



N12<522422018 021



ubTÜBINGEN



255
185-186
TK

LUTHER

*Zeitschrift der
Luther-Gesellschaft
1985 Heft 1*

TK

102
1015

UB Tübingen

14.10.1985

LUTHER

Zeitschrift der Luther-Gesellschaft

56. Jahrgang, Heft 1/1985

Herausgeber: Oberkirchenrat Prof. Dr. Karl Dienst, Darmstadt; Prof. Dr. Marc Lienhard, Straßburg; Prof. Dr. Bernhard Lohse, Hamburg; Landesbischof Prof. Dr. Gerhard Müller, D.D., Wolfenbüttel; Prof. Dr. Reinhard Schwarz, München unter Mitwirkung von Prof. Dr. Ragnar Bring, Lund; Prof. D. Walther von Loewenich, Erlangen; Prof. Dr. Erwin Mülhaupt, Karlsruhe; Prof. Dr. Lennart Pinomaa, Helsinki; Prof. D. Regin Prenter, Bledsted

Schriftleitung: Pfarrer Hans-Ludwig Slupina,
Flexstraße 9, 5600 Wuppertal 22, Telefon (02 02) 60 68 75

Anschrift der Geschäftsführung der Luther-Gesellschaft:
Bei der Martinskirche 8, 2000 Hamburg 74, Telefon (0 40) 6 5 1 8 1 4 4

Konten: Ev. Darlehensgenossenschaft e.G., Kiel Nr. 54 690 (BLZ 210 602 37)
Postcheckamt Hamburg, Nr. 51 38-209 (BLZ 200 100 20)

Erscheinungsweise: 3 Hefte im Jahr. Preis des Einzelheftes 8,80 DM
Für Mitglieder der Luther-Gesellschaft ist der Preis von 3 Heften durch den Jahresbeitrag von 15,- DM abgegolten.

Verlag: Vandenhoeck & Ruprecht, Postfach 3753, 3400 Göttingen

ISSN 0340-6210 · Gulde-Druck GmbH, 7400 Tübingen

INHALT

Bernhard Lohse

- 1 Martin Luther in neuer marxistischer Sicht

Hans-Ludwig Slupina

- 17 Dr. Gerhard Brendler:
„Das neue marxistische Lutherbild“

Ronny Kabus

- 19 Besuchte der Papst die Wiege der Reformation?

Ernst Schering

- 22 Martin Luther und das Erbe der
monastischen Theologie

Michael Plathow

- 28 Das Cooperatio-Verständnis
M. Luthers im Gnaden- und Schöpfungsbereich

- 47 Buchbesprechungen

LUTHER

Zeitschrift der Luther-Gesellschaft

Herausgegeben von

Oberkirchenrat Prof. Dr. Karl Dienst, Prof. Dr. Marc Lienhard,
Prof. Dr. Bernhard Lohse, Landesbischof Prof. Dr. Gerhard Müller, D.D.
und Prof. Dr. Reinhard Schwarz

unter Mitwirkung von

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

Schriftleiter: Pfarrer Hans-Ludwig Slupina

56. Jahrgang 1985



VANDENHOECK & RUPRECHT IN GÖTTINGEN



© Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1985
Gesamtherstellung: Gulde-Druck GmbH, Tübingen

gd 843-56

INHALT

Aufsätze

<i>Elke Axmacher</i> , Die Deutung der Passion Jesu im Text der Matthäus-Passion von J. S. Bach	49
<i>Bernhard Brons</i> , In Memoriam H. Dietzfelbinger	98
<i>Karl Dienst</i> , Der gefeierte und der vergessene Schütz	128
<i>Hermann Fischer</i> , Modernes Selbstgefühl und religiöse Erfahrung	116
<i>Albert Greiner</i> , Martin Luther in Frankreich	70
<i>Ronny Kabus</i> , Besuchte der Papst die Wiege der Reformation?	19
<i>Friedhelm Krummacher</i> , Luthers Musikbegriff und die Kirchenmusik Bachs	136
<i>Günter Leder</i> , Vom Reformator zum Reformer	79
<i>Bernhard Lohse</i> , Martin Luther in neuer marxistischer Sicht	1
<i>Michael Plathow</i> , Das Cooperativo-Verständnis M. Luthers im Gnaden- und Schöpfungsbereich	28
<i>Ernst Schering</i> , Martin Luther und das Erbe der monastischen Theologie	22
<i>Reinhard Slenczka</i> , Luther und unsere kirchliche Wirklichkeit	101
<i>Hans-Ludwig Slupina</i> , Dr. Gerhard Brendler: »Das neue marxistische Lutherbild«	17

Buchbesprechungen

Karl E. Schiller/Johann W. Mödlhammer, <i>Ketzer und Christ (Karl Dienst)</i>	47
Martin Luther und die Reformation. Erarbeitet von W. Dietsch, G. Schrötzel, L. Singer und J. Wagner (<i>Karl Dienst</i>)	152

MARTIN LUTHER IN NEUER MARXISTISCHER SICHT

Zur Lutherbiographie von Gerhard Brendler

Von Bernhard Lohse

Die zahlreichen Gedenkveranstaltungen im Jahre 1983 anlässlich der 500. Wiederkehr von Luthers Geburtstag, die besonders in den beiden deutschen Staaten abgehalten wurden, haben auch einer breiteren Öffentlichkeit die bedeutsame Tatsache bewußt gemacht, daß in der DDR Luther auch von marxistischer Seite intensiv studiert und gewürdigt wird. Unter den zahlreichen Veröffentlichungen, die von marxistischen Historikern im Jubiläumsjahr des Reformators herausgebracht worden sind, dürfte die Lutherbiographie von Gerhard Brendler¹ die größte Beachtung verdienen. Bislang hatte es nur einen einzigen Versuch einer marxistischen Lutherbiographie gegeben, nämlich denjenigen von Gerhard Zschäbitz², der jedoch nicht zum Abschluß gelangt war. Da Brendler auch den alten Luther würdigt, obwohl seine Darstellung ihr Schwergewicht in der Schilderung des jungen Luther hat, ist sein Buch in gewisser Weise die erste marxistische Lutherbiographie. Auch insofern markiert dieses Werk einen neuen Abschnitt marxistischer Lutherforschung, als Brendler ausführlicher und gründlicher als irgendein anderer marxistischer Historiker vor ihm auch Luthers Theologie in seine Darstellung einbezogen hat. Schließlich ist die Lutherdeutung, welche Brendler vertritt, als ganze aller Aufmerksamkeit wert. Die Lektüre seines spannend geschriebenen Buches, bei dem man freilich den wissenschaftlichen Apparat und die Auseinandersetzung mit anderen Meinungen vermißt, ist auf jeden Fall lohnend.

¹ Gerhard Brendler, *Martin Luther. Theologie und Revolution*. Berlin(-Ost) VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften 1983; zugleich Köln Pahl-Rugenstein 1983. 452 Seiten. Ln. DM 24.80. Zitate aus diesem Buch sind im Text in Klammern belegt worden, ohne daß der Titel eigens genannt wird.

² Gerhard Zschäbitz, *Martin Luther. Größe und Grenze. Teil 1 (1483–1526)*, Berlin(-Ost) 1967. Zschäbitz starb 1970 durch Freitod. So hat er den zweiten Band nicht mehr vorlegen können.

Um Brendlers Lutherbild recht zu würdigen, ist ein kurzer Blick auf die Geschichte der marxistischen Lutherauffassung notwendig.

Das Bild, welches man sich marxistischerseits lange Zeit von Luther machte, konnte verständlicher Weise nicht in ruhiger, unvoreingenommener Forschung gewonnen werden, sondern stand im 19. sowie in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts in engem Zusammenhang mit den harten politischen, gesellschaftlichen und kriegerischen Auseinandersetzungen um Marxismus und Kommunismus. Die von Marxisten vertretenen Lutherauffassungen sind darum zunächst weithin Gegenentwürfe gewesen und können insofern nur in steter Konfrontation mit dem damals vorherrschenden konfessionellen und nationalen oder nationalistischen Lutherbild gewürdigt werden. Zu einer eigenen Lutherforschung sind Marxisten damals so gut wie nicht in der Lage gewesen. Von daher wird man für manche sehr einseitigen Urteile über Luther, auch wenn man sie nicht billigen kann, ein gewisses Verständnis aufbringen können³.

Noch nach dem zweiten Weltkrieg wirkte die ältere Sicht nach. In seinem Buch »Der Irrweg einer Nation. Ein Beitrag zum Verständnis deutscher Geschichte« (zuerst 1946; 8. Aufl. 1960), das in der damaligen sowjetischen Besatzungszone und auch noch in den ersten Jahren der DDR von erheblichem Einfluß auf das Geschichtsbild war, hat Alexander Abusch Luther als die größte geistige Figur der deutschen Gegenrevolution für Jahrhunderte hingestellt. Luther erschien hier als nationaler und sozialer Verräter, als Totengräber der Freiheit und – wie schon bei Engels – als »Fürstenknecht«.

³ Folgende Übersichten über die neuere marxistische Luther- und Reformationsdeutung seien genannt: Rainer Wohlfeil: Das wissenschaftliche Lutherbild der Gegenwart in der Bundesrepublik Deutschland und in der Deutschen Demokratischen Republik. Ein Vergleich, Hannover 1982; ders.: Das wissenschaftliche Lutherbild in beiden deutschen Staaten, in: Deutschland-Archiv. Zeitschrift für Fragen der DDR und der Deutschlandpolitik 16, 1983, 1140–1158; ders.: Das gewandelte Lutherbild in der DDR, in: Una Sancta. Zeitschrift für ökumenische Begegnung, Sonderdruck: Welchen Luther feiern wir? Meitingen/Freising 1984, 40–52; Rainer Postel: Zum Wandel des Lutherbildes in der DDR, in: Geschichte, Politik und ihre Didaktik. Beiträge und Nachrichten für die Unterrichtspraxis 11, 1983, 25–34. Ausführlicher ist die Übersicht bei Siegfried Bräuer: Martin Luther in marxistischer Sicht von 1945 bis zum Beginn der achtziger Jahre, Berlin(-Ost) 1983. Eine knappe Darstellung von marxistischer Seite liegt vor von Günter Vogler: Der Platz Martin Luthers in der Geschichtsschreibung der DDR, in: Martin Luther in beiden deutschen Staaten, hg. von der Politischen Bildungsstätte Helmstedt e. V., Helmstedt s. a. (1983), 49–68.

Die Wandlung des marxistischen Lutherbildes kommt vielleicht besonders nachdrücklich in der Tatsache zum Ausdruck, daß Abusch 1980 Mitglied des staatlichen Martin-Luther-Komitees der DDR wurde und insofern die »Martin-Luther-Ehrung der DDR« mit getragen hat. Freilich hat es schon in den ersten Jahren nach dem zweiten Weltkrieg auch unter Marxisten andere Stimmen gegeben, die Luther positiver würdigten. Monolithisch ist die marxistische Luthersicht bei aller Gemeinsamkeit im Grundsätzlichen zu keiner Zeit gewesen.

In den fünfziger Jahren begann die marxistische Geschichtswissenschaft, sich der Reformation und dem Bauernkrieg zuzuwenden. Erst seit dieser Zeit gibt es also eine wissenschaftliche Beschäftigung von Marxisten mit Luther und den anderen Reformatoren. Dabei hat allerdings zunächst und teilweise noch bis zum Jubiläum des Bauernkriegs im Jahre 1975 Thomas Müntzer im Vordergrund des Interesses gestanden. In Müntzer meinte man, einen frühen Vorkämpfer kommunistischer Ideen zu haben. Ohne Frage ist die Sicht Luthers, die von da aus entworfen wurde, noch auf längere Zeit auch in der marxistischen Reformationsforschung einseitig gewesen. Mindestens wurden wesentliche Aspekte von Luthers Werk ausgeblendet, wenn Luther nur von seiner Auseinandersetzung mit Müntzer her in den Blick genommen wurde. Gleichwohl muß man sagen, daß in den fünfziger Jahren die wissenschaftlichen Grundlagen der marxistischen Deutung der Reformation erarbeitet wurden, die trotz mancher Wandlungen in der Lutherdeutung bis heute für die marxistische Sicht der Reformation bestimmend sind. Insbesondere handelt es sich um die Auffassung, daß die Reformation ein wichtiger Teil der sogenannten frühbürgerlichen Revolution sei, die etwa 1476 eingesetzt und ihren Höhepunkt im Bauernkrieg von 1525 gehabt habe. Reformation und Bauernkrieg werden also letztlich als verschiedene Phasen eines einheitlichen Prozesses verstanden, bei welchem der Gesichtspunkt der »Revolutionsqualität« maßgebend ist. Anders ausgedrückt: die Reformation wird vorwiegend unter dem Aspekt betrachtet, welche emanzipatorischen Wirkungen von ihr ausgegangen sind. Die Theologie Luthers oder, anders gesagt, das »Wollen« des Reformators tritt ganz zurück hinter den Wirkungen, die von ihm tatsächlich ausgegangen sind.

Die Lutherbiographie von Zschäbitz, die 1967 erschien, markiert in gewisser Weise eine Wende. Luther wird hier als Mensch der Gesellschaft des 16. Jahrhunderts geschildert. Diese Epoche sei eben die der frühbürgerlichen Revolution gewesen. Inmitten der damaligen Klassenkämpfe sei Luther der Repräsentant oder ideologische Führer des Besitzbürgertums gewesen. »Luthers subjektives Wollen blieb auf ein religiös-theologisches Ziel gerichtet. Sein objektives Wirken aber griff lenkend und leitend in die Bewegung und Strömung einer revolutionären Gesellschaft ein, der er auch als Geistlicher

verhaftet blieb.«⁴ Bei den Wittenberger Unruhen 1521/1522 und vollends während des Bauernkrieges sei Luther dann gezwungen worden, zu den Klassenkämpfen seiner Zeit Stellung zu nehmen. Zschäbitz zeichnet Luthers Äußerungen hierzu sorgfältig nach und warnt auch davor, von späterer Warte aus Wunschvorstellungen in die Konflikte einer vergangenen Zeit hineinzutragen. Ja, er nimmt Luther sogar in Schutz gegen die traditionellen marxistischen Vorwürfe, er sei ein Fürstenknecht oder ein Verräter der Bauern gewesen. Gleichwohl bemüht sich Zschäbitz um den Nachweis, daß Luthers Standpunkt und auch seine Stellungnahmen klassenbedingt gewesen seien. Vorwärtsweisend ist jedoch gerade für die weitere marxistische Lutherforschung, daß Zschäbitz an ein bedeutendes Leninwort erinnerte: »Historische Verdienste werden nicht danach beurteilt, was historische Persönlichkeiten, gemessen an den heutigen Erfordernissen, nicht geleistet haben, sondern danach, was sie im Vergleich zu ihren Vorgängern Neues geleistet haben.«⁵

Für die weitere Entwicklung der marxistischen Luther- und Reformationforschung wurden die Beschlüsse des VIII. Parteitag der SED vom Juni 1971 wichtig. Damals wurden die Aufgaben für die weitere Entwicklung der sozialistischen Gesellschaft gestellt. Dabei sollte die Geschichtswissenschaft die geschichtliche Entwicklung in Verbindung mit den weltgeschichtlichen Entwicklungsprozessen untersuchen. Die verstärkte Hinwendung zur Geschichte sowie die Herausarbeitung neuer Auffassungen nicht nur über Luther, sondern auch etwa über Friedrich den Großen geht also auf diesen SED-Parteitag zurück. Die intensiver gewordene Lutherforschung seither sowie die Martin-Luther-Ehrung im Jahre 1983 entspringt also nicht einer Einzelinitiative von irgendeiner Seite, sondern stützt sich auf die planmäßig ausgebaute Arbeit der SED. Dabei ist wichtig, daß die marxistische Geschichtswissenschaft sich mit der SED in weltanschaulicher Hinsicht auf gemeinsamem Fundament weiß, daß aber die im marxistischen Sinne gegebene »Parteilichkeit« keineswegs im Einzelnen zu einer Gängelung der Historiker führen muß, sondern durchaus eine gewisse Bandbreite unterschiedlicher Auffassungen zuläßt. Die Kategorie des »Fortschritts« gestattet dabei gerade im Blick auf Luther bei aller Kritik seines »klassengebundenen« Standpunkts doch eine im ganzen positive Würdigung.

Für denjenigen, der die politische Entwicklung der DDR und die von Marxisten vorgelegten Arbeiten aufmerksam verfolgt, konnte die Ankün-

⁴ Zschäbitz, a.a.O. (Anm. 2), 66.

