Auflage herausgekommene Werk des 1954 heimgegangenen Erlanger Kirchenhistorikers und Systematikers, das auch ins Englische und Ungarische übersetzt wurde, kann als grundlegende Skizze zu seinen systematischen Hauptwerken, der Dogmatik (1941) und Ethik (1950) angesehen werden. In außerordentlich komprimierter Form zeichnet Elert auf 158 Seiten in sehr präzisen und eigenwilligen Formulierungen Grundlinien der lutherischen Dogmatik und Ethik. Es ist ein Versuch, die Lehre des Luthertums lebensnah zu formulieren; wobei der Verfasser die induktive Methode gewählt hat, um dem Menschen der Gegenwart nicht eine Repristination der alten Dogmatik vorzusetzen, »denn das hieße das Luthertum für eine tote Sache erklären«, sondern Elert will deutlich machen, daß das Luthertum diejenige Form des Christentums ist, in der »der lebendige Geist des Herrn der Kirche ... auch in unserem Zeitalter seinen lebendigen Ausdruck sucht« (S. 158). Das Buch ist in drei Abschnitte gegliedert: »Der Kampf mit Gott«, »Die Versöhnung« und »Die Freiheit«. Die Verwendung des Begriffes »Schicksal« – dem Produkt aller Fakten,

die unser Leben gestalten – wird von Elert benutzt, »um überhaupt eine Basis zu finden, auf der man mit dem Gegenwartsmenschen verhandeln kann« (S. 139). Die Darstellung der dogmatischen und ethischen Grundlagen lutherischen Glaubens ist streng an den Schriftbeweis und an Lutherzitate gebunden, wobei Elert den Reformator nicht als bloß formale Autorität ansieht, sondern »als ersten und für alle Zeiten klassischen Zeugen der Art von Christentum, die nach ihm den Namen hat« (S. 149). Daß Elerts Arbeit nicht von konfessioneller Engführung bestimmt ist, machen seine Ausführungen über die Ökumenizität des Luthertums deutlich (S. XI und 65). Unseres Erachtens besteht das Urteil, das Gerhard Müller in seiner instruktiven Einführung abgibt, zu Recht, daß der Verfasser hier den Versuch unternommen hat, »die Lehre des Luthertums so zu formulieren, daß sie im 20. Jahrhundert verständlich ist. Ein Versuch, der es lohnt, nach wie vor ernstgenommen zu werden« (S. VIII).

Hans Düfel

JOBST SCHÖNE (Hg.), Bekenntnis zur Wahrheit. Aufsätze über die Konkordienformel. Martin Luther-Verlag, Erlangen 1978, 192 Seiten.

1577 war die Konkordienformel am Ende langwieriger Auseinandersetzungen um das rechte Verständnis der Confessio Augustana erschienen. Drei Jahre später, zur 50jährigen Wiederkehr ihrer Übergabe, wurde die abschließende Sammlung aller lutherischen Bekenntnisschriften, das Konkordienbuch, veröffentlicht.

Zwischen den neuerlichen Gedenkjahren 1977 und 1980 ist der vorliegende

Band mit 13 Aufsätzen über die Konkordienformel (Formula Concordiae) herausgekommen. Die Arbeiten befassen sich mit Sinn, Ziel und Problematik der FC (A. E. Buchrucker), ihrem Schriftverständnis (H. Günther), der in der FC enthaltenen reformatorischen Anthropologie (A. Kimmle), dem Streit um den tertius usus legis (E. Koch), der Entscheidung der FC über die Abendmahlsfrage (H. Sasse), ihre Christologie (U. Asendorf), die bleibende Bedeutung der FC (F. W. Künneth) – um einige der Themen zu nennen. Die Aufsätze behandeln nicht nur einzelne Artikel der FC in ihrem historischen Kontext, sondern gehen auf ihre Bedeutung für die gegenwärtigen theologischen Auseinandersetzungen ein. Das wird zum Beispiel an Asendorffs Beitrag deutlich, der sich auf dem Hintergrund des Artikels VIII der FC mit den kritischen Äußerungen der Existentialtheologie zur altkirchlichen Christologie beschäftigt. Der gewichtige Aufsatz Hermann Sasses über die Abendmahlslehre der FC erscheint hier zum erstenmal in deutscher Übersetzung. In ihm wird sowohl die echte Ökumenizität der lutherischen Kirche als auch ihr Festhalten an dem Grundsatz, »daß Kirchen- und Altargemeinschaft nur dort praktiziert werden können, wo ein Konsensus über die Wahrheit des Evangeliums und die Sakramente Christi erzielt worden ist«, herausgestellt (S. 83). Die hier vereinigten Beiträge bestätigen das Urteil H. Sasses über die FC: »Welche Schwächen man in der FC finden mag, ohne sie wäre damals schon die lutherische Reformation in einem Chaos von variierenden Meinungen untergegangen« (S. 11).

Hans Düfel

HERMANN SASSE, Zeugnisse. Erlanger Predigten und Vorträge vor Gemeinden 1933–1944. Mit einem Geleitwort von Hermann Dietzfelbinger. Martin Luther-Verlag, Erlangen 1979, 240 Seiten.

Hermann Sasse, von 1933–1949 Professor für Kirchen- und Dogmengeschichte in Erlangen, 1949 aus Protest gegen den Anschluß der bayerischen Landeskirche an die von ihm als unionistisch abgelehnte EKd nach Australien ausgewandert, hat als engagierter lutherischer Theologe bis zu seinem Heimgang 1976 das theologische, kirchliche und geistige Leben seiner Heimat und die Entwicklung der Christenheit in der Welt mit kritischer Aufmerksamkeit verfolgt. Aus der Zeit seiner großen Wirksamkeit in Erlangen während der Zeit des sog. 3. Reiches stammen die hier vorgelegten Predigten und Vorträge. Sie zeigen uns Sasse, der auch an Kittels Theologischem Wörterbuch mitgearbeitet hat, als tiefeschürfenden Exegeten und zugleich volksnahen Prediger, der seine Herkunft aus einem Berliner Pfarramt, auch als Professor, nie hinter sich gelassen hat. Diese Predigten sind wahrhaft Zeugnisse lutherischen Glaubens und Bekenkens in schwerster Zeit. Hermann Sasse hatte – im Gegensatz zu vielen seiner theologischen Zeitgenossen – schon 1932 entschieden die Unvereinbarkeit von christlichem Glauben und nationalsozialistischer Weltanschauung öffentlich vertreten, was W. Trillhaas zu der Bemerkung veranlaßt hat, daß Sasse damit »die Kritik der späteren Bekennenden Kirche vorwegnahm und von vornherein überbot«. Gerade heute, in einer Zeit erneuter Gefährdung der Kirche durch vorherrschende Ideologien, sind diese, auch durch ihre hervorragende sprachliche

Form sich auszeichnenden Predigten und Vorträge, von hohem Wert.

Hans Düfel

REGIN PRENTER, Das Bekenntnis von Augsburg. Eine Auslegung. Übers. aus dem Dänischen von Gerhard Klose. Martin Luther-Verlag, Erlangen 1980. 285 Seiten.

Die aus Vorlesungen an einer Lehrerhochschule erwachsene Auslegung der CA erschien 1978 zuerst in dänischer Sprache. Das Buch umfaßt 17 Kapitel, wobei der Verfasser dem Aufbau der CA folgt, aber einige Artikel zusammenfaßt. Wie sehr Prenter darauf bedacht ist, die Aussagen des Bekenntnisses – ohne sie von ihrem historischen Hintergrund abzulösen – in ihrer Bedeutung auch für die Gegenwart herauszustellen, wird aus den Überschriften der einzelnen Abschnitte ersichtlich. Wo Art. II von der Erbsünde spricht, redet Prenter »Vom Menschen, dem Geschöpf Gottes«, die Artikel IV, V, VI u. XX werden unter dem Thema »Wie der sündige Mensch Gottes Kind wird« behandelt. Gegenüber einer verbreiteten Auffassung im modernen Luthertum, das lutherische Bekenntnis sei um die *eine* Mitte, die Rechtfertigung zentriert, trifft der Verfasser bei der Auslegung von Art. X die Feststellung, daß es sich mit einer Ellipse vergleichen lasse, die zwei Brennpunkte hat: die Artikel von der Rechtfertigung und der Realpräsenz (S. 145). Prenter behandelt auch praktische Konsequenzen des lutherischen Abendmahlverständnisses, so die Fragen der »Nachkonsekration« und der Anbetung von Leib und Blut Christi. Vor allem bei der Erörterung des letztgenannten Problems sind kritische Rück-

fragen, im Hinblick auf Luthers eigene Stellung dazu, angebracht. Beherzigenswerte Ausführungen zur Berufs- und Staatsauffassung finden sich in der Auslegung von Art. XVI: »Gesetz und Ordnung sind unentbehrliche Güter in einer Demokratie... Der Obrigkeitsbegriff und mit ihm der echte Autoritätsbegriff müssen wiedergewonnen werden, wenn die Demokratie überleben soll« (S. 207). Zu Art. XXI (»Von der Gemeinschaft der Kinder Gottes) stellt der Verfasser mit Recht fest, daß die lutherischen Kirchen seit der Reformation in der Verwerfung der Heiligenverehrung einig seien, daß der positive Inhalt des Artikels aber verlorengegangen ist (S. 246). – Das in gut lesbares Deutsch übertragene Buch stellt für Theologen und interessierte Laien eine vorzügliche Interpretationshilfe der CA dar.

Hans Düfel

ANGELIKA MARSCH, Bilder zur Augsburger Konfession und ihren Jubiläen. Anton H. Konrad Verlag, Weißenborn (Bayern) 1980; 172 Seiten mit 125 Abbildungen.

Die Geschichte der Bekenntnisbilder, Graphiken und Gedenkmedaillen zu den Augustana-Jubiläen hat bisher noch keine so umfassende und sachgerechte Darstellung wie in der vorliegenden Arbeit erfahren. Dem Band ist eine instruktive Zusammenfassung der Entstehung und Geschichte der CA aus der Feder von Helmut Baier, dem Direktor des Landeskirchlichen Archivs in Nürnberg, vorangestellt.

Die erste wichtige Feststellung der Verfasserin im Vorwort lautet: Eine zeitgenössische Darstellung der Übergabe der CA ist nicht bekannt und hat es wohl auch nie gegeben. Erst 1630 hat

ein Nürnberger Pfarrer anhand von Archivstudien das Augsburger Ereignis rekonstruiert. Daraus erwuchs in Zusammenarbeit mit zwei Künstlern jener bekannte Kupferstich, der zur klassischen Abbildung der CA-Übergabe wurde und auch der Sonderbriefmarke 1980 als Vorlage diente. Im ersten Teil geht Angelika Marsch auf die Stellung der Lutheraner zur Bilderfrage ein. Sie weist darauf hin, daß – im Gegensatz zur Confessio Tetrapolitana mit ihrer Ablehnung der Bilder – die CA dieses Thema nicht behandelt. Als Folge von Luthers Stellung zu den Bildern hatte aber um 1530 die bildende Kunst im Luthertum wieder eine Aufgabe gefunden (S. 34). So wurde z. B. das Thema »Gesetz und Evangelium« – nach Darstellungen von Lucas Cranach d. Ä. – zum wichtigsten ikonographischen Programm des Luthertums, ebenso die Wiedergabe des Abendmahls. Aus lutherisch-orthodoxer Einstellung erwachsen später – vorwiegend im fränkischen Raum – die sog. Konfessionsgemälde, die neben den gottesdienstlichen Handlungen im lutherischen Verständnis zusätzlich die Übergabe der CA, sowie z. T. eine drastische Darstellung der Verwerfung reformierter Lehre und des Schwärmeriums wiedergeben. Beispiele solcher Konfessionsbilder aus Schweinfurt, Windsheim, Nürnberg-Mögdorf, Kulmbach, Weißenburg (Bayern), Coburg und anderen Orten werden vorgestellt und erläutert. Auf dem jeweils zeitgenössischen theologischen Hintergrund schildert die Verfasserin in Teil zwei und drei die CA-Jubiläen von 1630 und 1730 und behandelt die zu diesen Feiern herausgegebenen Graphiken, Flugblätter, Gedenkmedaillen, Lutherblätter, Wandkalender usw. Man lernt dabei eine Fülle von kirchen-

theologie- und frömmigkeitsgeschichtlichen Einzelheiten kennen, die das Bild einer zweihundertjährigen Geschichte der lutherischen Kirche abrunden. Der vom Verlag hervorragend ausgestattete Band gehört zu den bedeutenden literarischen Früchten des CA-Jubiläums 1980. Hans Düfel

LEOPOLD V. RANKE, Aus Werk und Nachlaß. Hg. v. Walther Peter Fuchs u. Theodor Schieder, Bd. III, Frühe Schriften. R. Oldenbourg Verlag, München–Wien 1977, 664 Seiten.

Leopold v. Ranke ist von der Religion, nicht von der Politik her zu seiner Berufung als Geschichtsschreiber gelangt. In Rankes Jugendzeit fällt die Ausprägung seiner religiösen Haltung, aus der heraus sich jene Ehrfurcht vor dem Walten Gottes in der Geschichte entwickelt hat, die ihn zur Auffassung vom priestertlichen Amt des Historikers führte. Die ersten großen Werke galten kirchengeschichtlichen Themen, Papsttum und Reformation. Als eine Vorstufe zu seiner heute immer noch lesenswerten »Deutschen Geschichte im Zeitalter der Reformation« entstand 1817, im Reformationsgedächtnisjahr, »als erster großangelegter Versuch ... Geschichte zu schreiben« (S. 36) jenes Fragment über Luther, das zum erstenmal von Elisabeth Schweitzer in der von Paul Joachimsen herausgegebenen historisch-kritischen Ausgabe der Reformationsgeschichte 1926 erschien. Da Rankes Nachlaß damals noch nicht vollständig vorlag, ist nun im 3. Teil der von der Bay. Akademie der Wissenschaften veranstalteten, auf fünf Bände veranschlagten Ausgabe, auch das Luther-Fragment neu und vollständig ediert

worden. Es stellt eine Sammlung von Exzerpten aus Luthers Werken und anderen Quellschriften, Aphorismen u. a. dar. Obwohl Rankes Religionsbegriff durch Schleiermacher und die Romantik bestimmt gewesen ist, geht sein Lutherverständnis weit darüber hinaus und übertrifft die Lutherschilderungen der gesamten zeitgenössischen Theologie. Davon zeugt schon das Luther-Fragment, das erkennen läßt, wie Ranke »die Quellen und nichts als die Quellen« las (S. 336). Daneben findet sich in diesem von W. P. Fuchs sorgfältig herausgegebenen und kommentierten Band eine Reihe anderer, kleinerer Schriften, darunter geschichtliche und politische Betrachtungen, in denen sich immer wieder Beobachtungen und Bemerkungen von heute noch aktueller Bedeutung finden. Kennern und Liebhabern der Geschichte sei dieses Buch warm empfohlen.

Hans Düfel

HANS KRESSEL, Im Hause des Herrn immerdar. Ein Rückblick und Bekenntnis zu einem langen Pfarrersleben. Verlag Junge & Sohn, Erlangen 1978, 92 Seiten.

Die Lebenserinnerungen des 1898 in Erlangen geborenen Hans Kressel bieten ein buntes Kaleidoskop von Eindrücken und Erlebnissen aus einem langen Pfarrersdasein in bewegter Zeit. In sehr persönlich gehaltenen Ausführungen schildert der Verfasser Jugend- und Entwicklungsjahre in seiner fränkischen Heimat und vermittelt dabei aufschlußreiche Einblicke in die Lebensverhältnisse vor

dem Ersten Weltkrieg. Kriegsdienst und Universitätsstudium, Begegnungen mit den Erlanger akademischen Lehrern, Jahre des Wirkens in fränkischen Gemeinden, zuletzt in Nürnberg-St. Johannis, lassen ein siebenundvierzigjähriges Amtsleben lebendig vor uns erstehen. Kressel orientiert den Leser auch über sein reiches literarisches Schaffen, das vor allem der Liturgiewissenschaft und einzelnen Abschnitten der fränkischen Kirchengeschichte gilt. Gerade unter den heute so veränderten Zeitumständen für alte und junge Semester ein lesens- und bedenkenswertes Buch.

Hans Düfel

HANS KRESSEL, Bischof Martin von Tours und seine geschichtliche Sendung. Zugleich ein Kapitel Erlanger und fränkischer Kirchengeschichte. Verlag Junge & Sohn, Erlangen 1980, 32 Seiten.

Aufgrund der Quellen wird hier das Leben und die Wirkungsgeschichte eines der bekanntesten Heiligengestalten geschildert, wobei besonders auch die Ikonographie behandelt wird. Ein eigenes Kapitel ist der kleinen Erlanger Martinskirche gewidmet, die im Mittelalter zu einem Wallfahrtsort wurde. Noch heute spielt allerlei Brauchtum zum Martinstag im öffentlichen Leben der Stadt Erlangen eine Rolle. Ein Abschnitt über Martin Luther und den Liederdichter Martin Schalling in ihrer Beziehung zu Martin von Tours beschließt das durch viele historische Details beachtenswerte Büchlein.

Hans Düfel

DEM NEUEN LANDESBISCHOF VON BRAUNSCHWEIG ZUM GRUSS!

Die Landessynode der Evangelisch-lutherischen Landeskirche in Braunschweig wählte am 19. Februar 1982 den Ersten Präsidenten der Luthergesellschaft, Herrn Professor Dr. Gerhard Müller (Erlangen), zum neuen Landesbischof. Er ist damit Nachfolger des in den Ruhestand getretenen Landesbischofs Dr. Gerhard Heintze. Die Amtseinführung des neuen Landesbischofs findet am 30. September im ehrwürdigen Braunschweiger Dom St. Blasii statt.

Die Luthergesellschaft gratuliert dem neuen Landesbischof herzlich zu diesem großen Vertrauensbeweis und wünscht ihm Gottes Segen für die vor ihm liegenden mannigfaltigen Aufgaben.

Die Erwartungen, die sich auf ein solches Leitungsamt beziehen, sind vielfältig; ihre Einlösung erfordert in einer auch für die Kirche schwieriger werdenden Zeit Einsatzfreude und Verantwortungsbereitschaft, pastorale Klugheit und viel Geduld. Vor allem erfordert sie die Mitarbeit und die Fürbitte aller Christen. Die Wahl ihres Ersten Präsidenten zum Landesbischof nimmt hier auch die Luthergesellschaft in Pflicht – als eine gern übernommene Aufgabe.

In seinem neuen Amt will Prof. Dr. Müller »die reformatorisch-lutherische Tradition« fortsetzen. Vor der Braunschweiger Synode erklärte er, in seinen Augen seien Priester, Pröpste und Bischöfe im Sinne Martin Luthers gegenüber den anderen Christen nicht hervorgehoben; der Unterschied beziehe sich nur auf den Dienst und das Amt. Die Luthergesellschaft freut sich, wenn genuin lutherisches Gedankengut kirchenpraktisch wird.

Es ist Braunschweiger Tradition, Kandidaten für das Bischofsamt außerhalb der eigenen Landeskirche zu suchen. Für dieses Amt hat sich Prof. Dr. Müller als international anerkannter Kirchenhistoriker und als ein Wissenschaftler empfohlen, der auf eine enge Verbindung von Theologie und Kirche/Gemeinde stets großen Wert gelegt hat. Auch dies entspricht guter lutherischer Tradition. Im Jahre 1919 hat Wilhelm Bousset in Gießen diesen notwendigen – und zuweilen auch spannungsvollen – Zusammenhang von Theologie und Kirche in Anlehnung an Ernst Troeltsch so zur Sprache gebracht: »Die Theologie ist für die Religion ebenso schwer zu ertragen wie zu entbehren«. Gegenüber einem »Rauch der Unmittelbarkeit« und der »Suche nach dem unerhört neuen Erlebnis« betonte Bousset: »Christliche Religion wurzelt in der Vergangenheit und ist gebunden an

die Geschichte. Christliche Religion hat ihr Fundament in den Urkunden des Alten und Neuen Testaments. Und christliche Theologie kann es mit diesen Fundamenten gar nicht ernst und genau genug nehmen«. Etwas moderner formuliert: Die frömmigkeitskritische Aufgabe der Theologie und die theologiekritische Aufgabe der Frömmigkeit gehören eng zusammen. Theologie und Kirche sind stets aufeinander angewiesen.

In ihren Publikationen und ihrer Vortragsarbeit hat auch die Luthergesellschaft stets versucht, diese Zusammenhänge praktisch werden zu lassen. Erinnert sei hier zum Beispiel an unsere Braunschweiger Tagung aus Anlaß des Bughagen-Jubiläums.

Dem neuen Landesbischof ein herzliches »Gott befohlen«! Unsere guten Wünsche fassen wir in Luthers Auslegung von Psalm 147,13: »Du sollst bauen und Riegel machen, die Stadt befesten und dich rüsten, gut Ordnung und Recht stellen, das best du vermagst. Aber da siehe zu, wenn du solches getan hast, daß du dich nicht darauf verlassest. Er könnte dir wohl Korn und Früchte geben ohne dein Pflügen und Pflanzen. Aber er will es nicht tun. So will er auch nicht, daß dein Pflügen und Pflanzen Korn und Früchte geben, sondern du sollst pflügen und pflanzen und darauf einen Segen sprechen und beten also: Nu berat Gott, nu gib Korn und Frucht, lieber Herr. Unser Pflügen und Pflanzen werdens uns nicht geben. Es ist deine Gabe«.

Für die Luthergesellschaft
Karl Dienst

Von Albrecht Peters

I. Luther im Umbruch der Zeiten

»Freiheit eines Christenmenschen«, das ist wohl auch heute noch das erste Stichwort, das wir assoziieren bei dem uns aufgegebenen Thema. Mit Hegel formuliert: »Dies ist der wesentliche Inhalt der Reformation; der Mensch ist durch sich selbst bestimmt frei zu sein« (Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte; zit. bei Heinrich Bornkamm: Luther im Spiegel der deutschen Geistesgeschichte, Heidelberg 1955, S. 153). Doch dann drängen sich schnell andere Stimmen vor: Luthers Grobianismus, seine unheimlichen Worte zum Bauernkrieg, seine furchtbaren Anweisungen zur Vertreibung der Juden. Möchte man es da nicht mit Goethe halten: »Unter uns gesagt, ist an der ganzen Sache (der Reformation) nichts interessant als Luthers Charakter, und es ist auch das einzige, was einer Menge wirklich imponiert. Alles übrige ist ein verworrener Quark, wie er uns noch täglich zur Last fällt« (Goethe an Knebel vom 22. August 1817, zit. bei H. Bornkamm, a.a.O., S. 134). Oder sollen wir uns an die Einsicht halten, die Conrad Ferdinand Meyer ins Wort bannte in seinem Gedicht »Huttens letzte Tage«: Luther ein Mensch zwischen den Zeiten, zwischen Mittelalter und Moderne, deshalb sowohl ein Bahnbrecher des Neuen als auch ein Bewahrer des Alten?

»Je schwerer sich ein Erdensohn befreit,
Je mächt'ger rührt er unsre Menschlichkeit.
Der selber ich der Zelle früh entsprang,
Mir graut, wie lang der Luther drinnen rang!
Er trug in seiner Brust den Kampf verhüllt,
Der jetzt der Erde halben Kreis erfüllt.
Er brach in Todesmut den Klosterbann –
Das Größte tut nur, wer nicht anders kann!
Er fühlt der Zeiten ungeheuren Bruch
Und fest umklammert er sein Bibelbuch.
In seiner Seele kämpft, was wird und war,
Ein keuchend hart verschlungen Ringerpaar.
Sein Geist ist zweier Zeiten Schlachtgebiet –
Mich wundert's nichu, daß er Dämonen sieht!«

Entscheidend und prägkräftig wurde sein Ringen um das lebendige Gotteswort für den Alltag seiner Zeitgenossen und damit sein Dienst an der deutschen Sprache. »Er ists, der die deutsche Sprache, einen schlafenden Riesen, aufgeweckt und losgebunden; er ists, der die scholastische Wortkrämerei, wie jene Wechslertische, verschüttet: er hat durch seine Reformation eine ganze Nation zum Denken und Gefühl erhoben« (Herder, Werke I,372). »Niemand, der weiß, was eine Sprache ist, erscheine ohne Ehrerbietung vor Luthern. Unter keinem Volke hat Ein Mann so viel an seiner Sprache gebildet« (Klopstock: Die deutsche Gelehrtenrepublik, Teil I, 1774, S. 170). Doch auch diese für unser Volk bestimmende Gabe scheint heute ihre Wirkkraft zu verlieren. Der Streit um die letzte Revision der Lutherbibel von 1975 hat dies zutagetreten lassen. So stehen wir wohl an einer ähnlichen Zeitenwende wie der Reformator. Sollte dies nicht zugleich ein freieres und eigenständigeres Verhältnis zur von ihm inaugurierten Gestalt christlicher Existenz ermöglichen? Das emanzipatorische Pathos, das Aufklärung und Idealismus aus seinem Freiheitstraktat herauszuhören meinte, gerät zunehmend in die Krise; möchte uns gerade diese Situation dazu befreien, den vollen endzeitlichen Klang der Freiheit eines Christenmenschen wieder zu hören.

II. Gewißheit angesichts unseres Todesgeschicks

Die erste These der Freiheitsschrift: Ein Christenmensch ist im Glauben ein freier Herr aller Dinge und niemandem untertan, will nicht nur weiterschreiten zur zweiten: Ein Christenmensch ist in der Liebe ein dienstbarer Knecht aller Dinge und jedermann untertan, sie hat zugleich ihren Kontrapunkt in Luthers Streit mit dem Humanismus eines Erasmus um das Erschrecken vor der abgründigen Willensversklavung aller Menschen. Wenn Hegel den Sinn der Reformation in das Diktum faßt: »Der Mensch ist durch sich selbst bestimmt, frei zu sein«, dann ist das Verräterische der Wendung »durch sich selbst« kritisch zu überprüfen. Luther unterscheidet sorgfältig zwischen der Qualität unserer naturhaft irdischen Existenz vor den Menschen und derjenigen unserer gnadenhaft himmlischen Existenz vor Gott (WA 18,781,6: *Nos non de natura, sed de gratia disputamus, nec quales simus super terram, sed quales simus in coelo coram Deo, quaerimus*). Deshalb pflichtet er im Blick auf unsere Stellung im Kosmos durchaus der Schau des Humanismus bei: »Wir wissen, daß der Mensch zum Herrn über das, was niedriger ist als er, eingesetzt ist; ihm

gegenüber hat er Recht und freien Willen, so daß jenes gehorcht und tut, was er selbst will und denkt.« Die idealistische Formel jenes »durch sich selbst bestimmt, frei zu sein«, die neuerdings auch etwa wieder bei Pannenberg, Moltmann und Jüngel ihre Faszination erweist, rückt Luther nun aber streng in den Horizont unserer Glaubensexistenz vor Gott: »Wir fragen aber danach, ob er (der Mensch) gegenüber Gott (erga Deum) den freien Willen habe, so daß jener gehorcht und tut, was der Mensch will, oder vielmehr, ob Gott dem Menschen gegenüber einen freien Willen habe, so daß dieser will und tut, was Gott will und nichts vermag, als was jener gewollt und getan habe« (WA 18,781,8–13). Doch aus dieser radikalen Selbstpreisgabe menschlichen Eigenwillens an den göttlichen Überwillen entspringt für den Reformator keineswegs ein quietistischer Fatalismus; diese Gefahr möchte der Fürst des Humanismus bekämpfen und der Präzeptor Germaniae, Melanchthon, schlägt sich zunehmend auf die Seite des Erasmus. Für Luther entspringt hieraus vielmehr die wahre Freiheit eines Christenmenschen, eben nicht mehr »durch sich selbst bestimmt sein« zu müssen, sondern sich ganz in das Schöpfer-, Erlöser- und Heiligerwirken des dreieinigen Gottes hineinbergen zu dürfen. Aus seinem Ringen in der Klosterzelle weiß er eben, daß wir Menschen in uns weder die Kraft haben, die unheimlichen Gewalten des Chaos um uns vor allem aber in uns niederzuringen, noch auch die Gewißheit erlangen können, dem Anruf des Heiligen wirklich entsprochen zu haben. Blicke doch selbst bei dem vollkommensten Werk noch der Zweifel bestehen, ob es Gott in Wahrheit gefalle; Luther fügt zu diesem Argumentationsgang hinzu: »so wie es die Erfahrung aller Werkgerechten erweist und ich zu meinem Unglück so viele Jahre hindurch genügend gelernt habe« (WA 18,783,17–28).

Aus der gegenwärtigen Situation am Ende einer Epoche emanzipatorischen Freiheitspathos heraus gewinnen wir wohl ein sensibleres Gespür für die eigentliche Intention in Luthers Ringen mit Erasmus. Der Reformator drängt auf eine letzte Gewißheit, die selbst in den furchtbarsten Anfechtungen nicht zerrieben wird. Erasmus sieht lediglich Luthers Lust an zugespitzten Thesen und dessen Schwelgen in radikalen Paradoxien. Fraglos spielt auch dies dank Luthers kreatürlicher Spannkraft und menschlicher Streitlust in die Kontroverse hinein, doch das Insistieren auf einer Gewißheit, die wirklich standhält, dringt tiefer. »Was ist beklagenswerter als Ungewißheit?« (WA 18,33: Quid enim incertitudine miserius?), dieser Ausruf ist uns heute erneut aus dem Herzen gesprochen. Bei aller gebotenen Nüchternheit dürfen wir zugleich mit gegenwärtigen charismatischen Aufbrüchen darauf vertrauen: »Der Heilige Geist ist kein Skeptiker, nicht Zweifel oder subjektive Ansichten hat er in unsere Herzen eingeschrieben, sondern verbindliche Aussagen, die gewisser und uner-

schütterlicher sind als das Leben selbst und alles menschliche Erfahren« (WA 18,605,32–34).

Das Ringen um letztgültige Gewißheit, die selbst angesichts des Todes nicht zerbricht, hat als ihr bleibendes Widerlager Luthers abgründige Anfechtungen. Aus beiden resultiert ein eigenartig freies Hindurchgehen durch diese unsere Erdenwelt mit einer unverstellten Offenheit für deren leuchtende Schönheit aber auch für das ausharrende Seufzen aller Kreatur. Entscheidend in allem ist die Furcht und Freude, die »lustige Furcht und das fröhliche Zittern« (WA 30,II,505,10), worin quer durch Leben und Sterben hindurch dem zu Gericht und Errettung kommenden Herrn entgegengewartet und zugleich entgegengeeilt wird. Dies läßt sich etwa aus den wunderschönen Sermonen von 1519 erheben. Im »Sermon von der Bereitung zum Sterben« (WA 2,684–697), den man einmal durchmeditieren sollte, ruft Luther auf zu einer derartigen Hinkehr zu Gott. Hat der Sterbende seine irdischen Verhältnisse geordnet, sich mit allen Menschen ausgesöhnt und »so jedermann Urlaub auf Erden geben«, dann wende er sich mit allen Sinnen Gott zu, »da der Weg des Sterbens sich auch hinkehret und uns fuhret. Und hie hebt an die enge Pforte, der schmale Steig zum Leben, des muß sich ein jeglicher fröhlich erwägen, dann er ist wohl fast enge, er ist aber nit lang, und geht hie zu, gleich wie ein Kind aus der kleinen Wohnung seiner Mutter Leib mit Gefahr und Ängsten geboren wird in diesen weiten Himmel und Erden, das ist auf diese Welt; als geht der Mensch durch die enge Pforten des Tods aus diesem Leben; und wie wohl der Himmel und die Welt, da wir itzt in leben, groß und weit angesehen wird, so ist es doch alles gegen dem zukünftigen Himmel viel enger und kleiner, dann der Mutter-Leib gegen diesem Himmel ist, darumb heißt der lieben Heiligen Sterben ein neu Geburt und ihr Fest nennet man zu Latein Natale, ein Tag ihrer Geburt. Aber der enge Gang des Tods macht, daß uns dies Leben weit und jenes enge dunkt« (WA 2,685,20–686,3). Jenes Hindurchdringen vor Gottes Angesicht erfahren wir unter der Predigt von Gottes heiligem Gesetz und frohmachendem Evangelium als ein Ringen mit den schrecklichen Bildern des Todes, der Schuld und des Verworfenseins. Eindringlich und unvergeßlich hat Luther dies 1524 ins Lied gegossen; hierzu griff er auf die mittelalterliche Antiphon »Media vita in morte sumus« zurück:

»Mitten wir im Leben sind
mit dem Tod umbfangen;
wen suchen wir, der Hülfe tu,
daß wir Gnad erlangen? (WA 35,453,20–24; EKG 309,1).

Wie das Leben uns unwiderstehlich ins Sterben hineinreißt, so tritt uns aus unserem leiblichen Tod das Vergehen unter Gottes heiligem Gerichtszorn entgegen, so droht uns das Verschlungenwerden von den Chaosgewalten.

»Mitten in dem Tod anfight
uns der Hellen Rachen;
wer will uns aus solcher Not
frei und ledig machen?« (WA 35,454,10–14; EKG 309,2).

Die Todesfurcht und Höllenangst erwächst aus dem prophetischen Gerichtswort über unsere Schuld, aus dem Getroffenwerden vom heiligen Nein Gottes über unsere Sünde.

»Mitten in der Hellen Angst
unser Sund uns treiben;
wo solln wir denn fliehen hin,
da wir mügen bleiben?« (WA 35,454,23–26; EKG 309,3).

Die Trias: Tod, Sünde, Hölle, sie will uns hineinjagen in die ausgestreckten Kreuzesarme Jesu Christi: »Zu dir, Herr Christ, alleine!« Schon in den Sermonen von 1519 hatte der Reformator eingeschärft: Im Leben sollen wir uns ständig den Tod vor Augen halten und in ihm Gottes Gerichtsurteil über unsere sündige Entfremdung erkennen; im Sterben jedoch gilt es allein auf Christus zu schauen. Die tiefste Anfechtung entspringt für Luther jedoch nicht aus unserem physischen Sterbenmüssen, haben wir dies doch mit allen höheren Lebewesen gemeinsam. Die menschliche Urnot erwächst aus unserem zerstörten und verkehrten Gottesverhältnis. Sie verdichtet sich zum Zweifel an Gottes letztgültigem Ja zu meiner eigenen Person, dies ist die Anfechtung im Blick auf unsere Prädestination. In ihr »ubet der Teufel sein letzte, große, listigste Kunst und Vormügen. Dann damit fuhret er den Menschen ... ubir Gott, ... hie gedenkt er Gottis Lieb mit einen Sturm-Wind auszuleschen und Gottis Haß erwecken« (WA 2,688,6–11). Dies ist die Wurzel aller sonstigen Anfechtungen; hier zernagt das ausbrechende Mißtrauen unser persönliches Grundvertrauen.

In seiner Auslegung des 90. Psalms (WA 40,III,484–594) befiehlt der Reformator die antik-stoische Meditationspraxis, den Herzpunkt unserer geisthaften Person aus dem leiblichen Sterben herauszulösen; er würde deshalb auch die gegenwärtige Praxis des Sterbegeleites als ein gefährliches Verharmlosen unseres Todes bekämpfen. Im Unterschied zur außermenschlichen Kreatur gründet der Adel unseres Menschseins darin, daß Gott einen jeden von uns in alle Ewigkeit zu seinem Partner bestimmt hat.

Deshalb ist mit dem Tod eben nicht alles aus, sondern hebt unser Leben erst wirklich an. Hierdurch wird dieses Erdenleben aber gerade nicht entwertet, sondern vielmehr gleichsam mit Gottes Ewigkeit aufgeladen. Als Christenmenschen haben wir die Freiheit und die Pflicht, einander und zugleich einen jeden Menschen nicht lediglich in den physischen Tod hineinzugeleiten, sondern durch die enge Pforte des Todes hindurch vor das Angesicht des heiligen und barmherzigen Gottes. Um diesen Horizont des gesamten neutestamentlichen Zeugnisses geht es auch und gerade in Luthers reformatorischer Rechtfertigungslehre. Alle Menschen kommen keineswegs aus dem Nichts und werden deshalb auch nicht einfach im Nichts versinken, alle Menschen und mit ihnen ein jeder von uns kommen aus Gottes gütiger Schöpferhand und gehen seinem endgültigen Urteil entgegen. Dies bezeugt uns die Auferstehung Jesu Christi. Sie schenkt uns aber auch die frohe Gewißheit, daß auch wir nicht im Tode bleiben werden. Deshalb schreibt Luther in seiner Vorrede zur Sammlung von Begräbnisliedern 1542: »Singen auch kein Traurlied noch Leidegesang bei unsern Toten und Gräbern, sondern tröstliche Lieder von Vergebung der Sunden, von Ruge (Ruhe), Schlaf, Leben und Auferstehung der verstorbenen Christen, damit unser Glaube gestärkt und die Leute zu rechter Andacht gereizt werden. Denn es auch billig und recht ist, daß man die Begräbnis ehrlich halte und vollbringe, zu Lob und Ehre dem fröhlichen Artikel unsers Glaubens, nämlich von der Auferstehung der Toten, und zu Trotz dem schrecklichen Feinde, dem Tode, der uns so schädlich dahin frisset ohn Unterlaß mit allerlei scheußlicher Gestalt und Weise« (WA 35,478,31-479,7).

III. Glaubensgehorsam unter Gesetz und Evangelium

Ist diese endzeitliche Orientierung akzeptiert, so sollten wir daran erinnern, daß der Reformator im Großen Katechismus und keineswegs allein in diesem die Zehn Gebote breit und ausführlich ausgelegt und sich nicht zu dichten scheut:

»Mensch willtu leben seliglich
und bei Gott bleiben ewiglich,
solltu halten die Zehn Gebot,
die uns gebeut unser Gott, Kyrioleis« (WA 35,428,22-429,3).