⁵ Zschäbitz, a.a.O., 6. W. I. Lenin: Zur Charakteristik der ökonomischen Romantik, in: Werke, Bd. 2, Berlin(-Ost) 1963, 180.

digung, daß ein staatliches Martin-Luther-Komitee in der DDR unter Vorsitz des Staatsratsvorsitzenden Erich Honecker die staatlichen Lutherfeiern der DDR vorbereiten solle, nicht eine völlige Überraschung sein, obwohl die Intensität und der Umfang der Luther-Gedenkveranstaltungen der DDR mit Recht Aufsehen erregten. In seiner Ansprache bei der Konstituierung dieses Komitees am 13. Juni 1980 hat Honecker u. a. geäußert: »Indem Luther zum Kampf antrat und formulierte: ›Die Kirche bedarf einer Reformation‹, löste er zugleich eine Bewegung aus, die dem gesellschaftlichen Fortschritt diente. Von der einmal bezogenen Position ging er weiter, gab Antworten auf die drängenden Fragen seiner Zeit. Die höchste weltliche Autorität, der Kaiser, stellte sich gegen ihn. Damit bedeutete die Fortsetzung des Kampfes für Luther, das Leben aufs Spiel zu setzen. Die Standhaftigkeit, die er nun bewies, blieb in den deutschen Landen Jahrhunderte unvergessen . . . Das Volk griff Luthers Ideen auf, verband sie mit weiterführenden, radikaleren sozialen und politischen Forderungen. In einer breiten antifeudalen Bewegung führten sie zu jenen revolutionären Konsequenzen, die im deutschen Bauernkrieg 1524/1525 gipfelten und weit über das hinausgingen, was Luther gewollt hatte. Die Reformation und der deutsche Bauernkrieg, die in ihrer Einheit die erste bürgerliche Revolution bilden, nehmen in unserer Geschichte einen herausragenden Platz ein.«⁶

Bei der Konstituierung des staatlichen Luther-Komitees der DDR hat der Historiker Horst Bartel, der inzwischen im Juni 1984 früh verstorben ist, auf eine Reihe wichtiger Forschungsaufgaben hingewiesen, die in Angriff genommen werden müßten. Insbesondere gelte es, »den Zusammenhang von Theologie und der Ideologie verschiedener gesellschaftlicher Klassen, Schichten und Gruppen in empirischer Forschung und theoretischer Verallgemeinerung zu erfassen«, dabei komme es darauf an, »sowohl das Eigenleben und die Selbständigkeit der Theologie als auch deren Einbindung in die Traditionen und in die gesellschaftlichen Auseinandersetzungen der Zeit zu verdeutlichen.«⁷

Besondere Beachtung haben dann die »Thesen über Martin Luther« gefunden, die von einer Arbeitsgruppe von Gesellschaftswissenschaftlern der Akademie der Wissenschaften der DDR und von Universitäten unter Leitung von Horst Bartel 1981 veröffentlicht wurden. Hier heißt es u. a.: Der entscheidende Anstoß zur Reformation der Kirche kam »nicht von den

⁶ Erich Honecker, Unsere Zeit verlangt Parteinahme für Fortschritt, Vernunft und Menschlichkeit, in: Martin Luther und unsere Zeit. Konstituierung des Martin-Luther-Komitees der DDR am 13. Juni 1980 in Berlin, Berlin(-Ost)/Weimar 1980, 13 f.

⁷ Horst Bartel, Die Rolle Martin Luthers in der deutschen Geschichte, ebd (wie Anm.6), 37.

Humanisten und ihrem weltberühmten Haupt Erasmus von Rotterdam, von dem ihn die gebildeten Zeitgenossen erwarteten, sondern von dem bis dahin fast unbekanntem Mönch Martin Luther. Er führte diesen Angriff und begründete durch sein neues Verständnis der Beziehungen zwischen Mensch und Gott – der Rechtfertigung des Menschen vor Gott allein durch den Glauben – einen neuen Kirchenbegriff, der die Grundlagen der alten Kirche geistig überwand und deren Struktur und Machtausübung insgesamt in Frage stellte. Er verband die auf die Bibel gestützte Kirchenkritik mit politischen, sozialen und ökonomischen Forderungen.«⁸ Mit seiner Kritik an den kirchlichen Mißständen und am Papsttum schuf Luther »theologische Grundlagen für die Herausbildung einer reformatorischen Ideologie, die unter den gegebenen gesellschaftlichen Bedingungen revolutionäre Wirkung erlangte; denn Reformation bedeutet nicht nur eine Reform der Kirche, sondern eine mehr oder weniger weitgehende Veränderung der Gesellschaft. Dieses Fundament zäh und unbeirrt verteidigt zu haben, ist jene persönliche Leistung Martin Luthers für die Entfaltung der frühbürgerlichen Revolution, die ihm von seinen Gegnern immer wieder abgenötigt wurde.«⁹ Allerdings geriet Luther »in den Widerspruch . . . zwischen seiner Rolle als Initiator einer breiten, alle oppositionellen Klassen und Schichten einbeziehenden revolutionären Bewegung und seiner eigenen begrenzten Zielstellung, die letztlich in seiner bürgerlich-gemäßigten, auf das Landesfürstentum orientierten Klassenposition begründet war.« Darin soll »Luthers Tragik« bestanden haben¹⁰.

Die »Thesen« waren ursprünglich offenbar als Richtlinie für die Gestaltung des Lutherjubiläums im Rahmen der staatlichen Feiern in der DDR gedacht. Inzwischen zeigt sich freilich, daß die »Thesen« unter marxistischen Historikern nicht ganz einheitlich verstanden werden; an manchen Stellen finden sich unterschiedliche Auffassungen. Zudem gibt es auch in der DDR von theologischer Seite Kritik, die auch Beachtung gefunden hat¹¹. Bedeutsam ist ferner, daß 1981 ein Gesprächskreis zu tagen begonnen hat, in dem fünf marxistische Historiker (Horst Bartel, Gerhard Brendler, Adolf Laube, Max Steinmetz, Günter Vogler) und fünf evangelische Theologen (Friedrich de Boor, Siegfried Bräuer, Helmar Junghans, Martin Seils, Joachim Rogge) in offenem Austausch wichtige Fragen der Luther- und Reforma-

⁸ Thesen über Martin Luther. Zum 500. Geburtstag, in: Einheit. Zeitschrift für Theorie und Praxis des wissenschaftlichen Sozialismus 36, 1981, 890–903, hier 891.

⁹ Ebd 892.

¹⁰ Ebd 896.

¹¹ Eine knappe Übersicht hierüber gibt Wohlfeil, in: Una Sancta, Sonderdruck (s. o. Anm. 3).

tionsforschung erörtert haben. Als Ergebnis wird man keineswegs eine Nivellierung der Differenzen zwischen marxistischer und theologischer Lutherdeutung erwarten können. Immerhin ist doch offenkundig durch diese Gespräche wenigstens auf hoher Ebene das gegenseitige Verständnis und der Respekt vor der Auffassung des anderen gewachsen. Zudem hat man wohl auf beiden Seiten erkannt, daß sich die Methoden nicht unbedingt ausschließen müssen, sondern daß es zu einer Art Arbeitsteilung kommen kann. Marxistischerseits hat man deswegen die eigene, traditionelle Auffassung von der Religion nicht preisgegeben; aber man ist doch jetzt bereit, etwa für die Reformationszeit der Religion ein gewisses Eigenleben zuzugestehen, sofern sie die Bewußtseinsform jener Epoche war. Dieses begrenzte Entgegenkommen von seiten der marxistischen Weltanschauung kann einem Theologen selbstverständlich nicht genügen, weil letztlich noch immer der Bereich der Religion ausschließlich den subjektiven Faktoren zugezählt wird. Allerdings erleichtert diese vorsichtige Konzession das Gespräch zwischen Marxisten und Nicht-Marxisten doch nicht unbeträchtlich.

II.

Brendler, der seit langem als marxistischer Historiker sich mit der Reformationszeit befaßt hat¹² und insofern auf Grund seiner eigenen Forschungen für die Aufgabe einer Lutherbiographie besonders gut gerüstet war, hat sich im Sinne der Forderung von Bartel (s. o. bei Anm. 7) die Mühe gemacht, auch den Zusammenhang zwischen »Theologie« und »Ideologie« zu untersuchen. Zu diesem Zweck hat Brendler Luthers Schriften aus der Frühzeit vollständig gelesen. Man spürt es seiner Darstellung an, daß sie aus gründlicher Kenntnis auch der Theologie Luthers geschrieben ist. Insofern findet man in Brendlers Lutherbiographie den neuesten Stand der marxistischen Sicht Luthers, zugleich aber auch des Gespräches zwischen Marxisten und Theologen.

In seinem Vorwort führt Brendler aus, daß Gerhard Zschäbitz seinerzeit sich auf das gesellschaftliche Umfeld Luthers konzentriert habe, um die »Wirkungsbedingung« und den »Erklärungsgrund« für das Handeln des Reformators zu erfassen. Da dies hinreichend und ausführlich durch Zschäbitz und andere marxistische Historiker geschehen sei, habe er sich in den diesbezüglichen Partien kurzfassen und sich mehr Luthers geistiger Entwicklung und seinem individuellen Verhalten zuwenden können (7). Weiter

¹² Besonders wichtig ist seine Arbeit: Das Täuferreich zu Münster 1534/35, Berlin(-Ost) 1966.

betont Brendler, daß eine historische Persönlichkeit gewiß aus ihren Wirkungsbedingungen heraus zu verstehen sei, aber doch niemals auf sie zu reduzieren sei. »Martin Luther war nicht nur ein Echo aus seiner Zeit; er trat ihr mit eigener Stimme entgegen und brachte sie eben dadurch voran. Er dachte als Theologe und handelte als Intellektueller im Fürstenstaat unter den Bedingungen seiner Zeit, die von der ersten Revolution auf deutschem Boden gekennzeichnet war. . . . Wenn wir ihn verstehen wollen, dann sollten wir ihm glauben, daß er die Probleme hatte, von denen er sprach, und daß er es so meinte, wie er es sagte. Er war und blieb eine problemgeladene und problemschaffende Symbolfigur deutscher und europäischer Geschichte. Wer ihn befragt, sollte seine Antworten auch als Fragen an sich selbst und das eigene Verständnis vom Menschsein in der Geschichte gelten lassen« (7f.). Brendlers Biographie ist von Anfang bis Ende im Geist einer solchen Aufgeschlossenheit geschrieben. Es findet sich in ihr keine billige Kritik an dem Reformator, obwohl Brendler, wie es jeder Biograph in der einen oder anderen Weise tun wird, auch auf die Zeitbedingtheiten und die Grenzen Luthers hinweist.

Auch bei Brendler hat der junge Luther mehr Aufmerksamkeit erfahren als der alte. Von den fünfzehn Kapiteln behandeln die ersten zwölf die Zeit bis zum Ende des Bauernkriegs; lediglich die drei letzten Kapitel sind den Jahren nach 1525 gewidmet, in denen es u. a. zum Abendmahlsstreit kam und in denen Luther, was sein privates Leben betrifft, Ehemann und Hausvater war. Brendlers anschauliche Schilderung von Luthers Lebensweg braucht hier nicht im einzelnen gewürdigt zu werden. Sie ist durchweg aus den Quellen geschöpft, zuverlässig, dabei durch Berücksichtigung der wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Verhältnisse gerade auch für den Theologen nützlich und informativ. Besonderes Interesse verdienen jedoch einmal die Schilderung der Theologie des jungen Luther, sodann die Nachzeichnung des Konfliktes mit Rom sowie mit den Leuten von dem »linken Flügel der Reformation« und schließlich die Würdigung des alten Luther.

Das zweite Kapitel, welches den Jahren von 1513 bis 1516 gewidmet ist, also die Zeit der ersten Psalmenvorlesung und der Römerbriefvorlesung behandelt, trägt die Überschrift: »Der Lehrer der Heiligen Schrift. Auf der Suche nach den Gründen des Glaubens.« Hier liest man, daß Luthers Denken und Studieren konzentriert war auf die Heilige Schrift als Gottes Offenbarung. »Sie wollte er erkennen und zur Sprache bringen. Wenn wir ihm dies nicht glauben, können wir ihn nicht verstehen. Ihm glauben, um ihn zu verstehen, heißt nicht, seinen Glauben teilen, wohl aber, diesen Glauben kennen und als Zentrum seiner Persönlichkeit anerkennen. Die Offenbarung Gottes in der Bibel war das Thema seines Lebens. Zu ihr zog es alle seine Gedanken hin und von ihr gingen sie aus. Daß sie dabei nicht stehen-

blieben und vom Gottesglauben aus so ziemlich alles mitbedachten, was in der damaligen Gesellschaft von Belang war, macht sie geschichtsträchtig und zu einem Teil von Weltsicht und Ideologie« (53). Sorgfältig arbeitet Brendler heraus, wie in der Römerbriefvorlesung von der neuen Unterscheidung zwischen Gesetz und Evangelium her die Ansätze zu einer prinzipiellen Kirchenkritik begegnen. Die radikale Frage nach dem Heil und der Rechtfertigung mußte die Kirchendisziplin untergraben.

Wichtiger ist aber, was Luther betrifft, die Erkenntnis der radikalen Verlorenheit des Menschen und des Angewiesenseins auf die göttliche Barmherzigkeit. »Hier wird der Glaube, der sich damit (scil. mit dem richtenden Gott) abfindet, zum Kichern des Satans, das falsche Vertrauen auf Gott zum Triumph des Widersachers. Der Strohalm der Demut vergeht im Feuer der Hölle. Was bleibt und aus dem Entsetzen herausführen kann, ist der nackte und durch nichts als Worte in der Bibel belegte Glaube daran, daß auf einen Karfreitag das Ostern folgt, auf den Kreuzestod die Auferstehung. Hier helfen keinerlei Vernünfteleien und Begriffskrücken der Philosophie mehr, das muß geglaubt werden ohne Wenn und Aber, sonst reduziert sich der Bericht auf eine interessante Tragödie aus der Antike. Diese zweite Lesart ist nicht schlecht und für eine immer größer werdende Zahl von Menschen in der Gegenwart die allein noch annehmbare; für Luther jedoch kam sie nicht in Frage. Auch als Theologe mit breiter philosophischer Bildung blieb er gläubiger Christ. Wo die Philosophie den Glauben störte, tat er sie beiseite. Und wo die Theologie dem Glauben nicht genügte, da gestaltete er sie um und schuf sie neu.« (69). Diesen Sätzen spürt man an, daß ihr Verfasser bei aller Distanz doch von Luthers Glaubensgewißheit beeindruckt ist. Das, was Luther zu vertreten hat, ist ein Glaube, der sich allein auf das Wort stützt und keine anderen Sicherungen hat. Eben deswegen kann dieser Glaube auch nicht mit Beweisen der Vernunft widerlegt werden. Aber es gibt dieselbe Sache, welche der Glaube verkündet, nun auch in säkularer Gestalt; in dieser verwandelten Form bleibt die Sache des Christentums auch für den Nicht-Christen bedeutsam. Distanz und Nähe, Widerspruch und Zustimmung sind hier in eigenartiger Weise miteinander verschränkt und verknüpft.

Freilich führt diese zwiespältige Form der Stellur nnahme an manchen Stellen zu gravierenden Verzeichnungen. Dies gilt besonders für Brendlers Interpretation der Auffassung von der Sünde. Nachdem zunächst einige wichtige Aspekte von Luthers reformatorischer Neu-Interpretation der Sünde und des Glaubens geschildert worden sind, macht Brendler den Versuch einer Übertragung in heutiges Denken und Reden: »Fassen wir diesen Grundgedanken Luthers einmal in säkularisierter Form, so heißt das: Gebt dem Menschen ein neues Bewußtsein seiner selbst und seiner Stellung in

der Welt, und er wird von innerer Qual befreit so handeln, daß die Menschheit zu sich selbst zurückfindet. Die Entfremdung des Menschen von Gott, die Sünde, ist nur die theologische Fassung von dem, was wir mit Karl Marx die Entfremdung des Menschen von seinem Gattungswesen nennen. Freilich ist diese Fassung von einem mythologischen Rankenwerk umgeben, das man sich nicht ohne weiteres wegdenken soll, aber von seinen historischen Ursprüngen her verstehen kann, dann aber auch in seinem poetischen Glanze genießen darf. Christliche Theologie ist systematisierte Dichtung über Wesen und Weg des Menschen; Martin Luther einer ihrer Meistersinger« (71 f.). Man mag hier über das »Rankenwerk« und das Verhältnis von Poesie und Theologie einmal hinwegsehen: die Auffassung von der Sünde kann so, wie sie hier wiedergegeben wird, nicht akzeptiert werden. Sünde ist nach christlichem Verständnis der Versuch des Menschen, sich an die Stelle Gottes zu setzen. Sünde meint, daß der Mensch Gott nicht seinen Gott lassen will, sondern Schöpfer und Geschöpf vertauscht und darum sich selbst überhebt. Gewiß kann auch ein Christ von dem, was Marx über die Entfremdung des Menschen sagt, viel lernen. Man kann in dieser Entfremdung sicher auch eine Ausdrucksform der Sünde erblicken. Aber es ist vom christlichen Glauben her nicht möglich, Sünde lediglich als Entfremdung zu verstehen, die dann durch eine Überwindung dieser Entfremdung wirklich aufgehoben werden könnte. An dieser wichtigen Stelle kommt die marxistischerseits früher vertretene Auffassung doch wieder zum Vorschein, daß die Religion überhaupt und das Christentum insbesondere etwas Zeitbedingtes seien, das durch den Fortschritt der menschlichen Gesellschaft endgültig überwunden werden könne. Wer heute dieser Ansicht huldigt, muß sich freilich mit der Tatsache auseinandersetzen, daß es bisher in keinem der kommunistischen Staaten zu einem »Absterben« der Religion gekommen ist, daß die Religionen und insbesondere die christlichen Kirchen vielmehr trotz zahlreicher Einschränkungen und auch Bedrückungen in manchen sozialistischen Ländern eher im Zunehmen als im Abnehmen begriffen sind. Was Sünde und Glaube, Verlorenheit und Heilszuversicht betrifft, so dürfte die marxistische Terminologie nicht in der Lage sein, deren Bedeutung angemessen zum Ausdruck zu bringen. Allerdings möchte man annehmen, daß hier marxistischerseits vielleicht doch in Zukunft eine größere Aufgeschlossenheit für solche christlichen Vorstellungen möglich sein sollte. —

Was den Konflikt mit Rom angeht, der 1517 ausbrach und bald eine Fülle verschiedener Fragen betraf, so arbeitet Brendler klar heraus, daß es Luther nicht um eine Veränderung der Gesellschaft, sondern um die rechte christliche Lehre zu tun war. Die Phasen dieses Konfliktes werden in den Kapiteln vier bis sieben unter folgenden Überschriften behandelt: 4. »Aus reiner

Liebe zur Wahrheit. « Mit dem Glauben gegen die Betrüger des Volkes. Oktober 1517 – März 1518«, 5. »Man wird mich wohl einen Ketzer heißen.« Mit dem Glauben gegen die Macht der Autoritäten. April 1518 – Januar 1519«, 6. »Jede Stadt soll ihren Bischof haben.« Die Leipziger Disputation und die neue Auffassung vom Wesen der Kirche. Das Jahr 1519«, 7. »Mit dem Adel gegen Rom. Die Reformationsprogrammatische von 1520.« Nach Brendler ist es also letztlich das Verständnis von der Kirche, das kontrovers war. Das ist sicher insofern richtig, als es hier zum Bruch kam und auch kommen mußte. Und diese Bruchstelle markiert naturgemäß den historischen Einschnitt nicht nur für die Reformation, die nun auch äußerlich Gestalt anzunehmen begann, sondern auch für andere gesellschaftliche Kräfte, die durch den Streit zwischen Luther und Rom freigesetzt wurden und nun eigene Ziele verfolgen konnten.