Wir sollten nicht sofort den sogenannten »theologischen Gebrauch« des Gesetzes ins Feld führen und die Gebote als eine Anleitung, unsere Schuld

vor Gott zu erkennen, ansehen, dies sind sie fraglos auch und sogar entscheidend. Doch dieses Zentrum strahlt ja nur dann aus, wenn wir ein wenig ahnen von Israels Freude am Gesetz. Luthers Rückgriff auf das in eines jeden Menschen eingegrabene Wissen um Gut und Böse, Recht und Unrecht, hat diesen Aspekt zu stark zurückzutreten lassen. Mitten in unserer wirren und diffusen Situation ist das Amt der Gewissensklärung und -schärfung überaus notwendig und heilsam. Wir sollten dabei nicht nur auf die Last starren, die unserem emanzipatorischen Freiheitsdrang hierdurch auferlegt wird, bereits im Horizont der Gebote geht es um wahrhaft befreiende Gewißheit. Was Gott von uns will, ist keineswegs identisch mit dem, was uns ein modischer Zeitgeist suggerieren will. Insofern ist an der psychologischen Unterscheidung zwischen echter Schuld und falschen Schuldgefühlen durchaus etwas Richtiges. Es fragt sich jedoch, woher wir den Maßstab für eine derartige Unterscheidung nehmen. Einen derartigen Maßstab muß ein jeder Mensch irgendwie haben, ob er sich dies nun bewußt macht und verantwortet oder ob er unreflektiert einem Trend folgt. Der Reformator geht hierbei nicht mit dem Humanismus vom antiken Naturrecht aus, natürlich auch nicht mit der Neuzeit von allgemeinen Menschenrechten, auch die gegenwärtige Suche nach leitenden Grundwerten hätte er als ein Umherirren im Nebel angesehen. In umsichtiger Anlehnung an die Schrift tastet er das Koordinatengefüge, in dem wir uns ungefragt vorfinden, ab unter dem Leitstern der Goldenen Regel (Mt 7,12; Lk 6,31) und orientiert sich hierbei an Jesu Selbsthingabe an den unsichtbaren Gott-Vater und die leibhaft nahen Menschen-Brüder. Sicher bleibt im Blick auf die spezifische Ausprägung reformatorischer Gebotsauslegung manche Frage übrig, doch die konkrete Katechismusunterweisung ist uns heute vielleicht nötiger als je zuvor, das bestätigen die hohen Auflagen des Erwachsenen- und Gemeindekatechismus und vieler analoger Unternehmungen. Unterstreichen wir deshalb diesen oft übersehenen und durchweg vernachlässigten Aspekt: Die Gebote und Weisungen Gottes wollen nicht nur unserem selbstsüchtigen Wesen Zügel anlegen und verborgene Schuld aufdecken, sie wollen zugleich unsere Tritte gewiß machen und unser unstetes Fragen in eine lebensfördernde Richtung lenken. Luther lenkt dabei die Gedanken, die so gerne in die Ferne schweifen und weltweit Verantwortung übernehmen möchten, auf das Hautnahe und Alltägliche, auch ein Aspekt, der heute wohl wieder zu unterstreichen ist, wenn er auch nicht isoliert werden darf. »Siehe, wie nu niemand ohn Befehl und Beruf ist, so ist auch niemand ohn Werk, so er recht tun will. Ist nu einem iglichen drauf zu merken, daß er in seinem Stand bleibe, auf sich selb sehe, seines Befehls wahrnehm und darinnen Gott diene und sein Gepot halte, so wird er zu schaffen so viel

ubirkommen, daß ihm all Zeit zu kurz, alle Stätt zu enge, alle Kräft zu wenig sein werden« (WA 10 I / 1,309,14–19).

Doch nicht nur das Gesetz Gottes, auch und gerade das Evangelium stößt nach Luther wort-tathaft auf einen jeden einzelnen zu. Der Reformator hat den biblischen Sinn dieses Terminus technicus für Siegesbotschaft wieder entdeckt: »Euangelion ist ein kriechisch Wort und heißt auf deutsch gute Botschaft, gute Mäher, gute Neuzeitung, gut Geschrei, davon man singet, saget und frohlich ist, gleich als da David den großen Goliath überwand . . ., also ist dies Euangelion Gottis und Neu Testament ein gute Mäher und Geschrei, in alle Welt erschollen durch die Apostel von einem rechten David, der mit der Sund, Tod und Teufel gestritten und überwunden hab, und damit alle die, so in Sunden gefangen, mit dem Tod geplaget, vom Teufel überwältiget gewesen, ohn ihr Verdienst erlost, rechtfertig, lebendig und selig gemacht hat und damit zu Fried gestellet und Gott wieder heimbracht, davon sie singen, danken Gott, loben und frohlich sind ewiglich, so sie des anders fest glauben und im Glauben beständig bleiben« (Vorrede zum Neuen Testament, 1522, WADB 6,2,23–4,11). Eine Frömmigkeit, die sich durch Luther hat in dieses biblische Zeugnis einweisen lassen, wird unter der endzeitlichen Realdialektik zwischen Gesetz und Evangelium ausharren. Doch hierbei übergreift das Evangelium das Gesetz; unser schlechtes oder auch gutes moralisches Gewissen bleibt umschlossen vom »transmoralischen Gewissen«, das allein im Evangelium Ruhe findet. Hierdurch wird der im Gesetz proklamierte heilige Gotteswille keineswegs einfach beiseitegeschoben, sondern erst in endzeitlicher Radikalität aufgerichtet. In seinem Gespräch mit Friedrich Nietzsche und Martin Heidegger unterscheidet Paul Tillich hilfreich zwischen heilender »Wiederherstellung der Moral aus einem Punkt oberhalb der Moral« und dämonischer Zerstörung der Moral aus einem Punkt unterhalb jeglicher Moral heraus. Leider stoßen wir dabei selbst noch bei ihm auf den äußerst mißverständlichen Satz: »Das gute, transmoralische Gewissen besteht in der Annahme des bösen, moralischen Gewissens, das unvermeidlich ist, wo immer Entscheidungen getroffen und Taten getan werden« (Das religiöse Fundament des moralischen Handelns, GW III, S. 69f). Hier ist der vom Nationalsozialismus propagierte Satz nicht ferne: »Wo gehobelt wird, da fallen Späne.« Luthers Chiffre »Gerechtfertigt und Sünder zugleich« will nicht in diesem Sinne verstanden werden; es wird sorgfältig unterschieden zwischen derjenigen Sünde, zu der wir im Herzen Ja gesagt haben, und derjenigen, die wir aufseufzend von uns weisen. Unerbittlich gilt die Weisung Gottes an Kain, die der Apostel im Römerbrief uns allen zuruft: Laßt die Sünde und Begierde nicht herrschen in eurem sterblichen Leibe! (Gen 4,7; Röm 6,12) Luthers Verweis auf unsere

bleibende Sündhaftigkeit sowie sein Insistieren auf Gottes alleiniger Willenshoheit will diesen beharrlichen Kampf gegen die Sünde nicht lähmen, sondern erst in illusionsloser Härte freisetzen. Wirklich erfolgreich und wahrhaft heilsam wird dieses ständige Ringen nur sein, wo es in betendem Aufblick zu Gott geschieht und wir dabei gerade nicht bauen auf unsere Willenskraft, nicht einmal auf die uns zuteilgewordenen Gnadengaben. Hierin realisiert sich die rückhaltlose Exzentrik christlicher Existenz. Frömmigkeit im Sinne Luthers ist »Gewissensreligion im ausgeprägtesten Sinne des Worts« (Karl Holl: Luther, S. 35); »der Weg in den Himmel ist durchaus die Linie eines unteilbaren Punktes, des Gewissens« (WA 40 I,21,12: *Via in caelum est linea indivisibilis puncti: conscientiae*). Doch das Gewissen weiß nicht aus sich selber um den Willen Gottes, und das Gewissen vermag sich nicht ohne Lug und Trug von der eigenen Schuld freizusprechen. Das getröstete Gewissen ist etwas anderes als ein gutes Gewissen, es ist auch nicht einfach identisch mit einer nüchternen Annahme des eigenen Schattens oder einem besonnenen Durcharbeiten der eigenen Konflikte. Das vom Gotteswort angerührte »Gewissen ist etwas größeres als Himmel und Erde, es wird getötet durch die Sünde und lebendig gemacht durch das Wort Christi« (WA 44,546,30ff). Deshalb verbleibt zwischen der Sicht einer analysierenden Psychotherapie und dem christlichen Menschenverständnis ein nicht aufzuhebender »Bruch«.

Im Christenglauben ist die menschliche Exzentrizität bewußt endzeitlich orientiert; mit seiner gesamten Existenz birgt sich der Glaubende hinein in das ihm zugesprochene Wort der Verheißung, in welcher Gottes endgültiges Urteil uns schon heute und hier erreicht. Lutherische Frömmigkeit – wo sie nicht lediglich ein abstraktes Denkgebäude ist – weiß deshalb um die herrliche Gabe der Vergebung unserer Schuld. Deshalb sagt der Reformator immer wieder von der Einzelbeichte: »Es weiß niemand, was sie vermag, denn wer mit dem Teufel oft und viel gefochten hat, ja ich wäre langst vom Teufel erwürgt, wenn mich nit die Beichte erhalten hätt« (WA 10 III,61,16). Im Bekennen der Schuld und Ergreifen der Absolution prägt sich die auf den einzelnen zustoßende Spitze lutherischer Frömmigkeit aus, die auch und gerade heute ihr Recht geltend machen will. So gleichgültig, ohnmächtig und auswechselbar wir uns auch im Räderwerk wissenschaftlich-technischer Weltrevolution vorkommen mögen, Gott ruft einen jeden von uns vor sein Angesicht; hier gilt allein eine unvertretbare Glaubensgewißheit.

IV. Frei atmen unter dem Wirken des dreieinigen Gottes

So eindeutig Gottes Forderungswille im Gesetz und Gottes Freispruch im Evangelium auf den je einzelnen Menschen zustoßen, so weit und umgreifend ist zugleich das Schöpfer-, Erlöser und Vollenderwirken des dreieinigen Gottes gefaßt. Uns allen sind Luthers Worte zur Kreuzestheologie aus der Heidelberger Disputation sowie aus der zweiten Psalmenvorlesung im Ohr: Allein in Christus dem Gekreuzigten sei die wahre Theologie und Erkenntnis Gottes beschlossen (WA 1,362,18: Ergo in Christo crucifixo est vera Theologia et cognitio Dei); allein das Kreuz begründe rechte reformatorische Theologie (WA 5,176,32: CRUX sola est nostra Theologia); deshalb nenne der Theologe, der Gottes verborgener Herrlichkeit nachjage, das Übel gut und das Gute übel, hingegen erfasse allein der Theologe des Kreuzes die Wirklichkeit und nenne die Dinge bei ihren rechten Namen (WA 1,362, Th,21: Theologus gloriae dicit malum bonum et bonum malum, Theologus crucis dicit quod res est). Doch diese klassischen Formulierungen sollten uns nicht dazu verleiten, mit der Lutherdeutung von Albrecht Ritschl bis zu Friedrich Gogarten eine anthropologisch verkürzte Rechtfertigung und eine paradoxe Kreuzestheologie aus Gottes weltumgreifendem Heilshandeln herauszulösen. Hiervor können uns Luthers Lieder bewahren.

Gehen wir ihrem Zyklus von Weihnachten bis Pfingsten ein wenig nach. In seinen Weihnachtsliedern läßt Luther das Geheimnis keineswegs zusammenschrumpfen zur paradoxen Identität zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen. Zu dem Kernsatz: »Das Wort ward Fleisch und zeltete unter uns«, tritt durchaus hinzu: »Wir sahen seine Herrlichkeit« und nicht minder: »Aus seiner Fülle haben wir alle empfangen Gnade um Gnade« (Joh 1,14.16). Sogar die uns Modernen fremde altkirchliche Christologie mit ihrer Zwei-Naturen-Lehre und dem Bekenntnis zur bleibenden Jungfräulichkeit Mariens sucht der Reformator für seine Wittenberger in Reime zu fassen; die diesbezüglichen Strophen sind freilich recht dunkel und sprachlich unbeholfen, so fehlen sie durchweg in unseren Gesangbüchern. So lautet die dritte und vierte Strophe von »Christum wir sollen loben schon« (im EKG nicht im Stammteil):

»Die Gottlich Gnad vom Himmel groß
sich in die keusche Mutter goß;
ein Meidlin trug ein heimlich Pfand,
das der Natur war unbekannt.
Das zuchtig Haus des Herzen zart
gar bald ein Tempel Gottes ward;

die kein Mann ruhret noch erkannt,
von Gottes Wort sie man schwanger fand« (WA 35,432,7-14).

Und in der Nachdichtung des Ambrosianischen Hymnus »Veni redemptor gentium«, »Nun komm, der Heiden Heiland« (EKG 1) hieß es ursprünglich:

»Nicht von Manns Blut noch von Fleisch,
allein von dem Heiligen Geist,
ist Gotts Wort worden ein Mensch
und bluet (blühet) ein Frucht Weibs-Fleisch.
Der Jungfrau Leib schwanger ward,
doch bleib Keuschheit rein bewahrt;
leucht erfur manch Tugend schon,
Gott da war in seinem Thron« (WA 35,430,6-13)

Auch derartiges hat Luther gedichtet und zu singen der Gemeinde zugemutet. Doch dürfte es schon ein Zeichen sein, daß diese Verse viel schwächer sind als der Lobpreis unserer Errettung in dem menschengewordenen Gottessohn. Etwa die dritte und vierte Strophe aus dem Weihnachtslied: »Gelobet seist du, Jesu Christ« (EKG 15):

»Den aller Welt Kreis nie beschloß,
der liegt in Maria Schoß;
er ist ein Kindlin worden klein,
der alle Ding erhält allein. Kyrieleis.
Das ewig Liecht geht da herein,
gibt der Welt ein neuen Schein;
es leucht wohl mitten in der Nacht
und uns des Liechtes Kinder macht. Kyrieleis« (WA 35,434,21-31).

Oder auch die innigen Verse aus Luthers »Kinder-Lied auf die Weihnacht«: »Vom Himmel hoch da komm ich her« (EKG 16,9f.13f):

Ach Herr, du Schöpfer aller Ding,
wie bist du worden so gering,
daß du da liegst auf dürrem Gras,
davon ein Rind und Esel aß!
Und wär die Welt vielmal so weit,
von Edelstein und Gold bereit',
so wär sie doch dir viel zu klein,
zu sein ein enges Wiegelein . . .
Ach mein herzliebes Jesulin,
mach dir ein rein sanft Bettelin,

zu rügen (ruhen) in meins Herzen Schrein,
daß ich nimmer vergesse dein.
Davon ich allzeit fröhlich sei,
zu springen, singen immer frei
das rechte Susanne (Wiegenlied) schon
mit Herzen Lust den süßen Ton« (WA 35,460,29–461,20).

Die Innigkeit des Wiegenliedes schwingt weit aus und bezieht den Welt-Kreis ein. Zugleich strahlt ganz johanneisch das Licht hinein in die Finsternis und wirkt so die Scheidung zwischen denen, die ans Licht drängen und denen, die in der Finsternis verharren.

Für eine einseitige Kreuzestheologie, die sich an mittelalterlicher Passionsmystik orientiert, ist nicht minder enttäuschend, daß Luther die Passion Jesu nicht isoliert besungen hat. Das reformatorische Lied: »O Mensch, beweine deine Sünde groß« (EKG 54) ist von Sebald Heyden verfaßt. Luther hingegen taucht Christi Kreuz ganz hinein ins Osterlicht. Das von Luther so hochgeschätzte wohl älteste geistliche deutsche Volkslied »Christ ist erstanden von der Marter alle« (EKG 75), das oft als Wallfahrtslied aber etwa auch vom deutschen Orden in der Schlacht bei Tannenberg 1410 als Schlachtgesang angestimmt worden ist und manchmal sogar verballhornt wurde, zeigt die Richtung an; Luther nimmt sie auf und läßt zugleich die »Victimae paschali laudes« des Wipo anklingen: Der Opfertod Jesu um unserer Sündenschuld willen bildet nur die dunkle Folie für das österliche Halleluja:

»Christ lag in Todes Banden / für unser Sünd gegeben;
der ist wieder erstanden / und hat uns gebracht das Leben.
Des wir sollen frohlich sein, / Gott loben und dankbar sein
und singen Alleluja.« (WA 35,443,7–13).

Der Rückblick auf unsere Sündennot sowie auf das Todesverhängnis dient nur der Verherrlichung des Christussieges; Festjubiläum klingt auf:

»So feiern wir dies hoch Fest / mit Herzen-Freud und Wonne,
das uns der Herr scheinen läßt; / er ist selber die Sonne,
der durch seiner Gnaden Glanz / erleuchtet' unser Herzen ganz;
der Sunden Nacht ist vergangen, Alleluja« (WA 35,444,20–26).

Auch dieses Lied wird beschlossen mit dem Überschrift von der österlichen Freude zum Bleiben unter dem Christusevangelium:

»Wir essen und leben wohl / in rechten Oster-Fladen;
der alte Saurteig nicht soll / sein bei dem Wort der Gnaden.
Christus will die Koste sein / und speisen die Seel allein;
der Glaub will keins andern leben, Alleluja« (WA 35,444,27–445,5).

Das knappe Lied »Jesus Christus, unser Heiland« (EKG 77) rafft Luthers Osterzeugnis zusammen und deutet dabei an, daß hinter den Todesgewalten der Gerichtszorn Gottes stand und vom Herrn auszuleiden war.

Glaube und Liebe, Rechtfertigung und Heilung sind miteinander verknüpft und in das universale Heilswirken des dreieinigen Gottes eingefügt vor allem in den drei Pfingstliedern Luthers: »Komm, Gott Schöpfer, Heiliger Geist« (EKG 97): »Komm, Heiliger Geist, Herre Gott« (EKG 98); »Nun bitten wir den Heiligen Geist« (EKG 99). Alle drei Lieder basieren auf altkirchlichen oder mittelalterlichen Hymnen. Während die Vorlagen jedoch um ein Erkennen des Verstandes und ein Brennen des Herzens flehen, akzentuiert Luther unser Bewahrtwerden vor falscher Lehre sowie unser Hindurchdringen vor das Gnadenantlitz Gottes. Beide Blickrichtungen sind zusammengeschaut in der Litanei an den dreieinigen Gott (EKG 109), durch die Luther entsprechende mittelalterliche Heiligenanrufungen verdrängen will:

»Gott der Vater – Jesus Christus – Heilig Geist, der – wohn uns bei / und
laß uns nicht verderben,
mach uns aller Sunden frei / und helf uns selig sterben;
vür dem Teufel uns bewahr, / halt uns bei festem Glauben
und auf dich laß uns bauen, / aus Herzen-Grund vertrauen,
dir uns lassen ganz und gar, / mit allen rechten Christen
entfliehen Teufels Listen, / mit Waffen Gotts uns fristen.
Amen, Amen, das sei wahr, / so singen wir Alleluja« (WA 35,450).

Ganz entsprechend lautet die Pfingstkollekte: »Herr Gott, lieber Vater, der du (an diesem Tage) deiner Gläubigen Herzen durch deinen Heiligen Geist erleuchtet und gelehret hast; gib uns, daß wir auch durch denselbigen Geist rechten Verstand haben und zu aller Zeit seines Trosts und Kraft uns freuen; durch denselbigen deinen Sohn Jesum Christum, unsern Herrn« (WA 35,554).

Luthers Frömmigkeit läßt sich also keineswegs einengen auf eine anthropologisch verkürzte Rechtfertigungsbotschaft, vielmehr drängt er auf einen lebendigen Weg beharrlichen Glaubensgehorsams. Luthers Frömmigkeit ist bei aller Konzentration auf Jesus Christus keineswegs christomonistisch verengt, gerade der Heilige Geist behält in ihr einen unübersehbaren Stellenwert. Die Pfingstlieder wären im Blick auf gegenwärtige charismatische Impulse zu meditieren. Im Verweis auf den dreieinigen Gott kommt nun freilich der Sohn nicht unverbunden neben dem Vater zu stehen und ebensowenig auch nicht der Geist neben dem Sohn, vielmehr wendet sich uns Gott der Vater zu durch den Sohn in dem Geist, auf daß uns der Geist durch den Sohn zum Vater heimbringe. Deshalb ruft

Luther mit Hrabanus Maurus den Heiligen Geist an: »Lehr uns den Vater kennen wohl, / dazu Jesu Christ, seinen Sohn, daß wir des Glaubens werden voll, / dich, beider Geist, zu verstohn« (EKG 97,6; WA 35,447,3–6). Deshalb fixiert er etwa zur Credo-Auslegung im Großen Katechismus eindrucksvoll diese Dynamik in Gottes heilsökonomischer Weltzuwendung: »Denn alle Welt, wiewohl sie mit allem Fleiß darnach getrachtet hat, was doch Gott wäre und was er im Sinn hätte und täte, so hat sie doch der keines je erlangen mögen. Hie aber hast Du es alles aufs allerreichste. Denn da hat er selbs offenbaret und aufgetan den tiefsten Abgrund seines vaterlichen Herzens und eitel unaussprechlicher Liebe in allen dreien Artikeln. Denn er hat uns eben dazu geschaffen, daß er uns erlösete und heiligte und über (außerdem), daß er uns alles geben und eingetan hatte, was im Himmel und auf Erden ist, hat er uns auch seinen Sohn und Heiligen Geist geben, durch welche er uns zu sich brächte. Denn wir künnden . . . nimmermehr dazu kommen, daß wir des Vaters Hulde und Gnade erkannten ohn durch den HERRN Christum, der ein Spiegel ist des väterlichen Herzens, außer welchem wir nichts sehen denn einen zornigen und schrecklichen Richter. Von Christo aber künnten wir auch nichts wissen, wo es nicht durch den Heiligen Geist offenbaret wäre« (GK II64f; BSLK 660,23–47).

Halten wir diese Erkenntnis fest: Die Rechtfertigung, die unter Gottes verurteilendem Gesetzesgericht und freisprechendem Evangeliumstrost auf den je einzelnen zustößt, ist streng eingefügt in das weltübergreifende Schöpfer- und Erlöserwirken des dreieinigen Gottes und wird zugleich endzeitlich ausgerichtet auf unser Hindurchdringen durch diese gesamte Erdenwelt, durch Leben und Sterben, vor Gottes Angesicht. Diesen Akzent unterstreichen gerade Luthers Pfingstlieder:

»Du heilige Brunst, susser Trost, / nu hilf uns frohlich und getrost
in deinem Dienst beständig bleiben, / die Trübsal uns nicht abtreiben.
O Herr, durch dein Kraft uns bereit' / und stärk des Fleisches Blodigkeit,
daß wir hie ritterlich ringen, / durch Tod und Leben zu dir dringen«
Alleluja, Alleluja« (EKG 98,3; WA 35,449,15–22).

V. Der notwendige Streit um den Gehorsam in Kirche und Gesellschaft

Der Streit zwischen Licht und Finsternis, zwischen Gott und Widergott durchtobt die Menschheit von Anbeginn an und eilt auf den jüngsten Tag zu. Er durchzieht fast alle Lieder Luthers, vor allem seine Neufassungen

der Psalmen. Gegen Erasmus, der für die aufblühenden Wissenschaften fürchtet und deshalb die Kontroverse auf einen Disput in lateinischer Sprache eingrenzen möchte, damit der gemeine Mann nicht in Aufruhr gerate, schreibt der Reformator: Wo es um die ewige Errettung gehe, da wolle er lieber das Martyrium erleiden, als einen Kompromiß suchen, welcher das Gotteswort verleugne. Hierzu beruft er sich auf die Worte Christi: »Ich bin gekommen, daß ich ein Feuer anzünde auf Erden; was wollte ich lieber, als es brennte schon!« (Lk 12,49), sowie auf das Wort seines Apostels: »In allen Dingen erweisen wir uns als Diener Gottes, in großer Geduld, in Trübsalen, in Nöten, in Ängsten, in Schlägen, in Gefängnissen, in Aufruhren, in Mühen, in Wachen, in Fasten« (2.Kor 6,4f), hierbei unterstreicht er den Aufruhr und deutet ihn im Lichte des Murrens der Völker und Ratschlagens der Könige aus dem 2. Psalm (WA 18,626,8–22). Für ihn ist die gesamte Schrift Alten wie Neuen Testaments ein einziges Zeugnis jenes unausweichlichen Kampfes. »Die Welt und ihr Gott können und wollen nicht das Wort des wahren Gottes ertragen. Der wahre Gott will und kann nicht schweigen. Wenn diese beiden Götter miteinander im Streit liegen, was kann denn anders daraus kommen als Getümmel in der ganzen Welt. Dieses Getümmel also beseitigen wollen, ist nichts anderes, als das Wort Gottes aus dem Wege räumen und nicht zulassen wollen. Denn das Wort Gottes kommt, sooft es kommt, die ganze Welt zu verwandeln und zu erneuern. Bezeugen doch selbst heidnische Schriftsteller, daß Umwälzungen der Dinge nicht ohne Erschütterung und Getümmel, ja nicht ohne Blutvergießen eintreten können« (WA 18,626,22–28). Sodann bekennt er von sich selber: »Wenn ich nicht jenes Getümmel sähe, würde ich sagen, Gottes Wort sei nicht in der Welt« (WA 18,626,21f: Et ego, nisi istos tumultus viderem, verbum Dei in mundo non esse dicerem); zugleich ruft er dem Erasmus zu: »Laß das Klagen, laß das Heilen; jenes Getümmel ist von Gott« (WA 18,626,38f).

Freilich bereits vor dem Aufbegehren der Bauern und Bergknappen unterscheidet Luther in seiner »treuen Vermahnung zu allen Christen, sich zu hüten vor Aufruhr und Empörung« (1522) (WA 8,676–687) zwischen der gewaltlosen Predigt des Gotteswortes und gewaltsamen Umsturzversuchen: »Wilche meine Lehre recht lesen und vorstehen, die machen nit Aufruhr. Sie habens nit von mir gelernet« (WA 8,681,19f) In jenen frühen Äußerungen hebt der Reformator den eschatologischen Einbruch Christi in die Satanstyannei über Menschenseelen hervor; hierzu soll dem Aufeinanderplatzen der Geister freie Bahn gegeben werden, leiblicher Aufruhr würde das gebotene geistliche Ringen nur verhindern. Doch gerade in diesen frühen Aussagen von 1522 rückt er den heilsamen Streit um das Evangelium ins grelle Licht des Jüngsten Tages. »Was dem Mund

Christi über bleibt, das wird seine Zukunft vortilgen, wie St. Paulus sagt (2 Thess 2,8). Darumb laßt uns frisch anhalten, das Wort redlich eintreiben, die Menschen-Gesetz aus treiben. So todet Christus durch uns das Bapstumb. Es singet schon Eli, Eli, es ist troffen. Schier wirds heißen: Expiravit« (WA 8,684,25–29).

Dies ist der Siegesjubiläum, der von Worms her die frühen Schriften durchzieht. In den späteren rückt die Verteidigung gegen die unermüdlichen Anläufe des altbösen Feindes ins Zentrum. Das Auseinanderbrechen der reformatorischen Bewegung führt zu dieser dunkleren Sicht. So schreibt Luther etwa in seiner Schrift gegen Agricola »Wider die Antinomer« (1539) (WA 50,468–477): Er habe wohl mehr als zwanzig Sturmwinde von Schwärmern und Rotten aushalten müssen, durch die Satan, der »Leo rugiens« (1.Petr 5,8), das arme Windlicht des Evangeliums auszulöschen suchte. Lebte er noch hundert Jahre und würde unverdrossen gegen jene Schwarmgeister fechten, den Nachkommen wäre der Friede dennoch nicht errungen. Deshalb ruft er allen das »Wachet und Betet« zu. »Darumb ich auch bitte umb eine gnädige Stunde und begehrt des Wesens nicht mehr. Ihr, unser Nachkommen, betet auch und treibt Gottes Wort fleißig; erhaltet das arme Wind-Liecht Gottes, seid gewarnet und gerustet, als die alle Stunde gewarten müssen, wo euch der Teufel etwa eine Scheiben oder Fenster ausstoße, Tur oder Dach auf reiße, das Liecht auszuleschen; denn er stirbt nicht vor dem jüngsten Tage; ich und du müssen sterben und wenn wir tot sind, bleibt er gleich wohl der, so er allzeit gewest, und kann sein Stürmen nicht lassen« (WA 50,476,11–18).

In diesen Auftrag der Abwehr satanischer Verwirrung hat der Reformator auch die Christen im obrigkeitlichen Amt hineingerufen. Sie sollen »nicht allein den Untertan' ihre Güter und leiblich Leben schützen, sondern das vürnehmst Ampt ist, Gottes Ehr foddern, Gotteslästerung und Abgötterei wehren« (WA 50,13,14, aus: Daß weltliche Oberkeit den Wiedertäufern mit leiblicher Strafe zu wehren schuldig sei, etlicher Bedenken zu Wittenberg, 1536, WA 50,8–15). Hierzu greift man zurück auf das Alte Testament. – In einigen wenigen, in sich jedoch streng durchreflektierten Worten ruft Luther nun freilich auch zum aktiven Widerstand gegen eine Obrigkeit auf, etwa in der Zirkulardisputation zu Matthäus 19,21 von 1539 (WA 39 II,39–91) oder in einem von Jonas und Bugenhagen mitunterzeichneten Gutachten vom Juli(?) 1539 an den Kurfürsten Johann Friedrich (Nr. 3369, WABr 8,515–517; vgl. auch den Brief an Joh. Ludicke in Kottbus vom 8.Febr.1539; Nr.3297, WABr 8,366–368 und die Tischrede vom 7. Febr. 1539, Nr. 4342 (A.Lauterbach) WATR IV, 235–241; hierzu Heinz Scheible: Das Widerstandsrecht als Problem des deutschen Protestantismus 1523–46, s. 60–68; Eike Wolgast: Die Wittenberger Theologie und die

Politik der evangelischen Stände. Studien zu Luthers Gutachten in politischen Fragen, QFRG XLVII, Gütersloh 1977, S. 239–253; A. Peters: Karl Barth gegen Martin Luther?, JMLB 27 (1980), S. 12–49). Dort heißt es: »So König und Kaiser öffentlich und notorie Gewalt üben, ist die Gegenwehr auch recht, als so sie Krieg vurnehmen zu Bestätigung öffentlicher Gottslästerung, fromme, unschuldige Christen, Prediger und andre zu toten, eheliche Personen von einander zu reißen. Diese und dergleichen Stuck ist öffentlich und notorie unrecht Gewalt, dadurch die Lehen-Leut von ihrer Pflichte frei werden als von einem Morder uf der Straßen« (WABr 8,516,55–517,61). Hier gilt grundsätzlich: Wir alle miteinander sind vor Gottes Gericht verantwortlich nicht allein für das arme Windlicht des Evangeliums, sondern auch für die weltliche Lebensgemeinschaft und die göttlichen Grundstiftungen der Politia, Oeconomia und Familia. Wo hier und dort einmal tyrannische Übergriffe der Obrigkeit erfolgen, da ist das Unrecht bei Namen zu nennen, keinesfalls jedoch sind die Grundordnungen durch willkürliche Selbsthilfe oder gar durch Gegenterror noch weiter zu zerstören. Wo die Vertreter staatlicher Ordnungen jedoch notorisch die göttlichen Grundstiftungen aufsprengen und ihre Verletzungen quasi Rechtskraft beanspruchen, da ist aktiver Widerstand geboten. Hier gelten Luthers extreme Worte: »Eher ich meine Seel wollt lassen in die Hell fahren, ich wollt ehe dran stecken, was ich hätte, und ein seditionem (Aufruhr) machen« (WA 39 II,58,7f). Doch jene gewaltsamen Angriffe gegen die grundlegenden Lebensordnungen selber durch Papst und Kaiser rücken für Luther ins apokalyptische Wetterleuchten des Kommens Christi zu Gericht und Errettung.

Das hierin erkennbare Kampffeld bleibt umspannt von den Bitten des Vaterunsers. Den Einbruch der Gottesherrschaft sowie die Verteidigung gegen die Anläufe Satans rafft Luther in seiner »einfältigen Weise zu beten für einen guten Freund« (1535) (WA 38,358–375) zusammen in die Wendung: »Bekehre und wehre«, »lieber Herr Gott Vater, hie bekehre und wehre; bekehre die, so noch sollen Kinder und Glieder deines Reichs werden, daß sie mit uns und wir mit ihnen dir in deinem Reich in rechtem Glauben und wahrhaftiger Liebe dienen und aus diesem angefangenen Reich in das ewige Reich kommen. Wehre aber denen, so ihre Macht und Vermögen nicht wollen abkehren lassen von deines Reichs Verstörung, daß sie, vom Stuhl gestürzt und gedemütigt, ablassen müssen. Amen« (WA 38,360,37–361,5; vgl. S.360,23–28; 361,12 12–20; 361,34f). Auch bei unserem Gebet im Kämmerlein sind wir eingefügt in die Schar derer, die Gott als ihren gemeinsamen Vater anrufen; sein hier schon »angefangenes Reich« umspannt nicht allein die gesamte Christenheit, sondern schon die alttestamentliche Hoffnungsgemeinschaft. Der Reformator wehrt sich

gegen alles willkürliche Eingrenzen dieser Heilsgemeinde; sie ist keineswegs an den römischen Stuhl gebunden, natürlich auch nicht nach Luthers eigenem »heillosen Namen« zu nennen, ist sein »stinkender Madensack« doch für keinen Menschen gekreuzigt worden (WA 8,685,6ff). Nach dem Bekenntnis von 1528 ist die »eine heilige christliche Kirche« leiblich zerstreut in alle Welt und muß leben »unter Bapst, Türken, Persen, Tattern« und dennoch ist sie »versammelt geistlich in einem Euangelio und Glauben« unter ihrem Christushaupt (WA 26,506,30–40). Dieser rechten Christenheit gilt seine ganze Liebe; sie verherrlicht er in seinem Lied; sie schaut er in der Vision aus dem 12. Kapitel der Offenbarung:

»Sie ist mir lieb, die werde Magd / und kann ihr nicht vergessen,
Lob, Ehr und Zucht von ihr man sagt, / sie hat mein Herz besessen.
Ich bin ihr hold, / und wenn ich sollt
groß Unglück han, / da liegt nicht an.

Sie will mich des ergetzen / mit ihrer Lieb und Treu an mir,
die sie zu mir will setzen / und tun all mein Begier.
Sie trägt von Gold so rein ein Kron,/ da leuchten in zwelf Sterne;
ihr Kleid ist wie die Sonne schon, / das glänzet hell und ferne;
und auf dem Mon(Md) / ihr Füße stohn;
sie ist die Braut, / dem Herrn vertraut.

Ihr ist weh und muß gebären / ein schönes Kind, den edlen Sohn
und aller Welt ein Herren, / dem ist sie unterton.
Das tut dem alten Trachen Zorn / und will das Kind verschlingen;
sein Toben ist doch ganz verlorn, / es kann ihm nicht gelingen.
Das Kind ist doch / gen Himmel hoch
genommen hin / und lasset ihn
auf Erden fast sehr wüten. / Die Mutter muß gar sein allein,
doch will sie Gott behüten / und der recht Vater sein«

(Ein Lied von der heiligen christlichen Kirchen aus dem 12. Kapitel Apokalypsis, 1535, WA 35,462f).

Auch heute dürfte für eine Frömmigkeit im Sinne Luthers der altkirchliche Grundsatz neu durchzubuchstabieren sein: Nur wer die Kirche als seine Mutter annimmt, wird Gott zum Vater gewinnen! Diese eine heilige Kirche ist nicht vorschnell mit unseren Landeskirchen oder gar mit deren Ämtern und Institutionen zu identifizieren, aber auch nicht total von ihnen abzulösen; als die Zutiefst-Angefeindete und zugleich Wunderbar-Getröstete und Herrlich-Geschmückte lebt sie verborgen unter den Konfessionen und Denominationen, unter Staats- und Freikirchen, freilich bleibt sie für die Reformatoren streng gewiesen an das Evangelium und gebunden an die vom auferweckten Gekreuzigten selber gestifteten Insti-

tutionen seiner Heilsherrschaft; ein »anonymes Christentum« unter allen Religionen und selbst noch unter Atheisten wird ausdrücklich zurückgewiesen. Für Luther bleibt hier ein strenges Entweder-Oder, entweder Selbstrechtfertigung oder Christuserlösung. »Außer der Christenheit aber, da das Evangelion nicht ist, ist auch kein Vergebung nicht, wie auch keine Heiligkeit da sein kann. Darümb haben sich alle selbs erausgeworfen und gesondert, die nicht durchs Evangelion und Vergebung der Sund, sondern durch ihre Werke Heiligkeit süchen und verdienen wollen« (GK II, 56; BSLK 658, 35–42).

Die Liebe zur weltumspannenden Christenheit ist verknüpft mit der vollen Annahme des Platzes, den uns Gott der Herr zum Dienst in ihr aber auch in den weltlichen Ordnungen zugewiesen hat. Hierher gehört Luthers Pochen auf sein Doktorat, hierher aber auch seine Liebe zur Heimat und zum Vaterland. An beidem, an seinem Amt als Prediger des Evangeliums und Lehrer der Studenten sowie an den gesellschaftlichen und politischen Nöten der Zeit, hat er schwer getragen und bis an den Rand der Verzweiflung gelitten. Seine deutschen Landsleute sah er ohne Idealisierung und Illusionen, doch wußte er sich durch Gott selber an sie gewiesen (vgl. Karl Holl: Luthers Urteile über sich selbst, Luther, S. 381–419; Rudolf Hermann: Luthers Theologie, Werke Bd. I, Göttingen 1967, S. 225–230). Von der humanistischen Schwärmerei für die Nachfahren Hermanns des Cheruskers ist er kaum berührt, doch auch ein fast selbstquälerisch masochistisches Aufspüren der eigenen Fehler ist ihm fremd. Vor beidem ist er bewahrt durch den Aufblick zu Gottes Schöpfergüte und Richterhoheit.