Die Ausweitung des Konflikts um Luther wird von Brendler nun – ähnlich wie vorher schon Luthers Sündenauffassung – in den gesellschaftlichen Kontext eingezeichnet, wobei das Ergebnis dieser Deutung die marxistische These von der frühbürgerlichen Revolution ist: »Sein (scil. Luthers) Anstoß hatte eine Schwingung im Gesellschaftssystem hervorgerufen, die sich in Zustimmung, Ablehnung und kritischer Prüfung äußerte und sich zu immer größerer Amplitude aufschaukelte. Individuelles amalgamierte sich mit Gesellschaftlichem und umgekehrt. Die Theologie wurde revolutionär und die Revolution theologisch. Im Rückblick vom Heute aus, Erfahrung und Bild proletarischer und bürgerlicher Revolutionen im Auge, können wir das, was sich in den nächsten Jahren daraus entwickelte, als frühe Form einer bürgerlichen Revolution bzw. als frühbürgerliche Revolution deuten« (125). Der Thesenanschlag, an dem Brendler trotz der Zweifel um dessen Historizität festhalten möchte, sei das »auslösende Moment für eine Bewegung, die mehr als Aufstände und Unruhen zuwege brachte, indem sie im Klassenkampf gewaltsam dauerhafte Veränderungen einleitete und den bürgerlichen Kräften einen größeren Spielraum in der Gesellschaft verschaffte« (ebd.). Dies sei für den marxistischen Begriff der bürgerlichen Revolution das Wesentliche.

Die marxistische These, daß Reformation und Bauernkrieg die sogenannte frühbürgerliche Revolution ausmachen, kann hier nicht weiter erörtert werden. Diese These wird von Brendler hier wie an anderen Stellen nur knapp erwähnt; sie steht jedoch im Hintergrund seiner Lutherdeutung und hat insofern erhebliches Gewicht. Die These von der frühbürgerlichen Revolution ist jedoch nach wie vor umstritten und wird von nicht-marxistischen Historikern aus mancherlei Gründen so gut wie durchweg abgelehnt. Es handelt sich bei der These von der frühbürgerlichen Revolution um ein Deutungsschema, dessen Berechtigung erst noch nachgewiesen werden

müßte und das jedenfalls bislang nicht ohne erhebliche Gewaltsamkeiten den verschiedenen Entwicklungstendenzen der Epoche des späten 15. und des frühen 16. Jahrhunderts übergestülpt wird¹³. Im Blick auf Luther ist besonders problematisch, daß die religiös-theologischen Fragen, um die es ihm ging und um die er stritt, letztlich nur unter dem Aspekt ihrer Auswirkungen auf den gesellschaftlichen Bereich gesehen werden. –

Das Lutherbild, wie Brendler es zeichnet, gewinnt weiter sein besonderes Profil in der Schilderung des Kampfes mit dem sogenannten linken Flügel der Reformation. Auch hier verbindet Brendler in seiner Schilderung der Auseinandersetzungen die Wiedergabe der theologischen Argumente mit einer Einordnung in die Geschichte der frühbürgerlichen Revolution. Luther, so liest man hier, wuchs je länger umso mehr in seine Gesellschaft hinein und eignete sich im gleichen Maße »einen Blick ›von oben‹ an«; Müntzer hingegen blickte mehr und mehr »von unten nach oben.« »Luther wurde zum Synonym für die ›Reformation von oben‹, Müntzer zur Symbolfigur der ›Reformation von unten‹, der Volksreformation. Beides, die Reformation von oben wie die von unten, sind Elemente der frühbürgerlichen Revolution. Luther hatte die frühbürgerliche Revolution ausgelöst. Darin war er Müntzer voraus- und vorangegangen und hatte ihm objektiv den Weg bereitet. Nachdem ein Luther gesprochen hatte, konnte ein Müntzer nicht schweigen.« Brendler sieht hier sogar eine echte geschichtliche Dialektik: »Geschichtlich gehören Luther und Müntzer zusammen. Einer ist ohne den anderen nicht möglich und gerade für die Zeit, in der ihr Gegensatz manifest wurde, auch nicht erklärbar« (322).

Diese Sätze bieten eine sehr zugespitzte Sicht des Unterschiedes oder Gegensatzes zwischen Luther und Müntzer. Es ist gewiß nicht zu bestreiten, daß im Ergebnis Luther für eine von den Landesherren getragene Reformation steht, während Müntzer gegen Ende seines kurzen Lebens verkündete, daß den Fürsten, wenn sie sich nicht an die Spitze des apokalyptischen Geistchristentums stellen, das Schwert genommen werden soll¹⁴. Aber zunächst einmal ist der Gegensatz zwischen Luther und Müntzer ein theologischer: Unterschiede gibt es in der Auffassung von der Schrift, vom Gesetz, vom Evangelium sowie vom Glauben und der Rechtfertigung. Was Luther betrifft, so dürfte es wichtig sein, daß sich in seiner Haltung zur

¹³ Eine gute Auswahl wichtiger Veröffentlichungen hierzu bietet der Band: *Reformation oder frühbürgerliche Revolution?* hg. von Rainer Wohlfeil, in: *Nymphenburger Texte zur Wissenschaft* 5, München 1972; s. auch die neueren Veröffentlichungen von Wohlfeil (oben Anm. 3).

¹⁴ Thomas Müntzer: *Schriften und Briefe. Kritische Gesamtausgabe*, in: *Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte* XXXIII, Gütersloh 1968, 261 f.

Obrigkeit zu keiner Zeit eine grundlegende Veränderung nachweisen läßt. Die Gedanken, wie sie 1520 in der Schrift »An den christlichen Adel« oder 1523 in derjenigen »Von weltlicher Obrigkeit« begegnen, lassen sich in Grundzügen bereits in der Römerbriefvorlesung von 1515/1516 nachweisen. Auch hier scheint es, daß in Brendlers Darstellung der theologische Dissens zu schnell in einen gesellschaftlichen, bedingt durch die unterschiedliche Interessenlage, umgeformt wird.

Berechtigt ist hingegen die Feststellung Brendlers, daß die entscheidenden Bindeglieder zwischen reformatorischer Predigt und den sozialen und politischen Problemen der Bauern die Zehntenfrage und die freie Pfarrervwahl waren (333). Recht weit gehen dann allerdings wieder die Ausführungen über Luthers Position in der sogenannten frühbürgerlichen Revolution (342 ff.). Brendler bestimmt diese Position von der Erwägung her, »für welche soziale Klasse, Schicht oder Gruppe er im Klassenkampf Partei ergriff, welche gesellschaftlichen Interessen er zum Ausdruck brachte und von welchen gesellschaftlichen Kräften seine Aktivitäten genutzt wurden« (342). Gewiß, so kann man und muß man wohl auch fragen. Aber hier geht dann leicht verloren, daß Luther lange, bevor er in den gesellschaftlichen Auseinandersetzungen Stellung bezog, seine Theologie aus der Schriftauslegung und im Streit mit der Spätscholastik gewonnen hatte und daß Auffassungen, wie sie von Müntzer und anderen vertreten wurden, für ihn schon längst theologisch unmöglich waren, bevor er ihre politischen Konsequenzen erkannte und erkennen konnte. Mit solchen Feststellungen soll Luther keineswegs in billiger Weise verteidigt werden. Daß die sogenannte Zwei-Reiche-Lehre bei aller Bedeutung auch ihre Schwächen hat, daß die Obrigkeitsauffassung Luthers patriarchalisch ist und der Gedanke des allgemeinen Priestertums von Luther nicht für die evangelische Kirchenverfassung hinreichend fruchtbar gemacht worden ist, muß zugegeben werden. Aber kann man die verschiedenen theologischen Positionen, wie sie um 1524/1525 in der »obrigkeitlichen« Reformation sowie bei den unterschiedlichen Richtungen des »linken Flügels« vertreten wurden, wirklich von der jeweiligen Klassenposition her ausreichend erklären? Wie sollte da etwa ein Balthasar Hubmaier eingeordnet werden, der zwar zu den Täufern gehörte, aber für eine Verbindung von Obrigkeit und Kirche eintrat, also das Freikirchentum ablehnte und theologisch weithin von den Reformatoren gar nicht so weit entfernt war? –

Wichtig ist schließlich die Sicht des alten Luther. Brendler knüpft hier an die Revision des Lutherbildes an, wie sie sich bereits bei Zschäbitz gezeigt hat. So sehr Brendler die Klassenbedingtheit von Luthers Haltung zu Obrigkeit und Bauernkrieg herauszuarbeiten bestrebt ist, so findet man doch auch bei ihm nicht mehr den früheren Vorwurf, Luther sei damals zum Fürsten-

knecht geworden. Brendler zeigt auf, daß die durch Luther herbeigeführte Reformation auch im politischen Bereich zu Änderungen geführt hat, welche selbst von der Gegenreformation nicht mehr umgestoßen werden konnten. Besonders wichtig ist die Stärkung der Macht und Autorität der Territorialstaaten. Insofern hat die Reformation ihren Beitrag zur Schwächung der kaiserlichen Zentralgewalt und zur Stärkung des landesherrlichen Partikularismus geleistet. In Brendlers Worten: Luther »verwirklicht damit ein wesentliches positives Resultat der deutschen frühbürgerlichen Revolution von europäischer Bedeutung: eine von der Gegenreformation nicht mehr rückgängig zu machende irreparable Veränderung im ideologischen Überbau der Gesellschaft. Sie ist weder geradlinig prokapitalistisch noch etwa ausgesprochen profeudal; sie fügt sich vielmehr ohne ersichtliche größere Reibflächen dem heraufdämmernden Absolutismus der deutschen Kleinstaaterei ein« (431).

In dem »Epilog« seiner Biographie zieht Brendler gleichsam die Summe. Was die Theologie des Reformators betrifft, so äußert er hier, daß man zwar auf den ersten Blick den Eindruck einer seltenen Geschlossenheit hat, daß sich aber doch bei näherem Zusehen eine tiefe Spannung, ja Gespaltenheit zeigt: aus Luthers politischem Handeln wird deutlich, »daß seine evangelische Theologie von einer obrigkeitlichen Ideologie bedrängt wird. Zwei Denkansätze liegen bei ihm im stillen Widerstreit (vielleicht sogar zwei Arten von Frömmigkeit): der eine richtet sich auf das individuelle Seelenheil, orientiert sich an Jesus und operiert mit Gnade allein und Glaube allein; der andere bedenkt die Gesellschaft, orientiert sich am Fürsten und warnt vor Aufruhr und Empörung. Der eine setzt sich prinzipiell über jegliche weltliche Autorität hinweg, der andere beugt sich ihr. Diese Spannung zwischen den beiden Denkansätzen bestimmt seine Auffassung von der Freiheit eines Christenmenschen, von den beiden Regimenten und von der Obrigkeit« (442).

Luther, so meint Brendler, habe es zwar mit seiner Theologie vermocht, die reformatorische Bewegung in Gang zu bringen; aber um »sie bis zu ihren radikalsten Konsequenzen ideologisch zu bedienen und zu rechtfertigen«, reichten seine Kräfte nicht. Gerade hier zeige sich, daß seine theologischen Auffassungen mit seiner Klassenposition korrespondierten (444). Und so schließt Brendler seine Biographie mit den Worten: »Martin Luther war ein progressiver Akteur im Prozeß der frühbürgerlichen Revolution, behaftet mit den Widersprüchen seiner Zeit, eine große Persönlichkeit der deutschen Geschichte« (445).

III.

Brendlers Lutherbiographie hat bereits ein umfangreicheres Echo gefunden. Es lohnt sich, auf einige Stimmen zu achten, die sich zu seiner Darstellung geäußert haben.

Siegfried Bräuer, evangelischer Theologe in der DDR, hat zwar noch nicht im Blick auf die Lutherbiographie, wohl aber auf Grund von etwas früher erschienenen Veröffentlichungen Brendlers betont, daß Brendler Luthers Klassenposition neu bestimmt habe; obendrein habe Brendler mit Recht davor gewarnt, im Blick auf eine Gestalt wie Luther von späterer Warte anachronistische Erwartungen zu hegen. Weiter habe Brendler deutlich werden lassen, daß er von Luthers Persönlichkeit geradezu fasziniert worden sei. Die hervorragendste Charaktereigenschaft Luthers sei nach Brendler die Besessenheit von seiner Aufgabe gewesen¹⁵.

In einer ausführlicheren Rezension hat der katholische systematische Theologe und Lutherforscher Johannes Brosseder auf die Fortschritte der marxistischen Lutherdeutung bei Brendler hingewiesen: »Die Lutherbiographie Gerhard Brendlers mit einer umfassenden Berücksichtigung von Luthers theologischem Denken führt mitten in ein Sachgespräch über den Wahrheitsgehalt christlichen Selbstverständnisses . . . Daß Brendler als Historiker, der selbstverständlich auch um die historischen Voraussetzungen und die dadurch gegebenen Grenzen von Karl Marx weiß, bei Martin Luther die Wahrheitsfrage vernommen und dargelegt hat und in einer historischen Biographie sich genötigt sah, sich ihr zu stellen, sie als Anfrage gelten zu lassen und gleichzeitig eine marxistische Antwort zu »stammeln«, das macht nicht nur die historische, sondern auch die theologische Seriosität dieser Biographie aus.«¹⁶

Der an der Humboldt-Universität in Ost-Berlin lehrende marxistische Historiker Günter Vogler hat im Blick auf frühere Arbeiten Brendlers hervorgehoben, daß hier ein neues Verständnis des alten Luther begegne. Brendler habe gezeigt, daß nach dem Bauernkrieg drei Haltungen möglich gewesen seien, entweder resignierte Rückkehr nach Rom, wie es viele Humanisten taten; oder trotzig Abkapselung wie bei sektiererischen Täufern; oder der Versuch, unter den veränderten Bedingungen so viel wie möglich vom ursprünglichen Programm der Reformation beizubehalten und durchzusetzen. Luther sei diesen letzten Weg gegangen, wobei ihn die

¹⁵ Siegfried Bräuer, a.a.O. (Anm. 3), 26 f.

¹⁶ Johannes Brosseder, Wenn marxistische Historiker Luther lesen . . . Zu Gerhard Brendlers Lutherbiographie, in: Orientierung. Katholische Blätter für weltanschauliche Information Nr. 23/24, 47. Jg., Zürich 15./31. 12. 1983, 262–264, hier 264.

Überzeugung leitete, daß man die Welt im Grunde nicht ändern könne, daß man aber gleichwohl zu seiner Sache zu stehen habe. Luther wird also bei Brendler, wie Vogler betont, zur Symbolfigur des trotzigem Durchhaltens und des Sicheinrichtens in der Welt¹⁷.

Der Historiker Rainer Wohlfeil schließlich hat an Brendlers Biographie gelobt, daß Brendler über die »Thesen« von 1981 hinausgegangen und zu einer historisch-materialistisch begründeten Erklärung revolutionärer Potenzen und Wirkungen von Luthers Lehre vorgestoßen sei. Brendlers Biographie setze voraus, »daß der Theologie nicht mehr nur die Rolle einer Ideologie zugesprochen, sondern sie als Bewußtseinsform der Zeit anerkannt wird.«¹⁸ Wohlfeil fügt jedoch hinzu: »Problematisch bleibt aber u. a. weiterhin, daß hinsichtlich der geschichtsträchtigen Wirkung Luthers sein gläubenseingebunden-theologisches Wollen als subjektiver Faktor qualifiziert wird und damit zweitrangig erscheint gegenüber den objektiven Auswirkungen der »reformatorischen Ideologie.« Wohlfeil meint ferner, daß man Luthers Sozialstatus besser mit Hilfe des Begriffs der »Intelligenz« als desjenigen der »Klassenposition« bestimmen könne¹⁹.

Diesen Urteilen wird man im ganzen zustimmen können. Dabei sei hier noch besonders hervorgehoben, daß die Entwicklung der marxistischen Lutherforschung an einem wichtigen Punkt eine ganz andere Richtung nimmt als die nicht-marxistische Reformationsforschung westlicher Historiker: während westliche Historiker seit längerem immer weniger auf die Theologie Luthers eingehen und diesen Fragenkomplex so gut wie ganz den Theologen zur Bearbeitung überlassen, geht die neuere marxistische Reformationsforschung mit zunehmender Intensität gerade auch auf die Theologie der Reformatoren ein. Brendlers Lutherbiographie bezeichnet in dieser Hinsicht einen Höhepunkt. Gewiß müssen gegenüber der Art und Weise, wie hier theologische Fragen aufgegriffen werden, manche kritische Rückfragen gestellt werden; aber daß diese Thematik überhaupt aufgegriffen und hier ein sachliches Gespräch geführt wird, ist ebenso erstaunlich wie begrüßenswert. Sicher wäre diese Entwicklung in der marxistischen Geschichtswissenschaft nicht möglich gewesen, wenn man theologischerseits noch das alte konfessionelle oder nationalistische Lutherbild kultiviert hätte. Die Überwindung des nationalkonservativen Lutherbildes, wie es weithin noch bis in die Zeit um 1945 vertreten wurde, stellt für Theologie und Kirche einen ähnlich bedeutsamen Fortschritt dar wie das Ernstnehmen der

¹⁷ Günter Vogler, a.a.O. (Anm. 3), 64.

¹⁸ Rainer Wohlfeil, in: Deutschland-Archiv 1983 (Anm. 3), 1156f.

¹⁹ Wohlfeil, ebd 1157.

reformatorischen Theologie in der marxistischen Geschichtswissenschaft. Der Sachdialog muß sicher noch wesentlich weiter vorangetrieben werden; aber Brendler kommt das Verdienst zu, ihn marxistischerseits begonnen zu haben.

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

DR. GERHARD BRENDLER (BERLIN-DDR):
»DAS NEUE MARXISTISCHE LUTHERBILD«

Von Hans-Ludwig Slupina

Am 19. Oktober 1984 sprach auf Einladung der Evangelischen Stadtakademie Düsseldorf der durch sein Lutherbuch¹ bekannte Historiker Dr. Gerhard Brendler (Berlin-DDR) über das Thema: »Das neue marxistische Lutherbild«.

Kein Wunder, daß Brendler in Düsseldorf einen Kreis gespannter Zuhörer vorfand. In eingängiger, plastischer Sprache zeichnete er das neue Lutherbild der DDR als eine Auffassung, die keiner tagespolitischen Schwenkung entspricht. So schnell könnten Historiker eben nicht schreiben; sie hätten an dem neuen Lutherbild zwanzig bis dreißig Jahre gearbeitet.

Bis 1952 habe man sich in der DDR auf Thomas Müntzer konzentriert. Zwangsläufig mußte dann Luthers Verhalten im Bauernkrieg als Verrat erscheinen. Der Vorwurf gegen Luther, er sei der Fürstenknecht gewesen, wurde später zurückgenommen.

Brendler erklärt die Überzeichnung mit der Kampfsituation der KPD in den zwanziger Jahren. Weimar und Luther seien der gleiche Gegner gewesen. Im Besitz der Macht sähe auch Geschichte anders aus. Man könnte manches komplexer und auch gelassener sehen. Luther sei nur ein Beispiel für diese Sicht. Demnächst erscheine eine Bismarck-Biographie in der DDR. Die Souveränität der DDR mache sich eben auch in der Geschichtsforschung bemerkbar. Sie sähe das als deutschen Beitrag für die sozialistische Gesellschaft an.

¹ Siehe B. Lohse in diesem Heft, S. 1 ff.

Brendler führte ferner aus: Luther sei nicht nur ein Echo seiner Zeit. Er habe als Intellektueller im Fürstenstaat gehandelt. Immer wieder stelle sich die Frage, was der Einzelne tun könne, um die Dinge voranzutreiben. Der Bauernkel und Bergmanssohn wird zum Juristen. Aus dem angehenden Juristen wird der Mönch, der Priester, der Gelehrte. Die Lehrerrolle siegt über die des Mönchs; der Priester tritt zurück. Was Luther so gerne werden wollte, nämlich Mönch, gibt er am entschiedensten ab. Dabei ist Luthers Intellekt und Charakter immer neuen Anfechtungen ausgesetzt. Brendler versteht es in hervorragender Weise, Luther in der angemessenen theologischen Terminologie zu erfassen. Das dreifache »allein« der Schrift, der Gnade und des Glaubens wird bei Brendler holzschnittartig herausgebracht. Die Theologie des Kreuzes wird so treffend definiert, wie es ein guter Lutherkenner theologischer Provenienz nicht besser machen könnte. Ein Beispiel bei Brendler: »Luther kann jetzt Gott gegen Gott glauben.«

Auch das damalige Papsttum wird richtig eingeschätzt: »Dem Papst und der Kirche wird die Hoheit über die Gewissen abgesprochen.« Luther wird eine hohe Sensibilität für die Grundfragen des Menschseins attestiert. Nicht am verkehrten Leben der Kirche habe er Anstoß genommen, sondern an der verkehrten Lehre. Luthers Stärke sei es gewesen, sich ganz auf die Lehre zu konzentrieren.

Im Fürstenstaat war Luther nach Brendler ein staatsreuer Intellektueller. Das »solus Christus« sei am radikalsten bei den Täufern gewesen. Der Trotzgebärde gegenüber Rom entsprach die Ergebenheitsgebärde gegenüber der Obrigkeit. Luther als »Ordnungshüter in der Professorenrobe«. Die Ausarbeitung der Katechismen zeige, daß man Glauben lernen könne.

In einer lebhaften Aussprache wurden noch folgende Themen berührt: Machtinstinkt der damaligen römischen Kirche, Ketzerprozeß aus Gründen der Disziplinargewalt, Sprachpsychologie, Glaube und Gesetz bei Luther in Analogie zu Recht und Gesetz im realen Sozialismus. Am Ende seiner Ausführungen bekannte Dr. Brendler, daß es für ihn »ein ungeheurer Spaß und ein geistiges Abenteuer« gewesen sei, an seinem Lutherbuch gearbeitet zu haben. Er sei fasziniert von Luther!

Pfarrer Hans-Ludwig Slupina, Flexstr. 9, 5600 Wuppertal 22

BESUCHTE DER PAPST DIE WIEGE DER REFORMATION?

Von Ronny Kabus

Schon zu Luthers Lebzeiten war das einstige Augustinereremitenkloster und spätere Wohnhaus der Familie Luther in Wittenberg nicht nur Treffpunkt einer oft »wunderlich gemischten Schar« von Haus- und Tischgenossen, sondern auch Ort des Besuches exponierter Persönlichkeiten, die das gesellschaftliche und politische Leben ihrer Zeit nachhaltig beeinflussten.

Als Anfang des 16. Jh. an der südöstlichen Peripherie Wittenbergs im Zusammenhang mit der neugegründeten ernestinischen Universität »Leucorea« an der Stelle eines abgerissenen Heilig-Geist-Hospitals ein Kloster für die Augustinereremiten errichtet wurde, war kaum zu ahnen, welche über die Mauern der Stadt herausragende Bedeutung dieses Haus bald haben würde. Für 38 Jahre wird das Kloster und spätere Wohnhaus Luthers ab 1508 zum Hauptaufenthaltort des Reformators. Entscheidende Jahre der Entwicklung Martin Luthers und des Verlaufs der Reformation in Deutschland verbinden sich mit ihm. Hier ist der Ort der reformatorischen Entdeckung Luthers, die ihn zu einem neuen Gottesverständnis führte und an den Grundpfeilern der alten Kirche rüttelte. Von hier nahm die Mehrzahl seiner schier zahllosen Schriften ihren Weg zu Freund und Feind, von hier führte er seinen Kampf mit Rom.

Im Kloster befanden sich Hörsäle jener Universität, die zur berühmtesten im Deutschland des 16. Jahrhunderts wurde. Hier versammelten sich bedeutende Persönlichkeiten der Reformation und des Humanismus, und das Lutherhaus war schließlich auch der Ort des Familienlebens des »Wittenberger Ketzers«. So nimmt es nicht wunder, daß schon bald nach Luthers Tod 1546 die noch bis heute weitgehend im Originalzustand des 16. Jahrhunderts erhaltene Wohnstube des Lutherhauses als »Museum Lutheri« Ziel vieler Durchreisender wurde. Unter den honorigen Gästen des 18. Jahrhunderts sind König Karl XII. von Schweden (1707) und Zar Peter der Große von Rußland (1712). Als nach wechselvollen Schicksalen und unterschiedlichen Nutzungen das gesamte Gebäude ab Mitte des 19. Jh. im Zuge denkmalpflegerischer Bemühungen in Preußen in einen würdigen und repräsentativen Zustand versetzt wird, greift auch der Gedanke raum, das Lutherhaus als Stätte des Gedenkens an den Reformator der Allgemeinheit zugänglich zu machen. Im Jahr der 400. Wiederkehr des Geburtstages Martin Luthers, am 13. September 1883, wird das reformationsgeschichtliche Museum »Lutherhalle« durch den in Vertretung des deutschen Kaisers erschie-

nenen Kronprinzen Friedrich Wilhelm von Preußen feierlich eröffnet. Ungezählt sind seitdem die Besucher aus aller Welt, die das Museum aus den unterschiedlichsten Gründen besuchten. Doch was die Wittenberger Lutherhalle von Anfang an von vielen anderen Luthererinnerungsstätten unterschied, war die Verbindung von Gedenkstätte und einzigartiger Sammlung reformationsgeschichtlicher Zeugnisse. So vermerkt eine Rezension der »Museumskunde« von 1917 bereits, daß »die Lutherhalle durch ihre Eigenart bestimmt ist, die wichtigste Luthersammlung Deutschlands darzustellen«.

Hauptanteil an dieser Entwicklungsrichtung der Lutherhalle hatte vor allem ihr vierter Konservator Prof. D. Julius Jordan (1912–1928). Er gehörte auch zu den Mitbegründern der sich 1918 in Wittenberg konstituierenden Luthergesellschaft (die Gründungssatzungen enthielten die Verpflichtung zur »Unterstützung der Sammlungen der Lutherhalle«) und war bis zu seinem Tode ihr stellvertretender Vorsitzender und Herausgeber des Luther-Jahrbuches. Über die »Mitteilungen der Luthergesellschaft« und ihr Jahrbuch machte er breite Kreise mit der Aufbauarbeit des Museums bekannt. Ehrendokortitel und Universitätsprofessur waren die Anerkennungen für sein Wirken um die Lutherhalle. Prof. D. Dr. Oskar Thulin macht sich als Nachfolger Jordans in den 38 Jahren seines Wirkens an der Lutherhalle vor allem verdient um die Erhöhung ihrer musealen Attraktivität im In- und Ausland. 1956 erhielt er dafür die Ehrendoktorwürde der theologischen Fakultät der Universität Erlangen.

Doch auch wir haben heute keinen Anlaß, uns hinter den Leistungen unserer Vorgänger zu verstecken. In Vorbereitung auf die Lutherehrung der DDR 1983 ist die Wittenberger Staatliche Lutherhalle baulichen, restauratorischen und museologischen Bemühungen unterworfen worden, wie nie zuvor in den 100 Jahren ihrer Museumsgeschichte. Das Resultat waren die Freilegung, Rekonstruktion und Konservierung historischer Substanz (Tonnengewölbe des 16. Jh., Durchgang zum einstigen Südwestturm, dem Ort des »Turmerlebnisses« Luthers, Hörsaalfassung des 19. Jh. u. a.) sowie fünf ständige Ausstellungen und eine Sonderausstellung:

- »Martin Luther 1483–1546« in der gesamten 1. Etage¹,
- »Reformationsmünzen und -medaillen« im Tonnengewölbe,
- »Lukas Cranach als Künstler der Reformation« im Refektorium,
- »Zur Baugeschichte des Lutherhauses« im Erdgeschoß,
- »Die Bibel wird Volksbuch« in der 2. Etage und

¹ Katalog: 278 Seiten Kunstdruck, leinengebunden, 135 SW- und 64 Colorabbildungen, Wittenberg 1984.

– »Staatliche Lutherhalle Wittenberg – 100 Jahre reformationsgeschichtliches Museum« in der 2. Etage².

Rekordbesucherzahlen, die über das Fünffache vergangener Zeiten hinausgingen, und international beachtenswerte Resonanz und Sachurteile lohnten die Anstrengungen der Wissenschaftler, Gestalter, Restauratoren, Museologen und Kunsthandwerker. Manche im Rahmen der Jubiläumsvorbereitung gelungene Entdeckung (bspw. zum Wittenberger Gemeinen Kasten oder zum »Ort der reformatorischen Entdeckung« Luthers³) wird die Luther- und Reformationsgeschichtsforschung ein wenig bereichern.

Eine für die Geschichte unseres Hauses bemerkenswerte Entdeckung gelang uns unlängst. Der Herausgeber des Lutherjahrbuches, der Leipziger Kirchenhistoriker Prof. Dr. Dr. h. c. Helmar Junghans, erwähnte in einem Vortrag 1983 den Besuch des späteren Papstes Pius XII. in der Lutherhalle in den 20er Jahren. Doch weder Datum noch Umstände des Besuches waren bekannt. Alte Wittenberger wußten sich an Genaueres auch nicht mehr zu erinnern. Katholisches Pfarramt in Wittenberg und Piushaus in Erfurt bedauerten, keine näheren Hinweise geben zu können. Als einzige Quelle, die detailliertere Angaben über den betont inoffiziellen Besuch des damaligen Nuntius Pacelli und späteren Papstes Pius XII. (1939–1958) enthielt, erwies sich der vom Wittenberger Superintendenten Prof. Meichßner vor der Kreisynode im Juni 1929 gegebene Erlebnisbericht, in dem es heißt: »... halte ich es für richtig, eingehender über den am 10. September (1928) erfolgten Besuch der Lutherstätten des päpstlichen Nuntius Pacelli zu berichten, zumal die Einzelheiten dieses Besuches der Öffentlichkeit nicht bekannt geworden sind. Der Nuntius kam vom Katholikentag in Magdeburg. Durch den katholischen Dechanten Wand wurde ich von der Anwesenheit des Nuntius benachrichtigt und um die Führung durch die Lutherstätten gebeten. Der Nuntius fuhr mit seiner Begleitung vor meinem Hause vor und machte mir in meiner Wohnung einen Besuch. Wir fuhren zunächst zum Lutherhause und besichtigten sämtliche Räume der Lutherhalle. Der Nuntius zeigte besonderes Interesse für die Abbildungen Luthers, für die Bibelübersetzungen und äußerte sein Erstaunen über die große literarische Produktion Luthers. Längere Zeit verweilte er im Lutherzimmer. Dann begaben wir uns zur Stadtkirche, die sich noch im Umbau befand. Die vorläufig hier aufgestellte Lutherkanzel (heute in den Ausstellungen der Staatlichen Lutherhalle – R. K.) erregte seine Aufmerksamkeit. – An der Schloßkirche stand der Nuntius lange Zeit vor der Thesentür und in der Kirche vor Luthers Grab. Das Epitaph Henning Gödens von Peter Vischer sowie die

² Bildband: ca. 170 Abbildungen, Kunstdruck, erscheint Anfang 1985.

³ Veröffentlichung dazu in Vorbereitung.

Gräber der sächsischen Kurfürsten mit den Erztafeln an den Wänden waren Gegenstand eingehender Betrachtung. Die Besichtigung endete mit dem Besuch des Lutherdenkmals auf dem Markt. – Über die Beweggründe zu diesem Besuch können nur Vermutungen ausgesprochen werden. Entgegen manchen Gerüchten muß ausdrücklich festgestellt werden, daß der Nuntius eine vornehme Zurückhaltung bewiesen und sich jeder Äußerung, die das evangelische Bewußtsein hätte verletzen können, enthalten hat.« Vor Pacelli war bereits schon einmal ein päpstlicher Nuntius in Wittenberg gewesen. 1535 verhandelte der später zum evangelischen Glauben übergetretene römische Gesandte Vergerio im Wittenberger Schloß mit Luther und Bugenhagen über ein Konzil. 1983 kam es anläßlich des 500. Geburtstages Martin Luthers erneut zum Besuch eines hohen katholischen Würdenträgers in Wittenberg. Der niederländische Kardinal Johannes Willebrands, Präsident des Vatikanischen Sekretariats für die Einheit der Christen, besuchte das Lutherhaus, in dem sich heute das größte reformationsgeschichtliche Museum der Welt befindet, das von seiner Wiedereröffnung am 16. April 1983 bis Oktober 1984 250000 Gäste aus aller Welt begrüßte.

Dr. Ronny Kabus, stv. Direktor der Staatlichen Lutherhalle Wittenberg,
Collegienstr. 54, DDR-4600 Wittenberg

MARTIN LUTHER UND DAS ERBE DER MONASTISCHEN THEOLOGIE

Von Ernst Schering

Vom 21. bis 24. März 1984 fand in dem (ev.-luth.) Zisterzienserkloster Amelungsborn unter dem Thema »Martin Luther als Mönch« ein bemerkenswertes Symposium statt, zu dem Abt Dr. Kurt Schmidt-Clausen den Abt von Himmerod, Dr. Ambrosius Schneider, und andere Ordensleute sowie evangelische und katholische Professoren, Geistliche und Laien begrüßen konnte. Amelungsborn war für das Thema sicherlich der rechte Ort, da es – ebenso wie Kloster Loccum – eine Zisterze mit ununterbrochener Tradition ist. Der Anlaß, sich mit dem monastischen Erbe bei Luther zu befassen, war primär nicht durch das viel zitierte und publizistisch stark beachtete Lu-

therjahr gegeben, vielmehr sollte es recht gewürdigt werden, daß der Professor aus Wittenberg die entscheidenden Jahre seines Lebens und der Reformation in einem Kloster der strikten Observanz verbracht hat. Diese bedeutsame Epoche wird hingegen weithin unsachgemäß beurteilt. Man weiß im allgemeinen, daß er Mönch gewesen ist, meint auch, die Motive seines Eintritts in das Kloster der Augustiner-Eremiten zu Erfurt zu kennen, erinnert sich, daß er den Entschluß recht bald bereut habe, dennoch im Kloster blieb, was zu einem zeitweiligen Zerwürfnis mit seinem Vater, der ihm das 4. Gebot vorhielt, führte. Man hat hingegen auf Grund seiner späteren kritischen Äußerungen zur »Möncherei« gemeint, diese Epoche seines Lebens negativ beurteilen zu sollen. Diese beiden Jahrzehnte hingegen haben ihn, seine Frömmigkeit und seine Theologie entscheidend geprägt. Darum ist es geboten, überlieferte Ansichten, Urteile und Vorurteile zurechtzurücken.

Professor Dr. Karl Suso Frank, OFM, Freiburg, gab einen erhellenden Überblick über die zahlreichen und markanten Neugründungen und Reformen des Ordenslebens im Mittelalter, verwies auf die Korrelation der Klöster mit bestimmten Sozialstrukturen, zunächst den feudalen, hernach den ländlichen und später den städtischen; sodann ging Prof. Frank auf die Neubesinnung der verschiedenen Observanzbewegungen ein, die sich auf den Willen des Ordensgründers beriefen, die die idealen Anfänge durch strikte Beachtung der Regeln verwirklichen wollten und damit zugleich ihr Unbehagen an der Gegenwart ausdrückten. Klöster haben immer bestimmte gesellschaftliche Funktionen erfüllt, deren Verlust zu Krisen führte, denn Meditation und Kontemplation allein verleihen den Klöstern keinen dauernden Bestand.