VI. Christsein im Wetterleuchten des Jüngsten Tages

Luthers nüchterne und zugleich humorvolle Einschätzung der Nationen bleibt umschlossen von der streng endzeitlichen Orientierung. Der furchtbare Streit, der von Kain und Abel her die gesamte Menschheit durchtobt, gipfelt für den Reformator auf im Doppelangriff des gleißenden päpstlichen und dunklen türkischen Antichristen gegen das Gottesvolk. Gegen diese beiden »Erzfeinde Christi und seiner heiligen Kirchen« läßt er schon die Kinder und Unmündigen ansingen (wohl 1541 / 42):

»Erhalt uns, Herr, bei deinem Wort / ein steur des Bapsts und Türken Mord,
die Jesum Christum, deinen Sohn, / wollten stürzen von deinem Thron«
(EKG 142, 1; WA 35, 476, 26–29, geändert in: »... und steure deiner Feinde Mord«).

Das kämperische »Warten und Eilen« (J. Chr. Blumhardt) dem lieben jüngsten Tag entgegen zeigt die beiden, von uns beobachteten Seiten; einerseits findet sich das stark resignative Zeugnis: die Welt werde ständig ärger und kälter, andererseits findet sich ein freudiger Ruf: Der Herr kommt; auf, ihm entgegen! Beides gehört für Luther nach dem Herrenwort unlöslich zusammen: Wenn die schrecklichen Zeichen des Endes einsetzen, so erhebt eure Häupter, weil sich eure Erlösung naht (Lk 21,28). Zunächst freilich bricht der Jubel auf, und dies gerade angesichts der ersten Martyrien um des Evangeliums willen. Luthers Liedschaffen ist freigesetzt durch den Zeugentod der Augustiner Heinrich Voes und Johann Esch, die am 1. Juli 1523 auf dem Marktplatz zu Brüssel durch den Inquisitor Hoogstraeten dem Feuertod übergeben wurden:

»Ein neues Lied wir heben an, / des walt Gott, unser Herre,
zu singen, was Gott hat getan / zu seinem Lob und Ehre« (WA 35,411,4-7).

Die Lied-Ballade endet mit den volksliedartigen Versen:

»Der Sommer ist hart vur der Tür, / der Winter ist vergangen,
die zarten Blumen gehn hervur, / der das hat angefangen,
der wird es wohl vollenden« (WA 35,414,14-17).

Später verdüstert sich die Enderwartung zur apokalyptischen Vision. In seiner zweiten Vorrede zur Johannesapokalypse (WADB 7,406-420) sowie in seiner breiten Einführung in die geschichtliche Situation des Buches Daniel (WADB 11 II,2-131; siehe auch den Widmungsbrief zur Übersetzung, WA 11 II,376-387) von 1530 sucht er die Zeichen des unmittelbar bevorstehenden Endes zu markieren. In seiner »Supputatio annorum mundi« 1541/45 sucht er für sich einen Gesamtüberblick der Welt- und Heilsgeschichte zu gewinnen, hierzu stützt er sich für die nachbiblischen Epochen auf die durch Melanchthon angeregte Chronik Carions (WA 53,1-184). In diesen Schriften zeichnet er ein unheimliches Gemälde des nahenden Weltendes. Der Papst sowie der Türke greifen die drei Kernstiftungen Gottes an, nicht nur die Christenheit, sondern auch das weltliche Ordnungsgefüge sowie die Ehe und Familie. Die Schwärmer fallen der reformatorischen Erneuerung in den Rücken und vernichten erneut die Gewißheit des Evangeliums. Wer sich evangelisch nennt unter Adel, Bürgern und Bauern, hungert das Gotteswort durch seinen Geiz und seine Raffgier aus. Man will nicht einmal mehr ein anständiger Ketzer am Evangelium sein, so weit ist die Gleichgültigkeit unter dem Deckmantel der Toleranz bereits vorgedrungen. Luther fürchtet schon, das Gotteswort werde sich aus der politischen Öffentlichkeit in den Privatbereich der Häuser zurückziehen.

Dieses Schreckensbild einer ihrem Untergang entgegenstürzenden Welt dürfte uns heute nicht fremd sein, wird doch in vielen kirchlichen Gemeinschaften an ihm weitergearbeitet. Doch seien wir auf der Hut. Luthers Berechnungen des Weltenlaufs, seine Ausdeutungen der apokalyptischen Visionen, seine Zusammenstellungen der Vorzeichen des nahenden Endes wollen weder unsere Sensationslust kitzeln noch unsere Ängste schüren, sie möchten vielmehr Herzen und Sinne aufrichten, dem kommenden Herrn entgegen. »Solche Weissagung Danielis und der gleichen sind nicht allein darumb geschrieben, daß man die Geschichte und die künftigen Trübsaln wissen und den Vurwitz als mit neuer Zeitung büßen solle, sondern daß sich die Frommen damit trösten und fröhlich machen und ihren Glauben und Hoffnung in der Geduld stärken sollen, als die da hie sehen und hören, daß ihr Jammer ein Ende haben und sie von Sünden, Tod, Teufel und allem Ubel . . . ledig, in den Himmel zu Christo in sein seliges, ewiges Reich kommen sollen. . . Wer sie nu auch will nützlich lesen, der soll an der Historien oder Geschichten nicht hangen oder haften und da bleiben, sondern sein Herz weiden und trösten in der verheißen' und gewissen Zukunft unsers Heilands Jesu Christi als in der seligen und fröhlichen Erlösung von diesem Jammertal und Elende. Dazu helfe uns der selbige unser lieber HERR und Heiland, sampt dem Vater und Heiligem Geist, gelobet in Ewigkeit, Amen, AMEN (WADB 11 II, 129,27-34; 131,4-10).

Das Warten und Eilen der unmittelbar bevorstehenden Ankunft Jesu Christi entgegen hebt die Sorge um die kommenden Generationen nicht auf. Dies bezeugen Luthers Schriften zur Errichtung und Umgestaltung von Schulen und Universitäten. Doch auch hierbei bleibt unser intensives Bemühen umschlossen vom betenden Aufblick zum Herrn. In Hinsicht auf die Kirche formuliert Luther dies einprägsam in seiner Schrift gegen die Antinomer: »Wir sind es doch nicht, die da künnten die Kirche erhalten, unser Vorfahrn sind es auch nicht gewesen, unser Nachkommen werdens auch nicht sein, sondern der ists gewesen, ists noch, wirds sein, der da spricht: 'Ich bin bei euch bis zur Welt Ende' (Mt 28,20)« (WA 50,476,31-35). Im Blick auf das Weltgeschehen schreibt er im Widmungsbrief zur Danielübersetzung: »Es stehet und gehet kein Reich noch Regiment in menschlicher Kraft oder Witze, sondern Gott ists allein, der es gibt, setzt, hält, regiert, schützt, erhält und auch weg nimmpt; in seiner Hand ists alles gefasset und schwebt in seiner Macht wie ein Schiff auf dem Meer, ja wie eine Wolken unter dem Himmel« (WA 11,II,385,2-6).

Luthers Christenglauben dringt durch Leben und Tod hindurch dem kommenden Herrn entgegen. Diese Haltung muß sich bewähren im eigenen Sterben. Der gegen den Willen seines Kurfürsten von der Wartburg

nach Wittenberg Eilende hatte seine eindringlichen Invokavit-Predigten 1522 mit dem Fanfarenstoß eingeleitet: »Wir seind allsamt zu dem Tod gefodert und wird keiner für den andern sterben, sondern ein jeglicher in eigner Person für sich mit dem Tod kämpfen. In die Ohren künden wir wohl schreien; aber ein jeglicher muß für sich selber geschickt sein in der Zeit des Tods« (WA 10,III,1,7-10). Luthers eigenes Hinscheiden haben Justus Jonas und Michael Cölius beschrieben (WA 54,487-496). Es hat weder etwas vom Sich-Präsentieren vor den Umstehenden, wie dies im Pietismus üblich wird, noch von einem Hinweggerissenwerden ins unendliche Nichts kosmischer Räume, wie es sich bei Jean Paul anbahnt. Er spricht unter der Enge des Herzens mehrmals »eilend aufeinander« das Nacht- und Sterbegebet des frommen Juden und christlichen Beters, unseres Herrn selber: »In manus tuas commendo spiritum meum; redemisti me Deus veritatis; in deine Hände befehle ich meinen Geist; du hast mich erlöst, du treuer Gott« (Ps 31,6). Er birgt sich hinein in die früh aus- wie inwendig gelernten Kernworte nach der Vulgata: »Also hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingebornen Sohn gab, auf daß alle, die an ihn glauben, nicht verloren gehen, sondern das ewige Leben haben« (Joh 3,16), sowie: »Wir haben einen Gott des Heils und einen Herrn, der mitten aus dem Tode uns führt« (Ps 67,21). Er dankt Gott dem Vater, daß er ihm den Sohn geoffenbart hat, er bekennt sich zu seinem Dienst am Evangelium und wendet sich selbst in dieser extremen Situation noch gegen den »leidigen Papst und alle Gottlosen«; er überantwortet sein »Seelichen« dem Herrn Jesus und preist die Allmacht Gottes, aus dessen Gnadenhand uns niemand reißen kann (WA 54,491,21-30). Schließlich schrieen Jonas und Cölius ihm noch ins Ohr: »Reverende Pater, wollet ihr auf Christum und die Lehre, wie ihr die gepredigt, beständig sterben?« (WA 54,492,10f). Er antwortet mit einem vernehmlichen Ja und schläft darauf still ein. Bis in den letzten Atemzug hinein war diese Frömmigkeit eine Spiritualität des Kämpfens und Streitens, eines Ritters zwischen Tod und Teufel, doch dies alles auf dem leuchtenden Grund einer letzten Gottesgewißheit, zugleich im humordurchstimmten Wissen um das Ungeheuerliche rechten Christenglaubens sowie um die Grenzen der eigenen Person. Die Summe jenes exemplarischen Christenlebens ist zusammengerafft in der letzten Aufzeichnung, die er zwei Tage vor seinem Sterben abfaßte:

»Virgil in seinen Buccolica und Georgica kann niemand verstehen, der nicht fünf Jahre Hirte oder Landmann gewesen ist. –

Cicero in seinen Briefen versteht niemand, der nicht zwanzig Jahre in einer berühmten Republik mitgewirkt hat. –

Die Heiligen Schriften meine niemand genug gekostet zu haben, der nicht hundert Jahre lang mit den Propheten Gemeinden geleitet hat.

Wie ungeheuer ist doch das Geheimnis

1. Johannes des Täufers

2. Christi

3. der Apostel.

Versuche du nicht jene göttliche Äneis, sondern bete tiefgebeugt ihre Fußspuren an.

Wir sind Bettler; das ist wahr« (WA 48,241; Tr. Nr. 5677 und 5468, WATr V,317f und 168; Karl Holl: Luther, S. 577).

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

GLAUBE UND POLITISCHE MACHT *

Von Martin Honecker

I.

Die Frage nach dem Verhältnis von Glaube und politischer Macht bereitet evangelischen Christen besondere Schwierigkeiten und Verlegenheiten. Wer die Ausstellung »Preußen. Versuch einer Bilanz« besucht hat, ist versucht, zu formulieren: Glaube *an* die politische Macht – und er wüßte zugleich, daß dies schwerlich christlicher Glaube sein kann. Wer die Ereignisse dieser Tage anläßlich der Häuserräumungen in Berlin betrachtet, dem liegt es nahe zu formulieren: Glaube angesichts politischer Ohnmacht. In dieser Situation seien drei Überlegungen angestellt, nämlich 1. zu Symptomen, 2. zu geschichtlichen Ursachen und 3. zu theologischen Aufgaben, vor welche dieses Thema stellt.

* Vortrag in Berlin am 23. September 1981 vor der Landesgruppe Berlin der Luther-Gesellschaft.

Der Vortrag nimmt teilweise Gedanken und Formulierungen auf aus meiner Abhandlung »Evangelische Theologie vor dem Staatsproblem« Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften, Vorträge G 254, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1981. Dort finden sich auch umfassendere Literaturnachweise.

1. *Symptome* für eine verbreitete Unsicherheit in der Einstellung von evangelischen Christen zur politischen Macht sind unübersehbar: Kein Protest, keine Demonstration braucht auf eine Beteiligung evangelischer Namen und Gruppen zu verzichten. Auch in der aktuellen politischen Diskussion um den Frieden spielt die Einschätzung politischer Macht eine zwar hintergründige, aber gleichwohl zentrale und reale Rolle. So hat die Kirchenkanzlei der EKD im Juli 1981 auf eine »Anfrage evangelischer Christen in politischer Verantwortung an die Kirche« aus dem Evangelischen Arbeitskreis der CDU-CSU eine Antwort gegeben, zu der sie aufgefordert war. Diese Anfrage des Evangelischen Arbeitskreises der CDU geht beispielsweise von der »Solidarisierung« evangelischer Pastoren mit Hausbesetzern aus und erweiterte dies grundsätzlich zur Frage: »Entschuldigt oder rechtfertigt eine verständliche Empörung über einen Mißstand, auch dann wenn sie im Gewissen begründet ist, die Gefährdung oder gar Zerstörung der – gewiß vorläufigen – Rechtsordnung?« Andere Anfragen beklagen sodann das Ersetzen politischer Auseinandersetzungen durch bekenntnishafte Entscheidungen oder die Gefahr, daß Sachentscheidungen religiös aufgeladen werden. Strittig ist gegenwärtig vor allem die Frage der Friedenssicherung: Ist nur derjenige Christ, der auf Waffengebrauch prinzipiell verzichtet? Oder gibt es nicht auch eine theologische und sittliche Berechtigung dazu, das Leben und Recht von Mitmenschen äußerstenfalls auch durch die Androhung und den Einsatz von Gewalt zu schützen? Gibt es nicht auch die Pflicht, die Rechtsordnung als relative Ordnung deshalb zu schützen, weil man »ihre Funktion als von Gott gegebene Notordnung« achtet? Diese Anfrage spitzt sich zu auf die Frage nach dem demokratischen Rechtsstaat, der – so die 5. Barmer These – »nach göttlicher Anordnung die Aufgabe hat, in der noch nicht erlösten Welt nach dem Maß menschlicher Einsicht und menschlichen Vermögens unter Androhung und Ausübung von Gewalt für Recht und Frieden zu sorgen«. Oder kann und muß vielleicht sogar heute, zum Teil unter Berufung auf den Absolutheitsanspruch Christi, die christliche Haltung nur die einer »konsequenten Verweigerung« sein? »Die Frage nach dem Staat stellt sich um so dringender, als auch innerhalb der Kirche der in unserer Gesellschaft weitverbreitete Widerspruch sichtbar wird, daß der Staat einerseits im Leistungsbereich immer weiter in Anspruch genommen wird, während seine Kompetenz im Ordnungsbereich immer mehr angezweifelt wird«. Im Bild gesagt: Auch in der Kirche ist es gelegentlich üblich, sich vom Staat verköstigen zu lassen; zugleich aber hält man es für zulässig, diesen Staat zu beschimpfen, ja gelegentlich auch nach ihm zu treten. Darin zeigt sich doch wohl eine große geistige Verunsicherung.

2. Die Kirchenkanzlei der EKD hat auf diese Anfrage hin sich deutlich

und differenziert geäußert. Sie hält die Besorgnis im Blick auf das Staatsverständnis grundsätzlich für berechtigt. Freilich ist die Antwort der Kirchenkanzlei mit Schuldzuweisungen im einzelnen zurückhaltend, zurecht: Denn wichtiger als die beste Theorie ist »die in anschaulichen und werbenden Vorbildern repräsentierte konkret gelebte Überzeugung«. Auch haben alle Parteien in Wahlkämpfen und öffentlichen Äußerungen immer wieder nicht der Glaubwürdigkeit in der Öffentlichkeit gedient. Sie selbst treten häufig genug mit Bekenntnissen, statt mit Sachargumenten, hervor, etwa mit Bekenntnissen zur Wirtschaftsordnung, zur Marktwirtschaft. Bereits in der Zeit der Weimarer Republik beklagte der Staatsrechtler Rudolf Smend gleiches: »Der Gegenwart droht der Staatsbürger unterzugehen im Anhänger der politischen Konfession, in den absorptiven, religionsähnlichen Ansprüchen der großen politischen Bewegungen«¹.

Ferner: Zwar gibt es heute unbestreitbar eine Politisierung der Kirche. Aber die Ursache dieser Politisierung liegt nicht nur in der Kirche selbst. Politiker aller Parteien haben in den letzten Jahren die Politisierung aller Lebensbereiche zugelassen und gefördert. Daß es in der Politik zu Glaubenskämpfen kommt, ist also nicht allein und nicht vor allem der Kirche anzulasten, auch wenn es ein schwerer Mißstand ist, wenn politische Gegensätze innerhalb der Kirche zum Glaubensstreit führen.

3. Diese ganze, so aktuelle, Thematik führt also vor das Verhältnis von Glaube und Politik, oder wie ich genauer sagen möchte: von *christlichem* Glauben und politischer Macht. Denn christlicher Glaube hat von seinem Ursprung her ein anderes Verhältnis zur politischen Macht als etwa der Islam, der nicht die Unterscheidung von Religion und Staat kennt und dessen originäre Staatsidee deshalb nicht der weltliche Staat, sondern die Theokratie ist. Aber auch vom alten Israel unterscheidet sich das Christentum, indem es die Gemeinde, die Ekklesia vom nationalen Verband löst und die Kirche als das Volk *Gottes* nicht schon durch die Volkszugehörigkeit bestimmt ist. So hat Max Huber, ein in der ökumenischen Bewegung sehr engagierter Schweizer Jurist, bereits 1934 gesagt: »Das Kreuz von Golgatha ist aber nicht nur das radikale Nein Gottes zu dem politischen Messianismus der Juden, sondern zu allem politischen Messianismus wie zu aller menschlichen Selbstvergottung«². Insofern ist eine Theopolitik zwar im Judentum theologisch möglich, wenn auch unter den Bedingungen einer industrialisierten, aufgeklärten Gesellschaft nur sehr schwer

¹ R. Smend, Bürger und Bourgeois, in: Staatsrechtliche Abhandlungen, Berlin, 1968², S. 324.

² Max Huber, Evangelium und soziale Bewegung, in: Die Kirche und das Staatsproblem in der Gegenwart, 1935², S. 45–77. S. 60.

durchführbar. Aber mit christlichem Glauben ist eine derartige Auffassung kaum vereinbar, auch wenn es einzelne evangelische Theologen gibt, welche das Reich Gottes irdisch verwirklicht sehen wollen.

Ich möchte nun nicht derartige Symptome weiter beschreiben und aufzählen. Wer sich informiert, besitzt dazu hinreichendes Anschauungsmaterial. Vielmehr soll dies lediglich Anlaß zu grundsätzlichen Überlegungen sein. Die angedeuteten Schwierigkeiten sind ja nicht nur vereinzelte Mißstände und Entgleisungen, sondern Symptome einer hintergründigen oder untergründigen Verlegenheit, Unsicherheit, welche die Gesamtlage in der evangelischen Kirche und Theologie kennzeichnen. Will man diese Lage freilich verstehen, so kann man nicht an deren Ursachen in der jüngsten deutschen Geschichte und Kirchengeschichte vorbeigehen.

II.

1. Martin Luther hatte sich 1526 in der Schrift »Ob Kriegsleute auch in seligem Stand sein können« gerühmt, daß seit der Apostel Zeit das weltliche Schwert und Obrigkeit niemals so klar beschrieben und herrlich gepriesen worden sei, wie sogar seine Feinde bekennen mußten³. Der Reformator wollte mit dieser Erklärung damals sich gegen den Vorwurf schützen, die reformatorische Lehre richte sich aufrührerisch gegen die Obrigkeit. Damit verglichen lassen es heutige Stimmen aus evangelischer Theologie und Kirche zweifelhaft werden, ob von der Theologie sinnvollerweise *theologische* Aussagen zum Staat überhaupt gemacht werden können. Wolfgang Trillhaas, ein von lutherischer Tradition geprägter Theologe, meinte bereits 1956, »daß bis zur Stunde die Demokratie für sie (die lutherische Theologie) das eigentlich unbewältigte Problem darstellt«⁴. Die reformatorischen Gedanken über die weltliche Gewalt reichen kaum noch aus zur Bewältigung unserer heutigen Staatsprobleme. Bischof Otto Dibelius, ein bekanntermaßen konservativer Mann, hat zeit seines Lebens – und nicht erst in der Obrigkeitsdebatte 1959 – den modernen Staat als

³ M. Luther, Ob Kriegsleute auch in seligem Stand sein können, 1526, WA 19,625, 15–17.

⁴ Wolfgang Trillhaas, Die lutherische Lehre von der weltlichen Gewalt und der moderne Staat, in: Hans Dombois/Erwin Wilkens (Hg), Macht und Recht. Beiträge zur lutherischen Staatslehre der Gegenwart, 1956, S. 22–33, Zitat S. 26.

einen Leviathan bezeichnet, dem die Kirche nur widerstehen kann und muß. Der Staat tritt in diesem Bild heutiger politischer Wirklichkeit lediglich als der natürliche Feind Jesu Christi in Erscheinung.

Bevor kurz erörtert werden kann, welche geschichtlichen *Ursachen* zu dieser Veränderung in der Beurteilung des Staates geführt haben, sind jedoch zwei grundsätzliche Einsichten festzuhalten, die nicht aufgegeben werden können.

a) Evangelischer Glaube verfügt nicht über eine zeitlos gültige, in sich geschlossene *Staatslehre*. Die evangelische Staatslehre gibt es nicht; deshalb ist in der Überschrift bewußt die Rede gewesen von »politischer Macht«. Die wenigen Anweisungen des Neuen Testaments zum Verhalten des Christen gegenüber der Obrigkeit sind zeit- und situationsbedingt; sie betreffen die damaligen staatlichen Gegebenheiten. Eine heutige ethische Antwort kann daher ihrerseits nicht anders gegeben werden denn so, daß man sie als *Reaktion* auf *Herausforderungen* und Probleme versteht, vor die wir heute gestellt sind. Man muß deshalb die Fragen bedenken, auf welche die Antworten sich beziehen sollen. Dabei wird dann jeweils zu prüfen sein, ob diese Antworten mehr als rein zeitbedingte Elemente und Aussagen enthalten, ob also ausschließlich die historische Situation die Antworten bestimmt und bestimmen darf. Ethik ist freilich mehr als Paränese, welche den Christen in konkreten Situationen anspricht, ermuntert und tröstet. Sie drängt zu über die Situation hinausreichenden Einsichten, auf Klärung von Prinzipien, Grundsätzen. Ethik muß daher dem Staat vorgegebene Maßstäbe, wie Menschenrechte, Grundnormen menschlichen Zusammenlebens und anderes mehr beachten.

b) Theologische Reflexion auf das Staatsverständnis bezieht immer auch ein das *Verhältnis von Kirche und Staat*, das sich zunächst einmal und vornehmlich im Staatskirchenrecht ausprägt. Aber es greift zugleich weit über die institutionelle Ordnung der Beziehungen von Staat und Kirchen hinaus und umfaßt die gesamte Einflußnahme der Kirche auf das politische Geschehen in ihren vielfältigen Formen. Dazu gehört der sogenannte Öffentlichkeitsauftrag der Kirche, der ja nicht nur an die Träger der politischen Macht, sondern auch an die gesamte Gesellschaft sich wendet. Es wäre also hier das gesamte Geflecht der Beziehungen von Kirche, Staat und Gesellschaft mitzubetrachten. Von diesem Aspekt muß hier abgesehen werden, wenngleich er den Hintergrund aller Überlegungen zum Staatsverständnis abgibt.

2. Zum Verständnis der heutigen Problemlage sind drei geschichtliche Erfahrungen in Anschlag zu bringen.

a) Nicht erst der Kirchenkampf stellt einen Wendepunkt in der evangelischen Sicht des Staates dar. Der Sturz der Monarchie in Deutschland 1918

erschütterte bereits die geschichtlich gewordenen Grundlagen der evangelischen Kirche und der *Kirchenverfassung*.

Seit dem Reformationsjahrhundert war die kirchliche Verfassung im landesherrlichen Kirchenregiment mit der staatlichen Obrigkeit und Verfassung eng verbunden. Die Forderung der Trennung des Staates von der Kirche traf deshalb die evangelische Kirche ungleich stärker als die katholische, deren Hierarchie in einer Weltkirche Rückhalt finden konnte und die bereits im Kulturkampf gegenüber dem Staat Distanz gewonnen hatte.

Die das 19. Jahrhundert bestimmende Idee eines universalen christlichen Staates war freilich schon zuvor durch den Kirchenrechtler Rudolph Sohm und die Lutherforschung erschüttert worden. Für Sohm ist die Kirche rein geistlich; die Rechtsordnung ist eine rein weltliche Angelegenheit. Er meinte, ebenso gut wie von einem christlichen Körperschaftsbegriff könne man von einem christlichen Begriff eines Schießgewehrs sprechen⁵. Es sei eine Folge der im Katholizismus vollzogenen Vermengung des Christlichen mit dem Rechtlichen, wenn man sich einen christlichen Staat vorstelle.

Karl Holl, der große Lutherforscher erklärte gleiches: »Einen christlichen Staat kennt Luther eben sowenig wie ein christliches Schusterhandwerk«⁶. Die Einsicht, daß der Staat weltlich, »säkular« sei, hatte sich also schon vor 1918 durchgesetzt. Dies besagt zugleich, daß es nicht Sache evangelischen Glaubens sein kann, einen »christlichen« Staat zu fordern. Die Unterscheidung von Staat und Kirche war also theoretisch bereits anerkannt. Dennoch wurde eine radikale Trennung 1918 nur von Außen-seitern verlangt. Sie wurde dann auch von der Weimarer Reichsverfassung und vom Bonner Grundgesetz praktisch nicht radikal durchgeführt. Man kann die Stimmung nach dem Sturz der Monarchie nicht besser kennzeichnen, als wenn man aus der Rede eines preußischen Generalsuperintendenten auf dem Dresdner Kirchentag 1919 zitiert: »Die Herrlichkeit des deutschen Kaiserreichs, der Traum unserer Väter, der Stolz jedes Deutschen ist dahin. . . Mit ihr der hohe Träger der deutschen Macht, der Herrscher und das Herrscherhaus, das wir als Bannerträger deutscher Größe so innig liebten und verehrten. . . Das deutsche Volk, durch unabsehbare Opfer an Gut und Blut, durch vieljähriges Hungerleiden in eine Umwälzung . . . aller öffentlichen Verhältnisse hineingestürzt, liegt gebrochen am Boden und blutet noch immer aus tausend Wunden. In diesen

⁵ Rudolph Sohm, *Wesen und Ursprung des Katholizismus*, 1912², S. 28 Anm. 17.

⁶ Karl Holl, *Luther I*, 1932, S 347.

Zusammenbruch ist die evangelische Kirche der deutschen Reformation tief hineingezogen«⁷.

Im Zusammenbruch des Kaiserreiches galt damals deswegen die erste Sorge der Kirchenleitungen der Organisation der Kirchenverfassung und der Sicherung des kirchlichen Bestandes. Aber die Bedenken betrafen nicht nur die Neuordnung des Verhältnisses von Staat und Kirche, also das Staatskirchenrecht. Sie erstreckten sich auch auf das Staatsverständnis, auf die Legitimität der neuen republikanischen Staatsordnung. Wie tief die Gegensätze reichten, ließe sich anhand eines Vergleichs der Aussagen von Karl Barth und Emanuel Hirsch zeigen. Für E. Hirsch war der Staat der Träger und Vollstrecker des Willens Gottes in der Geschichte, eine Schöpfungsordnung, in welcher der Mensch sich erst über die Tierheit zu erheben vermag⁸. Der junge Karl Barth hingegen wertet den Staat als den Widersacher der »Revolution Gottes schlechthin«⁹. Während der eine die Verabsolutierung des Staates vorbereitete, begründete der andere die Möglichkeit einer grundsätzlichen Ablehnung und Verneinung des Staates. Diese prinzipielle Einstellung freilich war in beiden Fällen ein Hindernis für die Wahrnehmung der konkreten institutionellen Probleme des Staates. Die Theologie verursachte dadurch mit einer Blindheit für die wirklichen Aufgaben der Schaffung einer rechtsstaatlichen und demokratischen Staatsordnung. Daraus folgt, daß die Ursachen des Versagens der evangelischen Kirche gegenüber dem totalen Staat nicht nur im Zeitgeschehen, sondern auch in einer unzulänglichen theologischen Klärung des Staatsproblems als solchem zu suchen sind. Unter den Pastoren und bei kirchlichen Persönlichkeiten führte die Erschütterung des Protestantismus durch das Ende des ersten Weltkrieges zu einer weithin vorbehaltlosen Identifikation mit dem nationalen Gedanken, zu dem, was man »Pastorennationalismus« nannte.

b) Der *Kirchenkampf* traf 1933 die evangelische Kirche und Theologie also faktisch unvorbereitet. Daraus erklärt sich die kritiklose Zustimmung zur nationalsozialistischen Staatsvorstellung, nicht nur bei den Deutschen Christen. Bekanntlich bewertet der Ansbacher Ratschlag die nationalsozialistische Staatsordnung als »gut Regiment«, ein Regiment mit »Zucht und Ehre« und sieht den Totalitätsanspruch dieses Staates legitimiert in

⁷ D. Moeller, Kirche und Monarchie, Ansprache auf dem ersten Deutschen Evangelischen Kirchentag in Dresden 1919, zit. bei: Karl Kupisch (Hg), Quellen zur Geschichte des deutschen Protestantismus, 1960, S. 143f.

⁸ Emanuel Hirsch, Deutschlands Schicksal. Staat, Volk und Menschheit im Lichte einer ethischen Geschichtsansicht, 1920.

⁹ Karl Barth, Der Römerbrief, 1. Ausgabe 1919, S. 380.

Luthers Obrigkeitslehre. Gegen solche »Politische Theologie«, gegen welche das Luthertum nicht immun war, hatte freilich zuvor schon die Barmer Theologische Erklärung Maßstäbe gesetzt und Kriterien genannt. »Die Schrift sagt uns, daß der Staat nach göttlicher Anordnung die Aufgabe hat, in der noch nicht erlösten Welt, in der auch die Kirche steht, nach dem Maß menschlicher Einsicht und menschlichen Vermögens unter Androhung und Ausübung von Gewalt für Recht und Frieden zu sorgen. Die Kirche erkennt in Dank und Ehrfurcht gegen Gott die Wohltat dieser seiner Anordnungen an. Sie erinnert an Gottes Reich, an Gottes Gebot und Gerechtigkeit und damit an die Verantwortung der Regierenden und Regierten. Sie vertraut und gehorcht der Kraft des Wortes, durch das Gott alle Dinge trägt.« Der in diesen Sätzen bewußt vollzogene Verzicht auf eine Aussage über das *Wesen* des Staates ermöglicht eine klärende Bestimmung der *Aufgaben* des Staates. Das setzt voraus die Unterscheidung von Kirche und Staat, darum die Absage an ein Verständnis des Staates als »die einzige und totale Ordnung menschlichen Lebens«. Der Staat wird, gemessen an der Aufgabe der Kirche, zu einer Sache *menschlicher* Einsicht und *menschlicher* Verantwortung und soll dem Recht und Frieden dienen. Der Staat wird vermenschlicht. Er ist nicht der irdische Gott. Diese theologische Aussage bot nach 1945 den Ansatz für eine eindeutige Annahme der rechtsstaatlichen Demokratie durch die evangelische Sozialethik. Dazu steht die Barmer Erklärung mit ihrer zweiten These, wonach Jesus Christus der Herr aller Lebensbereiche sei, freilich in Spannung. Während die 5. These mit ihrer Unterscheidung der Aufgaben von Kirche und Staat im Sinne der Zweireichelehre zu deuten ist, bot die 2. These den Anknüpfungspunkt für die Programmformel der Königsherrschaft Christi. Auf diese Spannung wird sogleich im grundsätzlichen Bereich noch zurückzukommen sein.

c) Neben der rechtlichen Verselbständigung der evangelischen Kirche gegenüber dem Staat (1918) und den Erfahrungen mit dem totalitären Staat ist nun als dritter Faktor nach 1945 der totale Zusammenbruch und die *Teilung Deutschlands* zu nennen. Damit war die Einheit der Nation beseitigt und die nationale Identität wurde fraglich. Das Kriegsende hinterließ zudem ein politisches Vakuum, das den Kirchen zwar große Entfaltungsmöglichkeiten einräumte, das aber zugleich Chancen und Gefährdungen enthielt. Denn es bestand die Versuchung, daß die Kirche selbst sich als *politischer Faktor* zur Geltung zu bringen trachtete. Den Kirchen, der evangelischen wie der katholischen, wuchs eine politische Autorität zu, die sich auf evangelischer Seite in Formulierungen wie »Wächteramt der Kirche«, Öffentlichkeitsauftrag und Öffentlichkeitsanspruch der Kirche niederschlug. Zugleich freilich ging der Riß der Teilung Deutschlands

ebenfalls durch die Evangelische Kirche hindurch, die sich bis 1969 als letzte gesamtdeutsche Institution verstand. Diese Betonung der Einheit der Evangelischen Kirche in Deutschland über die politischen und ideologischen Grenzen hinweg, kostete viele Kräfte und zwang zu schwierigen Balanceakten. Im politischen Bereich barg sie außerdem die Versuchung einer gespaltenen Loyalität gegenüber den beiden Staaten in sich. Die Geschichte des Verhältnisses von Protestantismus und Bundesrepublik steht bis heute im Schatten des Bestehens *einer* evangelischen Christenheit in *zwei* Staaten mit gegensätzlichen Staatsordnungen.

3. Damit habe ich die einzelnen Wendemarken wenigstens im Groben gekennzeichnet, welche in der evangelischen Theologie zu einer Neubestimmung auf das Verhältnis von Glaube und politischer Macht führten. Es waren nämlich *geschichtliche Erfahrungen*, die zur Aufgabe führten, die Sicht des Staates in der theologischen Ethik neu zu durchdenken. Es wäre reizvoll, die unterschiedlichen Ansätze in der theologischen Ethik kurz mit Nennung von Namen und Argumenten vorzustellen. Aber dafür ist hier nicht der Ort: Die Stichworte Ordnungstheologie, christologische Staatsbegründung und eschatologische Verneinung des Staates können nur gestreift werden.

Lutherische und reformatorische Theologen sahen zunächst einmal im Staat eine Ordnung, eine Verordnung Gottes, durch die Gott mithilfe der »Staatlichkeit« menschliches Leben erhalten und sichern will und die Sünde eingedämmt werden soll. Karl Barth wandte sich gegen eine mißbräuchlich im 3. Reich theologisch ausgemünzte Ordnungstheologie und suchte mithilfe einer christologischen Staatsbegründung den Staat als den äußeren Herrschaftsbereich Christi, als »Außenposten des christlichen Gemeindelebens«¹⁰ zu erfassen. Die Position Barths wird mit dem Stichwort »Königsherrschaft Christi« gekennzeichnet, weil nach ihr Christus auch in der Welt, in der Gesellschaft seine Herrschaft ausübt. Radikalisiert wird diese Position, wenn man die Alternative aufstellt, man könne entweder Gott oder der politischen Macht gehorchen. Bei Barth war beides noch vereinbar. Der Marxist Ernst Bloch hat bereits vor einem halben Jahrhundert im Buch »Geist der Utopie« diese These auf die griffige Formel gebracht »aut Caesar aut Christus« – entweder der Kaiser oder Christus. Auf evangelischer Seite führt die Übernahme dieser These dazu, daß man lediglich Widerstand und Protest noch als christlich zulässige Haltungen gelten läßt. Nur mit einem einzigen Zitat sei diese Position wenigstens belegt. Da wird davon ausgegangen, es bestehe die Aufgabe christlich politischer Bewegung im Kampf um gesellschaftliche Gerechtigkeit und

¹⁰ Karl Barth, Rechtfertigung und Recht, 1938, S. 33.

politische Freiheit«, in der »Parteinahme für die konsequenteste Bewegung im Kampf um gesellschaftliche Gerechtigkeit und politische Freiheit, im Anschluß an die »permanente Revolution« einer »Bewegung auf die konkrete Utopie hin«¹¹. Denn der Staat, der – nach der Barmer Erklärung – für »Recht und Frieden« zu sorgen habe, sei gar kein Wesen, keine Hypostase, das losgelöst über der menschlichen Gesellschaft wäre¹². Vielmehr sei der Staat, die politische Macht stets doch nur Sachverwalter von Interessen. Darum sei es notwendig, die richtigen Interessen durchzusetzen, dann verschwinde nämlich auch der Staat von selbst. Er werde überflüssig. Das Problem der politischen Macht erledigt sich also nach dieser, marxistisch inspirierten, Ansicht dadurch, daß Macht als solche für böse gehalten wird, daß man aber, wenn man schon Macht einzusetzen hat, diese wenigstens den *richtigen* Interessen dienen müsse. Da diese Interessen aber heute nicht angemessen zum Zuge kommen oder kommen können, kann es die Aufgabe von Christen allein sein, ihre Stimme zum *Protest* zu erheben. Diese Einstellung scheint mir freilich weder theologisch überzeugend begründet zu sein, noch im Umgang mit politischer Macht zu einem ethisch vertretbaren Ergebnis zu führen. Deshalb seien nun, nachdem von Symptomen der Unsicherheit in der Einstellung der Christen zur politischen Macht ausgegangen wurde und sodann Ursachen für diese Einstellung in der jüngsten Geschichte benannt wurden, wenigstens umrißhaft Aufgaben einer evangelischen Ethik des Politischen erörtert.