Ergänzend dazu schilderte Dr. Christoph Burger, Tübingen, Luther als Augustiner-Eremit; sein Eintritt in das Kloster zu Erfurt, das zu einer Reform-Kongregation gehörte, bedeutete keineswegs einen Abstieg, sondern erschloß ihm, da er gewissenhaft, klug und fleißig war und von seinen Oberen gefördert wurde, die ihn zum Theologiestudium bestimmten und bald höhere Aufgaben übertrugen, einen erfolgreichen Weg als Ordensmann, Subprior, Distriktleiter, Provinzial und Professor. Dabei mußte Luther – wie Augustinus – die *vita contemplative* der *vita activa* opfern; er litt darunter, wenn er wegen der Fülle seiner Pflichten das Stundengebet versäumen mußte.

Professor Dr. Ulrich Köpf, München¹, ging sodann auf den inneren Weg, die geistige und geistliche Entwicklung Luthers als Mönch ein. Die von ihm

¹ Ulrich Köpf, in: Luther 55. Jg. 1984, S. 66–84

in seiner frühen Psalmenvorlesung vorgetragene Kritik am Mönchtum ist als innermonastische Kritik zu werten. Im »Sermon von der Taufe« verteidigt er noch das Mönchtum, um es sodann in »De captivitate Babylonica« heftig zu kritisieren, ohne daraus für sich die Konsequenzen zu ziehen. Als er auf der Wartburg weilte, beschloß der Konvent, die Verpflichtung der Gelübde aufzuheben. Nach seiner Rückkehr nach Wittenberg bezog Luther wieder seine alte Zelle, legte wiederum als Erweis der Zugehörigkeit zum Orden die Kutte an, von der er sich erst nach fast drei Jahren schweren Herzens trennte. Der Protestantismus sollte nie vergessen, daß er seine Existenz einem Mönch, einem vorbildlichen Mönch zu verdanken hat. Aus diesem inneren Weg des »Reformators« (der selber diese Bezeichnung stets radikal verworfen hatte) ergeben sich die bisher noch nicht hinlänglich geklärten Fragen: Wie stark hat das Stundengebet seine persönliche Frömmigkeit, sein Verhältnis zur Bibel geprägt? Wie weit reichte der Einfluß der Augustinerregel? Welche Impulse hat er von Bernhard von Clairvaux übernommen? Die deutsche Mystik lernte er relativ spät kennen, ihre Terminologie hat er in seine Auslegung des Magnificat übernommen, verstand sie aber im augustinischen Sinne, daß der alte Mensch sterbe und der neue Mensch durch Gottes Gnade lebe. Die These von Joseph Lortz, Luther habe in sich einen Katholizismus niedergelegt, den es nicht gab, ist nicht zutreffend, verkennet Luthers Verhaftung mit der monastischen Tradition. Der »Fehler« des Mönchtums lag für ihn, auch in späterer Zeit, nicht in der monastischen Lebensform, sondern in deren Begründung (Gelübde als »zweite Taufe«). Diesen Aspekt der Kritik hat Bernhard Lohse in seiner umfangreichen Untersuchung über Luther und das Mönchtum stark herausgearbeitet. Das monastische Erbe müßte noch näher untersucht werden.

Professor Dr. Reinhard Schwarz, München, ging in seinem Referat über »Luthers unveräußerte Erbschaft der monastischen Theologie« davon aus, daß Luthers Entwicklung sowohl durch die Universitätstheologie wie durch die monastische Theologie geprägt ist; diese denkt nach über das monastische Leben in meditativer oder auch homiletischer Auslegung der Heiligen Schrift. Insofern knüpft sie an die Patristik und an Bernhard von Clairvaux, den 5. Kirchenvater, an. Einzelnachweise der monastischen Tradition sind insofern schwierig, als vieles nur mündlich überliefert oder in der Auslegung der Ordensregel weitergegeben wurde. Prof. Schwarz verwies dabei auf die Unterscheidung von monastischer und scholastischer Theologie, wie sie von Jean Leclercq 1948 erstmalig in seiner Studie über Petrus venerabilis herausgearbeitet worden ist, die von deutschen Gelehrten zu wenig gewürdigt wurde. Die monastische Theologie beruht auf Erfahrung, stützt sich auf nicht hinterfragbare Autoritäten und lebt von Impulsen des 13. Jahrhunderts. Die scholastische Theologie geht von Begriffen aus, die definiert

werden, um sodann zu Deduktionen, Problemlösungen und Erkenntnissen zu führen.

Luthers Abwehr der scholastischen Theologie ist u. a. an der Auseinandersetzung mit dem Aristotelismus zu erkennen. Sein enges, durchaus eigenständiges Verhältnis zur monastischen Theologie zeigt sich besonders in den Psalmenvorlesungen. Essentielle Kraft erhält das monastische Leben von dem beständig meditierten Psalter, dessen Auslegung wiederum das monastische Leben bewußt macht. So werden die Worte des Psalters zugleich zu Worten Christi, zu Worten der Kirche, die durch Tropologie auf jeden einzelnen Christen bezogen werden. Daß Luther Mönch war bedeutet, daß er das christliche Leben nicht intellektuell, sondern existenziell kennen lernte, daß er Augustiner wurde, ergab die hervorragende Bedeutung des corpus Christi mysticum auch in seiner Theologie. Selbsterkenntnis steht immer im Zusammenhang mit der Gotteserkenntnis, hat ihr Fundament im corpus Christi mysticum. Als Glied am Leibe Christi empfängt der Gläubige sein Heil. Diesen »fröhlichen Wechsel«, diesen »Tausch« wußte Luther immer wieder zu rühmen. Was für Christus schlechthin gilt, gilt für die Christen in allerdings abgeschwächter Form. »Liberi sumus« (im doppelten Sinn der Übertragung). Communio sanctorum verstand Luther nicht als Gemeinschaft untereinander, sondern als Gemeinde der Rechtgläubigen unter Christus, dem Haupt der Christenheit. Die Vorstellung vom corpus mysticum ist sodann beim späten Luther eingegangen in das Verständnis vom Reich Gottes, vom Reich Christi, an dem alle Christen Anteil haben, von dem alle Gläubigen ihr Leben empfangen. So polemisiert der alte Luther gegen die mittelalterliche Definition der evangelischen Räte, die hervorgehoben hatte, die Weisungen der Bergpredigt besitzen nur für die Ordensleute Gültigkeit und Verpflichtung. Da Christus den Seinen seinen Geist gibt, gelten für alle Gläubigen die evangelischen Räte. In der Diskussion wurde erwogen, ob man in der hier angedeuteten Art monastische und scholastische Theologie gegenüberstellen kann und ob man dabei nicht übersieht, daß die großen Scholastiker Ordensleute waren.

Pfarrer Dr. Johannes Halkenhäuser, Spiritual der Kommunität Casteller Ring Schwanberg, setzte bei der Polemik des alten Luther und der Ablehnung des Mönchtums in den lutherischen Bekenntnisschriften ein, zeigte, daß sich in der Kirchengeschichte immer wieder Aufbrüche zum monastischen Leben, zu ordensähnlichen Dienstgemeinschaften ereigneten. Der Pietismus zeitigte beachtliche Neuansätze mit häufiger Berufung auf das Vorbild der Wüstenväter. Bei den diakonischen Kommunitäten verdrängte sehr bald die Caritas den Ordo. Mit den im 20. Jahrhundert neu entstandenen evangelischen Kommunitäten ist ein »altes protestantisches Tabu« gebrochen. Luthers Kampf gegen den Verdienstcharakter, seine Ablehnung

eines Christenlebens höherer Potenz, die Infragestellung des status perfectionis bedürfen theologischer Reflexion. Nach lutherischer Lehre ist Nachfolge Christi nicht ein »Privileg religiöser Spezialisten« (Max Weber), sondern Gebot an jeden Christen. Die protestantische Einengung der Kirche auf die Monostruktur der Parochie führte zu einer Verdünnung der Ekklesiologie. Diese Verengung wollen die Bruder- und Schwesternschaften, auch die diakonischen Kommunitäten, wehren. Neuere Kommunitäten gingen einen Schritt weiter; für sie ist konstitutiv die Profess als ein Bekenntnis, nach den evangelischen Räten zu leben, ist Einwilligung in die Berufung und Gnade Gottes, nicht Verdienst des Menschen.

Pater Dr. Gerhard Voss, OSB, Leiter des ökumenischen Institutes der Abtei Niederaltaich, verstand es, in seinem Referat über »Leben im Gehorsam« durch profunde Interpretation von Kap. VII der RB (der RM entnommen) benediktinische Lebensform verstehbar zu bezeugen, um von daher die befreiende Kraft des Gehorsams in der brüderlichen Gemeinschaft aufzuzeigen. In der Diskussion kamen verschiedene Aspekte, auch die theologische Komplexität der Gelübde, gerade im Hinblick auf das für alle Ordensregeln konstitutive Gehorsamsgelübde zur Sprache. Dabei wurde auch auf das in der Ordensgeschichte nicht seltene Problem der Verweigerung des Gehorsams unter Berufung auf einen höheren Gehorsam verwiesen.

Professor Dr. Gerhard Ruhbach, Bethel, Spiritual der Familiaritas Amelungsborn, ging in seiner Auslegung von 1. Thess. 4 auf Heiligung und Rechtfertigung bei Paulus ein und erschloß damit einen neuen Zugang zum Thema der Tagung.

Von den Teilnehmern wurde es als biographisch, geschichtlich und theologisch völlig zutreffend gewertet, daß in allen Referaten die in der gängigen Literatur reichlich überstrapazierten Klosterkämpfe nicht expliziert dargeboten wurden. Rein psychologisch betrachtet, sind sie nicht zu »ergründen«, da es dabei sowohl um exegetische wie theologische wie existentielle Fragen ging. Wären die Klosterkämpfe so dramatisch verlaufen, wie sie die Vielzahl der Fernsehfilme ad oculos demonstriert hatten, so wäre nicht erklärbar, wieso gerade dieser »skrupulöse« junge Mann so rasch Karriere in seinem Orden machen konnte. Es gilt vielmehr zu begreifen, daß die Anfechtungen, über die sich Luther in späteren Jahren markant geäußert hat, im Grunde die üblichen tentationes eines Ordensmannes waren. Jedenfalls waren sie kein psychologischer Dauerzustand. Zudem wird jedes Leben und jedes seelische Widerfahrnis erst durch Deutung zum Erlebnis. Die Deutung wird aus Denk- und Empfindungskategorien der jeweiligen Gegenwart entnommen. Darum ist es nicht angängig, von der Haltung und Anschauung der Menschen des 20. Jahrhunderts auszugehen, um von deren Einstellung her das Seelische eines Menschen, der vor vielen Jahrhunderten lebte, »er-

klären« zu können. Erst recht hüte man sich davor, zu rasch vom Lebensgefühl oder gar den Komplexen der heutigen Menschen auf das Empfinden der Leute im Spätmittelalter (Sündenbewußtsein) zu schließen. Es ist auch nicht angemessen, eine psychologische gegen eine theologische Erkenntnis zu setzen, um sodann hurtig das Psychologische als etwas Psychopathisches darzustellen. Man sollte Psychologie nicht in heute modischer Art verengen, sondern erheblich weiter fassen, sie als den seelischen Bereich im tieferen Sinne verstehen. Schließlich muß begriffen werden: die tentationes gehören – ebenso wie contemplatio und oratio – zu den üblichen topoi jeder Mönchsbiographie. Bei Luther wird allerdings die contemplatio durch meditatio ersetzt. So erschließen die tentationes dem, der sie erfahren hat, tiefere Einsichten. Bei der Aufarbeitung der Theologie Luthers bestehen noch manche offene Fragen; dies gilt sicherlich in besonderem Maße für das Verständnis seines monastischen Lebens. Es ist deshalb sehr zu begrüßen, daß die Referate dieses Symposions, das durch gemeinsame tägliche Stundengebete in der mittelalterlichen Klosterkirche Rhythmus und Prägung erhielt, 1985 zum 850. Jubiläum des Klosters Amelungsborn veröffentlicht und einem größeren Kreis zugänglich werden sollen. So wird es vielen Lesern möglich sein, sich mit der monastischen Frömmigkeit und Theologie Luthers zu befassen.

Für die Tagung mit dem Thema Martin Luther und das Erbe der monastischen Theologie war das in der Weserberglandschaft gelegene Kloster Amelungsborn gleichsam der ideale Ort, gehört es doch ebenso wie das etwas jüngere, jedoch wesentlich bekanntere Loccum (gegründet 1163) zu den beiden einzigen auf deutschem Boden gelegenen Zisterzen mit ununterbrochener Tradition. Beide Klöster wurden einst von Kamp am Niederrhein, einem Tochterkloster von Morimont, aus besiedelt. In beiden Klöstern traten Ende des 16. Jhd. Abt und Konvent der »neuen« lutherischen Lehre bei. Später wählte sodann der Konvent nach dem Tode eines Abtes einen neuen, der vom Landesherrn bestätigt wurde. Die beiden katholischen deutschen Zisterzen Marienstatt und Himmerod sind erst neuerdings (1888 bzw. 1919) wieder besiedelt worden. Während heute in Loccum zahlreiche viel beachtete Tagungen stattfinden, ist Amelungsborn ein Ort der Einkehr für die Mitglieder der Familiaritas und für Gäste, steht jedoch auch für andere christliche Gruppen offen. Im Juni dieses Jahres wird der Abt zu Loccum D. Eduard Lohse Amelungsborn als dessen Visitator visitieren. Das Programm für die 850-Jahr-Feier im November steht noch nicht ganz fest, wird jedoch demnächst bekannt gegeben.

Prof. Dr. E.A. Schering, Brunnenweg 4, 6300 Gießen-Rödgen

DAS COOPERATIO-VERSTÄNDNIS M. LUTHERS IM GNADEN- UND SCHÖPFUNGSBEREICH

Zur Frage nach dem Verhältnis von Mensch und Schöpfung

Von Michael Plathow

Die Literatur zum Thema »Mensch und Natur«, »Ökologie«, »Umweltschutz« schwillt angesichts der Umweltprobleme in Ost und West an¹; dasselbe gilt für die theologische Beschäftigung mit diesen Themen². Auf ökumenischen Konferenzen nehmen diese Fragen einen festen Platz ein³.

Dringt man durch die mannigfachen Einzelinformationen der Situationsanalyse hindurch, die sich nicht selten zu einem von Hoffnungslosigkeit bestimmten Bild zusammensetzen, so kristallisieren sich bei all den Schuldzuweisungen vor allem zwei Gründe für die Krise heraus, Gründe, die unmittelbar mit der Theologie zusammenhängen:

a) Die Natur- und Schöpfungsvergessenheit der Theologie – gerade der evangelischen – durch die Konzentration auf die Heilszueignung an den sündigen Menschen durch die Gnade Gottes, wobei der Einfluß der Existenzphilosophie diese Verengung noch verstärkte.

b) Die Subjekt-Objektspaltung Descartescher Prägung, verbunden mit der dominium-terrae-Theorie (Gen 1,28), wonach die Natur als res extensae das Material für die autonome Selbstverwirklichung des Menschen abgibt und der Mensch im Wahn machbarer Vollkommenheit durch hybrides Verändern und Manipulieren der Umwelt die »Grenzen des Wachstums« und die eigene Begrenztheit und Unvollkommenheit, aber auch die Partnerschaft

¹ D. Meadows, Die Grenzen des Wachstums, Stuttgart 1972; E. F. Schumacher, Es geht auch anders, München 1974; W. Jost, Globale Umweltprobleme, Darmstadt 1974; G. v. Wahlert, Ziele für Mensch und Umwelt, Stuttgart 1974; G. Hartkopf, E. Bohne, Umweltpolitik, Opladen 1983; H. Siebert (Hrsg.), Umwelt und wirtschaftliche Entwicklung, Darmstadt 1979.

² O. H. Steck, Welt und Umwelt, Stuttgart 1978; G. Liedke, Im Bauch des Fisches, Stuttgart 1979; G. Altner, E. Amelung, J. Bauer, W. Dreier, K. Lehmann, N. Lohfink, Sind wir noch zu retten? Regensburg 1978; G.-Kl. Kaltenbrunner (Hrsg.), Überleben und Ethik, München 1976; H. Westmüller, Zwischen Wachstum und Lebensqualität, München 1980.

³ G. Altner, Glaube, Wissenschaft und die Zukunft. Aktuelle Perspektiven christlicher Weltverantwortung, ÖR 28, 1979, 10ff, Bericht aus Nairobi 75, hrsg. H. Krüger, W. Müller-Römheld, Frankfurt 1976, 146ff; Bericht aus Vancouver 83, hrsg. W. Müller-Römheld, Frankfurt 1983, 104ff.

mit der geschaffenen Natur und die Angewiesenheit auf die Natur vergessen wird.

Die Betonung der Subjekthaftigkeit des Menschen etwa bei Hugo von St. Victor⁴ wie überhaupt die Entdeckung der neuzeitlichen Subjektivität boten die geistigen Voraussetzungen, die in den naturwissenschaftlich-technischen Errungenschaften der folgenden Jahrhunderte ihre Auswirkungen, aber auch ihre zerstörerischen Verkehungen fanden.

Der Ruf »Zurück zur Natur« oder zu einer irgendwie gearteten Naturmystik bedeutete da nur die Flucht vor der Wirklichkeit, die vom Menschen als homo faber einer hominisierten Welt bestimmt ist. Demgegenüber aber könnte die Rückbesinnung auf die theologischen Väter vor der umgreifenden Subjekt-Objekt-Spaltung Anregungen oder Richtlinien geben aus dem ökologischen Dilemma, und zwar theologische Richtlinien, die im Wissen um die Realität der seufzenden Kreatur im Lob des Schöpfers der Hoffnung auf die neue Schöpfung gewiß ist. So gilt es, das Neue im Alten zu suchen; doch an die Quelle zu kommen, heißt bekanntlich, gegen den Strom zu schwimmen.

I. Gottes verborgenes Wirken bei M. Luther: Bestandsaufnahme

Von einer Natur- oder besser Schöpfungsvergessenheit bei M. Luther zu reden, wäre bei diesem ganzheitlich denkenden Theologen und Seelsorger völlig verfehlt⁵. In frühen⁶ und späten⁷ Schriften, in Predigten⁸, Katechismen⁹, Auslegungen biblischer Bücher¹⁰, Seelsorgeschriften¹¹ und theologischen Abhandlungen¹² beschreibt M. Luther Gottes Schöpferwirken, eingewoben in seine Kreuzestheologie mit der Rechtfertigung des Sünders allein aus Gnade im Zentrum.

Weniger auf die Schöpfungstat Gottes am Anfang ist dabei Luthers Inter-

⁴ Vgl. U. Krolzik, *Umweltkrise. Folge des Christentums?*, Stuttgart 1978.

⁵ Vgl. D. Löfgren, *Die Theologie der Schöpfung bei Luther*. (FKDG, 10), Göttingen 1960; G. Wingren, *Das Problem des Natürlichen bei Luther*, in: J. Asheim (Hrsg.), *Kirche, Mystik, Heiligung...*, Göttingen 1967, 156 ff.; E. Th. Petersen, *Schöpfung und Geschichte bei Luther*, in: StTh 3, 1950, 5 ff.

⁶ BoA 2, 336 ff.; vgl. P. Althaus, *Die Theologie M. Luthers*, Gütersloh 1972³, 99 ff.

⁷ WA 40 I, 174, 13 ff.

⁸ WA 46, 494 ff.

⁹ BSELK 510, 29 ff.; 647, 24 ff.

¹⁰ WA 43, 391 ff.; 23, 139, 19 ff usw.

¹¹ Tröstung für eine Person in hohen Anfechtungen, WA 7,779 ff.

¹² BoA 3, 203, 33 ff.; 229, 5 ff.; 246, 22 ff.

esse gerichtet, der existentiell denkende Theologe faßt vielmehr das fortgehende, unaufhörliche Schöpferwirken Gottes in den Blick, das Wirklichkeit gewährt und erhält, das Zeit schafft und lenkt: »Er hat die Welt nicht also geschaffen wie ein Zimmermann ein Haus baut und darnach davon geht, läßt es stehen wie es steht, sondern bleibt dabei und erhält alles, wie er es gemacht hat, sonst würde es weder stehen noch bleiben können«¹³. Alles umfangend und alles durchdringend wirkt Gott erhaltend und regierend im Naturgeschehen und in der Geschichte. Die Bewegung des kleinsten Blattes, das Entstehen der unscheinbarsten Blume, das unbedeutendste Ereignis geht von Gott aus und ist von Gottes aktuellem Wirken durchdrungen. »Nichts ist so klein, Gott ist noch kleiner, nichts ist so groß, Gott ist noch größer, nichts ist so kurz, Gott ist noch kürzer, nichts ist so lang, Gott ist noch länger, nichts ist so breit, Gott ist noch breiter, nichts ist so schmal, Gott ist noch schmaler und so fort an, ist's ein unaussprechlich Wesen über und außer allem, das man nennen und denken kann«¹⁴. Gott wirkt alles in allem, »omnia in omnibus«, wie es sich durch »De servo arbitrio« als roter Faden hindurchzieht¹⁵. »Die Allwirksamkeit ist Alleinwirksamkeit«¹⁶ Gottes »sine nobis«, und die Alleinwirksamkeit meint, die Kategorien von Raum und Zeit durchbrechend, Allgegenwart. Es handelt sich um das verborgene Erhalten und Regieren Gottes, um das Wirken des in seinem Geheimnis verborgenen und unbegreiflichen Gottes¹⁷ »mit der rechten Hand«¹⁸, verstanden von M. Luther nicht im allgemein-abstrakten Sinn, sondern im existentiellen Bezug, wie die Auslegung des 1. Artikels im Kleinen Katechismus verdeutlicht: »Ich glaube, daß mich Gott geschaffen hat samt allen Kreaturen, mir Leib und Seele, Augen, Ohren und alle Glieder, Vernunft und alle Sinne gegeben hat und noch erhält, dazu Kleider und Schuh, Essen und Trinken, Haus und Hof, Weib und Kind, Acker, Vieh und alle Güter, mit aller Notdurft und Nahrung dieses Leibes und Lebens reichlich und täglich versorgt, wider alle Fährlichkeit beschirmt und vor allem Übel behütet und bewahrt, und das alles aus lauter väterlicher, göttlicher Güte und Barmherzigkeit ohn all mein Verdienst und Würdigkeit«¹⁹. Gott

¹³ WA 21, 521,20; 46,558,20.

¹⁴ BoA 3, 404, 33 ff.

¹⁵ Vgl. BoA 3, 106,38; 229,5 f,14; 252,38; usw.

¹⁶ P. Althaus, Die Theologie Martin Luthers, Gütersloh 1972³, 101.

¹⁷ BoA 3, 124,16 ff; 177,10 ff; 182,8 ff; 290,5 ff. – Vgl. M. Plathow, Menschenleid als Leiden an Gottes Verborgenheit. Theologische Überlegungen zur psychoanalytischen Sicht von menschlicher Sünde und göttlichem Zorn, ThZ 40, 1984, 275 ff.

¹⁸ WA 23,133,31.

¹⁹ BSELK 510,33 ff.

wirkt dabei kontinuierlich durch die Naturgesetze und entsprechend der Naturerscheinungen, wie es in der Genesis-Vorlesung heißt: »Gott will die Welt durch Engel und Menschen, seine Kreaturen, als durch seine Dienst-träger (*ministeria*) regieren, so wie er das Licht gibt durch die Sonne, durch den Mond, auch durch Feuer und Kerzen. . . Es bleibt also die Regel, daß Gott nicht mehr handeln will durch seine außerordentliche oder, wie die Sophisten sagen, seine absolute Gewalt, sondern durch seine Kreaturen, die er nicht untätig sein lassen will«²⁰. Gottes Instrumente, Mummerei und Larven sind sie. Im Galaterkommentar (1535) sagt M. Luther: »Alle Kreaturen sind das Antlitz oder eine Larve Gottes. Aber hier braucht man eine Weisheit, die unsern Herrgott von solchen Larven unterscheiden kann. Diese Weisheit hat die Welt nicht. Darum kann sie auch unsern Herrgott von solchen Larven nicht unterscheiden«²¹; »die Kreaturen sind nur die Hand, Rohre und Mittel, dadurch Gott alles gibt«²². So wirkt Gott verborgen in den Kräften der Natur und durch sie; er wirkt segnend *in* Pflanzen, Bäumen, Tieren und *mit* ihnen; er wirkt *durch* das Brot, und das Brot wirkt *mit* ihm zusammen²³. Pflanzen, Bäume und Tiere sind seine Geschöpfe wie die Menschen, und so liegt in dieser Gleichstellung auch ein personales Verhältnis zwischen dem Menschen und den Naturerscheinungen vor; sie reden zum Menschen, der auf sie angewiesen ist als Geschöpfe Gottes. In einer Predigt sagt M. Luther: »Wenn wir Augen und Ohren auf täten, würde uns das Korn anreden: Sei fröhlich in Gott, iß, trink, brauche mich und diene deinem Nächsten! Ich will die Böden füllen. Also gehen die Kühe ein und aus, wäre ich nicht taub, so hörte ich sie reden: Sei fröhlich! Wir bringen Butter und Käse, eßt, trinkt und gebt andern: Desgleichen die Hühner: wir wollen Eier legen. So die Vögel: seid fröhlich, wir wollen Vögel hecken. So höre ich auch die Schweine gerne grunzen, weil sie Braten und Wurst bringen«²⁴.

²⁰ WA 43, 71,2ff: »Vult enim Deus gubernare mundum per Angelos et homines, creaturas suas, tanquam per sua ministeria, sicut lucem dat per solem, per lunam, etiam per ignem et candelas. . . Manet igitur regula, de qua supra etiam dixi, quod Deus non amplius vult agere secundum extraordinariam, seu, ut Sophistae loquuntur, absolutam potestatem: sed per creaturas suas quas non vult esse otiosas.«

²¹ WA 40 I, 174,13f.

²² WA 40 I, 175,17.

²³ WA 17 II, 192,3,21f.

²⁴ WA 46,494,15ff: »Si oculos et aures, so wurde uns das Korn anreden: Sis letus in deo, es, trinck et utere me et servi proximo. Ich wil die boden fullen. Sic vaccae egrediuntur, ingrediuntur si non mutus, audirem: Letamini, wir bringen buter, kes, esset, trincke, date aliis. Sic Gallinae: wollen eier legen. Item aves: leti sitis, wollen

Gott wirkt weiter durch seine Engel. »Gott könnte wohl die Welt regieren ohne diese Ämter alle, so er wollte. Aber er wills nicht tun, sondern hat die Ämter bestellt, daß sie seine Gehilfen seien. Also sind auch die heiligen Engel Gottes Gehilfen«²⁵. Sie helfen, schützen und geleiten, sie geben Rat und Rettung. »Ob uns Gott für sich selbst, wohl ohne der Engel Hilfe könnte schützen, so will ers doch durch die Engel tun«²⁶. In einer weiteren Predigt sagt Luther existentiell andringend: »Die Engel sollen mir nahe sein und mich tragen, wie eine Mutter oder Magd ein Kind bewahren, daß sie es tragen und heben, nicht wie man die Schweine und Rinder hütet. So sollen nun die lieben Engel nicht allein zusehen, sondern auch mit den Händen zugreifen, denn dort ist ein schwarzer Nickel, der greift auch zu«²⁷.

Gott wirkt endlich *durch* die Menschen, seine mit freiem Gebrauch der Vernunft begabten Geschöpfe, und *mit* ihnen in den alltäglichen Dingen, den »inferiora«²⁸. »Denn wiewohl Gott ohne Eltern könnte Kinder ziehen, wie er von Adam und Eva wohl beweist und täglich an den Waisen beweist, so will ers doch nicht tun, sondern hat die Ordnung eingesetzt, daß ers durch die Eltern und mit den Eltern tut. Also könnte er auch Haushalten ohne Hauswirte, wie er auch oft tut. Aber dennoch will ers nicht tun, sondern mit den Haushaltern und durch die Haushalter«²⁹. Und in der Auslegung zu Ps, 147,2 sagt M. Luther: »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 . . . Er könnte wohl Kinder schaffen ohne Mann und Weib. Aber er wills nicht tun, sondern gibt Mann und Weib zusammen, auf daß scheine, als tue es Mann und Weib, und er tuts doch unter einer solchen Larve verborgen«³⁰. Durch und mit den Menschen wirkt Gott so verborgen erhaltend und regierend in der Natur und ebenso in der Geschichte, in den Ereignissen des gesellschaftlichen und politischen Lebens und wirken die Menschen und Institutionen mit Gott zusammen.

Schließlich wirkt Gott durch seine Diener, vor allem die Prediger im geistlichen Regiment. »Denn wie wohl Gott könnte ohne Predigen die Leute das Evangelium lehren, wie er denn auch tut inwendig (gleichwie er ohne Engel alle Kreaturen inwendig erhält und regiert), so will ers doch

vogel hecken. Sic libenter audio granuire porcos, quia afferunt braten, wurst. Omnes creaturae nobiscum loquuntur.«

²⁵ WA 34 II, 245, 24 ff.

²⁸ BoA 3, 129, 2 ff; 162, 8 ff.

²⁶ WA 52, 718, 34 ff.

²⁹ WA 23, 513, 21 ff.

²⁷ WA 34 II, 253, 8 ff.

³⁰ WA 31 I, 435, 36 ff.

nicht tun, sondern braucht der Prediger äußerlich Wort und läßt sie mitwirken zur Lehre und Geist, den er selbst inwendig gibt. Also rühmt sich S. Paulus 1. Kor 3,9, daß die Prediger seien Gottes Gehilfen und Mitwirker an der Korinther Seligkeit³¹. Auch im geistlichen Regiment könnte Gott ganz »sine nobis« wirken und er tut es auch, nun aber nicht ganz ohne uns »non sine nobis«, sondern »cum nobis«. So stellt Luther in »Von den guten Werken« fest: »Sprichst du aber, warum tut es Gott nicht allein und selber, so er doch wohl kann und weiß einen jeden zu helfen. Ja, er kanns wohl; er will es aber nicht allein tun, er will, daß wir mit ihm wirken und tut uns die Ehre, daß er mit uns und durch uns sein Werk will wirken«³².

Eine besondere Zuspitzung erfahren diese Äußerungen Luthers in bezug auf Gottes Mitwirken bei Sünde und Leid. Doch geht es auch hier dem existentiell denkenden Luther nicht um theoretische Verrechnung von Gottes Allmachtswirken und menschlicher Freiheit, sondern um Gewißheitsäußerungen von Gottes geheimnisvoller Gegenwart und seinem ungreiflichen Mitsein und Mitleiden, in dessen Geheimnis die natürliche Vernunft (*lumen naturae*) kein Licht zu bringen vermag, das im Blick auf Christi Leiden und Sterben am Kreuz durch das *lumen gratiae* dem angefochtenen Glaubenden Trost wird, aber erst durch das *lumen gloriae* seine vollendete Klarheit finden wird³³. Daß die in Auflehnung gegen Gott und durch die Mächte des Bösen in Selbstzerstörung befindliche Schöpfung dennoch von Gott erhalten und gelenkt wird, dessen Paradox vermag die natürliche Vernunft und die im Glauben zum Erkennen befreite Vernunft nicht durchsichtig zu machen.

Aus diesen Äußerungen Luthers, die noch zu ergänzen wären³⁴, ergeben sich drei Fragen:

1. Was versteht M. Luther unter der *cooperatio dei et hominis*? Worin liegt die Besonderheit des lutherischen Verständnisses, etwa auch auf dem Hintergrund des thomasischen³⁵ Verständnisses oder im Blick auf die molinistisch-thomistischen Auseinandersetzungen³⁶, die in der Debatte um J.

³¹ WA 23, 513, 9ff.

³² BoA I, 252, 15ff.

³³ BoA 3, 291, 4ff.

³⁴ Vgl. u. a. M. Seils, *Der Gedanke vom Zusammenwirken Gottes und des Menschen in Luthers Theologie*, Gütersloh 1962; G. Buchwald, *Luther über die Welt als »Mitwirkerin Gottes«*, in: *Luther. Mitteilungen der Luthergesellschaft* 23, 1941, 49ff; W. Joest, *Ontologie der Person bei Luther*, Göttingen 1967, 310ff; P. Althaus, *Die Theologie Martin Luthers*, Gütersloh 1972³, 99ff; W. Link, *Das Ringen Luthers um die Freiheit der Theologie von der Philosophie*, München 1955², 350ff.

³⁵ Vgl. M. Plathow, *Das Problem des concursus divinus*, Göttingen 1976, 18ff.

³⁶ Ebd., 45ff.

Stufler³⁷ ihre Fortsetzung fanden und bei K. Rahner in neuer Weise transzendentaltheologisch interpretiert wurde³⁸.

2. Wie sieht M. Luther das Verhältnis des cooperatio-Gedankens im geistlichen und im weltlichen Regiment?

3. Was bedeutet schließlich die cooperatio-Vorstellung für das Verhältnis von Mensch und Natur in ihrem Gegenüber zu Gott dem Schöpfer?

II. M. Luthers cooperatio-Verständnis, Textinterpretation:

De servo arbitrio, BoA 3, 253,6–31

Die cooperatio-Vorstellung von Gott und geschaffenen Wesen scheint zentrales Thema in der Theologie M. Luthers zu sein. Vor allem in dem erwähnten Text BoA 1, 252, 15 ff geht Luther ausdrücklich hierauf ein und dann in BoA 3, 252, 15–253, 31³⁹.

Dieser Text steht am Ende des dritten Hauptteils von »De servo arbitrio«, d. h. nach der Vorrede (BoA 3, 94–151, 7), dem ersten Hauptteil (BoA 3, 151, 8–193, 22), der Erasmus' biblische Beweisstellen für den freien Willen widerlegt, und dem zweiten Hauptteil (BoA 3, 193, 23–230, 16), der die von Erasmus selbst vorgetragene möglichen Gegenbeweisstellen gegen den freien Willen untersucht, in der Stellungnahme zu Erasmus' Widerlegung der von Luther vorgebrachten Schriftstellen gegen den freien Willen (BoA 3, 230, 17–256, 9). Im vierten Hauptteil folgen dann Luthers eigene Gründe und Nachweise gegen den freien Willen (BoA 3, 256, 10–291, 19).

Im dritten Hauptteil setzt sich Luther mit folgenden biblischen Textstellen auseinander: Gen 6, 3; Gen 8, 21; Jes 40, 2; Jes 40, 6f; Jer 10, 23 und Joh 15, 5. Am Schluß der Textinterpretation von Joh 15, 5 (BoA 3, 246, 22–253, 31), besonders der Verstehensbemühungen des »nihil«, nämlich daß der freie Wille nichts ist, daß der Mensch nichts vermag »coram Deo« (S. 251, 3, 16), steht unser Text. Unmittelbar vor unserer Textstelle verwirft Luther einmal die von Erasmus vorgetragene Gleichnisse vom Steuermann und Landmann als nicht für das Thema der Willensfreiheit »coram Deo« passend (BoA 3, 252, 15–29), erwähnt ferner den Cooperatiogedanken aus 1. Kor 3, 9 (BoA 3, 252, 29–35), um dann in gewisser Parallelität Gottes

³⁷ Ebd., 24, Anm. 22.

³⁸ Ebd., 87 ff.