III.

I. Zunächst einmal scheint sich eine Fülle möglicher Ansätze einer evangelischen Ethik des Politischen abzuzeichnen. Aber dieser Eindruck ist irreführend, denn sieht man von gewiß beachtenswerten Nuancen ab, kann man die Fragestellung auf zwei Grundmodelle zurückführen. Diese Grundmodelle werden üblicherweise mit den Schlagworten »*Zweireichelehre*« und »*Königsherrschaft Christi*« bezeichnet. Man hat diese beiden Modelle auch als »duale« und »monistische« Struktur der Ethik gekennzeichnet – so etwa Erwin Wilkens¹³. Der monistische Ansatz der Königs-

¹¹ Helmut Gollwitzer, *Befreiung zur Solidarität. Einführung in die Evangelische Theologie*, 1978, S. 154.

¹² Gollwitzer, S. 202.

¹³ Erwin Wilkens, *Die politische Verantwortung der Kirche in der Gegenwart*, in: *Zur politischen Verantwortung der Kirche*, Bensheimer Hefte 45, 1973, S. 24–52, S. 33 ff.

herrschaft Christi leitet unmittelbar aus dem Evangelium einzelne politische Forderungen und Ansprüche ab. Er kann daher entschieden politische Position unter Berufung auf theologische Grundsätze beziehen. Solche enge Verbindung von Theologie und Politik ist gleichzeitig seine *Schwäche*, da er nur zu leicht dem Sog politischer Heilslehren verfällt. Der duale oder besser zweifache Ansatz der Zweireichelehre hingegen unterscheidet zwischen Glaube und Welt, zwischen Theologie und Politik; er ist somit offen für eine rationale Prüfung politischer Entscheidungen und läßt Raum für Ermessensfragen. Diese Zurückhaltung gegenüber Weisungen politische Theologie oder einer Theopolitik kann jedoch auch zur Schwäche werden: Der Rückzug aufs Grundsätzliche begünstigt unter Umständen eine »Bewahrung des Bestehenden«, in manchen Fällen erlaubt er sogar eine schicksalsergebene Haltung der Resignation.

Man kann diese gängige Charakterisierung der praktischen Wirkung beider Modelle dann gelten lassen, sofern man sich dessen bewußt ist, daß das eigentlich schwierige Problem *der Vermittlung* von politischer Wirklichkeit und ethischer Forderung damit nur oberflächlich und unzureichend bestimmt ist. Die heutige gängige Alternative von »Zweireichelehre« und »Königsherrschaft Christi« ist zudem erst im 20. Jahrhundert so gestellt worden. Sie ist auch nicht mit der Verschiedenheit von lutherischer und reformierter Theologie zu erklären. Denn die sogenannte Zweireichelehre war die gemeinsame Überzeugung der Wittenberger und Genfer Reformation, auch wenn das calvinistische Gemeindeverständnis eine theokratische Tendenz eher zuließ als das landesherrliche Kirchenregiment deutschen Luthertums.

Das Wort »Zwei-Reiche-Lehre« kam außerdem erst im Kirchenkampf auf und hat sich vor allem nach 1945 als Kurzformel eingebürgert und dabei sogleich von einem Wegweiser in einen »Irrgarten« (Johannes Hekkel) verwandelt. Inzwischen hat man Grund zu zweifeln, ob das Wort sich noch sinnvoll und klärend in der theologischen Ethik verwenden läßt oder ob es nur noch als bloßes Etikett taugt. Dazu gibt es zu unterschiedliche Interpretationen dieses Begriffs und zu verschiedene Vorstellungen, die mit ihm verbunden werden. Daher hat man sich bei der Verwendung dieses Terminus zunächst einmal gegen eine ganze Reihe von Mißverständnissen und Mißdeutungen abzugrenzen.

Die Zweireichelehre ist nicht eine ausgearbeitete, etwa gar geschlossene Theorie. In dieser Hinsicht ist sie beispielsweise mit der katholischen Soziallehre oder auch mit manchen Naturrechtstheorien nicht einmal in ihrem *Anspruch*, geschweige denn in ihrer *Ausführung* zu vergleichen. Zweireichelehre bezeichnet vielmehr eine Interpretationshilfe, eine Anleitung zur Unterscheidung von Welt und Gott, von politischem Umgang mit

weltlicher Macht und christlichem Glauben an *Gottes* Macht. Sie hält dazu an, zu unterscheiden, was vor Gott (*coram deo*) gefordert und was in der Welt (*coram hominibus*) zu tun, notwendig und geboten ist. Diese Unterscheidung ist dabei in jeder Situation neu zu vollziehen.

Sodann verführt allein schon das Wort »Reich« zu Mißdeutungen. Eine neuere Interpretation schlägt daher vor, den Begriff Reich durch das Wort »Regierweise« zu ersetzen¹⁴. Von Luther selbst werden die Begriffe Reich und Regiment nämlich wechselweise benutzt. Versuche, eine *Zweireichelehre* und *Zweiregimentenlehre* bereits bei Luther zu unterscheiden, haben zu keiner überzeugenden Lösung geführt. Das Wort »Zweireichelehre« befördert außerdem das Mißverständnis, als gehe es hierbei um eine Scheidung zweier »*Bereiche*«, zweier »*Räume*« und um die Sanktionierung und Rechtfertigung einer »*Doppelmoral*«, während es doch um eine Unterscheidung *innerhalb* einer bestehenden, vorausgesetzten Zusammengehörigkeit geht: Beide Reiche, das geistliche Reich wie das weltliche Reich, sind doch *Gottes* Reiche, in denen er jedoch seine Herrschaft auf unterschiedliche Weise ausübt.

Dazuhin kommt in der Diskussion um die Zweireichelehre vielfach die Verquickung von historischer Lutherinterpretation und heutiger Anwendung, welche sie zu einem kaum noch entwirrbaren Problemknäuel werden ließ. Für die historische Deutung Luthers ist überdies zu beachten: Einmal hat Luther keine eigene politische Theorie entworfen. Auch die Zweireichelehre will dies gerade nicht sein. Vielmehr wurde Luther zu theologischen Antworten auf politische Fragen konkret herausgefordert. Seine Unterscheidung von zwei Reichen oder Regimenten Gottes bot ihm dabei eine Orientierungshilfe angesichts konkreter Anfragen und Sachproblemen. Zum anderen hat Luther diese Fragen nicht ausschließlich und systematisch von der Zweireichelehre her theologisch beantwortet. Seine Deutungsmuster waren vielfältiger: Er griff beispielsweise auf die Dreiständelehre, auf die tradierte Unterscheidung von geistlicher und weltlicher Gerechtigkeit, auf konventionelle Gerechtigkeitsvorstellungen, auf den Epieikie-Gedanken zurück. Man tut Luther historisch Gewalt an, wenn man seine weithin eher zufällig veranlaßten Äußerungen durchgehend systematisiert. Umgekehrt ist es eine unreflektierte Vergegenwärtigung, wenn man meint, die Zweireichelehre lasse sich gegenwärtig nur so übernehmen, daß man an ihren einzelnen Inhalten und Wertungen festhält, also die Äußerungen Luthers und des Luthertums zu Todesstrafe,

¹⁴ N. Hasselmann (Hg), *Gottes Wirken in seiner Welt*, Zur Diskussion um die Zweireichelehre, Heft 2, 1980, S. 162–172: Thesen des Theologischen Ausschusses der VELKD: »Die beiden Regierweisen Gottes.«

Widerstandsrecht, Obrigkeitsstaat, Ständeordnung und vielem anderen mehr heute noch für verbindlich erklärt. Alle diese Konkretionen sind heute zu überprüfen aufgrund veränderter Lebensverhältnisse und neuer Einsichten. Dabei hat die Zweireichelehre den Sinn, zwischen Glaube und Handeln des Christen, zwischen Person und Werken, zwischen geistlicher Gewalt und politischer Gewalt unterscheiden zu lehren. Sie ist Anleitung zur Wahrnehmung christlicher Verantwortung im weltlichen Leben. Dabei nimmt sie die Einsichten der Vernunft und die geschichtlichen Umstände ernst.

Das führt zum Einwand, die Zweireichelehre diene der Anpassung an die vorfindlichen Verhältnisse. Dieser Einwand, die Zweireichelehre führe zu einer Legitimation des Bestehenden, steht hinter der Formel »Königsherrschaft Christi«. Diese Formel war ursprünglich eine Reaktion auf den Mißbrauch der Zweireichelehre im Dritten Reich, durch welche der Totalstaat mit dem christlichen Glauben für vereinbar erklärt wurde. Die Berufung auf die »Königsherrschaft Christi« sollte in dieser Situation den Totalitätsanspruch des Staates auch theologisch als unzulässig abweisen. Die Formel »Königsherrschaft Christi« war also eine Protestformulierung, ein Einspruch gegen politische Totalitätsansprüche. Bestritten wird in ihr der Totalitätsanspruch des Staates, indem diesem der Herrschaftsanspruch Christi ebenso absolut und total entgegengesetzt wird¹⁵. Aus der negativen Abgrenzungsformel wurde dann nach 1945 – aufgrund der veränderten Situation – eine positive Programmformel.

Als positiver Programmsatz ist diese Formel jedoch überfordert: Ihre Stärke zieht sie nämlich aus der Ablehnung totalitärer politischer Ansprüche: Der christliche Glaube entzieht sich politischer Verfügbarkeit, da ihm Gott nicht im politischen Geschehen offenbarend begegnet, sondern Gottes Herrschaft unter dem Kreuz verborgen bleibt. Aus dieser Glaubensaussage sind keine einzelnen politischen Handlungsanweisungen abzuleiten, zu deduzieren. Bedenkt man dies, dann führt eine theologische Interpretation der Berufung des Glaubens auf das Herrsein Christi ihrerseits auch auf die Fragestellung der Zweireichelehre zurück.

2. Grundlegend für die reformatorische Zweireichelehre ist die Unterscheidung zwischen *Vollmacht des Wortes* und *politischer Macht*, von *Wort und Schwert*. Das Schwert ist das anschauliche Symbol politischer Macht. Freilich darf man Macht nicht mit Gewalttätigkeit gleichsetzen. Das Phänomen der *Macht* gehört vielmehr zu den Grundgegebenheiten

¹⁵ Vgl. Hans-Walter Schütte, Königsherrschaft Christi, Thesen zur Funktion einer theologisch-politischen Formel, in: Manfred Baumotte (u. a.), Kritik der politischen Theologie, ThExh NF 175, 1973, S. 16–28.

vorwegnehmen wollen, und denen deshalb politische Ordnung als Verkörperung von Macht von vornherein verdächtig ist. Gewiß kennzeichnet eine Zweideutigkeit alle politischen Herrschaftsgebilde; diese Zweideutigkeit, Ambivalenz verleiht dem Staat ein Janusgesicht. Man kann diese Zweideutigkeit in den Satz fassen, es gelte »die Macht zu gebrauchen, um den Mißbrauch der Macht zu verhindern«¹⁶. Theologische Deutung sieht aufgrund dieser Ambivalenz die politische Macht, den Staat in der Spannung zwischen dem *Mandat* Gottes, nach dem er der Erhaltung der Welt zu dienen hat, und der Verkehrung dieses Mandats in den der Macht des Bösen verfallenen Schrecken politischer Gewalttätigkeit. Wegen dieser Beziehung des Staatsgedankens auf den Gottesgedanken verbietet es sich theologischer Ethik, den Staat zu vergötzen, zu hypostasieren: »Nicht göttlich ist der Staat, sondern er hat Gott zu dienen«¹⁷. Reformatorische Theologie sieht zudem im Staat ein Werkzeug des verborgenen Gottes; sie sieht in ihm nicht die offenbare Macht Gottes am Werk. Die »Zwiegesichtigkeit« des Staates gründet in der Zwiegesichtigkeit des in der Geschichte überhaupt verborgenen Gottes. Der Staat selbst wird infolge dieser Unterscheidung von menschlicher Macht und Gottes Macht zu einer *profanen*, einer *weltlichen* Angelegenheit. Diese Unterscheidung schließt zudem die Absage an alle totalitären politischen Ansprüche ein. So hat 1956 die EKD-Synode erklärt: »Das Evangelium widerstreitet jedem Versuch, eine bestimmte menschliche Gesellschaftsordnung als absolut zu behaupten und sie mit Gewalt als letztes Ziel der Menschheit durchzusetzen. . . Das Evangelium rückt uns den Staat unter die gnädige Anordnung Gottes, die wir in Geltung wissen, unabhängig von dem Zustandekommen der staatlichen Gewalt oder ihrer politischen Gestalt. Das Evangelium befreit uns dazu, im Glauben Nein zu sagen zu jedem Totalitätsanspruch menschlicher Macht, für die von ihr Entrechteten und Versuchten einzutreten und lieber zu leiden, als Gott-widrigen Gesetzen und Anordnungen zu gehorchen«¹⁸. Aber ist diese Auffassung von politischer Macht noch möglich, wenn die Spannung zwischen *politischer Macht* und *Glaube* an die Macht Gottes nicht mehr in Sicht ist?

Damit bricht eine sehr tiefreichende und schwer eindeutig zu beantwortende Frage auf, nämlich die, ob eine letzte Sinndeutung des Staates ohne Religion überhaupt möglich ist. Für die Begründung politischer Macht wie für die Begründung des Rechts wurde von jeher Religion beansprucht. Der menschlichen Lebens überhaupt. In Beziehung zu ihm hat sich darum auch christlicher Glaube auszulegen. Die Vorstellung, eine theologische

¹⁶ Gerhard Ebeling, Dogmatik des christlichen Glaubens, Band III, 1979, S. 484.

¹⁷ Ebeling III, S. 490.

Sicht des Lebens könne am Phänomen der Macht vorbeigehen, ist grundsätzlich abwegig. Denn Macht und das Streben, Macht zu gewinnen, kennzeichnet nicht nur politische Vorgänge, sondern bereits die alltäglichen Beziehungen zwischen Menschen. Das Phänomen der Macht ist aber in sich selbst strittig. Geht man von der Möglichkeit des Mißbrauchs der Macht aus, so liegt das weithin anerkannte Urteil nahe, »Macht an sich sei böse«. Aber ein solches Urteil verkennet, daß nicht nur das Böse, sondern auch Gerechtigkeit und Liebe Macht haben können und der Macht bedürfen, um wirksam zu werden. Geht man von diesen ganz allgemeinen Überlegungen zum Phänomen der Macht als menschlicher Grundgegebenheit aus, so ist davon die Gestaltung und Ausformung von Macht in politischen Herrschaftsgebilden nicht auszunehmen. Das ist kritisch einzuwenden gegen theologische Tendenzen, welche eine herrschaftsfreie Gesellschaft anstreben und diese zumindest in der Kirche zeichenhaft Mißbrauch solcher Legitimation ist Zynismus und Heuchelei, die Benutzung der Religion in einer instrumentalisierten »Politischen Theologie« (z.B. bei Macchiavelli) entlastet freilich nicht von der Frage, ob der Staat nur als Zweckeinrichtung, als funktionstüchtige Maschinerie legitimiert werden kann oder ob er nicht einer tieferen Begründung bedarf. Diese Frage freilich stößt weit ins Grundsätzliche vor: »Ob eine auf rein rationale Zweckmäßigkeitserwägungen begründete Auffassung des Politischen tragfähig ist, hängt von der weitergreifenden Frage ab, ob das humane Ethos, das geschichtlich mit demokratischem Denken verbunden ist, lebensfähig bleibt, wenn es von seinen ursprünglichen religiösen Wurzeln völlig abgetrennt sein wird«¹⁹.

3. Bisher galten die Überlegungen der *Einstellung* des Christen zu politischer Macht, also dem, was man herkömmlich *Staatsgesinnung* nennt. Eine Staatsform ist daraus unmittelbar nicht abzuleiten. Karl Barths Modell einer Analogie von Christengemeinde und demokratischem Rechtsstaat ist in dieser Hinsicht problematisch: Es gibt keine theologische *Lehre* von den *Staatsformen*.

Institutionen, nicht nur, aber vor allem auch politische Institutionen sind zudem jeweils Ergebnis geschichtlicher Erfahrungen. Man kann beim Versuch, die jeweilige Verfassung eines Staates zu verstehen, nicht von dessen Geschichte absehen. Institutionen sind weder Entwürfe reiner zeitloser Vernunft, noch auch einer außergeschichtlichen Offenbarung entstammende Gebilde. Darum wird sich gerade evangelische Ethik hüten

¹⁸ EKD-Synode 27.–29. Juni 1956. Zur Stellung der Kirche zum Staat in Ost und West, zit. nach: Violett-Buch zur Obrigkeitsschrift von Bischof Dibelius 1963³, S. 8.

¹⁹ Ebeling III, S. 485.

müssen, bestimmte geschichtliche Entwicklungen mit dem Unbedingtheitsanspruch des Ewigen gleichsam zu überwölben.

Bedenkt man diese grundsätzliche Einschränkung, so folgt daraus freilich keineswegs, daß für christliche Ethik die Verfassung eines Staates beliebig sei. Evangelisch bestimmte Ethik ist bei der Beurteilung von Staatsformen nicht in der Situation dessen, für den in der Nacht alle Katzen grau sind. Arthur Rich hat erst vor kurzem das Verständnis von Gottes Macht als gerechter Macht und ihrer Unterscheidung von der Zweideutigkeit menschlicher Macht – unter Berufung auf Schweizer Rechtsphilosophen – zugespitzt zur These, wonach die rechtsstaatliche Gewaltenteilungslehre »säkularisierte Trinität« sei²⁰. Während ein auf Alleinherrschaft abgestelltes, »monokratisches« Machtverständnis zur Idee des bloßen Machtstaates führt, ergibt sich nach Rich aus einem dialogischen Machtgebrauch die Idee der Gewaltenteilung und der politischen Beteiligung der Bürger. Rechtlich legitimierte Macht bedarf nämlich einer Begrenzung des immer möglichen Machtmißbrauchs. Bereits Montesquieu hat dies in gleicher Weise begründet: »Damit man die Macht nicht mißbrauchen kann, ist eine Ordnung der Dinge nötig, kraft derer Macht Macht aufzuhalten vermag«²¹. Diese These ist zwar nicht unanfechtbar: Denn weder die Entwicklung des Trinitätsdogmas noch die Entstehungsgeschichte und die Interpretationsfragen der Gewaltenteilungslehre lassen eine unmittelbare Entsprechung von Trinitätslehre und politischer Gewaltenteilung zu. Dennoch enthält diese These einen wichtigen Hinweis: Denn das christliche Bekenntnis zur Kondeszendenz Gottes, zur Menschwerdung, bewirkt eine Wandlung im Gottesverständnis und wird eben dadurch zur Wurzel christlicher Trinitätslehre. Die Trinität ist neben dem Kreuz das Grundsymbol christlichen Glaubens. Dieses Grundsymbol deutet zugleich im umfassenden Sinne Wirklichkeit und läßt dabei auch die politische Wirklichkeit nicht unverwandelt. Aus dem Trinitätsglauben folgt eine Unterscheidung von politischer Macht und Glaubenszeugnis, konkret von Staat und christlicher Gemeinde, weil der dem Glauben offenbare Gott in der politischen und geschichtlichen Realität verborgen ist und bleibt.

Diese Spannung zwischen Glauben an die Macht Gottes und Einsicht in die Notwendigkeit, wie Zweideutigkeit politischer Macht, scheidet für den recht verstandenen christlichen Glauben die Möglichkeit der Theokratie wie ihrer profanen Varianten ideologischer Tyrannei aus. Christlicher

²⁰ Artur Rich, *Radikalität und Rechtsstaatlichkeit*, 1978, S. 27–60: Das Problem des Rechtsstaates aus der Sicht christlicher Radikalität.

²¹ Montesquieu, *De L'esprit des Lois* XI, 4.

Glaube kann, recht verstanden, sich allerdings auch nicht zum Anwalt einer anarchistischen, herrschaftsfreien und machtlosen Gesellschaft aufschwingen. Er enthält vielmehr eine Nähe zu gemäßigten Staatsauffassungen, in denen die Macht durch das Recht und durch geordnete institutionelle Verfahren gebändigt wird. Die Ausgestaltung solcher rechtsstaatlichen Staatsordnung ist im einzelnen dann freilich eine Sache politischer Vernunft und geschichtlicher Erfahrung. Im Rahmen des Grundverständnisses christlichen Glaubens und der darin eingeschlossenen Sicht vom Leben des Christen in der Welt, auch und gerade in der politischen Welt, hat darum eine rechtsstaatliche Gewaltenteilungslehre ihren Sinn und ihren Ort. Diese Gewaltenteilungslehre hat sich dann freilich in ihrer politischen und rechtlichen Verwirklichung dadurch als zweckdienlich und richtig auszuweisen, daß sie menschliche Freiheit und Verantwortung schützt. Dabei sind dann Kriterien der Ethik, gerade auch einer christlichen Tradition verpflichteten theologischen Ethik, im einzelnen zur Geltung zu bringen.

4. Das Christentum hat von Anfang an die Überzeugung vertreten, daß das *Gewissen* die *Macht* und nicht die *Macht* das *Gewissen* zu beurteilen habe. Diese Überzeugung enthält nicht den Anspruch, die rechte Staatslehre zu besitzen und daher in der Erkenntnis politischer Realität dem Unglauben, der »bloßen« Vernunft überlegen zu sein. In einer weltanschaulich pluralistischen, säkularen Gesellschaft kann überdies heute der Staat seinen Anspruch auf politische Gestaltung nicht anders denn mit allgemein einsichtigen Argumenten vertreten. Gerade die im christlichen Glauben beschlossene Entmachtung jeden politischen Anspruchs, letzte verbindliche Autorität zu sein, gibt aber auch den Staat frei. Sie setzt ihn zwar nicht frei von ethischen Bewertungen, wohl aber gewährt sie ihm die Freiheit zu sachbezogener, zweckdienlicher Gestaltung politischer Verhältnisse. Politische Prophetie der Kirche oder politische Theologie, die dem Staat Gestaltung und Handeln vorschreiben wollen, werden damit entbehrlich. Sie können sogar politisch verhängnisvoll sich auswirken. Die unverstellte und offene Wahrnehmung politischer Wirklichkeit und die fehlende Eindeutigkeit jeglicher politischer Macht, sollte Christen davor warnen, die politische Prophetie dahingehend mißzuverstehen, »als solle und könne sich die Kirche über ihren besonderen Auftrag hinaus staatliche Art, staatliche Aufgaben und staatliche Würde aneignen« (5. Barmer These). Die Botschaft der Kirche enthält allein den *Ruf zum Glauben*. Der Ruf zum Glauben trifft aber auf eine Lebenswirklichkeit, zu der nicht zuletzt die Probleme des Staates als organisierter, politischer Macht gehören. Er kann nicht ohne solchen Bezug und ohne Folgen für die Lebenswirklichkeit laut werden und sich vernehmbar machen. Darum können

die Probleme staatlichen Handelns und politischer Ethik gar nicht außen vor der Kirchentür bleiben. Evangelischer Glaube sieht sich hier in eine Spannung versetzt. Christian Graf von Krockow hat diese Spannung formuliert, wenn er einerseits feststellt: »Menschliche Politik – eine Politik die Freiheit und Würde des Menschen achtet und wahrt – ist nur in einem Horizont des Unglaubens möglich«²², und andererseits zugleich fragt: »Ist ungläubige Politik ohne ihre Spannung zum Glauben hin möglich? Muß sie, als Vorletztes absolut genommen, nicht im Opportunismus verdorren und am Letzten scheitern«²³? Das ist und bleibt in der Tat letztlich eine offene Frage, weil die Beantwortung nur eine Antwort des Gewissens sein kann, die sich gerade dem direkten politischen Zugriff entzieht und eben deshalb zur konkreten Verantwortung für einen menschenwürdigen Staat verpflichtet.

Jesus hat seiner Zeit auf diese Frage eine Antwort gegeben in der Zinsgroschenperikope: »Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist« (Markus 12,17). Leopold von Ranke nannte diese Antwort das wichtigste und folgenreichste Wort Jesu²⁴. Diese Wertung ist sicherlich übertrieben. Aber in der Auslegung dieses Wortes und in Auseinandersetzung mit ihm haben seit zwei Jahrtausenden Christen das Verhältnis von Glaube und politischer Macht je neu zu bestimmen gehabt. Eine schieflich-friedliche Trennung von Politik und Glaube, von theologischer Reflexion und staatlicher Realität wird diesem Bibelwort so wenig gerecht, wie eine Vermischung von Theologie und Politik. Die hier gerade theologisch gebotene Differenzierung wird darum jene Spannung niemals aufheben können, in welcher nach dem Johannesevangelium die Konfrontation zwischen Jesus und Pilatus, zwischen der Macht des Glaubens und der Macht der Politik sich abspielt. Jesu Machtanspruch ist zwar nicht der eines politischen Machthabers, wenn er Pilatus antwortet: »Mein Reich ist nicht von dieser Welt« (Joh 18,36). Die Autorität des Staates beruht nicht auf seiner Anerkennung seitens des christlichen Glaubens. Dennoch weist Jesus auch Pilatus auf seine Verantwortung vor Gott hin, wenn er ihn daran erinnert, daß auch er keine Macht über ihn hätte, sie würde ihm denn von oben gegeben (Joh 19,10). Dieses Wort Jesu zeigt, wie das gesamte Neue Testament, dem Christen einen anderen Weg als er im damaligen Judentum vertreten wurde: Weder der politische Kampf der Zeloten, noch

²² Christian Graf von Krockow, Verantwortung für den Unglauben – ein politisches Traktat über den Glauben, in: Heinrich Albertz/Joachim Thomsen (Hg), Christen in der Demokratie, 1978, S. 197–209, Zitat S. 197.

²³ Krockow, S. 209.

²⁴ L. von Ranke, Weltgeschichte III, 1883, S. 161ff.

der Rückzug aus der politischen Welt kann der Weg der Jünger Jesu sein. Von ihnen wird vielmehr praktischer Gehorsam in der Welt erwartet, ohne daß dazu für das konkrete Verhalten in Staat und Gesellschaft ins Einzelne gehende Vorschriften gegeben würden. Deutlich ist nur das eine, daß alle irdische Ordnungen, alle Reiche dieser Welt im Schatten des kommenden, in Jesus anbrechenden Reiches Gottes und seines Anspruchs stehen. Aber: Solange das Reich Gottes nicht das Reich des Kaisers, die politische Macht beseitigt hat, gilt es auch für Christen, in Verantwortung und Nüchternheit sich gerade aufgrund ihres Glaubens um den rechten Gebrauch, um die rechte Ordnung politischer Macht unablässig zu mühen²⁵. Darum hat der christliche Glaube Folgen auch für das politische Leben, weil er eine Grundeinstellung zur politischen Macht und eine Einschätzung der Aufgaben des Staates in der noch nicht erlösten Welt vermittelt, deren Vergessen und Mißachtung sowohl Glaube als auch Politik beeinträchtigen und schaden.

Professor Dr. Martin Honecker, Auf dem Weiler 31, 5300 Bonn 1

BUCHBESPRECHUNGEN

GOTTFRIED W. LOCHER, Die Zwinglische Reformation im Rahmen der europäischen Kirchengeschichte. Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen und Zürich 1979, 714 Seiten.

Der emeritierte Berner Dogmatiker und Sozialethiker, der sich mit anderen Schweizer Forschern seit langem bemüht hat, das Bild Zwinglis aus dem Schatten zu lösen, in den es durch den übermächtigen Zwang der auf Luther konzentrierten Forschung und Reformationstheologie geraten war, legt mit diesem umfangreichen Buch eine Zwingli-

summe und ein Handbuch der schweizerischen Reformationsgeschichte vor. Damit ist zugleich gesagt, daß es kein im ganzen lesbares, sondern ein Buch zum Arbeiten und Nachschlagen ist; als solches wird der wissenschaftliche Theologe und Historiker es ungewöhnlich hilfreich finden. Nach einem Kapitel über Quellen und Literatur unterrichten fünf Kapitel über die schweizerischen Zustände am Vorabend der Reformation. Fünf weitere Kapitel behandeln Schritt für Schritt Zwinglis Biographie und die Züricher Entwicklung bis 1530, endend mit einem zusammenfassenden

²⁵ Vgl. Wilhelm Schneemelcher, Kirche und Staat, Festschrift Hermann Kunst, 1967, S. 1-18, v.a. S. 6ff, 9.

Kapitel über die Theologie Zwinglis. Anschließend werden die bis dahin ausgesparten Fragen der Bauernunruhen und des frühen Täuferturns behandelt. Es folgt parallel zum Bisherigen die Entwicklung in *Bern*, dessen Übergang zur Reformation 1528 Zürich aus der Isolierung befreit. Erst hieran anschließend wird in einem großen Kapitel der gesamte »Streit ums Nachtmahl« einschließlich der Zwinglischen Abendmahlslehre behandelt; freilich macht hier nun allmählich das listen- und handbuchartige Element die Lektüre schwer. Sehr nützlich wird es für den Arbeitenden sein, im 17. Kapitel Ort für Ort und Landschaft für Landschaft über die Reformationsbewegung bis 1531/36 unterrichtet zu werden, ebenso im 18. Ort für Ort über die Zwinglianisch-zürcherischen Einwirkungen auf Oberdeutschland einschließlich des Elsaß. Kapitel 16 und 19 behandeln Bündnisse und Kämpfe bis 1532/36. Es folgt die Ausdehnung nach Westen (Waadtland, Lausanne, Genf), darauf wieder ein listenartiges Nachschlagekapitel über »Mitarbeiter Zwinglis«, ein Kapitel über Zwinglis Nachfolger Heinrich Bullinger und den »Spätzwinglianismus«, sowie eine kurze Zusammenfassung über »Charakter und Eigenart der Zürcher Reformation«. Den Beschluß bilden 49 Paragraphen einer Art weltgeschichtlicher Brockensammlung über zwinglische Einflüsse, Elemente und Ähnlichkeiten vom 16. Jahrhundert bis zur Ökumene von heute. – Man wird also in diesem Buch so gut wie alles über Zwingli im weitesten Sinne finden – mindestens die nötigen Literaturangaben, oft aber auch Stichworte und mehr. Der in der Titelformulierung verheißene »Rahmen der europäischen Kirchengeschichte« führt insofern irre, als die Kenntnis Luthers

und der gesamten nichtzwinglischen politischen und kirchlichen Reformationsgeschichte und Allgemeingeschichte meist vorausgesetzt wird. Es ist erstaunlich, wie weit es dem Verfasser gelingt, Luther wegzulassen, natürlich außer an den Stellen, wo Luther direkt auf Zwingli trifft oder wo es darum geht, in Zwinglis Sinn dessen Eigenständigkeit als Reformator vor und neben Luther gegen den Wittenberger Anspruch zu verteidigen, ohne Luther gäbe es keine anderen Reformatoren. So verständlich das ist, geht es doch vielleicht über das historisch erlaubte Maß hinaus; vielleicht wird hier doch der Fehler begangen, der lutheromanen Reformationsgeschichte der Lutherrenaissance ein zwingliomanes Pendant zur Seite zu stellen. Jedoch hat das Buch seinen unzweifelhaften Wert als erschöpfendes Hilfs- und Nachschlagebuch sowie als Einleitung in eine eigenständige theologisch-politische Zwingliinterpretation, über deren Recht und Grenzen das Gespräch noch nicht abgeschlossen ist. Die Grundzüge dieser Interpretation sind erstens die Behauptung eines eigenständigen frühen Weges Zwinglis zum Schriftprinzip, wobei sich bereits 1516 ein Gegensatz zur Allegorese des Erasmus angedeutet habe. (Das ergibt sich nur durch Fehlinterpretation einer Aussage Zwinglis über Erasmus auf S. 70, die in Wahrheit eindeutig positiv gemeint ist: Erasmus sei *de litteris scripturaeque sacrae arcanis meritissimus*, also: »hochverdient um die Sprachwissenschaften und die Geheimnisse der Hl. Schrift«.) Zweitens die Prägung Zwinglis durch die thomistische *Via antiqua* in Paris (nur hypothetisch erschlossenes Pariser Studium, S. 62f) und Basel. Daraus ergibt sich drittens ein eigenständiger theologischer Ansatz, aus dem auch die

eigene Position im Abendmahlsstreit zu deuten sei. »Im Abendmahlsstreit tritt dem Occamisten Luther in Zwingli ein platonisch-augustinisch gestimmter Thomist entgegen« (S. 335). Zwingli vertrete eine »anamnetische Realpräsenz«, bei der der Glaube die Wirklichkeit des nicht als historisch fernes Datum, sondern als bleibendes Erlösungsgeschehen erinnerten Kreuzesopfers Christi in den Genuß von Brot und Wein hineintrage. Diese Position habe Zwingli, nur mit Rücksicht auf die traditionalistischen »Schwachen« verhüllt, schon vor dem Beginn des Abendmahlsstreites mit Luther vertreten. Sein »Widerruf« der 1523 vertretenen Auffassung im Jahre 1525 beziehe sich nicht auf die Sache, sondern auf die Deutlichkeit. Zwingli habe demnach nicht noch 1523 einer Luther und der Tradition näherstehenden Auffassung der Realpräsenz angehangen (gegen Walther Köhler und Fritz Blanke, S. 285 ff). Viertens sei das »Evangelium« bei Zwingli vom Ansatz her nicht wie bei Luther im Gegensatz zum »Gesetz« gesehen, das es vielmehr als christlich gestaltendes Element in sich aufnehme; sondern es stehe im Gegensatz zur »Menschenlehre« (eine für viele Mitreformatoren und auch für Erasmus bereits wichtige Unterscheidung, die aber doch für Luther genauso konstitutiv ist, wenn auch durch den inhaltlichen Gegensatz zum »Gesetz« anders geprägt). Daraus ergebe sich unter den besonderen Schweizer und oberdeutschen Verhältnissen bürgerlich-bäuerlicher genossenschaftlicher Traditionen eine »verwandeln-de Neubelebung des theokratischen Ideals im territorialen Rahmen« (S. 616).

So viel man aus dem Buch auch über schweizerische Verhältnisse und über Zwingli lernen kann – es leidet an der

krampfhaften Suche nach einem von Luther und auch von Erasmus unhistorisch befreiten eigenständigen und »schweizerischen« Zwingli. Zweifel sind an mancherlei Stellen angebracht, z.B. auch an der Einschätzung alter »germanischer« Traditionen in der Schweiz – Chimären entweder, oder auch in Deutschland nicht unbekannt. Eine programmatische These wie die folgende kann nur zu Verzerrungen führen: »In Deutschland muß der Protestantismus sein neues Recht erringen. In der Schweiz muß er sein altes Recht nachweisen« (S. 24). Er muß natürlich beides an beiden Orten, die sich in keiner Weise so in Gegensatz bringen lassen. – Ungeachtet dieser Bemerkungen tritt dem Leser aber in Lochers Buch die Schweiz als ein eigener, vielfältig komplizierter Raum mit eigentümlichen Bildungen in der Reformationsgeschichte auf nachdrückliche und lehrreiche Weise entgegen, und für den akademischen Lehrer dürfte dies zunächst einmal das gegebene Handbuch der schweizerischen Reformationsgeschichte bis zu Calvin (diesen ausgeschlossen) sein.

Kurt- Victor Selge

LOTHAR HERDT, Was ist der Mensch? Woher kommen wir? Wohin gehen wir? Was ist der Tod? Verlag Gemeinverständliche Wissenschaft, Hannover, 236 Seiten.

Dies Buch eines evangelischen Arztes in Hannover ist eines der Gott Lob! nicht ganz wenigen Bücher von Naturwissenschaftlern, die sich sowohl im Namen der Naturwissenschaft wie auch im Namen des christlichen Glaubens dem immer noch verbreiteten material-

stischen Zeitgeist vieler Naturwissenschaftler und ihrer Ablehnung der Religion oder zum mindesten ihrer tiefen Skepsis gegen die Religion entgegenstellen. Es stellt sich an die Seite von Männern wie Carl Friedrich von Weizsäcker, Joachim Illies, Pascual Jordan, Werner Heisenberg, Hoimar von Ditfurth und andere. Wie manche Schriften dieser Männer so ist daher auch Herdts Buch von dem sehr löblichen Bestreben erfüllt, wissenschaftliche Probleme und Ergebnisse nicht nur in unmöglichem Fachchinesisch, sondern auch in einer gemeinverständlichen Sprache mitzuteilen; der Verlagstitel bringt dies ebenfalls zum Ausdruck:

Deutlicher und konkreter als durch den äußeren Buchtitel kommt das eigentliche Anliegen des Verfassers in den Überschriften der beiden Hauptteile des Buches zum Ausdruck. Sie lauten: erster Hauptteil: die Seele (S. 17–140), zweiter Hauptteil: Gott (S. 141–205). Das Wesentliche des ersten Hauptteils sind die Seiten 34–119, in denen Herdt unter Heranziehung zahlloser Forscher und instruktiver Experimente von den neueren und neuesten Thesen und Hypothesen im Bereich der Physik, der Astronomie, der Biologie und der Psychologie den ›Umbruch‹ oder die Wandlung in der Einschätzung der ›Seele‹ oder des Geistes gegenüber einer rein mechanischen oder materialistischen Auffassung von Mensch, Tier und Welt schildert, mit dem Ergebnis, daß weder Physik noch Astronomie noch Biologie noch Psychologie bei ihren Bemühungen um das Verstehen des Menschen, der Menschheitsentwicklung und des Weltalls ohne die Begriffe Seele, Geist, Willen und Freiheit auskommen. Es wimmelt bei diesen Darlegungen natürlich dann und wann von biologischen

und andern Fachausdrücken, man lese etwa, was S. 52f über die Entstehung des Lebens und des Menschen an Entwicklungsphasen festgestellt werden kann, von Aminosäuren, Polypeptiden, Desoxyribonucleinsäuren, Pyrimidinen, Purinringen, Chromosomen, über Morula, Blastula, Gastrula bis zu den getrennten Somazellen. Interessant ist dabei unter anderm, daß der ursprüngliche Darwinismus, d. h. der Darwinismus selbst im Unterschied zu dem Ernst Haeckels eine relative Rehabilitierung erfährt (S. 169); denn daß es kein Rütteln mehr an der Tatsache gibt, daß rein körperlich gesehen der Mensch sicherlich gemeinsam mit dem Affen aus einer affenähnlichen Ahnform hervorgegangen ist (S. 170), bestreitet auch Herdt nicht.