³⁹ Vgl. M. Seils, Der Gedanke vom Zusammenwirken Gottes und des Menschen in Luthers Theologie, Gütersloh 1962, 130 ff; 191 ff; U. Duchrow, Christenheit und Weltverantwortung, Stuttgart 1970, 512 ff; M. Plathow, das Problem des concursus divinus, Göttingen 1976, 36 ff.

Alleinwirksamkeit in seinem Reich »*citra gratiam*« (BoA 3, 252,35–253,2) und in seinem Reich der Gnade (BoA 3, 253, 2–5) darzulegen: »*omnia in omnibus, etiam in impiis*« wirkt Gott im Reich seiner Omnipotenz, »*omnia, quae condidit solus, solus quoque movet, agit et rapit omnipotentiae suae motu*«⁴⁰, desgleichen wirkt Gott in den Gerechtfertigten und Erneueren, »*eos agit et movet*«, sie aber folgen, wirken mit – oder besser – werden zum Handeln getrieben (*aguntur*)⁴¹.

Hieran schließt sich dann unser Text an:

M. Luther formuliert zu Beginn dieses Textstückes zunächst noch einmal klar sein Anliegen: nicht um allgemeine Überlegungen zu den Möglichkeiten geschöpflichen Wirkens angesichts des göttlichen Allmachtswirkens geht es ihm, sondern um die Frage, ob das natürliche Geschöpf irgend etwas zu seiner Rechtfertigung und Wiedergeburt zu tun vermag⁴². Luther stellt dabei seine Überlegungen aus der Sicht des »Wir« der Glaubenden an (1. Pers. Plur); es handelt sich nicht um allgemein einsichtige Darlegungen, sondern um Glaubensaussagen. In einer formalen Paralleldarstellung zeigt Luther so das Wirken Gottes außerhalb des Reichs der Gnade durch den göttlichen Allmachtswillen (BoA 3, 253, 11–17) und Gottes Wirken durch den Heiligen Geist im Reich der Gnade (BoA 3, 253, 19–31) auf.

Nichts, gar nichts vermag die Kreatur zu ihrer Erschaffung und Erhaltung zu tun, allein durch den Willen der allmächtigen Kraft und Güte Gottes geschieht beides »*sine nobis*«, von allgemeinen Überlegungen geht Luther damit auf die personalen über.

Entsprechend vermag der Mensch nichts, gar nichts zu seiner Wiedergeburt und zur Bewahrung als Wiedergeborener zu tun, der Heilige Geist allein wirkt beides »*sine nobis*«, von der allgemeinen Betrachtung geht Luther hier wiederum auf die personale über. Dieses völlige Unvermögen des Menschen vor Gott, die alleinwirksame Gnade Gottes bei der Rechtfertigung des Sünders ist es, um die es Luther geht.

In diese nachdrückliche Betonung der göttlichen Alleinwirksamkeit bezieht Luther nun aber den Gedanken des Mitwirkens der Geschöpfe, der glaubenden Geschöpfe, ein. »*Sed*« leitet jeweils den Aspekt des Kooperierens der Geschöpfe ein (BoA 3, 253, 15, 27): »*Sed non operatur in nobis sine nobis*« (BoA 3, 253, 15); kontradiktorisch steht dieser Satz zu der unserem Text vorangehenden Aussage über Gottes Alleinwirksamkeit: *Deus »omnia in omnibus . . . operatur . . . solus quoque movet, agit et rapit omnipotentiae suae motu*«⁴³, wenn die beiden Aussagen auf der logischen Ebene, der Reflexionsebene, betrachtet werden. M. Luther geht es jedoch um das in

⁴⁰ BoA 3, 252, 37 f.

⁴² Ebd., 253, 30 f.

⁴¹ Ebd., 252, 3 f.

⁴³ Ebd., 252, 36 ff.

der Anrede des Wortes Gottes begründete personale Verständnis der cooperatio des Glaubenden in Gottes Allmachtswirken im existentiellen Vollzug, wie es der Finalsatz ausspricht: »ut in nobis operaretur et nos ei cooperaremur«. Auf der existentiellen Ebene sind Gottes Allmachtswirken und das instrumental verstandene Mitwirken des Menschen miteinander verbunden zu einer Einheit als Kooperieren im Sinne von einem »Inwirken«⁴⁴ des Geschöpfes in Gottes verborgenem Allmachtswirken. – »Sed non operatur sine nobis« (BoA 3, 253,27), heißt es entsprechend in Luthers Überlegungen zum »regnum spiritus«, und diese Aussage steht wiederum in scheinbarem Gegensatz zu der unserem Text vorausgehenden Betonung der göttlichen Alleinwirksamkeit im Wirken der Glaubenden: »similiter eos agit et movet, et illi . . . , sequuntur et cooperantur, vel potius . . . aguntur«⁴⁵, wenn man sie auf der Reflexionsebene betrachtet. Luther geht es jedoch um die Einheit von Gottes allmächtigem Mitwirken »in«⁴⁶ und »durch«⁴⁷ uns und unserem kooperierenden »Inwirken«⁴⁸ in Gottes Allmachtswirken auf der existentiellen Ebene beim Predigen, der Armenfürsorge und dem Trost der Angefochtenen⁴⁹.

Die formale Paralleldarstellung der beiden Texthälften von BoA 3, 353, 11 ff läßt die Frage nach ihrer inhaltlichen Zuordnung aufkommen, eine Frage, die nicht allein aus dem Textstück selbst beantwortet werden kann, sondern die Gedanken der ganzen Schrift »De servo arbitrio« miteinbeziehen muß. Das regnum generalis omnipotentiae Dei und das regnum spiritus sancti sind der Bereich des verborgenen Erhaltungswillens Gottes gegen die Mächte der Zerstörung und des Bösen und das Reich der Rechtfertigung und Erneuerung des offenbaren Gottes, also der Bereich der Schöpfung und Erlösung, der Vorsehung und Vorbestimmung, des Segens und der Errettung, der Natur und der Gnade, wobei nun aber der verborgene Gott und der offenbare Gott identisch sind, ohne daß sich Gottes geheimnisvolles Verborgensein in seinem Offenbarsein auflöst. Beiden Bereichen gehören ferner die Glaubenden an, wie aus unserem Text explizit deutlich ist; die Glaubenden sind es, die, ganz »sine nobis« durch Gottes Heilswirken allein von Sünden befreit, gerechtfertigt und erneuert, einmal im regnum spiritus sancti als Prediger, Helfer und Seelsorger für den Nächsten in Gottes Allmachtswirken mitwirken, indem Gott »in« und »durch« sie wirkt, zum

⁴⁴ Vgl. W. Joest, *Ontologie der Person bei Luther*, 318.

⁴⁵ BoA 3, 253,3 f.

⁴⁶ Ebd., 253,28.

⁴⁷ Ebd., 253,29.

⁴⁸ Vgl. W. Joest, *Ontologie der Person bei Luther*, 318.

⁴⁹ BoA 3, 253,29.

anderen im Bereich der göttlichen Erhaltung in Gottes Allmachtswirken kooperieren. So sind die Glaubenden im existentiellen Vollzug gewiß.

III. Das personale Cooperatioverständnis in Luthers *theologia crucis*

Die Analyse des Textes BoA 3, 253,6ff und ihre Ergebnisse sollen nun – unter stärker systematischem Aspekt – in die ganze Schrift »De servo arbitrio« eingeordnet werden.

Bei den Aussagen zu Gottes Allein- und Allmachtswirken und dem Mitwirken des Geschöpfes geht es – wie unser Text deutlich macht – um das Verständnis des glaubenden »Wir«⁵⁰, also um Gewißheitsaussagen, die Luther aus der Interpretation biblischer Texte gewinnt und in der Bibel bezeugt weiß. Es geht also nicht um Erwägungen und Reflexionen, die Schöpfer und Geschöpf als *causa prima* und *causa secunda* in ein allgemein einsichtiges ontologisches System der natürlichen Vernunft einordnen, wie es die thomistisch-molinistischen Auseinandersetzungen beherrschte, den Streit um Bajus und den Jansenismus, aber auch die altprotestantische Orthodoxie; gleichwohl nimmt Luther scholastische Begriffe und Denkformen in Dienst, durchbricht sie nun aber als existentiell denkender Bibeltheologe. Die Glaubenden sind es, die in der Anrede und im Getroffensein des göttlichen Gerichts- und Gnadenwortes⁵¹ von Sünden befreit, gerechtfertigt und erneuert werden allein durch Gottes Gnadenwirkung, ganz »sine nobis«; in der »coram deo«-Relation vermag der sündige Mensch mit seinem Eigentum und -wollen nichts, gar nichts⁵²; er ist und bleibt der Empfangende; auch das Beharren der neuen Kreaturen, die als *simul peccatores et iusti* immer wieder in Anfechtung getrieben und durch sie hindurchgetragen werden, ist Werk allein des Heiligen Geistes, »sine nobis«. Gleichwohl sind die Glaubenden in anderer Beziehung auch Kooperatoren.

Die Glaubenden wirken im Reich Christi, d. h. in seiner Kirche, in Gottes Wirken bei der Predigt, der Armenfürsorge, der Seelsorge »mit« und Gott »durch« sie. Gottes Allmachtswirken und das Mitwirken der Glaubenden werden dabei von Luther nicht als Gegensatz zweier kontradiktorischer Größen verstanden, sondern als Einheit des göttlichen Allmachtswirkens »durch« und »mit« dem Mitwirken der Glaubenden, wie sie im existentiellen Vollzug erfahren und gelebt wird⁵³; indem Gott »innerlich« lehrt, was

⁵⁰ Vgl. BoA 3, 253,14ff, 24ff; 98,6ff; 293,4f.

⁵¹ Vgl. ebd., 153,2ff; 172,3ff; 173,37ff; 175,35ff.

⁵² Vgl. ebd., 250,35f; 251,15f.

⁵³ Ganz allgemein ist zu sagen, daß Luther den cooperatio-Begriff fast ausschließ-

der Prediger »außen« verkündigt⁵⁴, geschieht ein und dasselbe Werk von Gott und dem Prediger⁵⁵. Entsprechendes gilt vom Diakon und Seelsorger. Verdichtet spricht im Neuen Testament die Paraklese Phil 2, 12 f hiervon als Einheit von Indikativ und Imperativ, aber gerade auch die Gewißheitsäußerung in Gal 2,20 ist hier zu nennen.

Ähnlich sind die Glaubenden auch in Gottes verborgenem Erhaltungswillen und -wirken »Coram mundo« Mitwirkende in den »inferiora«, den alltäglichen Dingen.

Die Glaubenden sind sich aufgrund der Anrede des Wortes Gottes des »Daß« des unmittelbaren Allmachtswirkens des verborgenen Gottes gewiß⁵⁶. Alles in allem, »Omnia in omnibus«, wirkt Gott. Nach seinem Vorauswissen reißt Gott durch seine Allmacht alles mit sich⁵⁷, ja, wie ein Töpfer formt er alles nach seinem Willen. In der Geschichte und im Leben des einzelnen⁵⁸ wirkt Gott in seinem Allmachtswillen unverrechenbar »durch« die freien Geschöpfe⁵⁹, die Ungläubigen⁶⁰, durch Institutionen, den Satan⁶¹, die damit nur als »Masken, Larven, Mummerei«⁶², als »Instrumente«⁶³ oder Diener an Gottes Erhaltungswillen beteiligt sind. Die Glaubenden sind der verborgenen Gegenwart Gottes in allem, in Geschichte und Natur – freilich durch manche Anfechtung und Verzagtheit im Blick auf die eigenen Erfahrungen – gewiß, wie Luther in der jede geschlossene Raumvorstellung, jedes Kausalschema, jede einordnende Klassifikation von Immanenz und Transzendenz relativierenden und zerbrechenden Ubiquitätsüberlegung in der Abendmahlschrift von 1528 bekennt: »Nichts ist so klein, Gott ist noch kleiner. Nichts ist so groß, Gott ist noch größer. Nichts ist so kurz, Gott ist noch kürzer. Nichts ist so lang, Gott ist noch länger. Nichts ist

lich auf die belebte Natur anwendet; Luther kann jedoch auch beim Brot von einem cooperari sprechen: WA 17 II, 191,19 ff. Vgl. M. Seils, 160.

⁵⁴ Vgl. auch WA 40 III, 234,20 ff.

⁵⁵ BoA 3, 252,31 ff.

⁵⁶ Vgl. ebd., 177,26 ff; 182,8 ff; ebenfalls WA 5, 544,18 ff; WA 43, 178,39 ff; WA 46, 560,4 ff; WA 38, 373,20 ff; WA 12,442,1 ff; WA 45, 13,9 ff.

⁵⁷ Ebd., 252,38; 251,14.

⁵⁸ Vgl. ebd., 205,29 ff.

⁵⁹ Vgl. ebd., 229,5 ff.

⁶⁰ Vgl. ebd., 203,9 ff; 252,35 ff; 253,1 f.

⁶¹ Vgl. ebd., 204,9 ff, 39 f.

⁶² So WA 17 II, 192,28 ff; vgl. auch WA 31 I, 436,7 ff.

⁶³ Vgl. BoA 3, 204,24; vgl. auch WA 40 III, 234,20 ff oder 237,28 ff und 210,26 ff, wo die Geschöpfe als instrumenta oder causae instrumentales, nicht jedoch als causae efficientes oder auctores, verstanden werden.

so breit, Gott ist noch breiter. Nichts ist so schmal, Gott ist noch schmaler«⁶⁴.

Die Glaubenden erkennen in der Anrede des verkündigten Wortes Gottes das verborgene Allmachtswirken Gottes in allem Geschehen und Wirken allein aufgrund der Offenbarung Gottes als »deus praedicatus, revelatus, oblatus, cultus«⁶⁵, als »deus incarnatus« in Jesus Christus⁶⁶. Ja, aufgrund der paradoxalen⁶⁷ Erniedrigung Gottes bis zur Selbstpreisgabe am Kreuz Christi, in dem die Liebe, verborgen unter dem Zorn, ihre tiefste Tiefe erreicht⁶⁸, erkennen die Glaubenden in dieser *theologia crucis* »sub contrario obiectu, sensu, experientia«⁶⁹, d. h. selbst in der Schwachheit, in der Anfechtung und im Leid⁷⁰ verborgenen Gottes unverrechenbare Majestät und seine herabneigende Güte; sie erkennen im Wirken des verborgenen Gottes letztlich den offenbaren Gott, der in Jesus Christus seine Liebe bewies, also keine *potestas absoluta* eines irgendwie geheimnisvoll gearteten Determinismus.

Die Glaubenden sind des verborgenen Allmachtswirkens und der Gegenwart Gottes in allem gewiß und erkennen sie in der personalen Anrede des Wortes Gottes als *simul peccatores et iusti*. Zugleich wissen sie um das »non sine nobis«. In Freiheit und von der Ratio geleiteter Eigentätigkeit wirkt das Geschöpf im Bereich der „*natura*“⁷¹, in den »*inferiora*“⁷² *coram mundo*. Voll und ganz wird dieses Eigenentscheiden und Eigenwirken der Geschöpfe im Bereich der irdischen Existenz von Luther anerkannt, wobei er eindrücklich vor ihrer Verabsolutierung warnt⁷³; autonome Eigengesetz-

⁶⁴ Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis, 1528, BoA 3, 404, 33 ff.

⁶⁵ Ebd., 177, 13 f.

⁶⁶ Ebd., 182, 17 ff.

⁶⁷ Ebd., 124, 38 ff.

⁶⁸ Ebd., 124, 25 ff: »Sic aeternam suam clementiam et misericordiam abscondit sub aeterna ira, Justitiam sub iniquitate. Hic est fidei summus gradus, credere illum esse clementem, qui tam paucos salvat, tam multos damnat, credere iustum, qui sua voluntate nos necessario damnabiles facit, ut videatur, referente Erasmo, delectari cruciatibus miserorum et odio potius quam amore dignus. Si igitur possem ulla ratione comprehendere, quomodo is Deus sit misericors et iustus, qui tantum iram et iniquitatem ostedit, non esset opus fide« und BoA 3, 182, 8 ff.

⁶⁹ Ebd., 124, 18 f

⁷⁰ Ebd., 290, 23 ff.

⁷¹ Ebd., 251, 7 ff.

⁷² Ebd., 129, 1 ff; »uti doceamus, ut homini arbitrium liberum non respectu superioris, sed tantum inferioris se rei concedatur, hoc est, ut sciat sese in suis facultatibus et possessionibus habere ius utendi, faciendi, omittendi pro libero arbitrio, licet et id ipsum regatur solius Dei libero arbitrio, quocumque illi placuerit«. Vgl. ebenfalls BoA III, 162, 9 ff, ebenso WA 34 II, 243, 23 ff.