Auf dem Hintergrund der im ersten Hauptteil erworbenen Überzeugung, ›daß alle Hindernisse, alle Mauern, welche die ältere Naturwissenschaft auf dem Wege zur Religion aufgerichtet hatte, heute nicht mehr da sind‹ (S. 204), positiv ausgedrückt: weil ›Glauben und Wissen . . . gewissermaßen zwei Kreise sind, die zwar nicht zur Deckung gebracht werden können, die sich aber auch nicht ausschließen, sondern . . . sich überschneiden‹ (ebenda), setzt nun Lothar Herdt die Erkenntnisse des ersten Hauptteils ins Verhältnis zu den biblisch christlichen Glaubensaussagen über den Kosmos, das Leben, die Seele und ganz besonders auch zu der ewigen Frage des Leidens und der Katastrophen, von denen Natur und Geschichte voll sind. Gerade der letztgenannte Abschnitt S. 177–198 unter der Überschrift ›Gottes Rechtfertigung. Die sogenannte Theodicee‹ scheint mir einer der besten des ganzen Buches zu sein, denn er verzichtet völlig auf den alten Leibnizi-

schen Versuch, diese Welt als ›die beste aller möglichen Welten‹ zu erweisen. Statt dessen erinnert er daran, daß, wie der erste Hauptteil nachwies, die ganze organische Natur auf Freiheit und Widerstand gegen Bedrohung und im menschlich-geistigen Bereich auf Pflicht und Verantwortung gegen das Chaos gewiesen ist. Von da aus kommt er zu dem Satz, daß die einzige ›Rechtfertigung‹ des Leides in der Welt darin besteht, wenn es uns zum ›Material der Pflicht‹ des Widerstands gegen es wird: ›das Material der Pflicht, das ist der Sinn der Not, der Sinn der Vereinzelung des einzelnen Menschen, Aufruf an uns, an dessen Erfüllung einst gemessen wird, was wir aus unserm Dasein gemacht haben‹ (S. 191). Gott haben wir nichts vorzuwerfen, ihn haben wir nicht zu rechtfertigen, denn ›wie können wir die Stirn haben und vor Gott hintreten und ihn zur Rechenschaft ziehen wollen, wo unser Schuldkonto doch so voll ist‹ (ebenda). – Also nicht das ›quare?‹ (warum?) ist die rechte Fragestellung, sondern das ›quo‹ (wozu). Es steckt darin zweifellos gegenüber den endlosen Warumfragen etwas von Luthers ehrlicher und gewissenhafter Entschlossenheit: ›hüt dich vor dem ›quare?‹, si non vis errare!‹ (WT 6,255 Nr. 6894). – Selbstverständlich kommt Herdt hier auch auf das Problem der ›natürlichen Theologie‹ zu sprechen (S. 147f und 219f) und teilt die absolute Verachtung derselben nicht, ebensowenig wie Luthers Gewissenstheologie dies tut.

Erster Teil: die Seele, zweiter Teil: Gott – Herdts Buch zeugt von einer sehr großen Belesenheit von der ältesten bis zur jüngsten Literatur, trotzdem kam es ihm anscheinend nicht zum Bewußtsein, daß sein Buch mit diesen zwei

Hauptteilen wortwörtlich die berühmte Devis des großen Augustin in seiner ersten mehr neuplatonischen Phase aufgreift: ›Deum et animam scire cupio. Nihilne plus? nihil omnino‹ (MPL 32,875). Es ist in der Tat dasselbe Thema, nur daß Lothar Herdt es mit einem imponierenden naturwissenschaftlichen modernen Instrumentarium behandelt und m.E. zu beachtlichen differenzierteren konkreteren Ergebnissen und Konsequenzen gelangt als Augustin.

Ein ausführliches sozusagen doppeltes Personenregister am Schluß (S. 209–231) sowie ein Sachregister erhöhen die Brauchbarkeit des Buches; das Personenregister S. 209ff verleiht jedem einzelnen der sehr vielen zitierten Autoren, die für manchen Leser sonst nur ›Namen Schall und Rauch‹ wären, etwas konkretere deutlichere Konturen.

Ärzten passieren manchmal wie anderen Leuten auch ›Kunstfehler‹. Ich nenne zum Schluß einige, die in einer möglichen Neuauflage leicht beseitigt werden können: S. 69 sollte der ›finanzgewaltige Zöllner‹ aus dem Evangelium nicht Nikodemus, sondern Zachäus heißen, S. 191 sollte das große Antigone-Wort ›nicht mitzuhassen, mitzulieben bin ich da‹ nicht Euripides, sondern Sophokles zugeschrieben werden. Den guten neutestamentlichen Timotheus sollte ein alter Humanist nicht mit konstanter Bosheit vorne mit th schreiben (S. 139 und 221), und eine unmögliche lateinisch-griechisch gemischte Formel wie ›eine Theologie a non theo‹ statt ›a non deo‹ (S. 148) muß natürlich ebenfalls korrigiert werden. Doch, dies sind Kleinigkeiten, die dem beachtlichen Ernst und Gehalt des Buches nichts abbrechen.

Erwin Mülhaupt

DIETRICH EMME, Martin Luther. Seine Jugend- und Studentenzeit 1483–1505. Eine dokumentarische Darstellung. Selbstverlag des Verfassers, Memelweg 7, 5300 Bonn 1. Bonn 1981, 301 Seiten, 10 Abb., 1 Faltkarte.

Mit der vorliegenden Arbeit des Wirtschaftsjuristen Dietrich Emme reiht sich ein weiteres Werk in die bislang kurze Reihe der den jungen Luther betreffenden Untersuchungen ein.

Der Verfasser hat die Jugendjahre Luthers bis 1505, also bis zum Eintritt in das Kloster, zum Gegenstand seines Buches gemacht. Und so werden denn auch die wesentlichen Abschnitte der ersten 22 Lebensjahre Luthers weitgreifend beschrieben. Insbesondere geht es um die, zum Verständnis jener Zeit wichtigen, wirtschaftlichen, politischen und kulturellen Hintergründe, die ausführlich und interessant dargestellt werden.

Aufbau und Eigenart der Schulen und Universitäten, die Luther besuchte, werden gründlich untersucht, ebenso die Studiengänge, die Luther absolvierte; die Prüfungsbestimmungen zum Bakkalar und Magister werden erläutert und verständlich gemacht. Der Leser erhält auch einen Einblick in das Leben in einer Burse, genauer: in das Leben in der Burse des Kollegium Amplonianum

(»Himmelspforte«) und in der Georgenbursa, das für Luther, beispielsweise in der »Himmelspforte«, auch pädagogischen Wert hatte (vgl. S. 126).

Dieser umfangreichen Untersuchung über die Zeitverhältnisse der Jahrhundertwende und über Luthers Jugend- und Studentenzeit liegt die Frage nach den Gründen und Hintergründen zugrunde, die Luther veranlaßten, am 17. Juli 1505 in das Augustiner-Eremiten-Kloster zu Erfurt einzutreten. Der Verfasser kommt zu einer bislang wohl einmaligen Antwort: Luther trat »mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit« in das Erfurter Kloster ein, »weil er einen Studienkameraden getötet hatte« (8). D. Emme wirft allen diesbezüglichen, bis heute vorliegenden Arbeiten vor, keine überzeugende Erklärung für Luthers Eintritt ins Kloster gegeben zu haben (8); m. E. ist jedoch seine Erklärung weit weniger überzeugend und wissenschaftlich nicht abgesichert.

Erwartet man also von der vorliegenden Untersuchung diese »überzeugende Antwort«, die der Verf. zu geben hofft, so wird man enttäuscht werden; liest man das Buch jedoch, um sich einen Eindruck vom »jungen Luther« und seiner Zeit zu machen, so wird man daraus gewiß seinen Gewinn ziehen können.

Hartmut

Merten

ZUM VOLKSTRAUERTAG HEUTE

Von Otto Schnübbe

Volkstrauertag heißt: Das Volk trauert. Freilich, Trauer ist zunächst persönliche Trauer. Der einzelne trauert. So denkt jeder von uns heute an *seine* Toten, in erster Linie an die, die er geachtet, geliebt und verehrt hat. Und doch geht unsere persönliche Trauer über diesen rein persönlichen Kreis hinaus. Wir denken an *alle* Toten, an die Toten unseres eigenen Volkes und an die Toten aller anderen Völker. Wer es im letzten Krieg erlebt hat, wie im Feldlazarett ein deutscher und ein russischer Soldat nebeneinanderliegend an ihren Bauchschüssen qualvoll starben, der sieht nur noch zwei Menschen und nicht mehr den Freund und den Feind, und im Tode schwindet der Unterschied zwischen Freund und Feind ganz dahin. So denken wir heute nicht nur an die, die von uns gestorben sind, sondern auch an die, die durch uns ums Leben kamen. Auch sie sind unsere Toten. Aber am Volkstrauertag geht es nicht nur um unsere persönliche Trauer. Das Volk trauert – oder es *sollte* trauern. Und die Toten, um die es trauern sollte, sind ebenfalls alle Toten – 50 Millionen! Die Zahl ist so irrsinnig groß, daß wir sie zu verdrängen suchen. Wer kann denn das aushalten – 50 Millionen Tote! Ist das vielleicht der Grund, warum so viele dem Volkstrauertag auszuweichen suchen? Bloß nicht daran denken.

Aber wir können dem Volkstrauertag nicht ausweichen, denn die Toten schweigen nicht. Der moderne, aufgeklärte Mensch meint zwar, daß Tote schweigen, und darin hat er – vordergründig gesehen – recht, aber in einem tieferen Sinne reden die Toten zu uns. Sie verfolgen die Lebenden mit ihrem Wort, mit ihrer Anklage, mit ihrer Mahnung. Unsere Vorfahren, ja, alle Völker des Altertums, wußten das. Darum gab man den Toten Geschenke mit ins Grab, um sie zu versöhnen (s. Sölle). Aber was sagen unsere 50 Millionen Toten? Sie alle fragen uns, ob sie nun Deutsche waren oder Engländer, ob sie Franzosen waren oder Russen, ob sie Polen waren oder Juden, sie fragen uns alle: warum müssen wir sterben? Darüber denket nach, und sie mahnen uns: werdet menschlich und wahret Frieden! Versöhnung darf es nicht erst unter uns Toten geben, Versöhnung muß schon bei den Lebendigen sein. Volkstrauertag heißt, diese Rede der Toten hören.

Wir haben in dieser Feierstunde unter uns Gäste aus England, aus der Grafschaft Staffordshire, wo englische Jugendliche und deutsche Jugendliche in den Ferien gemeinsam die Gräber von gefallenem englischen und

deutschen Soldaten pflegen. Wir sind dankbar, daß unsere Gäste aus England heute gekommen sind. Sie bringen damit zum Ausdruck: Wir haben uns mit Euch versöhnt!

Aber was heißt Versöhnung? Großartig haben das Angehörige des englischen Volkes zum Ausdruck gebracht in der englischen Totengedächtnisstätte in Coventry. Dort steht neben der alten, kriegszerstörten Kathedrale eine neue Kathedrale. Schon dies ist Sinnbild genug. Unvergesslich wird mir der Besuch in Coventry bleiben. Der Propst von Coventry führte mich. Zwei Inschriften in der alten Kathedrale sind es, die mich tief bewegt haben und an die ich immer wieder denken muß. Die erste Inschrift steht eingemeißelt in den Altar der alten Kathedrale. Sie lautet: »Vater vergib.« Der Propst von Coventry sagte mir: »Bitte nehmen Sie es mir ab, wir sagen es in allen unseren Erklärungen: Dieser Satz bedeutet nicht, Vater vergib den bösen Deutschen, die diese Kathedrale zerstört haben, diese Inschrift bedeutet in erster Linie, Vater vergib uns Engländern. Denn auch wir haben Mitschuld an der Entstehung dieses Krieges und in der Art, wie wir ihn geführt haben.« Das hat mich tief beeindruckt, und ich sagte mir, wenn Engländer so denken, wieviel mehr müssen wir Deutschen so denken. Warum, das brauche ich in dieser Stunde nicht auszuführen. Wo aber die Völker, die gegeneinander kämpften, von diesem Geist beseelt sind, da gibt es Versöhnung zwischen den Völkern, die zukunftsfruchtig ist, da hat man begonnen, den Ruf der Toten zu hören.

Und nun die zweite Inschrift in der kriegszerstörten Kathedrale. Sie lautet: »Zur Ehre Gottes ist diese Kirche verbrannt.« Eine zunächst merkwürdig klingende Inschrift. Ich fragte den Propst, wie kann denn eine Kirche zur Ehre Gottes verbrennen? Er antwortete: »Die Väter dieses Mahnmals haben sich gesagt, die alte Epoche europäischer Geschichte mit ihren ständigen Kriegen mußte sterben wie die Kathedrale von Coventry, damit aus den Ruinen eine neue Epoche der Geschichte hervorgeht, die Epoche der Versöhnung zwischen den europäischen Völkern, ja, den Völkern der Welt, und da diese neue Epoche der Ehre Gottes dient, mußte die alte Kathedrale letztlich zur Ehre Gottes sterben.« Ein tiefer Gedanke und zugleich ein kühne, vorwärtsblickende Geschichtsschau, die nicht in der Verzweiflung am Menschen und an seiner Unfähigkeit zum Frieden stehenbleibt, sondern angesichts der Trümmer Zukunft sieht, Zukunft sieht als Aufgabe, als Aufgabe, die allen Widerständen zum Trotz angepackt werden muß. Friede zwischen den Völkern. Wer so denkt und auch gewillt ist, so zu handeln, der hat die Stimme unserer 50 Million Toten gehört, der hat den Volkstrauertag recht begangen.

Aber ist diese großartige Vision der Väter von Coventry Wirklichkeit geworden? Wer den Verlauf der Geschichte seit 1945 verfolgt, wird sagen

müssen: Nein. Aber spricht das etwa gegen die uns gestellte Aufgabe? Im Gegenteil, die Aufgabe bleibt. Sie bleibt trotz aller Rückschläge, auch zukünftiger Rückschläge. Der Sinn des Lebens geht uns niemals auf in der Resignation, in der Haltung des nichts tuenden Zuschauers, sondern nur in der Tat, die sich den Widerständen stellt, sie täglich neu zu besiegen, und die Widerstände sind groß. Freilich, die westeuropäischen Völker sind zusammengedrückt, aber zwischen West und Ost, zwischen Nord und Süd liegen gefährliche Spannungen, die in ständigem, beharrlichem Ringen überwunden werden müssen. Das gilt besonders von dem ideologischen, politischen und wirtschaftlichen Gegensatz zwischen West und Ost. Es ist utopisch, diesen Gegensatz zu verharmlosen. Die Väter von Coventry waren keine naiven Utopisten, sie wußten, daß der Friede nicht billig zu haben ist, sondern ein ständiges, hartes Bemühen fordert. Das Engagement für den Frieden muß den nüchternen Blick für die Gegebenheiten wahren. Wehe aber, wenn die Gegebenheiten den Willen zum Frieden schwächen. Engagement und Nüchternheit dürfen nicht gegeneinander ausgespielt werden sondern gehören zusammen. Und deswegen reden die 50 Millionen Toten in den kommenden Monaten insbesondere zu den Regierungen in Washington und Moskau: Geht bei den kommenden Verhandlungen um Begrenzung der Rüstung nicht auseinander, bevor Ihr eine tragfähige Lösung gefunden habt. Und zu einer Lösung, die zu einer beiderseitigen, gleichgewichtigen Abrüstung führt.

Am Volksrtrauertag *gedenken* wir nicht nur unserer Toten, wir verbinden vielmehr solche Gedanken immer zugleich mit einer *Ehrung* der Toten, und das muß so bleiben. Wie aber ehren wir sie? Dadurch, daß wir lediglich Kränze an ihren Gedächtnisstätten niederlegen? Das ist zu wenig, wir ehren sie vielmehr dadurch, daß wir ihre mahnende Stimme hören. Nur dadurch, daß wir Frieden halten und Frieden mehren, geben wir ihrem Tode einen nachträglichen Sinn. Sonst sind die 50 Millionen umsonst gestorben. Und durch solches Festhalten am Gebot des Friedens retten wir zugleich auch unser eigenes Leben und das unserer Kinder, denn jeder, der die Probleme der politischen und vor allem auch der ökologischen Weltentwicklung kennt, wie sie etwa uns in dem Bestseller »Global 2000« vorgeführt sind, der weiß, daß das Zusammenfinden der Menschheit die einzige Überlebenschance ist.

Für unsere Toten aber, welcher Rasse oder Religion oder Weltanschauung sie auch angehören, bitten wir: »Gib ihnen, Herr die ewige Ruhe und laß Dein ewiges Licht ihnen leuchten.«

Landessuperintendent Dr. Otto Schnübbe, Schulstr. 9,
3002 Wedemark 1, OT Brelingen

DIE ZWEI-REICHE-LEHRE IN IHREM BEZUG AUF DAS KIRCHLICHE UND GESELLSCHAFTLICHE HANDELN *

Von Lutz Mohaupt

Bundeskanzler Helmut Schmidt ist im April 1981 in einem Interview mit den Evangelischen Kommentaren scharf mit den Kirchen ins Gericht gegangen. Er warnt dort vor den »Patent-Ethikern«, den »Ayatollahs . . . , die ihre Zuhörer glauben machen, daß sie im alleinigen Besitz der Erkenntnis und der Moral seien«, und er denkt dabei offenbar nicht nur an kleinere Gruppen, sondern durchaus auch an die verfaßten Kirchen insgesamt und an deren Einwirkung auf politische Entscheidungen:

»Die Kirchen mischen sich zum Teil mit ihrer Amts- und Lehrautorität ein. Ich glaube, daß dies auf Dauer nicht so sein darf.«

Als Exempel solcher zu weit gehenden politischen Einmischung der Kirche dienen dem Bundeskanzler sogar diejenigen Denkschriften der EKD, mit deren Inhalt er einverstanden gewesen sei, denn auch hier liege eine unzulässige Einwirkung der kirchlichen Autorität auf die Politik vor.

In diesem Zusammenhang steht ein Satz über die Zwei-Reiche-Lehre (ZRL), der zum Ausgangspunkt der folgenden Überlegungen gemacht werden soll: »Ich bin kein engagierter Verfechter von Luthers ZRL, aber ich finde, daß die Kirchen, nachdem sie die Demokratie sowieso noch nicht in ihr Herz aufgenommen haben, auch nicht die besten Anwälte sind, das Vertrauen der Menschen in die Demokratie zu festigen.«

Es sei im Augenblick davon abgesehen, daß dieser Satz nach dem Strickmuster der Redewendung konstruiert ist: Abends ist es kälter als draußen. Was der Bundeskanzler eigentlich genau sagen wollte, liegt keineswegs auf der Hand. Es läßt sich aber aus dem weiteren Inhalt des Interviews erschließen und zum Teil als Gedankenbrücke ergänzen. Das könnte dann etwa so lauten:

* Diese Arbeit geht zurück auf einen Vortrag vor der Versammlung der Synodalpräsidenten der VELKD am 26. 9. 1981 in Ratzeburg. Der Leser ist um Verständnis dafür gebeten, daß auf die nachträgliche Einfügung von Einzelnachweisen verzichtet wurde. Aus der zahlreichen Literatur, derer sich der Vf. dankbar bedient hat, seien nur genannt die beiden Sammelbändchen »Gottes Wirken in seiner Welt«, I + II, Schriftenreihe »Zur Sache«, Bd. 19 u. 20, Hamburg 1980.

»Ich bin zwar kein engagierter Verfechter von Luthers ZRL, aber im Grunde ist diese Lehre doch zutreffend und hilfreich. Würden sich die Kirchen stärker an ihr orientieren, dann hielten sie sich mehr aus der Politik heraus und konzentrierten sich mehr auf ihren eigentlichen Auftrag. Auf diese Weise würden sie auch bessere Anwälte der Demokratie werden können, denn wer sich ständig in die Politik eines demokratischen Staatswesens einmischt – etwa mit der Warnung, die sittlichen Grundlagen seien gefährdet und dergleichen –, schafft eher Mißtrauen als Vertrauen in die Demokratie.«

So etwa könnte der ausgeführte Gedankengang lauten. Daß er von prominentem Mund – wenn auch etwas verkürzt – ausgesprochen wurde, ist Grund genug, ihm nachzugehen. Dies soll anhand von drei Punkten geschehen, die an dieser Äußerung des Bundeskanzlers auffallen:

Erstens setzt Helmut Schmidt offenbar voraus, daß jedermann weiß, wovon die Rede ist, wenn das Stichwort »ZRL« fällt. In einem ersten Abschnitt soll jedoch gezeigt werden, daß das Gegenteil der Fall ist. Die ZRL ist eine höchst komplexe und variable theologische Argumentationsfigur. Insbesondere ist keineswegs von vornherein ausgemacht, daß sie zu einer simplen Abstinenz der Kirche von der Politik führt. Zweitens gibt es offenbar Verfechter und Kritiker der ZRL. Der Bundeskanzler scheint aufs Ganze gesehen zu den Verfechtern gehören zu wollen, wenn auch nicht zu den engagierten Verfechtern. Es wird also etwas vom Streit um die ZRL berichtet werden müssen. Und schließlich – das ist vielleicht das Interessanteste – sieht Schmidt einen Zusammenhang zwischen der ZRL und dem Vertrauen in die Demokratie. Dieser Gedanke ist einen eigenen, dritten Abschnitt wert.

1. Komplexität und Variabilität der ZRL

1. Zur ZRL im engeren Sinne

Nichts wäre unzutreffender, als die ZRL mit der Trennung von Staat und Kirche einfach zu identifizieren und sie in einem starren Dualismus zweier geschiedener Verantwortungsbereiche aufgehen zu lassen. Die theologische Argumentationsfigur, die wir heute gemeinhin »Luthers ZRL« nennen, ist schon bei Luther selbst ein höchst komplexes und variables Gebilde. Man muß zumindest drei zusammenhängende, aber unterscheidbare Teilbereiche der ZRL im generellen Sinne unterscheiden.

In seiner Auslegung des Vaterunsers von 1519 sagt Luther zur zweiten Bitte »Dein Reich komme«: »Um das zu verstehen, muß man wissen, daß es zwei Reiche gibt. Das erste ist ein Reich des Teufels (ihn nennt der Herr im Evangelium einen Fürsten oder König dieser Welt); darunter ist ein Reich der Sünde und des Ungehorsams zu verstehen . . . Das zweite Reich ist Gottes Reich, das ist ein Reich der Gerechtigkeit und Wahrheit . . . So ist Gottes Reich nichts anderes als Friede, Zucht, Demut, Keuschheit, Liebe und Tugenden aller Art und die Abwesenheit von Zorn, Haß, Bitterkeit, Unkeuschheit und alles dergleichen.

Nun prüfe sich jeder selbst, ob er sich zu dem oder zu jenem geneigt findet; dann wird er inne werden, in welchem Reich er ist. Nun gibt es niemand, der nicht noch etwas von des Teufels Reich in sich fände. Darum muß er bitten: »Herzukomme dein Reich«. Denn Gottes Reich wird hier wohl anfangen und nimmt zu; es wird aber erst in jenem Leben vollendet.«

Man kann das die »ZRL im engeren Sinne« nennen. Theologiegeschichtlich steht zum Beispiel das Werk von Augustin über den Gottesstaat (De civitate Dei) im Hintergrund, wo auch schon vom Kampf zweier Reiche oder Bürgerschaften die Rede ist, dem Reich Gottes und dem Reich des Satans. Der Mensch muß sich fragen, auf welche Seite er gehört. Der Kampf geht mitten durch den Christen hindurch. Wo die Herrschaft des Teufels gebrochen wird und Christus selbst im neuen Menschen durch seine Gnade herrscht, beginnt das endzeitliche Reich Gottes schon jetzt zu wachsen, bis Gott es in Ewigkeit vollenden wird.

Es sei an dieser Stelle gleichsam zu Protokoll gegeben, daß bei Luther auch im Rahmen dieser ZRL im engeren Sinne bestimmte Impulse zur Weltgestaltung enthalten sind. Er sagt ja: Wo Christus herrscht, da schwinden Zorn und Haß und da wachsen Friede und Liebe. Das Anbrechen des Reiches Gottes hat also weder den Aufruf zur Weltflucht zur Folge – als solle man sich der soziopolitischen Wirklichkeit durch innere oder äußere Emigration entziehen, weil sie ja doch nur sündiges Reich des Teufels sei –, noch bricht das Reich Gottes dadurch an, daß wir das Kampfgeschehen in eigene Regie übernehmen und im Namen des Reiches Gottes etwa für die Durchsetzung bestimmter politischer Weltgestaltungsprogramme zu streiten beginnen. Die Herrschaft Christi verpflichtet vielmehr den Glaubenden und damit auch die Kirche als die Gemeinschaft der Glaubenden auf einige elementare Grundlinien weltlicher Lebensgestaltung. Die Orientierungsmarken unserer Teilnahme am Anbruch des Reiches Gottes heißen Frieden und Liebe, und es ist unzweifelbar auch Sache unseres politischen Engagements, diese Orientierungsmarken konstruktiv und – wo es sein muß – auch kritisch in das Ringen um eine für alle Menschen gedeihliche Gestaltung unserer Lebenswelt einzubringen.

Aber dies ist nur ein Einschub, fast ein Vorgriff. Was er bedeutet, wird etwas klarer, wenn man den zweiten Teilbereich des Probekomplexes »ZRL« hinzunimmt, die sogenannte »Zwei-Regimenten-Lehre«.

2. Zur Zwei-Regimenten-Lehre

Im Jahre 1522 wurde in einigen Territorien Luthers Bibelübersetzung verboten und konfisziert. Damit war die Frage nach Widerstand und Gehorsam gegen die Obrigkeit gestellt. Nun redet das Neue Testament in dieser Sache unterschiedlich. Nach Röm. 13 sind die Obrigkeit und das weltliche Recht bis hin zum Gebrauch des Schwertes durch Gottes Willen und Anordnung in der Welt und verlangen mit Recht Gehorsam. In der Bergpredigt aber, besonders in Matth. 5,38 ff., heißt es, der Christ solle dem Bösen keinen Widerstand entgegensetzen und also offenbar auch kein weltliches Recht oder gar das Schwert gebrauchen oder in Anspruch nehmen oder bejahren. In diesem Zusammenhang, der nur angedeutet zu werden braucht, sagt Luther nun:

»Hier müssen wir Adams Kinder, d. h. alle Menschen, in zwei Teile teilen: Die einen zum Reich Gottes, die anderen zum Reich der Welt gehörig. Diese zum Reich Gottes gehörenden, das sind alle, die als wahrhaft Glaubende in Christus und unter Christus sind . . . Nun sieh: Diese Leute brauchen kein weltliches Schwert oder Recht . . . Denn wozu sollte es ihnen taugen? Haben sie doch den Heiligen Geist im Herzen; der lehrt sie und bewirkt, daß sie niemand Unrecht tun, jedermann lieben und von jedermann gerne und fröhlich Unrecht, ja sogar den Tod leiden . . .

Zum Reich der Welt oder unter das Gesetz gehören alle, die nicht Christen sind . . . (Für sie hat Gott) ein anderes Regiment geschaffen und hat sie dem Schwert unterworfen. Sie sollen doch nicht tun können, was ihrer bösen Art entspricht . . . Denn wenn das nicht so wäre, so würde, wo doch alle Welt böse und unter Tausend kaum ein rechter Christ ist, eins das andere fressen, so daß niemand imstande wäre, Weib und Kind anzuleiten, seiner Nahrung nachzugehen und Gott zu dienen; dadurch würde die Welt wüste. Darum hat Gott die zwei Regimente angeordnet, das geistliche, welches Christen und rechtschaffende Leute schafft durch den Heiligen Geist unter Christus und das weltliche, welches den Unchristen und Bösen wehrt, daß sie äußerlich Frieden halten und still sein müssen wider ihren Willen . . .«

Wir haben hier also die Zwei-Regimenten-Lehre vor uns, und zwar nicht als Alternative zur ZRL, sondern als deren Ausgestaltung. Denn es fällt ja auf, daß geradezu eine Parallelität zwischen dem Begriff des »Reiches« und dem des »Regiments« besteht. Gott habe, so sagt Luther, neben seinem

»Reich ein anderes Regiment geschaffen«. Dem Reich Gottes scheint das geistliche Regiment zugeordnet, während im Reich der Welt Gott durch sein weltliches Regiment herrscht. Und der eben beschriebene neutestamentliche Widerspruch scheint – scheint! – so aufzugehen, daß im einen Reich und Regiment die Bergpredigt und im anderen Röm. 13 gelten.

Genau dies aber ist der verhängnisvolle Irrtum, dem man leicht zu erliegen droht und der einem dann schnell den Vorwurf der »Doppelmoral« einhandelt. Man müßte den Bundeskanzler fragen, ob sein eingangs zitiertes Wort gegen diesen Irrtum geschützt ist. Denn Luther teilt die Welt eben nicht so einfach in zwei Hälften auf. In jener zuerst zitierten Schrift von 1519 geht es ja zusätzlich um ein noch ganz anderes Reich, das Reich des Bösen oder des Teufels. Dagegen kämpft Gott mit seinem Reich an, und zwar auf doppelte Weise, im geistlichen Regiment mit dem Heiligen Geist durch den Glauben und im weltlichen Regiment, das über alle Welt aufgerichtet ist und den Frieden bewahren soll. Und wenn das Reich Gottes zwar schon anfängt und zunimmt, es aber niemand gibt, »der nicht noch etwas von des Teufels Reich in sich fände« – Luther kann an dieser Stelle auch sagen, der Christ sei »simul iustus et peccator«, gerecht und Sünder zugleich –, dann ist offenkundig, daß die ZRL Luthers kein starres Schema ist, nach dem man die Welt und das Handeln in ihr, womöglich das Handeln der Kirche einerseits und das Handeln des Staates andererseits, einfach sortieren kann. Es geht vielmehr um einen dynamischen Vollzug des Unterscheidens, der immer neu in Gang gesetzt und durchgeführt werden muß.

Was muß unterschieden werden? Auf der einen Seite steht Gottes Wille, das Leben in dieser Welt zu ermöglichen. Das geschieht durch Regeln, Ordnungen, Strukturen, Institutionen usw., die Gott in Dienst nehmen will und nimmt, und zwar ganz gleich, ob die Menschen es wissen und wollen oder nicht. Auf der anderen Seite steht das Evangelium von Jesus Christus, durch das Gott den Menschen für sich gewinnen und ihm wahres Leben schenken will. Was hier aber unterschieden wird, nämlich die weltliche und die geistliche Regierweise, hängt doppelt miteinander zusammen: Zur Erfüllung kommt der auch hinter der weltlichen Regierweise stehende Liebeswille Gottes erst im Vollzug der geistlichen Regierweise, wo eben Menschen durch den Glauben unter der Herrschaft Christi befähigt werden, die zum Beispiel in der Bergpredigt gemeinten Früchte des heiligen Geistes zu bringen. Umgekehrt: Erst vom Evangelium, von der geistlichen Regierweise, her tritt der Sinn der weltlichen Regierweise hervor. Die Herrschaft Jesu Christi läßt es uns gleichsam wie Schuppen von den Augen fallen. Wir erkennen, daß und wie Gott in dieser gefallenen, vom Bösen, von rücksichtslosem Selbstverwirklichungsstreben des Men-

schen schwer gezeichneten Welt ein Mindestmaß an Frieden. Recht, Humanität, Mitmenschlichkeit usw. durchsetzt, indem er weltliche Strukturen und Funktionen, Ordnungen und Institutionen in Dienst nimmt.

3. Zur Drei-Stände-Lehre

Es muß noch ein dritter zur ZRL im generellen Sinne gehörende Teilbereich erwähnt werden, der die weltliche Regierweise Gottes weiter zu erhellen vermag, die Lehre von den »drei Ständen«. Luther nennt sie auch die drei Stifte oder Orden oder Erzgewalten oder Hierarchien, und er versteht darunter – wiederum mit Variationen in den verschiedenen Schriften – den Ehestand, das Priesteramt und die weltliche Obrigkeit. Die Wurzeln dieser Strukturierung der gesellschaftlichen Wirklichkeit kann man über die Theologie des Mittelalters bis hinein in die griechische Philosophie verfolgen. Bei Luther ist natürlich eine ständische Gliederung der Gesellschaft im Hintergrund zu sehen, die heute so nicht mehr gegeben ist. Gleichwohl ist es bis zu einem gewissen Grade möglich und sinnvoll, bestimmte Aspekte dieser Lehre in unsere heutige Situation hinein umzudenken.

Auch hier denkt Luther flexibel. Insbesondere ist nicht starr festgelegt, wer zu welchem Stand gehört. Der Ehestand kann bei Luther nicht nur zur Familie und zum Hausstand insgesamt, sondern auch zum wirtschaftlichen Leben überhaupt erweitert werden. Er heißt dann *status oeconomicus*. Zum Priesteramt, also zum *status ecclesiasticus*, gehörig kann jeder betrachtet werden, der »Gottes Wort höre oder habe«, und ähnlich hat im Grunde jeder, nicht nur der Kaiser oder Fürst usw., sondern auch der Untertan, der Vater in der Familie usw., teil am *status politicus*, so daß man sagen kann, nach Luther gehöre in bestimmter Hinsicht jeder jedem der drei Stände an. Es handelt sich bei diesen Ständen, Stiften und Orden um von Gott gesetzte fundamentale Gliederungs- und Gestaltungsprinzipien der Gesellschaft insgesamt, die nach Gottes Willen und unter Mitwirkung des in diese differenzierten Verantwortungsbereiche hineingestellten Menschen ein friedliches Miteinander in der Welt ermöglichen sollen und insofern Ausdruck und Mittel der weltlichen Regierweise Gottes sind.

Die Drei-Stände-Lehre erbringt nun für die ZRL im generellen Sinne einige wichtige Präzisierungen. So kann der *status ecclesiasticus*, als dessen Sachverwalter das Priesteramt oder nach unserem heutigen theologischen Verständnis die Kirche angesehen werden mag, in gewisser Hinsicht zum weltlichen Regiment gerechnet werden. Die Kirche hat bei der Erhaltung und Gestaltung von Frieden und Gerechtigkeit in dieser Welt

mitzuwirken und mitzusprechen, denn sie ist menschlich-gesellschaftliche Struktur, Institution, Organisation. Ihr spezieller Beitrag in diesem Zusammenhang aber ist eben die Verkündigung des Evangeliums, die Proklamation der Königsherrschaft Jesu Christ, das Bekenntnis zu dem dreieinigen Gott als dem Schöpfer, Erhalter und Vollender der Welt. Nur hier hat sie einen ganz eigenen, unverwechselbaren Auftrag, nur hier soll sie mit letzter Gewißheit und Eindeutigkeit und auch in vollem Konsensus sprechen. Erst wo sie das tut, ist sie im eigentlichen Sinne Kirche. In bezug auf den status oeconomicus und den status politicus aber ist die Kirche nicht klüger als die Menschen, die ihr angehören und die auch in den anderen Dimensionen weltlicher Lebensverhältnisse, denen sie angehören, ihres Glaubens leben sollen, indem sie Früchte des heiligen Geistes bringen und an der Erhaltung und Gestaltung der Welt nach Gottes Liebeswillen mitwirken.

4. Vorläufiges Fazit

Die Komplexität und Variabilität der ZRL ist wenigstens ansatzweise deutlich geworden. Luther hat dieses diffizile Instrumentarium auf den verschiedensten Problemfeldern, die ihn beschäftigten, in Gebrauch genommen: in seiner Lehre von der Kirche und in seiner Lehre vom Beruf, in seinem Kampf gegen die Vermischung der beiden Reiche und Regimente bei der römischen Kirche wie bei den Schwärmern, in seiner Stellung zum Türkenkrieg wie zum Bauernkrieg und nicht zuletzt in seinen zahlreichen Inventionen bei seinen Obrigkeiten, wobei nur exemplarisch an seine Schrift an die Ratsherren erinnert sei, mit der er die Errichtung von Schulen überall fordert.

Auf die Entfaltung weiterer Details sei hier ebenso verzichtet wie auf die Darstellung der interessanten, manchmal gelungenen, manchmal auch mißlungenen Variationen, die die ZRL in Laufe der weiteren Kirchen- und Theologiegeschichte erfahren hat. Auch soll nicht die theologische Diskussion darüber nachgezeichnet werden, wo eigentlich die entscheidende Relevanz der ZRL liegt, im Bereich der politischen bzw. der Sozialethik, im Bereich der Ekklesiologie oder im fundamentaltheologischen Bereich. (Es scheint, daß diese drei Dimensionen in der ZRL unmittelbar zusammenreffen.)

Jedenfalls gilt: Wer heute das mit der ZRL gemeinte theologische Instrumentarium darstellen, einer kritischen Überprüfung unterziehen und gegebenenfalls auch anwenden will, ist zu einer eigenen konstruktiven Leistung genötigt. Hier gibt es nichts, was einfach nachgeredet werden kann. Ein gelungenes Beispiel solcher kritischen Rekonstruktion der ZRL sind

die Thesen zur ZRL, die der Theologische Ausschuß der VELKD im Jahre 1979 verfaßt hat und deren sich dieser Beitrag reichlich und dankbar bedient.

Was erbringt eine solche aktuelle kritische Rekonstruktion der ZRL? Sie dient der gewißmachenden, tröstenden Klarheit des Evangeliums, dessen Gnadenzusage uns bedingungslos gilt, unabhängig davon, ob unser weltgestaltendes Handeln im Sinne der Mitwirkung in Gottes weltlicher Regierweise gelingt oder mißlingt. Die ZRL dient aber zugleich der Welt und ihrer meschenfreundlichen Gestaltung. Sie lehrt nüchtern und maßvoll von den Möglichkeiten politischen Handelns zu denken und seine Grenzen zu erkennen; denn die weltliche Regierweise Gottes führt auch im gelungenen Fall nicht zum Heil, sondern zu einem stets und ständig gefährdeten und deshalb schutzbedürftigen Frieden und allenfalls zu einer auf Dauer unvollkommenen, leicht aus dem Gleichgewicht zu bringenden Gerechtigkeit. Die ZRL macht also im Blick auf die Politik im weitesten Sinne des Wortes ein waches, kritisches Bewußtsein, und das kann den Menschen als den Machern und den Objekten von Politik nur recht sein. Andererseits wehrt die ZRL der falschen Verkündigung einer Abwesenheit Gottes von der Welt. Wer das Evangelium annimmt, wer Christus als König und Herrn bekennt, der weiß, daß dieser Christus ja »in sein Eigentum« gekommen ist! Die Kirche verkündet das Evangelium einer Welt, die immer schon durch den Liebeswillen Gottes geschaffen, erhalten und gestaltet ist. Wäre sie es nicht, so hätte die Macht der Finsternis sie längst überwunden. So aber ist da ein unausgestandenes Kampfgeschehen, ein unabgeschlossenes Ringen, eine Mischung aus Licht und Schatten und das Gewirr von tausend Stimmen mit abertausend Weltgestaltungsprogrammen. In dieses Stimmengewirr trägt das Evangelium die Stimme des guten Hirten hinein, und da seine Schafe nunmehr seine Stimme kennen, mag es ihnen gelingen, aus dem verworrenen politischen Getöse wenigstens einige bekannte und richtungsweisende Grundakkorde herauszuhören, die von demselben Hirten angeschlagen werden: Liebe, Gerechtigkeit, Friede, Langmut, Geduld, Verzicht auf Gewalt, Solidarität mit den Leidenden und ähnliches. Auf dieser Basis ist dann noch genug Raum für die Auseinandersetzungen um konkrete Handlungsanweisungen und detaillierte politische Programme, aber diese Auseinandersetzung verliert ihre zerstörerische Radikalität.

Mag man sich nun fragen, ob man nach allem, was ausgeführt wurde, dem Bundeskanzler zustimmen oder widersprechen soll, wenn er vermutet, die ZRL führe dazu, daß die Kirche sich aus der Politik heraushält. In bestimmter Hinsicht hat er offenbar recht, anderer Hinsicht ist gerade das Gegenteil der Fall. »Patent-Ethiker« und »Ayatollahs« bringt die ZRL

nicht hervor, politische Abstinenzler und kritiklos schweigende Kirchen aber gewiß auch nicht. Wie dem auch sei: Sie ist theologisch notwendig und in ihrer Komplexität und Variabilität ein nach wie vor aktuelles theologisches Instrumentarium.

II. Zum Streit um die ZRL

Den Verfechtern der ZRL, zu denen bis zu einem gewissen Grade offenbar der Bundeskanzler gehört, stehen nun Kritiker der ZRL gegenüber. Man kann heute wohl kaum über die ZRL sprechen, ohne nicht wenigstens einen kurzen Blick auf den Streit um die ZRL zu werfen.

Diesen Streit kann man im Jahre 1922 beginnen sehen. Zu Luthers Zeiten wählte man sich darüber in der Kirche mit Ausnahmen der Schwärmer noch aufs Ganze gesehen ziemlich einig. Die Lehre von den beiden Reichen findet sich zum Beispiel auch bei Johannes Calvin, und als Philipp Melancthon in den 16. Artikel der Confessio Augustana einige Ausführungen über die weltliche Regierweise Gottes hineinformulierte, antworteten die römischen Gegner in der Confutatio, dieser Artikel werde angenommen, »weil er nicht nur kaiserlichem, sondern auch kirchlichem Recht, dem Evangelium, der Heiligen Schrift und der ganzen Lehre unseres heiligen Glaubens entspricht.« Es bleibe dahingestellt, ob die Einmütigkeit genauer Nachprüfung standgehalten hätte.

Im Jahre 1922 jedenfalls beginnt der innerprotestantische Streit um die ZRL, denn wahrscheinlich wurde der exakte Begriff »ZRL« oder »Luthers Lehre von den zwei (beiden) Reichen« in diesem Jahre zum ersten Mal geprägt. Er findet sich in einem Aufsatz des reformierten Theologen Karl Barth, der sich mit dem lutherischen Theologen Paul Althaus auseinandersetzt. Karl Barth ist seitdem immer mehr zum Kritiker, ja zu Bekämpfer der ZRL geworden, jedenfalls derjenigen ZRL, die er bei bestimmten lutherischen Theologen vorfand. Er hat schließlich seine Kritik dahingehend radikal zugespitzt, daß er das Luthertum und seine ZRL als mitverantwortlich für die Ermöglichung des Nationalsozialismus bezeichnete, denn es habe mit der Begründung einer selbständigen »Autorität des Staates« »dem deutschen Heidentum gewissermaßen Luft verschafft«. Schuld daran sei der »Irrtum Martin Luthers hinsichtlich des Verhältnisses von Gesetz und Evangelium, von weltlicher und geistlicher Ordnung und Macht, durch den sein (sc. des deutschen Volkes) natürliches Heidentum nicht sowohl begrenzt und beschränkt, als vielmehr ideologisch verklärt und bestärkt worden ist«.

Von diesem vernichtenden Angriff hat sich die ZRL im Grunde bis heute

nicht ganz erholt. Daran ändert auch die Tatsache nichts, daß Barth an anderer Stelle ganz andere Verursacher der christlichen Bejahung des Nationalsozialismus nennt, nämlich die Unionstheologen des 19. Jahrhunderts. Es sagt 1934: »Der heute in der Theologie und Kirchenpolitik der Deutschen Christen ausgebrochene Irrtum hat nun seinen Ursprung weder in der Schuld Luthers noch in der Calvins, sondern er ist – Schleiermacher, R. Rothe, W. Beyschlag wären unter seinen Vätern zu nennen – der typische Irrtum des Endstadiums gerade jener ›Union‹ des 19. Jahrhunderts.« Beide Vorwürfe klingen zumindest etwas pauschal und nicht sehr gerecht, aber durchgesetzt hat sich eigentlich nur der gegen das Luthertum, zumal Barth später der lutherischen ZRL einen alternativen Ansatz der politischen und Sozialethik entgegengestellt hat, der von einer Reihe von Theologen, nicht zuletzt Schülern Barths, aufgenommen und zu einer eigenen zusammenhängenden theologischen Theorie ausgebaut wurde, der Lehre von der Königsherrschaft Jesu Christi.

Es wäre sinnvoll und sogar notwendig, auf diese Lehre näher einzugehen. An dieser Stelle soll es aber nur darum gehen, Barths Vorwurf gegen die lutherische ZRL am Beispiel eines lutherischen Theologen kurz zu überprüfen, der nun in der Tat nachweislich maßgeblich an der teilweisen christlich – kirchlichen Bejahung des Nationalsozialismus mitgewirkt hat: an Emanuel Hirsch.

Hirsch schreibt in den Jahren 1933/34 unter anderem folgendes: »Das in meiner Pflicht als deutscher Mann gegründete Verhältnis der Treue und Hingabe, in dem ich zu der Deutschland jetzt erneuernden Bewegung und Macht stehe, hat darin seinen festen Halt und seine unverbrüchliche Heiligung, daß Führer und Bewegung und Regiment sich und das Volk unter den Herrn der Geschichte beugen, der uns alle zu Zucht und Ehre und Treue und Opfer und Wagnis im Ringen des Ganzen verpflichtet.« Für diese Haltung bezeichnet Hirsch die lutherische Lehre von den zwei Reichen als eine der Voraussetzungen. Sie macht es nach Hirsch nämlich möglich, »die volkhaft-politische Ordnung als von Gott geheiligt, d. h. von ihm gegeben und getragen und gefordert, von ihm zum Schaffensquell und zur indiskutablen Pflicht gemacht, zu verstehen und sie dennoch hart und klar als eine irdisch-vergängliche Sache zu nehmen«.

Was ist hier geschehen? Hirsch identifiziert eine ganz bestimmte, geschichtlich-zufällige, konkrete Ordnung, nämlich die »volkhaft-politische«, die »Deutschland jetzt erneuernde Bewegung und Macht« mit der weltlichen Regierweise Gottes und den ihr zugeordneten Gestaltungsprinzipien. Er übersteigt den lutherischen Gedanken, daß der Christ zur Verwirklichung seines von Gott geforderten Gehorsams auf die natürlich-gesellschaftlichen Ordnungen, auf seinen Beruf, seinen Stand verwiesen

ist, indem er eine ganz bestimmte geschichtliche Ausprägung politischer Ordnung als von Gott so wie sie ist gegeben und geheiligt ansieht und Gehorsam, Treue, Hingabe und Opfer »zur indiskutablen Pflicht« macht.

Von der ZRL, wie wir sie bei Luther kennengelernt haben, ist dieses Verfahren keineswegs gedeckt. Die Intention der ZRL wird geradezu in ihre Gegenteil verkehrt. Die in ihr mitgesetzte ethische Zweideutigkeit der Geschichte wird aufgehoben. Die vorfindlichen politischen Ordnungen erhalten eine vom kritischen Maßstab des Evangelium unabhängige Dignität. Weltliche und geistliche Regierweise Gottes werden dadurch in einer beide zerstörenden Weise auseinandergerissen. Es ist nicht die ZRL, sondern die unzureichende Wahrnehmung der ZRL, die den Theologen Emanuel Hirsch den Deutschen Christen in die Arme treibt.

Es wären noch weitere Motive und Impulse hinzuzunehmen, wenn man Hirsch insgesamt gerecht werden wollte. Er sagt zum Beispiel, man müsse angestrengt in die Geschichte hineinlauschen, so wie er – Hirsch – es getan habe, um dann »das Wagnis des den Spuren des Herrn der Geschichte nachblickenden Glaubens« einzugehen. Dieser Aspekt seines Denkens kann als Irrationalismus bezeichnet werden und hat mit der ZRL nicht einmal mehr begrifflich etwas gemein.

Aber an dieser Stelle sei der kurze Ausblick auf den Streit um die ZRL abgebrochen. Dieser Streit ließe sich durch zahlreiche Konflikte hindurch weiterverfolgen, die die evangelische Kirche in den letzten Jahrzehnten durchgemacht hat, von den Auseinandersetzungen um die deutsche Wiederbewaffnung und um den Militärseelsorgevertrag über die Diskussion um die Ostdenkschrift bis hin zum Antirassismustreit und dem Ringen den angemessenen Weg zur Friedenssicherung und zur Abrüstung heute. Immer hat es Kritiker und Verfechter der ZRL gegeben, engagierte und weniger engagierte, und man könnte theologisch aufweisen, wie sich auch gerade bei den engagierten Kritikern der ZRL die mit dieser Lehre gegebenen Problemkonstellationen genauso bedrängend einstellen wie bei den Verfechtern, nur manchmal ungefragt und unvermutet oder gar unbedacht und unbeachtet.

III. Die ZRL und das Vertrauen in die Demokratie

Von jener eingangs zitierten Äußerung des Bundeskanzlers bleibt nun noch der dritte Punkt übrig, nämlich die offenbar von ihm gehegte Vermutung, die ZRL sei geeignet, das Vertrauen in die Demokratie zu stärken, und für Kirchen, die der ZRL stärker verpflichtet wären, gelte das gleiche.

Auf den ersten Blick könnte diese Annahme geradezu absurd anmuten.

Man denke nur an die mißlungene ZRL von Emanuel Hirsch, an die vernichtende Kritik von Karl Barth oder auch an die fernab von jedem demokratischen Bewußtsein konzipierte ständische Gesellschaftsauffassung Luthers. In der Tat wäre es kurzschlüssig, in den Fehler von Emanuel Hirsch zu verfallen – nur mit umgekehrtem Vorzeichen – und wiederum eine konkrete geschichtliche Ausprägung politischer Ordnung, nämlich die modernen westlichen Demokratien, einfach mit der weltlichen Regierweise Gottes zu identifizieren und damit religiös zu überhöhen und zu verklären.

Die Überschrift dieses letzten Teils lautet jedoch nicht: »Die ZRL und die Demokratie,« sondern: »Die ZRL und das *Vertrauen* in die Demokratie.« Hier findet keine Identifizierung statt, sondern die ZRL – so die Vermutung – versetzt *uns* in ein bestimmtes *Verhältnis* zur Demokratie, nämlich in das Verhältnis des Vertrauens. Dies ist nun in einem bestimmten Sinne zutreffend, und es soll abschließend thesenartig erläutert sein, wie und warum es zutrifft.

1. Nach der ZRL kann der Mensch politisch nicht einfach machen, was er will. Er nimmt vielmehr in den vielfältigen Funktionen, Aufträgen, »Ämtern« usw. – von den Eltern bis zu den Regierenden, von höchsten Richtern bis zu den Wählern – an der weltlichen Regierweise Gottes teil, wenn und soweit er in diesen Funktionen zur Erhaltung und Förderung von Frieden und Gerechtigkeit beiträgt. Das begründet, aber es begrenzt auch zugleich sein politisches Handeln. Die ZRL steht jedem totalitären Politikverständnis konträr entgegen, auch wenn das in der Geschichte nicht immer von allen Theologen erkannt worden ist.

2. Nach der ZRL geht der Mensch nicht in Politik auf. Seine Identität empfängt er durch die Anrede Gottes im Evangelium und verwirklicht sie im Glauben an Gottes Gnade. Dies ist eine Quelle der Freiheit gegenüber jedem sogenannten politischen Sachzwang und entlastet das politische Handeln von der Zumutung, die Selbstverwirklichung des Menschen durch politisches Handeln sicherzustellen. Allein ein so entlastetes politisches Handeln kann aber die Aussicht in sich tragen, trotz aller nötigen und faktisch vorhandenen Auseinandersetzungen und Kämpfe sich auf einen gemeinsamen fundamentalen Grundkonsens aller am politischen Leben Beteiligten berufen können. Nur durch einen solchen Grundkonsens bleiben aber ein demokratischer Staat und eine demokratisierte Gesellschaft von der Atomisierung in total divergente und auseinanderfallende Eigeninteressen von totaler Beliebigkeit bewahrt.

3. Nach der ZRL haben staatliche Gewalt und gesellschaftliche Macht eine klar begrenzte Funktion. Sie sind kein Wert an sich, sondern müssen sich an der Frage messen lassen, ob sie geeignet sind, dem von Menschen

wahrzunehmenden Liebeswillen Gottes Raum zugeben. Das macht auf einen Schlag deutlich, daß Macht und Gewalt bis hin zur Polizeigewalt und zur militärischen Rüstung überhaupt nur im Rahmen desjenigen Minimums theologisch legitim sein können, das unbedingt erforderlich ist, um von den Schwächeren in der Welt das Schlimmste abzuwenden, um die Schutzbedürftigen zu schützen um das alles vernichtende Chaos und den zerstörerischen Kampf aller gegen alle zu verhindern, um Ungerechtigkeit, Ungleichheit und Unterdrückung wenigstens einigermaßen in Grenzen zu halten. Dies alles läßt sich als um der Liebe zu den Schwachen willen notwendiges Tun verstehen, denn nach der ZRL übt Gott seinen Liebeswillen eben nicht nur direkt durch das Evangelium von Jesus Christus aus, sondern auch indirekt durch bergende, erhaltende, schützende Strukturen und Ordnungen. Alles was an gesellschaftlicher Macht und staatlicher Gewalt über dieses Minimum hinausgeht, bedarf selbst wieder der Eindämmung. Daraus ergibt sich ein überaus kritischer Maßstab zur Beurteilung der gegenwärtigen Diskussion um Abrüstung, wobei freilich die ZRL in diesem Sinne den Streit um das notwendige Maß von Rüstung und den angemessenen Weg hin zur Abrüstung und zur gleichzeitigen Friedenssicherung nicht beendet, sondern gerade fordert, ihn freilich seiner ideologisierten und radikalisierten Schärfe entkleidet. Die ZRL leitet zu einem nüchternen und maßvollen Umgang mit strittigen politischen Problemen an.

4. Nach der ZRL ist ein Höchstmaß an Mitwirkung aller Beteiligten an der Ausübung der weltlichen Regierweise Gottes gefordert. Jeder hört in gewisser Hinsicht dem status politicus an. Da die fürstlichen Obrigkeiten im demokratischen Verfassungsstaat durch den mandatgebenden Wähler ersetzt sind, ist jedermann auf seine im Rahmen der weltlichen Regierweise Gottes gegebene Verantwortung hin anzusprechen. Es ist in der Geschichte und in der Gegenwart bis heute keine Staatsform und Gesellschaftsstruktur erkennbar, die diesem Anliegen der ZRL besser gerecht werden können als die Demokratie.

5. Nach der ZRL ist theologisch legitim immer nur die kontrollierte politische Macht. Luther hat seiner Obrigkeitsschrift im letzten Teil einen Katalog von Verhaltensmaßregeln für einen rechten, christlichen Fürsten beigegeben, den sogenannten Fürstenspiegel. Er sagt dort unter anderem seinen fürstlichen Obrigkeiten, sie sollten sich vor allem vor den Ratgebern hüten, die um Vertrauen bitten. »Denn ein solcher ist gewiß nicht lauter; er will Herr im Lande sein und dich zum untätigen Maulaffen machen. Denn wenn er ein rechtschaffender Christ und redlich wäre, würde er es sehr gern haben, daß du ihm in nichts vertraust, und würde dich darum loben und lieben, daß du ihm so genau auf die Finger siehst.

Denn ebenso wie er selbst gottgefällig handelt, so will und kann er es ertragen, daß sein Tun vor dir und jedermann offen zutage liegt . . .« In einer Gesellschaft und einem Staat, in denen alle Macht letztlich vom Volke ausgeht, kann man diesen – im Rahmen der ZRL begründeten – Ratschlag Luthers nur dann verwirklichen, wenn Macht auf Zeit kontrolliert vergeben wird. Nur die kontrollierbare, kritisierbare und wieder entziehbare politische Macht vermag zu verhindern, daß nach und nach, sozusagen auf kaltem Wege, jene verhängnisvolle Identifikation zufällig geschichtlicher Struktur mit dem weltlichen Regiment Gottes de facto stattfindet.

Der Bundeskanzler hat also recht: Die ZRL ist geeignet, das Vertrauen in die Demokratie zu stärken, und Kirchen, die sich der ZRL verpflichtet wissen, sind es auch. Das gilt nicht etwa, weil die ZRL zur kritiklosen Bestätigung des Bestehenden, der je gegebenen politischen Ordnung, der vorfindlichen Demokratie anleitet, sondern weil Gott mit seinen beiden Regierweisen das gesamte weltliche Handeln des Menschen und damit auch die politischen Strukturen und Programme im Sinne eines kritisch-konstruktiven Vorbehalts umgreift. Zugespitzt könnte man sagen: Die ZRL stärkt das Vertrauen in die Demokratie, weil die Demokratie nicht blindes Vertrauen, sondern ein waches, kritisches Bewußtsein der Bürger und der Kirchen fordert.

Hauptpastor Dr. Lutz Mohaupt, Up de Worth 1 a, 2000 Hamburg 65

HABEN SIE TATSÄCHLICH NIE MITEINANDER GESPROCHEN?

Luther und sein Landesfürst Friedrich der Weise

Von Ingetraut Ludolphy

Wenn man im Kreise von Lutherkennern oder von Interessierten über Friedrich den Weisen spricht, taucht gewöhnlich als erstes diese Frage auf: Haben der Fürst und der Reformator wirklich nie miteinander gesprochen?

Melanchthon berichtet in der dem zweiten Teil der Wittenberger Ausgabe von Luthers Schriften beigegebenen Vorrede von 1546, Luther sei

nach Brauch der Universität Doktor geworden. Dazu habe ihm der Kurfürst die Kosten erlegt; denn dieser habe »ihn zuvor predigen hören und bewunderte die Stärke des Verstandes, die kräftigen Reden und die Qualität des Vorgetragenen in den Predigten«¹. Diese Behauptung Melanchthons ist immer wieder einmal in der Lutherforschung aufgenommen worden. Stimmt sie aber? Bestätigt wird sie in den Quellen nirgends, im Gegenteil. Friedrich hat Luther nur bei dessen öffentlichem Auftreten während des Wormser Reichstags 1521 gesehen und gehört. Daß beide einander sonst nie begegnet sind, ist mehrfach belegt.

Nicht allzuviel Wert braucht man in diesem Zusammenhang auf den Bericht des damaligen päpstlichen Nuntius Aleander im Jahre 1520 aus Worms zu legen, der sich auf eine Äußerung Friedrichs bezieht, er habe niemals zwanzig Worte mit Luther gesprochen². Aleander vermischte nämlich hin und wieder die Wahrheit mit Gerüchten.

Wichtiger ist das spätere Zeugnis Spalatins, eines der engsten Mitarbeiter des Kurfürsten: »Denn wie wol er (Friedrich) nichts mit ihm jemals umging, noch hatt er ihn gewisslich gnädiglich lieb und werth«³.

Entscheidend ist Luthers eigenes Zeugnis, wobei seiner Versicherung im ersten Teil der Schrift »Wider die himmlischen Propheten, von den Bildern und Sakrament« unbedingte Glaubwürdigkeit zukommt, weil dieser Teil noch zu Friedrichs Lebzeiten und zwar im Januar 1525 – etwa ein Vierteljahr vor dessen Tode – erschienen ist. Hier wies Luther Karlstadts Vorwürfe wegen dessen Vertreibung aus Sachsen zurück: »Erstlich mag ich das wol sagen, das ich bey dem Churfursten zu Sachssen nichts habe von Carlstad gehandelt, ia ich habe meyn leben lang mit dem selben fursten nie keyn wort geredt noch hören reden, dazu auch seyn angesicht nie gesehen, denn eyn mal zu Worms fur dem Keyser, da ich zum andern mal verhöret ward«⁴.

Aus einer Stelle in Luthers Schrift »Wider Hans Worst« aus dem Jahre 1540 hat man herauslesen wollen, Luther habe ihn ein zweites Mal in der Lochau gesehen, in diesem Lieblingsschloß Friedrichs, das an der Stelle der heutigen Annaburg 15 Kilometer nördlich von Torgau stand. Doch da schreibt Luther nur, er habe in der Lochau *über* Friedrichs ursprünglich

¹ Corpus Reformatorum 6 Sp. 160.

² Reichstagsakten Jüngere Reihe 2, 461, 22.

³ Neudecker, Chr. Gotth. und Ludw. Preller (Hgg.), Friedrichs des Weisen Leben und Zeitgeschichte von Georg Spalatin. Jena 1851. S. 34.

⁴ WA 18, 85, 15–19. Der nach WA 18, 85 Anm. 2 fragliche »Reim«, auf den Karlstadt Bezug nimmt, ist der durch die Buchstaben VDMIAE abgekürzte »Verbum Domini manet in Aeternum« (Das Reich Gottes bleibt in Ewigkeit).

freundliche Gesinnung gegenüber dem Erzbischof Albrecht von Mainz gehört: » . . . das weis ich zu sagen, so ich zur Locha (!) ein mal gehöret (Denn ich seine stim mein leben lang nie gehöret, noch sein angesicht gesehen, on zu Wormes auff dem Reichstage), das der selbe frome Hertzog Friderich den Bisschoff Albrecht so gelobet hat . . . «⁵.

Eine Tischrede aus dem Jahre 1540 ist also nicht das einzige ausdrückliche Zeugnis aus Luthers Munde, daß er wirklich niemals mit dem Kurfürsten gesprochen habe, wie es dort in der Anmerkung behauptet wird⁶.

Daß auch andere Meinungen über die Beziehungen zwischen dem Fürsten und Luther in der Forschung tradiert werden, liegt wohl an einer Stelle des Lutherbriefs an Johann Lang vom 26. Januar 1520, wo es lateinisch heißt: »Hispaniarum Legatus apud Principem nostrum est, cum quo heri ego et Philipus coenavimus, splendide invitati.« (Der spanische Gesandte ist bei unserem Fürsten, mit welchem ich und Philippus, glänzend eingeladen, gestern gespeist haben.)⁷ Der Nebensatz, der grammatisch sowohl auf den Fürsten als auch auf den Gesandten bezogen werden könnte, ist nach allen anderen Belegen nur mit dem Gesandten Hieronymus Brunner in Verbindung zu bringen.

Bestätigt wird Friedrichs Zurückhaltung schließlich auch in einem Briefe von dessen Gesandten beim Nürnberger Reichsregiment an den Kurfürsten vom 11. Dezember 1522. Da schreibt der sächsische Adlige Hans von der Planitz, er habe dem nunmehrigen Nuntius Chieregati kurz zuvor versichert, »das E. cfl. G. (Euer kurfürstliche Gnaden) sider (seit) dem reichstage zu Wurms den Luther bis auf diße stunde nicht gesehen hetten, mit im nicht gerett, im auch nicht geschriben ader etwas erzeiget, das sich zu gemeinschaft zihen mocht«⁸.

Gewiß war Luther in der Lochau, aber erst nach Friedrichs Tod. Es ist nachzuweisen, daß er dort in der sogenannten grünen Stube des Schlosses

⁵ WA 51, 537, 25–28.

⁶ WA Ti 5, 68, 2f. Die Bemerkung WA Ti 5, 99, 3 bezieht sich nicht auf Friedrich den Weisen.

⁷ WA Br 1 Nr. 242, 18f. Sollte sich die Behauptung Veit Ludwig von Seckendorffs (Ausführliche Historie des Luthertums und der heilsamen Reformation . . . Leipzig 1714. Sp. 72) hierauf beziehen, daß Luther Friedrich 1519 in Lochau gesehen habe? Wir fanden es nirgends bestätigt, nicht einmal bei Seckendorff selbst unter dem Jahre 1519.

⁸ Wülker, Ernst (ges.) und Hans Virck (bearb.), Des kursächsischen Rathes Hans von der Planitz Berichte aus dem Reichsregiment in Nürnberg 1521–1523. Leipzig 1899 (= Schriften der kgl. sächs. Komm. f. Gesch. III). S. 272 Nr. 121, 12.

die Verse auf den Fürsten entwarf⁹, die als Unterschrift für dessen Bildnis in der »Stammstube«, einer Art Ahnengalerie im Wittenberger Schloß, bestimmt waren und später häufig für »Gedächtnisbilder« der drei aufeinander folgenden nahe verwandten wettinischen Kurfürsten Friedrich, Johann und Johann Friedrich verwendet wurden. Es handelt sich um die Verse

Fridrich bin Ich billich genant
Schonen fride erhielt Ich Im landt
Durch gros vernunft, gedült vnd gluck
Wider manchen Ertzbozen Duck.
Das land Ziret ich mit bauwerck
Vnd stiftt dy schul zu Wittemberck,
Da selbest aus kam gottes wort,
Das gros ding thet an Manchem ort.
Das bebstlich reich sturtzt es nider
Vnd Bracht rechten glauben wider.
Keiser karl Ich trewlich welt
Von den mich nit want gunst nach gelt.

Wenn wir nach den Ursachen für dieses uns auffällige Verhalten des Fürsten fragen, dann ist einmal zu bedenken, daß dieser nach Anlage und jahrzehntelanger politischer Erfahrung ein bewährter Taktiker war. Es wäre einfach töricht von ihm gewesen, sich nach dem Wormser Reichstag von 1521 nicht ganz und gar zurückzuhalten. Damals war schließlich die Reichsacht über den gebannten Luther verhängt worden, wenn Friedrich auch offensichtlich mit dem Kaiser privat abgesprochen hatte, daß er – und damit das Kurfürstentum – mit dem Wormser Edikt verschont bliebe¹⁰.

Für die Zeit vor 1520/1521 könnte uns Friedrichs Zurückhaltung wundern, der schon jahrelang nicht nur die fachlichen Qualitäten seines Theologieprofessors kannte, sondern auch Luthers Schriften las, gewidmet erhielt und schätzte. Doch übersehen wir nicht, daß Friedrich ein Reichsfürst war und Luther lediglich ein Lehrer an dessen Landesfakultät. Zu den Juristen, die der Kurfürst zu seinen Räten erwählt hatte, und zu den Medizinern, die seine Leibärzte waren, sowie zu dem Theologen, der geholfen hatte, die Universität einzurichten, zu dem sächsischen Adligen Staupitz, gab es persönliche Beziehungen, aber sonst dürfte sich Friedrichs Zurückhaltung anderen Menschen gegenüber – liebte er es doch nicht, von

⁹ Ehwald, Rudolf, Luthers Verse auf Friedrich den Weisen, In: Zeitschrift für Bücherfreunde. NF 10 (1918/1919) I, S. 72 f.

¹⁰ Reichstagsakten Jüngere Reihe 2, 660, 14–45.

»jedermann überlaufen« zu werden¹¹ – und wohl vor allem die Respektierung mittelalterlicher soziologischer Gegebenheiten ausgewirkt haben. Friedrich war nicht der Mann, sie ohne weiteres zu überbrücken. Und Luther war nicht so anmaßend, sie zu ignorieren. – Lediglich dort, wo Luther seinem Landesherrn als Christ begegnete, traten die Standesunterschiede zurück. – Entsprechend war selbst der briefliche Kontakt der beiden Männer nicht allzu eng. Als Luther Ende Oktober 1522 in Weimar war, hörte ihn zwar Herzog Johann, Friedrichs Bruder, predigen. Gewohnt aber hat der Professor sieben Nächte lang bei dem Kammerschreiber Schad, der im alten Vorwerk beim Schlosse ansässig war¹².

Diese Zurückhaltung Friedrichs betraf übrigens genauso Melanchthon. Auch mit ihm und anderen Universitätsangehörigen verhandelte der Kurfürst mittels seiner Räte¹³. Falls sie nicht durch die vier Stunden später erfolgte Abreise vom Frankfurter Wahltag am 4. Juli 1519 bedingt gewesen sein sollte, würde Friedrichs Nichtteilnahme an der Beerdigung seines Finanzsachverständigen, der ihm auch menschlich nahe gestanden hatte, Degenhart Pfeffinger, unsere Beobachtung bestätigen.

Möglich ist, daß Friedrich die Theologieprofessoren bei akademischen Akten wie Festreden oder dem Staatsakt zum Gedächtnis des Kaisers Maximilian von weitem in der als Aula dienenden Schloßkirche gesehen hat, falls er nicht auf seiner Empore derart weit zurücksaf, daß er die Plätze des Lehrkörpers nicht einsehen konnte. Gepredigt hat Luther in der Schloßkirche nur in Sonderfällen und als er bereits zur Sensation geworden war, nie vor Friedrich. Zu hören war er in Wittenberg üblicherweise außer in der kleinen Kirche des Klosters der Augustinereremiten in der Stadtkirche, die der Kurfürst selbstverständlich nie besuchte, auch wenn er in Wittenberg weilte, was gar nicht so häufig der Fall war.

Die Berührung, die sein Landesherr vermied, brauchten andere Fürstlichkeiten nicht zu scheuen. Sie bemühten sich, Luther in Wittenberg zu sehen oder zu hören wie Kurfürst Joachim I. von Brandenburg, dessen Sohn Joachim II., Herzog Bogislav X. von Pommern, Friedrichs Schwester, die Herzogin Margarete von Braunschweig-Lüneburg, sowie deren Sohn Herzog Ernst. Auch kamen der Hochmeister des Deutschen Ordens Albrecht von Hohenzollern, König Christian von Dänemark, der seine Gemahlin

¹¹ Neudecker, aaO. S. 64.

¹² Z.B. Burkhardt, C. A. H., Altes und Neues über Luthers Reisen. Quellenmäßig mitgeteilt. In: Zeitschrift für Kirchengeschichte 19 (1899), S. 99f.

¹³ Vgl. Müller, Nikolaus, Die Wittenberger Bewegung 1521 und 1522. Die Vorgänge in und um Wittenberg während Luthers Wartburgaufenthalt. Briefe, Akten u. dgl. und Personalien. Leipzig 1911². 137–145 Nr. 64.

Isabella, die Schwester Karls V., sowie andere Persönlichkeiten mitbrachte. Für solche Predigten Luthers vor Prominenten konnte dann selbst einmal die Schloßkirche zur Verfügung gestellt werden¹⁴.

Doch obgleich der Landesherr und der Professor keinen unmittelbaren Kontakt hatten, standen sie in enger Verbindung. Diese vermittelte der Hochschulreferent des Kurfürsten Georg Spalatin, der zugleich ein Freund und Verehrer Luthers war. Wir besitzen aus Friedrichs Lebenszeit 303 Briefe Luthers an Spalatin. – Leider sind die Briefe des kurfürstlichen Geheimsekretärs an Luther nicht erhalten. – Die Korrespondenz zwischen dem Kurfürsten und Luther war sehr beschränkt. Die vier Briefe Friedrichs, die an Luther abgegangen sind, waren reine Dienstsachen. Da handelte es sich um das Geleit zum Wormser Reichstag, um eine Stellenbesetzung in der medizinischen Fakultät und zweimal um das Allerheiligenstift; doch auch in dieser brisanten Angelegenheit ging es in den Briefen nur um Formalia¹⁵. In einem Falle wandte sich der Kurfürst durch seinen Kanzler Brück an Luther mit der Bitte um ein Gutachten¹⁶. Luther ging den Kurfürsten öfter an. Dieser ließ ihm dann jedesmal durch Spalatin antworten.

Wir können als sicher annehmen, daß der Sekretär Friedrich berichtete, was ihm von Luthers Briefen und Mitteilungen nötig schien, so wie er auch Luther die Fragen des Kurfürsten vorlegte oder ihn der freundlichen Gesinnung seines Landesherrn versicherte. Für Luther war es selbstverständlich, Spalatin als Mittelsmann einzuschalten¹⁷. Wir können heute nicht mehr scheiden, welche Äußerungen in Luthers Briefen sich an Spalatin allein richteten und welche für das Ohr Friedrichs bestimmt waren. Auch mag Spalatin bei seinem engen Umgang mit dem Fürsten diesem mehr von Luthers Vorstellungen vermittelt haben, als wir in den Briefen finden. Friedrich hatte nachweislich ein brennendes Interesse an allem, was mit der christlichen Religion zusammenhing. Dieses können wir nicht ernst genug nehmen. Es lag selbst für die damalige Zeit weit über dem Durchschnitt. Das Verhältnis des Kurfürsten zu seinem gelehrten frommen Hochschullehrer gestaltete sich von Friedrich aus mit der Zeit immer enger und persönlicher, wobei die religiöse Beeinflussung des Fürsten

¹⁴ Unter anderen: Bornkamm, Heinrich, Martin Luther in der Mitte seines Lebens. Das Jahrzehnt zwischen dem Wormser und dem Augsburger Reichstag. Hg. v. Karin Bornkamm, Göttingen 1979. S. 255 f.

¹⁵ WA Br 2 Nr. 387; Nr. 547; 3 Nr. 642; Nr. 759.

¹⁶ Vgl. WA Br 3 Nr. 673.

¹⁷ Vgl. WA Br 1 Nr. 99, 7–9; 2 Nr. 309, 11 f; 3 Nr. 670, 1 f; WA 18, 85, 19 f.

durch Luther bedeutend war¹⁸. Zunächst hatte es sich dabei um geistlichen Zuspruch und theologische Belehrung gehandelt. Beispielsweise wies Luther in seinen Briefen an Spalatin mitunter ausdrücklich auf den Wunsch des Fürsten hin, über eine Bibelstelle Auskunft zu erhalten¹⁹. Im Laufe der Jahre kamen nicht mehr nur Fragen von seiten des Fürsten, sondern je länger desto stärker wurde Luther selbst aktiv, etwa als es um die Beseitigung des Reliquiendienstes und von Zeremonien in der Schloßkirche ging.

Friedrich, der meinte, daß die Sachen des Glaubens »so rein sein sollten wie ein Auge«²⁰, wurde weder durch äußere Umstände auf Luthers Seite gedrängt noch haben ihn nichtsachgemäße Beweggründe zu diesem geführt. Politische Klugheit hat ihm allerdings geboten, seine Parteinahme für Luther möglichst geheim zu halten und vorsichtig zu taktieren. Bald genug hatte er die Gefahren erkannt, die der »lutherische Handel« für ihn mit sich brachte. Sein Vetter, Herzog Georg von Sachsen, wartete ja nur darauf, seine Macht zuungunsten des Kurfürsten auszuweiten. Vielen Zeitgenossen gegenüber ist es Friedrich aber gelungen, seine eigentliche Haltung zu verbergen, so daß die Beurteilung des Verhältnisses des Kurfürsten zum Reformator bis in unsere Tage nicht ganz sicher schien.

Dr. habil. Ingetraut Ludolphy, Burgbergstr. 2, 8520 Erlangen

¹⁸ Lockemann, Theodor, Technische Studien zu Luthers Briefen an Friedrich den Weisen. Leipzig 1913. S. 52f.

¹⁹ Vgl. WA Br I Nr. 145, 4.

²⁰ Neudecker aaO. S. 29.

DEN REFORMATOR WIEDER ZU WORT KOMMEN LASSEN

Gedanken zu Martin Luthers Eschatologie¹

Von Klaus Dirschauer

1. Die Sterbehilfe Luthers

In der 1519 erschienenen Schrift »*Ein Sermon von der Bereitung zum Sterben*« (WA 2,685–697) finden sich die ersten Aussagen zur eschatologischen Vorstellung des Reformators. Für ihn ist der Tod ein *leiblicher Abschied* von dieser Welt und ein *geistlicher Abschied* von den Menschen. Das heißt: das zeitlich Gut ordnen und den Menschen vergeben wie sie um Vergebung zu bitten. Dann soll sich der Sterbende »alleyn zu gott richten, da der weg des sterbens sich auch hin keret und unß furet« (WA 2,685,20f). Die Vorbereitung und Ausrichtung des Sterbens geschehen durch die *Beichte* und das *Abendmahl*, denen jedoch das Bild des Todes, der Sünde, der Hölle und Verdammnis gegenüber stehen. Ein jedes dieser drei Bilder, die auch später immer wieder zusammen genannt werden, wächst jeweils aus den anderen hervor:

Der *Tod* wird dadurch so groß und erschreckend, daß ihn der Mensch unmittelbar vor Augen hat und auf ihn zugeht. Darin gewinnt der Teufel seine Übermächtigkeit, daß der Mensch die Gebärden und das Bild des Todes so tief betrachtet. Was der Mensch von ihm gesehen und über ihn gelesen oder gehört hat, tut ein übriges und wickelt darin den Zorn Gottes ein, so daß der Sterbende unter solchen Gedanken am Ende Gott ganz vergißt. Luther fordert, sich bereits zu Lebzeiten, da der Tod noch ferne sei und nicht treibe, gedanklich mit dem Tode auseinanderzusetzen. Er warnt vor dieser Unzeitigkeit des Todes und vor dem zu vielen Ansehen, weil sonst der Tod den Menschen ganz und gar in seinen Bann ziehen könnte.

Mit der *Sünde* geht es dem Menschen nicht anders. Auch hier machen das zu viele Betrachten und tiefe Bedenken die Sünde erst groß. Die Blödigkeit des *Gewissens* besteht darin, daß es sich vor Gott schäme, ständig selbst bestrafe und somit dem Teufel helfe, die Sünde so zu machen, wie er es wolle. Daraus resultieren dann auch die Unwilligkeit zu

¹ Nach Drucklegung erschien: Werner Thiele, Luthers individuelle Eschatologie: LJB 49 (1982), 7–49.

sterben, der Ungehorsam Gott gegenüber und die ewige Verdammnis. Auch hier verweist Luther solche Beschäftigung mit der Sünde ins Leben zurück, damit der Mensch im Tode anderes vor Augen habe.

Entsprechendes gilt auch für die *Hölle*. Da der Mensch über Gottes Urteil nichts weiß, treibt ihn der böse Geist, »gotliches radts heymlickeit« zu erforschen. Dabei wendet der Teufel seine letzte, größte, listigste Kunst an, dem Menschen Gott verdächtig werden zu lassen, so daß er sich nach einem anderen Gott sehnt: »das ichs wissen will, ob ich vorseyn sey, dan ich will alls wissen, was gott weyß und yhm gleych sein, das er nichts mehr wisse, dan ich, und also gott nicht gott sey, ßo er nichts ubir mich wissen soll.« (WA 2,688,13ff) Luther bezeichnet diese drei *Bilder der Anfechtung*, derer sich der Teufel bedient, immer wieder unzeitig und rät dem Menschen, sich auf sie weder betrachtend noch gedanklich einzulassen, da der von ihnen einmal Überfallene sich in der Stunde des Todes ihrer nicht zu erwehren vermag. Er nennt es eine Kunst, sie ganz und gar fallen zu lassen: »Wie geht aber das zu? Es geht also zu, Du must den tod yn dem leben, die sund yn der gnaden, die hell yhm hymell ansehen, und dich von dem ansehen odder blick nit lassen treyben.« Dieser Vorgang der Sterbehilfe wird dreifach beschrieben. Zunächst heißt es, den Blick von dem Bild des Todes abzuwenden und auf den Tod derer, die in Gottes Gnaden, insbesondere in Christo gestorben sind, zu sehen; sich vom Bild der Sünde loszureißen und mit aller Anstrengung das Gnadenbild Christi am Kreuz zu suchen; die Hölle nicht in sich selbst oder in den Verdammten zu sehen, sondern Gott Gott sein zu lassen und sich Christus nicht aus den Augen nehmen zu lassen. Dann gilt, daß Christus am Kreuz selbst dem Glauben in seiner Anfechtung von Tod, Sünde und Hölle das dreifaltige Bild seiner Überwindung entgegen hält, so daß der Teufel mit seinen Bildern jegliche Macht über den Menschen verlieren muß. Dieses vollzieht sich durch die Sakramente, denn in ihnen »handelt, redt, wirckt durch den priester Deyn gott Christus selbs mit dyr« (WA 2,692,28). Der Mensch wird durch das Sakrament in die Gemeinschaft der Heiligen »eyngeleybet und voreyniget«, so daß sie mit ihm in Christo sterben, die Sünde tragen und die Hölle überwinden. So wie der Mensch glaubt, so wird ihm geschehen. Es reicht nicht aus, nur zu glauben, Christus habe Tod, Sünde und Hölle überwunden, »wan du nit glaubst, das deyn tod, deyn sund, deyn hell dyr da ubirwunden und vertilget sey, und also erloßet seyest« (WA 2,693,23f). Hinzu kommt noch die Erfahrung der Gemeinschaft, daß die Engel, die Märtyrer und die Christen den Sterbenden gleichsam umstehen und ihm in seiner Not zur Hilfe eilen.

Doch um diesen Glauben einzuüben, bedarf der Mensch ein Leben lang des demütigen Gebetes und muß er sich konsequent an Gottes Wort

halten. In welcher Weise dieses möglich ist, das hat Luther vornehmlich im Großen und im Kleinen Katechismus beschrieben und durch seine eigene *Praxis Pietatis* bezeugt. Das Sakrament ist ganz auf den Glauben aus, der sich allein auf Gottes Wort und Zeichen verläßt. Wo der Mensch das unterläßt, ist das Sakrament umsonst und macht er Gott zum Lügner. Der Gaube allein macht würdig, denn Gott baut sein Sakrament nicht auf die Würdigkeit des Menschen auf, sondern den Menschen auf sein Wort und Zeichen.

2. Die eschatologische Dimension der Sakramente²

Im gleichen Jahr veröffentlichte Luther auch »*Ein Sermon von dem heiligen hochwürdigen Sakrament der Taufe*« (WA 2,727–737). In dieser Schrift wird zum ersten Mal die Vorstellung der eschatologischen Erstreckung der Sakramente entfaltet, die in den späteren Predigten über die Paulusbriefe immer stärker hervortritt. Die Taufe ist »eyn seliglich sterbenn der sund und aufferstehung yn gnaden gottis« und »geschicht nit volnkomen yn dißem leben, biß der mensch auch leylich sterb und gantz verweße«. Während das Zeichen der Taufe, das Sakrament, das die Augen sehen, schon bald geschehen ist, dauert die Bedeutung, »die geystlich tauff, die erseuffung der sund«, das ganze Leben an »und wirt aller erst ym todt volnbracht« (WA 2,728,10ff). Deshalb kann Luther das ganze Leben eine *geistliche Taufe* ohne Unterlaß bis in den Tod nennen, »dan gott will yhm anders machen von new auff am Jungsten tag.«

Luther vergleicht die Taufe mit der Sintflut Noahs und spricht von diesem Sakrament als von einer »synflut der gnaden«, die von Christi Geburt bis zum jüngsten Tag andauert. *Die Bedeutung der Taufe besagt, daß mit ihr die Sünden des Menschen bereits tot sind, er schon auferstanden ist, doch das Werk der Taufe noch aussteht. Noch ist der Tod da, die Auferstehung geschieht erst am jüngsten Tage.* So ist dieses Sakrament der gnädige und tröstliche Bund Gottes mit den Menschen, in dem Gottes Geist die Sünden tötet und zum Sterben und Auferstehen bereitet. Nimmt man die späteren Aussagen des Reformators hinzu, so sind die Taufe und

² Vgl. Asendorf, Ulrich: Eschatologie bei Luther, Göttingen 1967; Steck, Karl Gerhard: Lehre und Kirche bei Luther, München 1963, S. 197–213; Seeger, Ulrich: Die eschatologische Grundhaltung in Luthers großem Katechismus, in: EvTh 2. Jg. 1935, S. 67–95; Torrance, T. F.: Die Eschatologie der Reformation, in: EvTh. 14. Jg. 1954, S. 334–358.

das Abendmahl durch den Auferstandenen eingesetzt und geboten. *Sie haben ähnlich wie der Glaube*, der nicht von der Auferstehung Christi als von einer »privata resurrectio« reden kann, als gehe ihn diese nichts an, einen von Christus her aneignenden und seine Glieder inkorporierenden Charakter. Die Christen werden gleichsam durch die Sakramente in das Heilsgeschehen des Gekreuzigten und Auferstandenen so einbezogen, so daß seine Geschichte von seiner Geburt bis zur Wiederkunft am jüngsten Tage ihre Nachfolgegeschichte wird. Das, was Christus bereits durch seinen Tod und seine Auferstehung für sie getan hat, ermöglicht überhaupt erst diese Nachfolge und bricht die Geschichte eschatologisch.

Deshalb gehören die Leiden ebenso zur Taufe wie die guten Werke. Da jedoch Gott die Sünden nicht mehr zurechnet, muß der Mensch in sie nicht mehr einwilligen. Zehn Jahre später drückt Luther dieses in der Auslegung des 118. Psalms noch deutlicher aus: »Denn was wil der teuffel machen, wo er so eine ledige seele findet, die yhm widder auff sünde noch heiligkeit antworten wil? da mus er lassen alle seine kunst. . . Ich mus nicht sterben, wie du Teufel odder Tyrann fur gibst, Du leugnest, Ich werde leben, Denn ich wil nicht von meinen noch von menschen wercken reden, Ich weis nichts jtz von mir noch meiner heiligkeit, Sondern des HERRN werck, die hab ich fur mir, davon wil ich reden. . .« (WA 31,I,150,28ff, 151,31ff). Durch die Taufe zeichnet sich eine *Neuordnung der Sünde* ab, die die Sünden für den Menschen unschädlich macht und die ihn sich selbst nicht mehr verdammen läßt. Doch die Anfechtungen bleiben, bis die Taufe in der Auferstehung zur Vollendung gebraucht wird. In der Zustimmung des Glaubens erfährt also das Sakrament seine Bedeutung, und der Glaube ficht den Teufel am meisten an. Luther bringt dieses auf die griffige Formel: »Gleubstu, ßo hastu. Zweyffelstu, ßo bistu verloren« (WA 2,734,1ff). Erst die Vergebung der Sünden ermöglicht die Vertreibung der Sünde und schließlich das Sterben; und die Sünde, die den Tod so bitter macht und in die Welt gebracht hat, wird durch ihr eigenes Werk, den Tod, zunichte gemacht.

In der Karfreitagspredigt des Jahres 1522 (WA 10,III,72–80) führt Luther diesen letzten Gedanken noch näher aus. Der alte Adam ist eine Figur des neuen Adam: »Adam laufft hyndurch unnd kumpt in den todt, dem hat nun Christus herauß geholffen gleych wie auff ain andere weyß, kumpt und sagt: Styrb das du nicht sündigest und nicht: Sündige nicht, das du nit sterbest« (WA 10,III,75,28ff). Sagt der Mensch im Angesicht des Todes: »O wee, es ist schwer«, so sagt Christus: »Tritt her auff meine fußstapffen und gee fein hernaher.« Immer wieder wird auch an anderen Stellen betont, daß die Bereitwilligkeit des Menschen zu sterben auch die Sünde und den Tod sterben läßt.

3. Abrahams Schoß – das Wort Gottes

In dem »*Sermon von dem reichen Mann und dem armen Lazarus*« (WA 10,III,176–200) des gleichen Jahres geht der Reformator näher auf die Gerichtsvorstellung ein. Zu Beginn stellt er den reichen Mann für die Art des Unglaubens und den armen Mann für die Art des Glaubens einander gegenüber. Dieser *Glaube* ist nicht ohne *Liebe*, die Liebe nicht ohne Glaube denkbar. »Denn wer Gottis güte fület, der fület auch seynes nehisten unfall. Wer Gottis güte nicht fület, der fület auch seynes nehisten unfall nicht.« (WA 10,III,182,19ff). In der Predigt über den gleichen Text ein Jahr darauf heißt es: »Glaub macht frumm vor got, die Liebe vor den menschen und auch vor got. In allen andern dingen kan got übersehen, allain an disen zwayen stucken da wil ers dürr und stracks gehalten haben, die zway fordert er auff das gestrengest« (WA 12,592,7ff).

Unter Abrahams Schoß (Luk. 16,22) versteht Luther das *Wort Gottes*. Abraham selbst ist längst in Kanaan begraben, doch an ihn ist die Verheißung Gottes (Gen. 22,18) ergangen. Er ist der pater promissionis und der »geistliche Schoß« aller, die an Gottes Wort geglaubt haben – »das des menschen seele odder geyst keyn ruge odder stadt hatt, da er müge bleyben, denn das wort Gottis, biß das er am jüngsten tag zur hellen beschawung Gottis kome« (WA 10,III,191,13ff ähnl. 12,596,4ff). In der Genesis-Vorlesung greift Luther diese Vorstellung erneut auf: »Sed sinus Abrahæ, quo fovet et amplexus est omnes sacertos morientes usque ad mortem Christi est promissio facta Abrahæ« (WA 43,359,14ff). Für die Christen gilt, daß sie in »Christi Schoß«, in Christi Wort ruhen (WA 43,391,2.18). Weitere Vorstellungen über diese Wirklichkeit des Wortes Gottes hinaus versagt sich Luther. Der Glaube ist ganz und gar auf das Wort Gottes angewiesen. So spielt sich auch das berichtete Gespräch des Reichen mit Lazarus nur im *Gewissen* ab. Es ist durch die Erkenntnis gekennzeichnet, gegen das Evangelium gehandelt zu haben und Hilfe findet sich weder im Himmel noch in der Hölle. Luther definiert diese Hölle gegenüber der wahren Hölle des jüngsten Gerichts als das böse Gewissen, das ohne Glauben und Gottes Wort bleiben muß: »ynn wilchem die seele vergraben ist unnd verfasset biß an iungsten tag, da der mensch mit leyp und seele ynn die rechte leypliche helle verstossen wirtt« (WA 10,III,192,15f). Die Gläubigen dagegen ruhen, schlafen und werden in Gottes Wort bis zum jüngsten Tag bewahrt. Luther stellt sich vor, daß die Gedanken derer, die nicht glauben, im bösen Gewissen ein Gespräch ohne Zeit und Stunde abhalten. Ob von hierher und noch anderen Belegstellen Luthers auf eine Vorstellung eines »Seelenschlafes«, wie sie von Julius Köstlin und Paul Althaus angenommen wird, geschlossen werden kann,

erscheint sehr fraglich. Luther gebraucht sehr gern Bilder und Vorstellungen zum Verständnis des Glaubens, doch er entzieht sie zugleich jeder möglichen Kategorie des Raumes und der Zeit. Damit bleiben die Bilder und Vorstellungen gleichsam in der Schwebelage, um dem Glauben zu dienen, doch ohne den Glauben selbst in den Dienst nehmen zu können. Der Glaube selbst wiederum wird auf das *äußerliche Wort* verwiesen, was Luther nie müde wird, besonders an den fünf Hauptstücken des Glaubens zu demonstrieren.

Von hierher auch verbietet sich für ihn jegliche Vorstellung von einem *Fegefeuer*. Die Schrift gibt dafür keine Anhaltspunkte, in ihr ist nur vom Himmel und von der Hölle die Rede; und grundsätzlich steht alles in Gottes Gewalt. In den Schmalkaldischen Artikeln von 1537 nennt er das Fegefeuer ein »Teufelsgespent« und »Menschenwerk« (WA 50,205,7,9). Die Möglichkeit einer *privaten Fürbitte für die Toten*, soweit sich das Gebet an Gott wendet, wird nicht ausgeschlossen. Doch sie hat dort ihre Grenze, wo der Mensch selbst Einfluß auf das Geschick des Toten ausüben will. Der grundsätzliche Rat lautet: »Darumb sey klug und wisse, das *Gott will uns nichts wissen lassen, wie es mit den toten zu gehe, auff das der glawbe raum behalte durch Gotis wort, der da glewbet, das Gott nach dießem leben die glewbigen selig macht, die unglewbigen verdammet*« (WA 10,III,197,19ff).

Die Geschichte des reichen Mannes und des armen Lazarus ist ein Exempel dessen, »was zu einem Christlichen leben gehöre. Nemlich das wir leben wie Lazarus da ist, und nit wie der reich mann.« Dabei ist der Reiche, der alles auf seinen Bauch und sein Gut gesetzt hat, durchaus ein heiliger Mann gewesen und hat gegen die Gebote nicht verstoßen. Aber er hat nicht erkannt, was er wem schuldig ist. *Dieses hätte ihn jedoch nur der Glaube erkennen lassen*. Luther warnt die Christen davor, sich in das Bett des armen Lazarus legen zu wollen, denn sie würden sich darin verbrennen, solange sie nicht den richtigen Glauben zu Gott hätten und seine Liebe entdeckten. Die Ethik, die der Reformator in diesem Sermon als eine unauflösbare Einheit von Glaube und Liebe zu Gott und dem Nächsten anspricht, ist eschatologisch bestimmt.

4. Die eschatologische Gewißheit

In der *Adventspostille* von 1522 (WA 10,I,2,93–120) befaßt sich Luther in der Predigt über Luk. 21,25–36 mit den Anzeichen des jüngsten Tages. Er unterscheidet zunächst die *Zeichen des jüngsten Tages*, die nach seiner

Überzeugung nur wenige Menschen beachten und erkennen, von dem jüngsten Tag selbst, der unversehens kommen wird, auch wenn seine Ankündigung keinen Glauben findet: »ia du lieber narr, hastu sorge, der hymel falle und das wyr den tag erleben?« (WA 10,I,2,94,1f) Immer wieder greift er die vermeintliche Sicherheit, in der die Christen leben und ihren Geschäften nachgehen, aufs schärfste an und erinnert sie an die Zeit Noahs und Lots, in der eine ähnliche Lebens- und Glaubenseinstellung vorherrschte. Ganz offensichtlich hat Luther die großen Veränderungen seiner Zeit vor Augen, auf die er ja ausführlich eingeht³, und mit der unmittelbaren Nähe des jüngsten Tages gerechnet. »Ich will myrs aber auch widderumb niemand nehmen lassen, das ich hallt, der iungst tag sey nitt ferne, datzu bewegen mich eben diße tzeychen unnd wort Christi« (WA 10,I,2,95,17ff). Man gewinnt den Eindruck, als ließe Luther die Aussagen des Predigttextes und die wahrgenommenen Veränderungen seiner Zeit sich gegenseitig durchdringen und interpretieren. Nun schließt der Reformator – wie es noch Julius Köstlin annahm⁴ – aber keineswegs mittels gedeuteter Zeichen auf die zeitliche Nähe des jüngsten Tages. Er betont vielmehr immer wieder, daß nur wenige Menschen diese Zeichen erkennen könnten und dieses nur dem Glauben möglich sei. Deshalb hat die Ankündigung des jüngsten Tages, mit dem Luther zumindest zeitweise immer wieder gerechnet haben mag, ausschließlich den Charakter einer *Bußpredigt*. Der Ernst dieser Bußverkündigung⁴ rührt von der selbst erfahrenen Nähe Gottes her, die keinen Aufschub mehr duldet und keine zeitliche Spekulation zuläßt. Selbst die späteren, uns noch massiver erscheinenden Äußerungen Luthers über die geistliche und weltliche Tyrannei des Papsttums und der Türken als des gekommenen Antichristen, die er anhand der Offenbarung, des Danielbuches und anderer biblischer Schriften gewinnt, sind unter diesem Gesichtspunkt der Buße zu

³ Zur Entstehung und zum Hintergrund der Adventspostille vgl. WA 10,I,2,LIVff. Luther nennt die stark einsetzende Bautätigkeit in Wittenberg, den wachsenden Lebensstandard, die Kaufmannschaft, die die Welt befährt, das Aufkommen von Kunst, Malerei, Sticken und Graben, die zunehmende Intelligenz, den Zeitgeist, Buchdruckerkunst, Büchsenherstellung und Kriege, das Konstanzer Konzil, das Papsttum, die Entartungen der Kirche, Veränderungen am Himmel, Erdbeben und die Franzosenkrankheit, die Ausbreitung des Evangeliums und die 1524 von Stöffler angekündigte große Überschwemmung.

Vgl. Lau, Franz/Bizer, Ernst: Reformationgeschichte Deutschlands bis 1555, Göttingen 1964, S. K4–K13.

⁴ Vgl. Köstlin, Julius: Luthers Theologie in ihrer geschichtlichen Entwicklung und ihrem inneren Zusammenhange dargestellt, 2. Bd. Darmstadt 1968 (1901²), S. 335ff.

verstehen (vgl. WA 30,II,162.175; 53,152.154; DB 7,409.449). Auch die Auseinandersetzung Luthers mit seinen Zeitgenossen, die die aufgetretenen kosmischen Phänomene mittels der aristotelischen Philosophie oder lediglich auf natürliche Weise zu erklären suchen, zielt auf die Anerkennung Gottes als des Schöpfers und des Richters der Menschen und der Welt hin.

Deshalb auch kann sich der Angriff des Reformators auf den Unglauben seiner Zeit immer wieder auf die vermeintliche Sicherheit der Menschen vor dem jüngsten Tag zuspitzen: »Es werden tzu der letzten Tzeytt komen betrieger mit falscheyt, die da wandeln nach yhrem eygen gefallen, und sagen: Wo ist die tzusagung oder seyne zukunfft? nachdem die veter gestorben sind, bleybt alle ding wie von anfang« (WA 10,I,2,97,33 ff). Doch den Menschen wird es mit den Zeichen gehen wie den Juden, die auf einen anderen Christus warten. Sehr bekümmert den Reformator das »elend volck«, das »unsers herrgotts tzeychen tzum iungsten tag« ist und das mit dem »enge und betrubt gewissen« ohne das tröstliche Gewissen bleibt.

Doch inmitten dieser Gerichtspredigt vergewissert Luther seine Gemeinde ihres Glaubens in den großen Anfechtungen seiner Zeit. Die *Zukunft Christi* wird gewaltiger sein als die erste. Dieser Advent Christi wird so beschrieben, daß sein Kommen und sein Gesehenwerden miteinander korrespondieren: Durch seine Geburt ist Christus *leiblich* zu uns gekommen, und niemand hat ihn gesehen. Durch sein Evangelium kommt er täglich *geistlich* in die gläubigen Herzen, und niemand sieht ihn. »Aber diße tzukunfft wirt offensichtlich geschehen, das yhn yderman sehen muß, ... der leyplich mensch Christus, ynn leyplicher gestallt, wie er ist von Maria geporn und auff erden gewandelt« (WA 10,I,2,109,11 ff). Dann endlich wird sich erfüllen, worum die Christen im *Vaterunser* tagtäglich gebetet haben, auch wenn bei vielen das Herz wider den Mund gesprochen hat. Aber Gott richtet nach dem Herzen, während die Menschen nach dem Mund richten. Mit Freude können die Gläubigen der Zukunft ihres Herrn, der sie von allen Sünden und allem Übel erlöst, entgegen sehen. Luther warnt die Gemeinde, erneut eine Gottesfeindschaft mit der Vorstellung des Christus als des strengen Richters, den man mit Werken stillen und sühnen solle, im Herzen der Menschen aufzurichten. Eine solche Gesetzespredigt macht den Menschen unwillig gegen Gott; selbst die Verstockten, den sie gilt, bedürfen schließlich in ihrer Zaghaftigkeit des Trostes und der Stärke des Evangeliums. Die Nähe des Reiches Gottes sagt die Nähe der Erlösung aus: »Das reych gottis sind ia wyr selbs, wie er sagt Luce.17: Seheth, das reych gottis ist ynnwendig ynn euch selbst, ... denn ynn dißem leben seheth es an ym geyst, aber dieweyll wyr noch mitt den sunden streyten müssen, viel ubells leyden, datzu der todt noch fur uns,

ist das reych gottis noch nicht vollkommen . . . Darum lieber mensch, sihe deyn leben an, forsche deyn hertze, wie das sey gesynnet gegen dißem tage« (WA 10,I,2,114,21 ff).

So wird der jüngste Tag verkündigt und vorgezeichnet, der vor aller Welt erscheinen wird. Seine Anzeichen werden nicht gesehen, und wo sie gesehen werden, nicht geglaubt. Selbst Christen machen da keine Ausnahme, und doch wird er in der Menschen höchster Sicherheit mit einem Male da sein. »Darumb will Christus uns yhe gewiß machen, und auffwecken, das wyr des tages ia gewißlich wartten, wenn die tzeychen komen. Und tzwar obgleych die tzeychen ungewiß werden, ists doch denen on alle fahr, die sie gewißlich dafür hallten, aber ferlich denen, die sie vorachten« (WA 10,I,2,115,19 ff). Luther schließt also nicht aus der tiefen Beunruhigung seiner Zeit und den Anfechtungen der Kirche mit Hilfe der Weissagungen der Schrift auf den jüngsten Tag, sondern er argumentiert vielmehr aus der Christusmitte der Schrift auf seine ereignisreiche Zeit hin, um den Glauben der Nähe des Christus zu vergewissern. Die Schriftbezogenheit seines Glaubens wird gleichsam zum Kanon seiner Eschatologie und bewahrt ihn vor jeder *apokalyptischen* Überfremdung.

5. Die Zeit des Menschen und die Zeit Gottes

Aus der Predigt über 2.Petr. 3 (WA 14,65–74) von 1523 läßt sich Luthers Zeitverständnis entnehmen. Unter der Frage der ausstehenden »verheysung seiner tzukunftt« vergleicht er die Menschen, die die Existenz Gottes bestreiten und die Christuspredigt verspotten, mit denen, die zu Noahs Zeiten so sicher in den Tag hinein lebten und meinten, es hätte gar keine Not. Himmel und Erde haben einen Anfang, und es ist nicht ihre Natur, ewig zu bestehen. Sie sind durch Gottes Wort geschaffen und gehalten. »Der hymel aber, der noch ist, und die erde sind durch seyn wort verhalten, das sie auffs feur behalten werden am tag des gerichts und verdammnis der Gottlosen menschen« (WA 14,69,10 ff). Gott, der Schöpfer ist auch der Richter, und es ist seine Langmut, daß niemand verloren gehe und jedermann Buße tue.

Daß die im Neuen Testament angekündigte Verheißung des jüngsten Tages immer noch aussteht, beantwortet Luther in der Aufnahme des 90. Psalms mit dem zweifachen Verständnis der Zeit: »es sind zweyerley ansehen, eynes fur Gott, das ander fur der welt. So ist auch dises leben und yhnes leben zweyerley« (WA 14,70,18 ff). Der Übergang ist der Tod als das Aufhören dieses Lebens, das Essen, Trinken, Schlafen . . . bedeutet und in dem ein zählbares Nacheinander der Zeit vorherrscht. Das andere Leben

dagegen läßt keine übertragene Vorstellung zu und ist nur als ein Augenblick zu verstehen. Deshalb gibt es auch für Gott keine Zeitrechnung: »Darumb ist yhm der erst mensch Adam eben so nahe als der zum letzten wird geboren werden vorm iungsten tag« (WA 14,70,28 ff). Gott sieht die Zeit nicht nach der Länge, sondern nach der Quere. Luther veranschaulicht das am Beispiel des Baumes und meint, daß wir aufgrund unserer Vernunft die Zeit lediglich nach ihrer zeitlichen – von Adam bis zum jüngsten Tag zählbaren – Erstreckung begreifen könnten. Wie bereits in der Deutung von Luk. 16,22 nimmt Luther dem Glauben hinsichtlich seiner Eschatologie jegliche Möglichkeit einer kategorialen Vorstellung von Raum und Zeit. Wenn überhaupt eine Vorstellung vom jüngsten Tag zulässig wäre, könnte man von einer Gleich-Raum-Zeitigkeit sprechen: »Für Got ist es aber alles auff einem hauffen, was für uns lang ist, ist für yhm kurtz, und widderumb, denn da ist keyn mas noch zal. So stirbt nu der mensch, der leyb wird begraben und verweset, ligt ynn der erden und weys nichts, wenn aber der erst mensch am iungsten tag auff stehet, wird er meynen, er sey kaum eyne stund da gelegen, da wird er sich umbsehen und gewar werden, das so viel leut von yhm geporen und nach yhm kommen sind, davon er nicht gewußt hat« (WA 14,71,12 ff). Diese grundsätzliche eschatologische Bestimmtheit der Zeit besagt, wie Luther drei Jahre später in der Vorlesung über den Pred. Sal. es ausdrückt: »Omnia humana opera et studia habere certum et definitum tempus agendi, incipiendi et finiendi extra facultatem humanam, ut sit dictum contra liberum arbitrium, quod nostrum non sit tempus, modum et effectum praescribere rebus agendis planeque hic falli studia et conatus nostros. Sed tunc omnia ire aut venire, quando Deus statuit« (WA 20,58,23 ff).

6. Die Auferstehung der Toten und das zukünftige Leben

In 17 Nachmittagspredigten zwischen dem 11. August 1532 und dem 27. April 1533 legte Luther das 15. Kapitel des ersten Korintherbriefes (WA 36,478–696) aus, um einmal ausführlich den Artikel des Glaubens an die Auferstehung der Toten zu behandeln. Er sieht die Rottengeister seiner Zeit, die aus dem Artikel des Glaubens ein Narrenspiel gemacht haben, parallel zur Gemeindesituation, die Paulus in Korinth vorfindet. Der Reformator nennt die vielen Fragen, die hinsichtlich der Auferstehung aufkommen, z.B. nach dem Leib und ausreichenden Raum sowie der Wiederaufnahme bestimmter Lebensvollzüge, ein Klügeln der Vernunft, die das Werk Gottes nicht sehen kann. Die Vernunft sieht offensichtlich nur das, was vor Augen ist, daß die Welt schon so lange besteht, einer nach

dem anderen stirbt und keiner wieder kommt. Die furchtbaren Kriegserfahrungen bestätigen nur noch diesen Einbruch und dieses Denken – nach dem Gesetz und den Werken –, daß an diesem Artikel des Glaubens wohl nicht viel dran sein kann.

Aber dieses Denken der Vernunft lernt nicht, sich an das Wort Gottes zu halten und nach ihm auszurichten; dieses gerade im *Widerspiel* erfahrbarer Vergänglichkeit und drückender Sünde: »wo du das wort nicht wilt lassen mehr gelten denn all dein fülen, augen, sinnen und hertz, so mustu verloren werden und ist dir nicht mehr zuhelfen« (WA 36,494,26f). Luther tritt dieser Übermächtigkeit der Gedanken und des persönlichen Augenscheins mit dem eigenen Zeugnis entgegen: »Ich fühle wol Gottes zorn, Teuffel, tod und helle, aber das wort sagt anders, das ich einen gnedigen Gott habe durch Christum, welcher ist mein Herr über Teuffel und alle creaturn, Ich füle und sehe wol, das ich und alle menschen hinunter jm grab verfawlen müssen, aber das Wort sagt anders, das ich mit grosser herrlichkeit aufferstehen und ewig leben sol . . . Ja das Euangelium kan nicht anders sagen, denn das wir sollen herrn sein uber tod, sund und alle ding, und sehen doch nur das widderspiel an uns und aller welt, das da kein leben, sondern eitel tod, sünd und Teuffels gewalt ist« (WA 36,495,7ff). Der Glaube hält sich an das Wort Gottes; mag es in der Welt auch so gering und nichts scheinen, daß niemand einen Heller dafür gibt. Es ist dennoch so groß, Himmel und Erde zu zerreißen und Gräber zu öffnen. Luther stellt demnach den Schwärmern seiner Zeit, die sich des Geistbesitzes rühmen, das offenbarte *äußerliche Wort entgegen*. Besonders eindrücklich schildert er in der Vorrede zum 1. Band der Wittenberger Ausgabe von 1539, auch im Blick auf »eine rechte weise in der Theologia zu studirn«, in der Trias »oratio, meditatio, tentatio« (WA 50,657–661) den Umgang mit diesem äußerlichen Wort.

Die Dialektik des Unglaubens geht von der noch immer ausstehenden Auferstehung der Toten aus und schließt daraus, daß die Auferstehung Christi fragwürdig sei. Luther weist darauf hin, daß die Predigt des Paulus nicht nur den Glauben der Gemeinde an die Auferstehung Christi einschließt, sondern daraus ihr Wissen und Verstehen herrührt: »warumb er aufferstanden sey, Nemlich, das dadurch der tod überwunden würde, und wir aus dem selben dahin bracht, das wir ewig mit jm leben sollen« (WA 36,526,15f.). Bereits früher hat ja Luther auf die Unauflösbarkeit der Auferstehung Christi und der eigenen Auferstehungshoffnung für den Glauben hingewiesen. Jede Leugnung eines einzelnen Zuges des Glaubens, z.B., daß das Wort Gottes wahr sei, die Predigt der Apostel wie das Apostelamt wahrhaftig sei, betrifft den ganzen Glauben und läuft daraus hinaus, infragezustellen, daß Gott Gott ist. Der Mensch muß sich Gottes

Ausschließlichkeitsanspruch ganz und gar gefallen lassen, oder er macht Gott zum Lügner.

Deshalb bindet Luther den Glauben immer wieder an das Wort Gottes und die Sakramente. Dort allein findet der Glaube seinen Halt und seine Verheißung in allen Anfechtungen der Sinne und Vernunft. »Denn Gott müst ehe zum lügner werden und nicht Gott sein, denn du solltest unter erden bleiben . . . das sagt er: Tod, ich wil dein tod sein . . . denn er wil ein new leben machen aus diesem zeitlichen tod und verwesen« (WA 36,530,6ff). Dabei schließt Luther in allem Widerspiel der Vernunft und Sinne das Denken innerhalb des Glaubens durchaus nicht aus, doch dieses Denken geht nicht mehr den eigenen Weg, sondern folgt dem Wort des Glaubens. Wenn Christus in 1.Kor. 15 der Erste genannt wird, so ist darin enthalten, daß ihm andere nachfolgen werden. Zugleich ist der Unterschied entscheidend: Was vor Christus »ein rechter ewiger tod« gewesen ist, kann nach Christus nur noch als ein Schlaf bezeichnet werden. »Denn schlaffen heisset man die, die da ligen, das sie widder erwachen und auffstehen sollen, nicht die, die so ligen, das kein hoffnung ist, das sie widder auffstehen werden, welche heisset man nicht schlaffen, sondern todte leichnam« (WA 36,547,30ff). Nun stellt Luther neben das Bild des plötzlichen Erwachens aus dem Todesschlaf für die Auferstehung der Toten am jüngsten Tag das Bild des Hauptes Christi und seiner Glieder für die unauflösliche Christusgemeinschaft. »Denn wo das heubt gehet und bleibt, da mus der leib mit allen geliedern auch mit hinach gehen und bleiben« (WA 36,548,16f). Um die Gemeinde ihres Auferstehungsglaubens zu vergewissern, verwendet der Reformator ganz alltägliche Erfahrungen für eine analoge Umschreibung: So steht der Geburtsvorgang mit den Wehen, der Angst und den Schmerzen für das Sterben des Menschen. Das Erwachen aus dem Schlaf und Aufstehen steht für die Auferstehung am jüngsten Tag. Und so steht die Christusgemeinschaft des Glaubens in der Gemeinde jetzt schon für die zukünftige Gemeinschaft mit Christus. »Wenn ich nu solchs weis und gleube, so ist mein hertz odder gewissen und seel schon auch durch den tod und grab bey Christo jm himel, lebt und frewet sich desselben, Und haben also die zwey besten stuck und viel mehr denn die helfft der aufferstehung hinweg« (WA 36,548,26ff). Das jedoch hat eine zweifache eschatologische Ausrichtung des Glaubens zur Folge, die jede räumlich-zeitliche Vorstellung ebenso bricht wie eine theologische Deduzierung: Der Glaube streckt sich mit dem Leben des Menschen gleichsam auf den jüngsten Tag aus, denn dort erfährt er seine Vollendung im Werk Gottes. Zugleich aber hat der Glaube von dorthier seine endgültige Bestimmung in aller zeitlichen Vor-Läufigkeit und bereits Anteil an diesem Werk Gottes, daß es zur Vollendung komme. Man kann aber diese

entgegenlaufende eschatologische Ausrichtung des Glaubens bei Luther im Verhältnis zur Zeit beispielsweise als präsentische, futurische oder endgeschichtliche Eschatologie definieren, weil sich aus ihrer Christusmitte der Glaube trinitarisch entfaltet. Christus ist der Anfänger und Vollender des Glaubens. So wie durch Adam den Erstling alle Menschen sterben müssen, wie Adam gestorben ist, werden durch Christus den Erstling alle Menschen zu neuem Leben auferstehen, wie er auferstanden ist. Adam ist ein Bild Christi. Der eine schafft die Gewißheit des Todes und der Sünde. Der andere schafft die Gewißheit des Lebens. Der Tod und das Sterben sind also nicht auf natürliche Weise entstanden, sondern Frucht und Strafe der Sünde Adams. Dem Verstand leuchtet es wohl ein, daß ein jeder Mensch um seines Verdienstes willen sterbe oder lebe, »Aber das ein mensch für alle menschen sol gelten, und wir alle durch fremd verdienst sterben odder leben« (WA 36,32ff), das kann er nicht mehr fassen. Aus dieser Gewißheit der Vergebung der Sünden und der Erlösung vom Tode nimmt Luther die Nähe des jüngsten Tages an. »Darumb haben wir, so jtz das ende der welt erreicht haben, den trotz, das es noch umb gar ein kleines zuthun ist, und jtz auff dem letzten sprung sind, und ehe wir uns umb sehen, werden alle mit einander bey Christo stehen und ewiglich mit jm leben« (WA 36,563,19ff). Dennoch steht diese persönliche Gewißheit Luthers stets unter dem Vorbehalt, Gott allein auch darin die Ehre zu geben: »wenn es zeit sein wird, . . . wenn unser stündlein komen wird. . . Denn er wil uns nicht ehe aufferwecken, denn bis sie alle zu samen komen, die jn an gehören« (WA 36,566,30ff).

7. Das Reich Christi und das Reich Gottes

Um die Übergabe des Reiches des Sohnes an den Vater und das Verhältnis von Christus zu Gott zu beschreiben, gebraucht Luther das Bild der Sonne, deren Licht zwar scheint, die aber selbst durch die Wolken nicht zu sehen ist (vgl. WA 36,568ff). Das *Reich Christi* ist auf Erden. Es ist das Reich des Glaubens, des Wortes und der Sakramente, in dem Christus in verborgener Weise regiert. So wie man die Sonne in ihrem vollen Glanz nicht sehen kann, solange die Wolken dazwischen stehen, und doch ihr Licht hat, regiert Christus mit dem Vater eines Wesens und ungeteilt. Solange sehen wir nur die Sakramente und hören wir das äußerliche Wort »bis so lange das stündlein kompt, da Christus wird des ein ende machen und sich offentlich dar stellen jnn seiner maiestet und herrschafft, da du wirst sehen und fülen, was du jtz gleubest, die sund aus getilget und erseufft, den tod auffgehoben und aus den augen genommen, den Teuffel und welt dir zun

fussen ligen, Und wird ein offenbarlich wesen sein bey Gott, wie wirs jtzzt begeren und warten« (WA 36,570,26ff).

In der Verborgenheit der Majestät Gottes heißt es Reich Christi, da Christus, in dem Gott selbst verborgen ist, uns durch die Taufe sein Wort zu Gott bringt, und wir nur in ihm Gott suchen und erkennen können. Wenn jedoch Christus dereinst alles ausgerichtet hat, und wir die Göttlichkeit der Majestät Gottes unverborgen sehen werden, wird es das *Reich Gottes* heißen. Dann wird das *geistliche Regiment* (Glauben, Predigt, Sakramente) ein Ende haben und verwandelt werden. Das *weltliche Regiment* (Stände, Ämter) wird mit dem Gericht Christi zunichte werden. Was allein bleibt, ist das *Regiment Gottes*: »Der wird gar selbs sein, prediger, tröster, vater, mutter, Herr und Keiser und alles, was wir jtzzt stücklicht müssen bettlen« (WA 36,571f). Luther veranschaulicht dieses zukünftige Bild – wie ja auch in den Erklärungen beider Katechismen – an der gegenwärtigen Erfahrung, daß wir aus der Hand des Schöpfers und Herrn aller Kreaturen die leibliche Speise empfangen und durch sein Wort gehalten werden. Dereinst aber werden die Menschen ausschließlich aus der Gegenwart Gottes leben können.

8. Die Auferstehung des Fleisches

Der Tod ist der letzte Feind Christi, Christus der Feind des Todes. Was Christus bereits für seine Person ausgerichtet hat, wird er für die ganze Christenheit tun. Dieses konnte nach seiner Auferstehung nicht auf einmal für alle geschehen, weil noch nicht alle Menschen geboren waren, »die zu seinem Reich gehören, Er mus aber regieren, das er die kinder Gottes zusammen bringe«. Die Vollendung des Werkes Gottes steht also bis zum jüngsten Tag noch aus, aber die Christen sind jetzt bereits zur Hälfte aus dem Tod. Ist die Sünde vergeben und sind der Zorn Gottes und die Hölle ausgelöscht, so ist der Mensch »nach dem besten stück (welchs ist der seele)« (WA 36,581,25ff) schon bei Christus. Die Seele ist des ewigen Lebens teilhaftig, so daß ihr der Tod bereits nichts mehr anhaben kann. »On das noch das ubrige stück, die alte haut, fleisch und blut verwesen mus, das es auch new werde und der seelen folgen konne, weil Christus und meine seele nicht mehr jm tod ist« (WA 36,581,29ff). Damit will Luther keinesfalls auf einen platonischen Dualismus mit der Vorstellung einer unsterblichen Seele hinaus. Der Auferstehungsglaube orientiert sich an Christus, der mit Leib und Seele – so wie er geboren und gestorben ist – auferstanden ist, und bekennt die Auferstehung des Fleisches. Der menschliche Leib muß wohl verändert werden; er kann die Gestalt nicht

beibehalten und alles, was zu diesem vergänglichen Leben dazu gehört. Dazu dient der Tod, daß er zum Menschen sagt: »Höre auff zu essen, trincken, dewen und lege dich nidder und verwese, auff das du eine newe, schöner gestalt kriegest« (WA 36,650,36ff). Und dennoch bleiben derselbige Leib und die Seele, die ein jeglicher gehabt hat. In der Auslegung zu 1. Kor. 15,45 f heißt es dann: »Denn fleisch heisst er den gantzen menschen aus fleisch geborn, wie er lebt mit leib und seel, vernunfft und sinnen, der selbige, wo er allein also bleibt, gehöret er nicht gen himel, Sol er denn gen himel komen, so mus er aus dem geist geborn und gar geistlich werden, auch mit leib und seele, also das gar ein ander leben sey denn dis natürliche, und doch der selbige leib oder mensch bleibe« (WA 36,665,16ff). Luther betont mit diesen Aussagen sowohl den Gedanken der Verwandlung des Menschen durch den Tod als auch den der Identität des Menschen in der Überwindung des Todes, der Sünde und Hölle durch den Glauben wie im Stehen vor dem jüngsten Gericht. Er demonstriert an dem Gleichnis von dem Weizenkorn, das in die Erde muß, um es zugleich als ein Werk Gottes zu rühmen. Dieses nimmt seinen Anfang mit der Taufe, da die Seele lernt, geistlich zu leben. Gott sieht aber auch den Leib geistlich an, deshalb ist Christus gekommen und auferstanden, um auch ihn am jüngsten Tage zu vollenden. Nicht nur die Seele, auch der Leib ist getauft. Das Evangelium wird um des ganzen Menschen willen gepredigt. Hier liegt der tiefere Sinn, weshalb der Mensch auch des Sakramentes des Leibes und des Blutes Christi bedarf. Gerade an dieser Stelle tritt die eschatologische Ausrichtung des menschlichen Lebens, auch in der Vor-Läufigkeit dieses Lebens, besonders deutlich zu Tage. Dieses Geschehen bis zum jüngsten Tage vermag nur der Glauben zu erfassen. Der Mensch wird mit allen Kreaturen zusammen verwandelt werden. Daß Luther in der Vorstellung des neuen Menschen immer wieder auf den Schöpfungsglauben rekurriert, läßt eine Analogie des Schöpfungsglaubens mit dem Gerichtsglauben zu. Luther empfiehlt in diesen Fragen der Gemeinde: »Darumb frage nur nicht viel darnach, wie es Gott machen werde, odder, was der leib für eine gestalt kriegen sol, sondern las dir gnügen an dem, das du hörest, was er wil machen, darnach las jm befolhen sein, was daraus werden sol« (WA 36,647,17ff).

9. Die vom Menschen unterdrückte Schöpfung

Der Mensch kann lediglich durch die Erfahrung des Glaubens, daß Gott die Welt durch sein Wort geschaffen hat und noch erhält, eine Vorstellung von der Vollendung des göttlichen Werkes gewinnen. In den Erklärungen des

Großen und Kleinen Katechismus rühmt Luther die Alltäglichkeit dieser Erfahrungen Gottes, aus seinen Händen und seinem Geist leben zu können. In der Predigt über Röm. 8,18ff des Jahres 1544 (WA 49,503–510) greift der Reformator das Thema der neuen Schöpfung auf. Doch bereits in der Römerbriefvorlesung von 1515/16 wendet er sich ganz entschieden von aller Naturphilosophie ab, die zu begründen sucht, was die Natur sei und fragt, worauf die Kreatur warte. Er betrachtet die Kreatur als eine harrende, seufzende, in Wehen liegende, die verabscheut, was ist und nach dem verlangt, was zukünftig und noch nicht ist.

Zunächst verwundert sich Luther in der Predigt, daß der Apostel Paulus von der Kreatur wie von einem Menschen redet. Sie blickt mit ängstlichen und zugleich sehnlichen Harren auf die Kinder Gottes, nimmt wahr, daß sie taufen, lehren und predigen und spürt nichts von der verheißenen Herrlichkeit, denn diese bleibt verdeckt und verborgen im Glauben: »Die kreatur ligt in kindsnöten, in wehetagen, wolt gern heraus, Ich als ein Mensch mit kuhe augen sehe meine nit, das sich die sonne engste, sehe den apfelbaum nit an, das er saur sihet, Ja man siehets dem Menschen auch nicht an, Das er gern wolt uberhaben sein der sterblichkeit, des begrabens nit mer sehen« (WA 49,505,24ff). Dabei hofft die Kreatur nicht um ihrer selbst willen, denn sie weiß, daß sie erst die Herrlichkeit erlangt, wenn die Kinder Gottes offenbart werden. So wird sie weiter warten und hoffen müssen, dem »vergeblichen dienst der eitelkeit« unterworfen. Daß sie dem Menschen dennoch so dient, ist nicht ihr Wille, sondern die Barmherzigkeit Gottes: »noch bin Ich so barmhertzig, Das Ich ihn anbiete vergebung der Sünden, Diene doch den bösen leuten, auch den mördern, Turken, Bapst, den schentlichsten buben, die zu ihrer sünde nicht konnten komen, wo ihnen die Sonne nicht schiene« (WA 49,506,36ff). Diese Barmherzigkeit Gottes gilt bis zur Stunde des Gerichts, daß sich der Mensch bekehre. Luther erklärt in diesem Zusammenhang die klimatisch und erntemäßig bevorzugten Landschaften aus der Geduld der Kreatur heraus, während er die von Naturkatastrophen heimgesuchten Gebiete so versteht, daß Gott die Kreatur es sich anmerken läßt, wie ungern sie dient. Die Kreatur »ist geordenet zu deines gottes lob und deiner noturfft und wolfart« (WA 49,508,32ff). Am Tag der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes wird die Kreatur den Sünder, der nicht Buße getan hat, nicht mehr anlachen. »Denn du hast veracht den dienst der Creatur, die dir gedienet widder dein verdienst« (WA 49,509,36f).

Pastor Dr. Klaus Dirschauer, Stephanikirchhof 6, 2800 Bremen

DANK AN HANS-VOLKER HERNTRICH

Von Gerhard Müller

Es war noch Paul Althaus, der im Jahre 1965 den jungen Hamburger Gemeindepastor Hans-Volker Herntrich für die Mitarbeit im Vorstand der Luther-Gesellschaft gewann: er wurde Geschäftsführer und nahm dieses wichtige Amt gewissenhaft und engagiert wahr. 1969 vertauschte er es mit der Schriftleitung unserer Zeitschrift. Er löste damals Henning Stapel ab, der sich dieser Aufgabe über ein Jahrzehnt lang angenommen hatte. Seine journalistische Begabung stellte Hans-Volker Herntrich rasch in den Dienst seiner neuen Tätigkeit: Er beschäftigte sich vor allem mit aktuellen Fragen, wenn er etwa 1970 über die Diskussion einer »Aufhebung des Bannes gegen Luther?« berichtete. Die Leser unserer Zeitschrift wurden von ihm früh über »Möglichkeiten und Grenzen einer offenen Kommunion« zwischen Katholiken und Protestanten« oder über die »Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter« in der Diskussion der deutschen ökumenischen Universitätsinstitute informiert. Seine kurzen Stellungnahmen und Berichte zeichneten sich durch Klarheit, Sachlichkeit und eine unprätentiöse Sprache aus. Wenn er etwa über den »Papst im Land der Reformation« schrieb, so faßte er das Wesentliche wohlwollend und zugleich kritisch hinterfragend zusammen. Bevor das Jubiläum des Augsburger Bekenntnisses begangen wurde, warnte er (um einen Ausdruck von Peter Manns zu gebrauchen) vor »Jubilitis« und meinte: »Kirche rühmt Kirche – das sollte eigentlich kein Thema sein.« Er forderte zur Buße, zur Umkehr auf, als er schrieb: »Die CA versteht sich als Bekenntnis der Gesamtkristenheit. Treibt sie uns nicht in das Bemühen, zu überwinden, was diesem Bekenntnis in der Wirklichkeit unseres kirchlichen Alltags widerspricht, so wird sie entweder zum historischen Relikt oder zum Instrument bloßer Absicherung des Erreichten« – ein Urteil, dem man meines Erachtens nur zustimmen kann. Auch seine Buchbesprechungen habe ich immer gerne gelesen, hat Hans-Volker Herntrich sich doch nicht auf spezielle Arbeiten über Themen des 16. Jahrhunderts gestürzt, sondern auf literarische Werke und theologische Fragen aufmerksam gemacht, die in der Gegenwart entstanden waren.

Die Arbeit eines Schriftleiters wird aber nicht nur an seinen eigenen Beiträgen gemessen. Viel wichtiger ist, ob ihm eine Gesamtgestaltung gelingt und eine Linie deutlich wird. Obwohl Hans-Volker Herntrich Stimmen zu Wort kommen ließ, die unterschiedlichste Akzente setzten,

hat er doch ein Gesamtkonzept durchgehalten, das ich mit »traditionell und modern zugleich« charakterisieren möchte: Er hat Beiträge publiziert, die sich streng historischen Problemen widmeten, aber er hat zugleich auch immer im Auge gehabt, ob dies und daß dies für uns heute wichtig ist. So hat er die Seiten unserer Zeitschrift öfter für Äußerungen über Thomas Müntzer geöffnet, als dessen Werk vor einem Jahrzehnt und 450 Jahre nach seinem Tod (1975) vehement diskutiert wurde. Weder dies noch die Publikationen über Gegenwartsfragen blieben ohne Kritik. Das kann wohl auch in einer Zeit nicht anders sein, in der die freie Meinungsäußerung nicht nur möglich, sondern auch erwünscht ist. Die Alternative wäre, sich auf eine einzige Linie zu beschränken, bei der alles ausgeschieden wird, was ihr widerspricht. Dies kann aber nicht Aufgabe der Luther-Gesellschaft sein, die auf die Bedeutung der Reformation und vor allem Luthers hinweisen will, dessen Werk auf die verschiedensten Zeiten, Richtungen und Gruppen eingewirkt hat und einwirkt.

Mit diesem Band beendet Hans-Volker Hertrich seine Tätigkeit als Schriftleiter. Der Vorstand der Luther-Gesellschaft bedauert dies, kann aber seine Gründe nur respektieren. Denn Hans-Volker Hertrich hatte unsere Zeitschrift auch betreut, als er ins Lutherische Kirchenamt nach Hannover wechselte und als er danach dort ein Gemeindepfarramt übernahm. Im letzten Jahr wurde er zum Mitarbeiter des Evangelischen Presseverbandes Niedersachsen-Bremen berufen und er sieht sich leider nicht mehr in der Lage, neben seinen neuen Verpflichtungen auch noch die Zeitschrift zu gestalten. Er hat dies dann auch 14 Jahre lang getan, und es ist nur verständlich, daß er um Ablösung bittet. Hans-Volker Hertrich ist sowieso derjenige, der länger als alle anderen im Vorstand der Luther-Gesellschaft mitarbeitet. Er ist bereit, dies auch weiterhin zu tun und auch in den Kreis der Herausgeber einzutreten.

Ich freue mich, mitteilen zu können, daß Pfarrer Hans-Ludwig Slupina die Aufgabe der Schriftleitung ab 1983 übernimmt. Er ist ein Schüler von Erwin Mülhaupt, von dessen Eifer für unsere Sache er sich inspirieren ließ. 1978 hat er in der Zeitschrift mitgeteilt: »Was mir die Luther-Gesellschaft bedeutet.« Zwei Jahre später hat er über die Mitgliederversammlung in Hamburg 1979 und die dort erfolgte Vorstandswahl berichtet sowie Erwin Mülhaupt, dem langjährigen Zweiten Präsidenten unserer Gesellschaft, zum 75. Geburtstag gratuliert und Hans-Volker Hertrich für zehn Jahre Schriftleitung gedankt. Er hat sich dort zu dessen Programm bekannt: »Sachkunde, Personenkenntnis und publizistisches Geschick« und ihm »noch manches Jahr bei der entsagungsvollen Arbeit an ›Luther‹ im Segen Gottes« gewünscht. Wir ahnten damals nicht, daß wir so bald Anlaß hätten, Hans-Ludwig Slupina für die Bereitschaft zu danken, die Schriftlei-

tung unserer Zeitschrift zu übernehmen. Wir wünschen ihm, daß es auch ihm gelingen möge, die Breite der Wirkungen Luthers und der Reformation und deren Bedeutung für unsere Zeit zum Ausdruck zu bringen. Er hat unsere guten Wünsche und unsere Hilfe vor allem auch deswegen nötig, weil wir 1983 ja Luthers 500. Geburtstag feiern und weil wir versuchen müssen, gerade diesen Jahrgang angemessen zu gestalten. Der Dank an Hans-Volker Hertrich verbindet sich also mit dem Dank und den besten Wünschen für Hans-Ludwig Slupina.

Landesbischof Professor Dr. Gerhard Müller, D. D.
Salzdahlumer Str. 43, 3340 Wolfenbüttel

BUCHBESPRECHUNGEN

ERNST A. SCHERING, Lebendige Reformation. Grundzüge reformatorischer Theologie und deren bleibende Gültigkeit. Reihe: Arbeitsmappen des Evangelischen Bundes Nr. 5. Hrsg. vom Evangelischen Bund, Landesverband Hessen und Nassau, 1982. Als Manuskript vervielfältigt. 169 S. Bezug: Landesgeschäftsstelle des Evangelischen Bundes, Robert-Schneider-Str. 29, 6100 Darmstadt.

Mit der vorliegenden Arbeitsmappe aus der Feder des Gießener Kirchenhistorikers leistet der Evangelische Bund in Hessen und Nassau einen wichtigen, didaktisch ansprechend gestalteten Beitrag für das Luther-Jahr 1983. Schon die beiden einleitenden Beiträge »Reformationsfeier als Herausforderung« und »Ferne und Aktualität der Reformation« zeigen das Interesse an, von dem aus Luthers Theologie in Blick genommen wird. Angesichts der Frage, ob eine eher biographische, zeitgeschichtliche oder theologisch-systematische Darlegung

der Thematik am angemessensten sei, entscheidet sich Schering für die erstere Möglichkeit: »Die Leistungen anderer Menschen mag man würdigen, indem man zuerst von den äußeren Verhältnissen ausgeht, um sodann ihr Werk und ihr Denken darzulegen. Man wird Luther nur gerecht, wenn man begriffen hat, daß bei ihm wie bei wohl kaum einem anderen der Weg von innen nach außen geht. Die Einzigartigkeit der Ausformung der Theologie Luthers dürfte darin zu erblicken sein, daß seine persönlichen religiösen Erfahrungen um das rechte Verständnis der Schrift ihn zur Wiederentdeckung des Evangeliums und damit zu Auseinandersetzungen mit tradierten Lehrmeinungen und Äußerungen kirchlichen Lebens führten. Deshalb ist eine biographische Gliederung des Stoffes angemessen« (4). Innerhalb der biographischen Anordnung ist Schering vor allem an jenen »Wendepunkten« der Entwicklung Luthers interessiert, »die zur Wiederentdeckung des Evangeliums führten, seine Theolo-

gie entfalten ließen und die die Tür zu einem neuen Zeitalter aufstießen, wie die evangelische Bewegung schließlich in der Reformation mündete« (5). Als weiteres Auswahlkriterium dient der aktuelle Bezug des jeweiligen Themas, den Schering nicht als »modernistische Willkür«, sondern als sich »aus der Sache selbst« ergebend verstanden wissen will.

Mit seinem Ansatz ist Schering einerseits kritisch gegenüber einem liberal-bürgerlichen Geschichtsverständnis mit seiner Verherrlichung der freien schöpferischen Persönlichkeit (»Männer machen Geschichte«), die dann in unzulässiger Weise gegenüber ihrer Zeit und ihren Zeitgenossen isoliert wird. Schering will keine »Glorifizierung Luthers« (5). Andererseits vermeidet er aber auch das andere Extrem einer im sozialgeschichtlichen Kontext entwickelten Geschichtsschau, in deren Konsequenz es liegt, die Individualität des Reformators in allgemeine Trends antagonistischer gesellschaftlicher Gruppen und Klassen einzuebnen. Schering vertritt eine vermittelnde Position: Überindividuelle Gegebenheiten und Strukturen, ohne die das Individuum nicht ist, und die Besonderheit der Person Luthers, die in ihrer Zeit existiert, ohne jedoch darin aufzugehen – beide Aspekte werden aufeinander mit dem Ziel bezogen, »möglichst umfassend in die reformatorische Theologie einzuführen« (6).

Der Stoff ist in 14 Kapitel gegliedert: Reformationsfeier als Herausforderung – Ferne und Aktualität der Reformation – Martin Luther als negativer Bühnenheld – Wiederentdeckung des Evangeliums – Reformatorisches Zeugnis im Kirchenlied – Die 95 Thesen – Reformatorische Schriften von 1520 – Theologie der Geschichte – Unvertauschbarkeit

der Existenz – Kraft des Wortes Gottes – Stellung zur Obrigkeit – Reformation und soziale Frage – Glauben und Denken – Kirchenreform.

Die Mappe ist – auch infolge ihrer allgemeinverständlichen Sprache – als Arbeitshilfe für verschiedene Kreise der Gemeindearbeit gedacht. Ihr eigentlicher Verwendungszweck ist ihr Einsatz bei Gemeindegemeinschaften. Darüberhinaus eignet sie sich gut für den Kursunterricht in der gymnasialen Oberstufe

Karl Dienst

HEINZ ZAHRT, Westlich von Eden. Zwölf Reden an die Verehrer und die Verächter der christlichen Religion. Piper-Verlag München/Zürich 1981. 238 Seiten.

Ein neuer Versuch, christliche Überlieferung »verstehbar« zu machen, Nachdenken über Gott in Sprache umzusetzen: Bibel und Offenbarung sind vergangenes Geschehen, historische Größen – wie kann das, was vor zweitausend und mehr Jahren passiert ist, so vergegenwärtigt werden, daß es zum Begreifen kommt, nicht nur im Sinne rationalen Aufnehmens, sondern als Einverständnis und Aneignung. Das wäre dann Glaube, vorausgesetzt, die Entscheidung, die jeder Überlieferungsprozeß herausfordert, führt zur Bejahung der Tradition.

Die zwölf Essays wollen biblische Texte gegenwartsnah interpretieren. Sie lesen sich über weite Strecken wie eine anspruchsvolle Laiendogmatik: über die Schöpfung der Welt, die Anthropologie, die Existenz Gottes, die Probleme von Heil und Erlösung des Menschen, das

Verhältnis von Glaube und Politik oder die ökumenische Bewegung findet der interessierte Leser die wichtigsten Fragen der christlichen Religion entfaltet, unterbrochen durch geschichtliche Exkurse. Zahrnt gibt sich dabei betont »unfertig« (was ich sympathisch finde), liefert Gesprächsbeiträge, die offenbleiben für Ergänzungen und Einwände. Ohne dem Leser eine bestimmte Theologie aufzuzwingen, werden neue Zugänge zum theologischen Denken eröffnet.

Dies ist zugleich die pädagogische Absicht: der Autor möchte der verbreiteten Unkenntnis in Glaubensfragen entgegenwirken und den Gegensatz von Kirchen- und Alltagssprache überwinden. Anziehende Diktion und vorbildliche Gliederung machen das Buch gerade für den Nichttheologen zu einer mit Spannung lesbaren, verständlichen Orientierungshilfe. Zahrnt verfügt über genügend didaktisches Geschick, auch komplizierte Sachverhalte kundig und durchsichtig darzubieten. Daß nicht jeder allen Urteilen zustimmen wird, daß manche Aussagen auch diesmal den Widerspruch der bibelgläubigen Gemeinde hervorrufen werden, versteht sich von selbst und ist wohl auch beabsichtigt. Dennoch ist mir nach der Lektüre vollends unverständlich, warum der Verfasser in evangelikalen Kreisen zur Symbolfigur für die religiösen Irritationen unserer Zeit werden konnte. Daß christlicher Glaube weder im Rationalismus aufgeht noch in innerweltliches Geschehen zu verrechnen ist, weiß Zahrnt sehr genau; ihm die Auflösung des biblischen Heilszeugnisses vorzuwerfen, halte ich für absurd.

Ich kann mich mit ihm auch deshalb identifizieren, weil es ihm gelingt, persönliche (auch meine eigene) Betroffenheit zu vermitteln. Wie man eine unver-

wechselbare Ich-Botschaft so zum Ausdruck bringt, daß der Leser sich nicht nur intellektuell, sondern auch emotional angesprochen fühlt, läßt sich hier lernen.

Hans-Volker Hertrich

HANS-CHRISTOPH PIPER; Kommunizieren lernen in Seelsorge und Predigt. Ein pastoraltheologisches Modell. Mit einem Geleitwort von Eduard Lohse. Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen 1981. 130 Seiten.

1970 beschloß die Hannoversche Landeskirche an der Medizinischen Hochschule in Hannover die Einrichtung eines Pastoralklinikums. Es sollte Hilfen für den Besuchsdienst und die Gesprächsführung anbieten sowie in Fortbildungskursen Modelle entwickeln, die dem Pfarrer und kirchlichen Mitarbeiter eine verbesserte Kommunikationsfähigkeit in Verkündigung und Seelsorge ermöglichen. Dabei wurde von Anfang an der ökumenische und interdisziplinäre Dialog angestrebt: die Erkenntnisse der Humanwissenschaften sollten in die Arbeit an theologischen Fragestellungen einbezogen werden.

Initiator und Leiter dieser Einrichtung für die Klinische Seelsorgeausbildung ist Hans-Christoph Piper, der bereits in Veröffentlichungen wie »Gesprächsanalysen«, »Predigtanalysen« und »Gesprächen mit Sterbenden« über seine Tätigkeit Rechenschaft abgelegt. In Anlehnung an ähnliche Versuche in Holland und den USA ist es seine Absicht, erfahrene Praxis theoriefähig zu machen, sich über die eigene Rolle in zwischenmenschlichen Beziehungen klarzuwer-

den, um so Blockaden und Kontaktbarrieren leichter abzubauen. Das Konzept heißt »Lernen durch Erfahrung«. Es greift zurück auf Gedanken Johann Philipp Sextros, eines Mannes der Hannoverschen Kirche, der vor zweihundert Jahren in Göttingen ein Pastoralinstitut schuf, das bereits Ansätze heutiger Lernmodelle verwirklichte. Bei Piper wird nicht ein vorgegebener Seelsorgeentwurf auf konkrete Handlungsfelder übertragen, vielmehr werden in der Praxis gewonnene Erfahrungen im gruppendynamischen Prozeß verarbeitet, reflektiert und auf ihre Tragfähigkeit für theoretische Einsichten geprüft: »Wenn Lernen sich nicht nur auf Wissensstoff begrenzt, sondern auch menschliches Verhalten mit umschließt, dann kann ich nicht ohne Gruppen lernen.«

Wem sollte man das Buch von Piper empfehlen? Denen, die in pfarramtlicher Verantwortung stehen, wie allen, deren Aufgabe es ist, mit Menschen umzugehen, sie zu beraten und zu begleiten. Sie finden in dem Autor einen Mann vom Fach, der in seinem Rückblick mit Behutsamkeit, Geduld und Sensibilität ein Klima des Vertrauens schafft und so die Voraussetzungen für eine Erneuerung der Seelsorge bietet. Er erzählt von typischen Überlastungssyndromen, von Ängsten, Hemmungen und Störungen, von brisanten Fällen, in denen er den Konflikt mit sich selbst und anderen aufnehmen muß. Viele Mitarbeiter im kirchlichen Dienst stehen heute vor vergleichbaren Situationen und wissen, daß Probleme auf sie zukommen, die weitsichtige Entscheidungen und unkonventionelle Schritte erforderlich machen. Hans-Christoph Piper gibt ihnen Verhaltenshilfen an die Hand, die ermutigend sind.

Hans-Volker Hertrich

CHRISTIAN WALTHER (Hrsg.), Atomwaffen und Ethik. Der deutsche Protestantismus und die atomare Aufrüstung 1954–1961. Dokumente und Kommentare. Christian Kaiser Verlag München 1981. 186 Seiten.

Es war auf der EKD-Synode in Spandau 1958, als man sich nach scharfen Auseinandersetzungen auf die Erklärung einigte: »Wir bleiben unter dem Evangelium zusammen.« Diese Feststellung enthielt das ehrliche Eingeständnis, in bestehenden Spannungen keine Lösung gefunden zu haben, und ein wahrhaftiges Ernstnehmen unterschiedlicher politischer Auffassungen innerhalb der EKD. Die Erklärung war gut gemeint; wie wenig sie praktisch ausrichtete (Synodaler Hammelsbeck: »Wir kommen so ratlos zurück, wie wir hergekommen sind«), erwies sich in der Folgezeit, als jene Seite sie als Alibi zur Verfestigung der eigenen Position mißbrauchte.

Die Konflikte um die Frage der Atomwaffen – genauer: eines atomaren Beitrags deutscher Streitkräfte – nahmen an Schärfe zu; sie erreichten ihren Höhepunkt mit Niemöllers berücktigter Rede in Kassel 1959, in der er die Bundeswehr als »Hohe Schule für Berufsvbrecher« bezeichnete (N. hat später, unter dem Eindruck der öffentlichen Entrüstung, bestritten, diese Äußerung getan zu haben. Sie blieb indes publizistisch haften und kehrte in der Presse regelmäßig wieder). Ihm antwortete Theodor Heuss vor Bundeswehroffizieren in Hamburg: »Ihre Seele soll und muß frei sein, um mit gelassener Souveränität demagogischen Anwürfen – es hat eh und je in der Geschichte auch eine christlich eingekleidete Demagogie gegeben – zu begegnen ... Ich will dar-

über nicht breiter sprechen, denn Geschmack und Gewissen würden mich zwingen, über diesen Vorgang der letzten Wochen sehr, sehr scharfe Worte zu gebrauchen.«

Die Kontroverse bietet ein anschauliches Beispiel, wie unversöhnlich die Meinungen seinerzeit aufeinanderstießen. Es gab freilich auch einen fairen Dialog in maßvoller Auseinandersetzung. Wer davon einen Eindruck gewinnen will, mag einzelne Reden im Deutschen Bundestag (Heinemann, Gerstenmaier, Ollenhauer) studieren, mag sich orientieren an den Synoden-Beiträgen von Hermann Kunst und Heinrich Vogel, mag Albert Schweizers Rundfunkansprache »Die Atomgefahr, in der wir heute leben«, das »Göttinger Manifest«, die »Heidelberger Thesen« oder das »Tübinger Memorandum« noch einmal lesen; er mag den eigenen Standpunkt klärend anhand der literarischen Äußerungen, wie sie Thielicke und Gollwitzer, Emil Brunner und Ernst Wolf sowie Götz Harbsmeier vorgelegt haben. Sie sind hier durchweg auszugsweise wiedergegeben. Auch kirchliche Bruderschaften und Jugendausschüsse, die Lutherische Bischofskonferenz, der Evangelische Arbeitskreis der CDU sowie die Christliche Friedenskonferenz haben in den Streit eingegriffen. Ihnen haben vor allem Karl Barth, Hans Asmussen und Paul Tillich, von unterschiedlichen Positionen aus, mit Schärfe geantwortet, während die Bischöfe Haug und Lilje eine eher vermittelnde Haltung einnahmen.

Im Einzelnen sind die Streitpunkte Geschichte geworden. Indessen wird nur derjenige sich den Fragen von heute und morgen stellen können, der die Vergangenheit sauber aufarbeitet. Dazu will (und kann) dieses Buch helfen. Mit

Recht weist der Herausgeber darauf hin, daß seinerzeit »Probleme verhandelt wurden, die – ungelöst und unbeantwortet – auch zu den Herausforderungen der unmittelbaren Gegenwart gehören und mithin entscheidend werden für die Art und Weise, wie wir unsere Zukunft gestalten.« Hans-Volker Hertrich

KLAUS DIRSCHAUER, *Leben aus dem Tode. Grundlegung christlicher Frömmigkeit*. Chr. Kaiser Verlag, München 1979. 167 Seiten.

Im Jahre 1973 legte der Vf. seine viel beachtete Dissertation »Der totgeschwiegene Tod. Theologische Aspekte der kirchlichen Bestattung« vor. In diesem neuen Band bleibt er dem Phänomen Tod weiter auf der Spur. In der Frage nach dem Sinn des Lebens ist für den heutigen Menschen zugleich die Frage nach dem Sinn des Todes enthalten, ja beide Fragen sind reziprok miteinander verbunden. Dirschauer sieht in solcher Fragestellung die Gestalthaftigkeit des christlichen Glaubens angesichts einer derart säkularisierten Gesellschaft mitgefragt, daß Tod und Leben durchaus auch außerhalb der Grenzen kirchlicher Vernunft erlebt, begriffen und gedeutet werden können. Friedrich Engels' Satz »Leben heißt Sterben« macht die Frage nach dem Tode zu einer ethischen. Die Antwort, die vor allem Medizin, Psychologie und Sozialwissenschaften hierauf parat haben, gipfelt in der Forderung nach einem »natürlichen Tode«, den der Vf. als eine angesichts der tatsächlichen Verhältnisse weithinige Illusion entlarvt. Kirchliche Frömmigkeit, die bis in die Aufklärung hin-

ein noch fähig war, die Phänomene Leben und Tod so miteinander zu verschränken, daß beide religiös begriffen und erlebt werden konnten, erlitt angesichts des neuen anthropologischen Fragehorizontes einen Traditionsbruch, der bis heute nicht überbrückt, geschweige denn zugeschüttet werden konnte. Die Kirche tut in ihren Amtshandlungen immer noch so, als gäbe es diesen Bruch nicht, und erfährt doch zugleich jene Abwendung von der Kirche, die in ihrer alleinigen Inanspruchnahme als Dienstleistungsunternehmen zu Familienfeierlichkeiten ihre Kehrseite hat. Eine Theologie vom religionslosen Christentum hat das Ihre zu dieser Entwicklung beigetragen und nur um so schneller die Frage nach der »Welthaftigkeit gläubender Existenz« (S. 52) in aller Schärfe zum Vorschein gebracht. Die grundlegende Religionskritik der Hegel, Marx, Feuerbach und Engels reicht über Bloch heute an die Wurzeln christlicher Frömmigkeit, kirchlicher schon ganz und gar. Und so entwickelt der Vf. als Versuch einer nach-religiösen Antwort zunächst eine kleine Geschichte des Todesverständnisses vom AT und NT bis Platon, um in zwei weiteren Kapiteln schließlich die Notwendigkeit des Religiösen zur Gestaltwerdung christlichen Glaubens und damit die Grundstrukturen seiner Frömmigkeit aufzuzeigen. Dabei verweist Dirschauer vor allem auf Luther, der »das Verhältnis von Religiösem und Ethischen für den christlichen Glauben in dem Verhältnis von Glaube und Liebe« sieht (S. 100).

Wichtig ist hier der Hinweis, daß beide zwar in enger Beziehung zueinander steht, aber nie miteinander vermischt werden darf, wie der Vf. an Luthers Ge-

schichte mit seiner Wittenberger Gemeinde deutlich macht. Dirschauer konstatiert nach Luther einen Zerfall der Frömmigkeit, ohne allerdings genau zu sagen, wo er einsetzt, was man nach den Forschungen Winfried Zellers exakt auf die dritte nachreformatorische Generation fixieren kann (vgl. Zellers beiden Bänden »Theologie und Frömmigkeit«, Marburg 1971/1978). Die Gründe für diesen Zerfall sind dort im einzelnen belegt. Wichtig bleibt Dirschauers Beobachtung, daß die Lebensbewegung des Glaubens offenbar keine gültige Gestalthaftigkeit in der Kirche mehr erfährt und der einzelne Mensch plötzlich mit seiner Frage nach dem Sinn von Leben und Sterben alleine steht und sich die Antwort hierauf meist außerhalb der Gemeinschaft mit anderen Gläubenden gibt oder geben muß. Dem soll, wenn die Kirche ihren Auftrag nicht verfehlen will, nach Meinung des Vf. entgegengewirkt werden mit einer neuen Grundlegung der Frömmigkeit. Er charakterisiert sie im letzten Abschnitt des Buches in konkreten Vorschlägen von Frömmigkeitsübungen so: persönliche Frömmigkeit – die Bibel lesen; eschatologische Frömmigkeit – beten; gemeindliche Frömmigkeit – Gottesdienst feiern. In diesem letzten Abschnitt liegen wesentliche Anregungen für die Praxis pietatis in unseren Gemeinden. Mit Bonhoeffer: wir sind wieder auf die Anfänge des Glaubens zurückgeworfen; vor allem: Bescheidenheit ist gefordert. Die Amtskirche wird hier einiges – ich vermute: schwer – zu lernen haben. – Alles in allem: ein ehrliches, schonungsloses und zugleich praktisch-hilfreiches Buch angesichts der Grundfragen unseres Lebens und Sterbens.

Bernd Jaspert

Only