⁷³ Vgl. etwa die Texte, in denen Luther davor warnt, sein Vertrauen auf die Güter der Welt zu setzen: WA 32, 457, 28 ff; WA 47, 361, 23 ff.

lichkeit und totale Divinisierung und unpersonaler Determinismus werden abgelehnt. Das Eigenwirken versteht Luther gleichwohl nur als Mit- und Inwirken in Gottes verborgenem Allmachtswirken, das in der Schwachheit seine Eigentlichkeit erweist. Besonders deutlich wird diese Einheit von Gottes Wirken und dem geschöpflichen Eigenwirken als mitwirkendem »Inwirken« in den Gleichnissen des Erasmus, wie Luther sie nun nicht als Nachweis für das *liberum arbitrium »coram deo«*, sondern als Illustration für die *cooperatio* in der Erhaltung versteht⁷⁴. Gott erhält nicht nur das Schiff auf dem Meer, sondern er führt es auch unter dem eigenverantwortlichen Mitwirken des Steuermanns in den Hafen. Gott gibt nicht nur die Früchte des Feldes, sondern er fährt sie auch unter dem eigenständigen Mitwirken des Landmanns mit in die Scheune. Dasselbe⁷⁵ Werk wird ganz von Gott und vom freien Geschöpf unter der eindeutigen Präpotenz des göttlichen Wirkens getan, so weiß der Glaubende im Blick auf Gottes verborgenes Omnipotenzwirken und das relative Eigenwirken des Geschöpfes. Nicht um die logizistische Frage nach dem »Wie« der Gegensatzeinheit als Problem der Betrachtung und Reflexion handelt es sich dabei für Luther; ihn beschäftigt die »Wie«-Frage der scholastischen *Concursus*lehre nur bedingt: »*Difficilem quidem esse questionem fateor, imo impossibilem, si simul utrunque voles statuere, et praescientiam Dei et libertatem hominis. Quid enim difficilius, imo magis impossibile, quam ut contradictoria aut contraria non pugnare contendas, aut ut simul aliquis numerus sit decem et simul idem sit novem?*«⁷⁶ Gottes Präsenz und die geschöpfliche Freiheit bilden für Luther eine »geheimnisvolle« Einheit⁷⁷. Gottes verborgenes Wirken und das geschöpfliche Mitwirken sind für Luther inkommensurabel und in ihrem Einssein als komplementäre Aspekte Geheimnis, dem in seiner denkerisch-logischen »Unbegreiflichkeit«⁷⁸ von den Glaubenden Anbetung geschenkt wird⁷⁹.

Die Glaubenden sind nicht nur des eigenen Mitwirkens in Gottes Wirken im Reich Christi als Prediger, Helfer, Tröster gewiß und wissen nicht nur erkennend und anbetend das verborgene Wirken Gottes in allem geschöpflichen Eigengeschehen und Vernunft orientierten Eigenwirken in Gottes Erhalten, sondern sie wissen auch um das eigene Kooperieren in Gottes Wirken bei der Erhaltung der Welt⁸⁰. Nicht ohne uns, die Glaubenden, wirkt Gott bei der Erhaltung der Welt, der physischen Existenz des Menschen, der

⁷⁴ BoA 3, 252,15 ff; 252,25: »Sed dentur adhuc eadem opera Deo et homini, quid efficiunt istae similitudines? nihil nisi quod Creatura Deo operanti cooperatur.«

⁷⁵ Ebd., 252,25 f.

⁷⁸ Ebd., 213,19.

⁷⁶ Ebd., 212,42 ff.

⁷⁹ Ebd., 213,12,19; 182,29.

⁷⁷ Ebd., 213,21.

⁸⁰ Ebd., 253,15 ff.

Familie, der Gesellschaft⁸¹, die Glaubenden wirken, Früchte des Glaubens bringend, als Gottes Werkzeuge und Kooperatoren in Gottes verborgenem Wirken »coram mundo« »mit« und Gott »in« und »durch« die Glaubenden und ihr vernünftiges Eigenwirken⁸². Nicht um einen kontradiktorischen Gegensatz von Gottes Allmachtswirken und dem Mit- und Eigenwirken der Glaubenden auf der logischen Ebene geht es dabei Luther, sondern um die Einheit des mitwirkenden Inwirkens der Glaubenden in Gottes Wirken als komplementäre Aspekte, wie die Glaubenden im existentiellen Vollzug des Indikativ-Imperativ-Geschehens gewiß sind.

Dieses an theoretisch-abstrakten Erwägungen auf der Reflexionsebene wenig interessierte existentielle Denken charakterisiert die ganze Schrift »De servo arbitrio«, wie überhaupt M. Luthers theologisches Denken. So beginnt die Schrift etwa in der Vorrede mit dem Thema der Glaubensgewißheit (BoA 3,97,19 ff) und schließt mit der nachdrücklichen Betonung, daß es sich bei der Auseinandersetzung mit Erasmus' Verständnis der Willensfreiheit nicht um einen Vergleich verschiedener Meinungen handelt⁸³. Es sind Gewißheitsaussagen⁸⁴, die in der Struktur des anbetenden und lobpreisenden Bekenntnisses⁸⁵ die Alleinwirksamkeit Gottes in der Schöpfungs- und Erlösungstat aussagen und trotzdem um die cooperatio der Geschöpfe bei der Erhaltung der gefallenen Schöpfung und die Mitarbeit der Glaubenden im befreiten Dienst am Nächsten und in der Kirche als Einheit von Indikativ und Imperativ weiß.

Zusammenfassung

I. M. Luther betont in der Schrift »De servo arbitrio« das »Daß« des unbegreiflichen und unverrechenbaren Wirkens Gottes »in« und »entsprechend« seinen Geschöpfen und »in« und »mit« den vernunftbegabten

⁸¹ Vgl. u. a. WA 23,51 ff; WA 40 III, 225,35 ff; 255,13 ff; 253,35 ff.

⁸² BoA 3, 253,15 ff; 162,8 ff.

⁸³ Ebd., 293,4 ff: »Ego vero hoc libro Non Contuli, Sed Asserui, Et Assero, ac penes nullum volo esse iudicium, sed omnibus suadeo, ut praestent obsequium. Dominus vero, cuius est haec caussa, illuminet te et faciat vasculum in honorem et gloriam. Amen.«

⁸⁴ Vgl. ebd., 98,7 ff.

⁸⁵ Man wird somit die hinter »De servo arbitrio« stehende Aussagestruktur als die des »Bekenntnisses« ansehen müssen. Vgl. E. Schlink, Gesetz und Evangelium als kontroverstheologisches Problem, in: Der kommende Christus und die kirchlichen Traditionen, S. 152 gegen H. J. McSorley, Luthers Lehre vom unfreien Willen, S. 285, 287 f, wo dieser in »De servo arbitrio« die Struktur der »Beschreibung« erkennen will.

Menschen und ihrem Eigenwirken in den »inferiora« im Erhaltungsreich.

2. Kein Interesse hat M. Luther an einer logischen Klärung des »Wie« des Zusammenwirkens von Gottes Allmachtswirken als einer anonymen potestas absoluta und geschöpflichem Mitwirken auf der Reflexionsebene. Das »Wie« bleibt ein Geheimnis der Anbetung.
3. M. Luther geht es in erster Linie um die personale cooperatio der Glaubenden »in« Gottes verborgenem Allmachtswirken, das letztlich in der Schwachheit am Kreuz seine Eigentlichkeit erweist. Zur Rechtfertigung und Erneuerung coram deo und zum Beharren in der Rechtfertigung als neue Kreatur vermag der Glaubende nichts zu tun; »sine nobis« wirkt Gott hier sola gratia per fidem die instificatio impii.

In der Erhaltung »coram mundo« und in seiner Kirche wirkt Gott jedoch nicht nur »durch« die Glaubenden, sondern auch »mit« ihnen, wobei dieses Mitwirken sich als »Inwirken« in Gottes verborgenem Wirken vergewissert und als Lebenseinheit von Indikativ und Imperativ erkannt wird. Gottes Wirken und das geschöpfliche Mitwirken sind dabei komplementäre Aspekte bei eindeutiger Präpotenz der Allmacht Gottes, wie die Glaubenden im existentiellen Vollzug aufgrund der Anrede des Wortes Gottes gewiß sind. Damit wendet sich Luther – in neuzeitlichen Kategorien gesprochen – gegen eine Sakralisierung und eine Säkularisierung der Schöpfung, wie er deistische und pantheistische, aber auch autonomistisch-libertinistische und deterministische Tendenzen ablehnt.

4. M. Luther geht es bei seinem cooperatio-Verständnis demnach um das im biblischen Glauben begründete Nachdenken über das Zusammenwirken von Schöpfer und Geschöpf coram mundo (es handelt sich jeweils um die Interpretation biblischer Texte), also nicht um die in der Vernunft begründete, allgemein einsichtige Lösung des concursus der causa prima mit den causae secundae in der scholastischen Ontologie. Freilich nimmt Luther deren Begriffe und Denkformen auch in Dienst, durchbricht sie nun aber von seinem kreuzestheologischen Ansatz her⁸⁶.
5. Der im Glauben Gewisse erkennt dabei angesichts der Offenbarung Gottes in Christi Kreuz und Auferstehung und im gepredigten Wort das erhaltende und regierende Wirken des verborgenen Gottes in allem Geschehen in Natur und Geschichte. Er nimmt angesichts der Herabneigung des allmächtigen Gottes bis in die Schwachheit des Kreuzes Christi und angesichts der letzten Verborgenheit der Liebe und Barmherzigkeit

⁸⁶ Vgl. W. Link, Das Ringen Luthers um die Freiheit der Theologie von der Philosophie, München 1955².

Gottes im Zorn Gottes am Kreuz auch hinter Gottes unbegreiflichem Wirken in Verwerfung, Anfechtung und Leid dennoch die Liebe des offenbaren Gottes wahr.

6. So erhält Gott die in ihr Eigensein und -wirken hineingestellten Geschöpfe durch sein verborgenes Allmachtswirken; ja, trotz ihres Aufbehrens und Ungehorsams im »eritis sicut deus« erhält er sie dennoch im Zusammenwirken mit den Geschöpfen coram mundo um der Erlösung zum Heil willen. Nicht aus sich selbst, sondern allein aus Gnade wird dem Sünder die Rechtfertigung und Heiligung geschenkt; hier gibt es keine cooperatio coram deo, wie es auch kein Zusammenwirken bei der Schöpfungstat am Anfang gibt. Im Blick auf den Nächsten darf aber von einem Zusammenwirken von Gottes Gnade und dem durch die Gnade Gottes zur Liebe befreiten Menschen gesprochen werden, wie auch von einem Zusammenwirken von göttlichem Wirken und geschöpflichem Wirken in den »inferiora« als »Inwirken« in Gottes verborgenem Allmachtswirken zum Lob des Schöpfers, Erlösers und Neuschöpfers.

IV. Mensch und Natur als theologisches Thema

Geht man nach dieser Beantwortung der ersten beiden Ausgangsfragen nun auf die dritte Frage nach der Bedeutung von Luthers cooperatio-Verständnis für das Thema »Mensch und Natur« ein, so ist zunächst festzuhalten, daß für M. Luther der Mensch zusammen mit der übrigen Natur zur Schöpfung gehört. Nur im Gegenüber zu Gott dem Schöpfer ist dem Menschen zusammen mit allen Geschöpfen ihr Eigensein und Eigenwirken als Larven, Mitarbeiter und Partner Gottes gegeben, wie der Glaubende von einem kreuzestheologischen Erkenntnisansatz im Blick auf Gottes Kondeszendenz gewiß ist. Zugleich aber überläßt Gott der Schöpfer seine Schöpfung und Geschöpfe nicht sich selbst, sondern erhält und regiert sie im kleinen und großen trotz der Sünde und des Unglaubens in Treue und Geduld⁸⁷. Deismus und Pantheismus sowie Autonomismus und Determinismus finden keine erkenntnistheoretische Grundlegung bei M. Luther.

Nach dem Sündenfall hat der Mensch mit allen Geschöpfen, d. h. auch der gerechtfertigte Sünder in der Gemeinschaft der Glaubenden noch teil an den seufzenden (Röm 8,19 ff), der endgültigen Erlösung harrenden und auf sie wartend-hoffenden Geschöpfen, die sich nach der neuen Schöpfung sehnen (Jes 65,17 ff). Der Ruf aus der Tiefe angesichts des Leids, die Klage in der

⁸⁷ Vgl. M. Plathow, *Zeit und Ewigkeit. Ein Thema der christlichen Vorsehungslehre heute*, NZsystTh 1984, 95 ff.

Anfechtung schlägt dabei um in den Gewißheits- und Hoffnungsruf des Lobpreises des Schöpfers und seines segenvollen Wirkens: in das Lob der gesamten Schöpfung, das sich im Gottesdienst verdichtet und in »Ist«-Aussagen den Schöpfer preist im Voraussehen der Neuschöpfung.

In dem Gegenüber zum Schöpfer sind die Menschen mit allen Geschöpfen in einem partnerschaftlichen Verhältnis verbunden, es handelt sich um ein Wechselverhältnis gegenseitiger Abhängigkeit und Verbundenheit. Wohl hat der Mensch durch seine in Freiheit zu gebrauchende Vernunft eine Sonderstellung in der Schöpfung Gottes (Ps 8): er darf die Umwelt bearbeiten (Gen 3,23; 4,17 ff), den Tieren Namen geben (Gen 2,20) und sich so die Erde untertan machen (Gen 1,28). In der partnerschaftlichen Verbundenheit mit der Natur als Schöpfung wird sie damit nicht Objekt des Menschen und die Erde das »dominium terrae« des Menschen gar als Mitschöpfer, *concreator*, und nicht bloß *cooperator*. Das Zum-Objekt-machen, das Objektivieren bedeutet ja die Konkretion der Grundsünde des Menschen, des Unglaubens im »eritis sicut deus«, im »Ihr werdet sein wie Gott« (Gen 3,5). Hier stellt sich der Mensch im Vergegenständlichen der geschöpflichen Natur, der Tier- und Pflanzenwelt wie überhaupt der Erde, im Objektivieren und Habhaftmachen des Mitmenschen und im Verbildlichen und Verbegrifflichen Gottes an die Stelle Gottes und wird in seinem Omnipotenzwahn das leidens- und liebesunfähige Wesen, einsam, in sich kreisend⁸⁸.

Das personale Verhältnis des Menschen zu seiner Umwelt als Schöpfung Gottes ist in doppelter Weise von Bedeutung: Zunächst bringt das Interdependenzverhältnis zum Ausdruck, daß die den Menschen umgebende und umfassende Schöpfung, in der Gott verborgen in- und mitwirkt, eine Herausforderung darstellt an den Menschen zu verantwortlicher Gestaltung und zu freiem Erkennen mittels der Vernunft zum Wohl der Mitmenschen und zur Ehre Gottes des Schöpfers. Diese Herausforderung meint damit eine begrenzte; auch das gestaltende Wirken und forschende Erkennen läßt den Menschen nicht zum *homo faber*, zum autonomen Macher, werden, für den Haben und Manipulieren bestimmend sind, sondern läßt ihn Geschöpf Gottes, das für die Gottebenbildlichkeit erwählt ist, die in Jesus Christus gegeben ist, bleiben. Gerade durch ihre Geschöpflichkeit wird die Natur und Umwelt aus der Objektbedrohtheit durch den Menschen herausgehoben und der Bewahrung durch den Menschen, der ja auch Geschöpf Gottes ist, anheim gestellt.

Als Schöpfung Gottes gewinnt die Natur und Umwelt ferner eine personale Subjekthaftigkeit. Sie bezieht den Menschen in sich hinein; sie spricht zu und mit dem Menschen, wie M. Luther es mit dem Alten Testament in

⁸⁸ H. E. Richter, *Der Gotteskomplex*, Hamburg 1979.

verschiedenen Predigten andringend aussagt: »Gleich als wenn die Sonne wohl hübsch und fein aufgeht, fröhlich scheint und lieblich leuchtet und doch ein Gewölk und Ungewitter sich wider sie erhebt und ihr den Schein nimmt, daß man keine Sonne mehr sieht, und ist, als wollte sie versinken und sich das Ungewitter überwinden und unterdrücken lassen, daß man wohl mag sagen zur Sonne: Halt fest, liebe Sonne, und laß dich die Wolken und Wetter nicht unterdrücken oder den Tag zur Nacht machen, sondern erhebe dein schönes Licht über alle Wolken und Wetter und erhalt uns den Tag, daß nicht die Wolken und Wetter mit ihrer Finsternis den Sieg behalten, sondern du mit deinem schönen Licht obliegst und überhand behältst.«⁸⁹ Und in einer anderen Predigt sagt Luther: »Das Blümchen steht da um unsertwillen, daß wir es sehen sollen, pocht und trotzt uns und sagt: Wenn du gleich den Schmuck der ganzen Welt an dir hättest, so bist du mir doch noch nicht gleich, so ich dastehe und Sorge nicht, von wannen mir der Schmuck herkomme, und tu nichts dazu, und ob du gleich schön geschmückt bist, so bist du mir doch nicht gleich, so ich dastehe und Sorge nicht, von wannen mir der Schmuck herkomme, und tu nichts dazu, und ob du gleich schön bist, so bist du doch ein ungläubiger Mensch und dienst dem ohnmächtigen Mammon und bist dazu ein armer stinkender Madensack. Ich aber bin frisch und hübsch und diene dem rechten wahren Gott.«⁹⁰ So redet also die Umwelt und Natur als Schöpfung Gottes zum Menschen; sie zeigt ihm seine Angewiesenheit auf Gottes Segen, ja, sie predigt von Gott dem Schöpfer als Gottes Schöpfung, wobei der Real- und Erkenntnisgrund Gottes Offenbarung in Jesus Christus, u. zw. in seinem Kreuz und in seiner Auferstehung, bleibt. Zusammenfassend erklärt M. Luther: »Gott gab aber die Welt zu dreierlei, nämlich ad usum (zum Gebrauch, zum Nutzen), ad intellectum (zum Verständnis), et ad affectum (zum Gefühl, gemeint die Liebe)⁹¹; sie verweist dabei auf Gott den Schöpfer, der sich in Jesus Christus als der Liebende offenbart hat und je neu sich als der Neuschöpfer durch den Hl. Geist offenbar macht in der Predigt des Evangeliums und in den Gaben der Sakramente.

Vor aller Subjekt-Objekt-Spaltung liegt somit ein personales Wechselverhältnis zwischen Mensch und Umwelt vor im Gegenüber zu Gott, dem Schöpfer. Er überläßt seine Schöpfung nicht deistisch sich selbst, sondern erhält und trägt sie, ist bei ihr und lenkt sie. Das führt weder zu einem Determinismus noch zu einer Mystifizierung oder Divinisierung; der Natur gebührt das augustinische *uti*, nicht das *frui*⁹². Damit deutet sich an, daß neben der personalen Wirklichkeitsbeziehung dem Menschen auch die Ich-

⁸⁹ WA 30 III, 580,33 ff.

⁹⁰ WA 22, 271,4 ff.

⁹¹ WA 4,600.

⁹² Vgl. M. Plathow, *Versöhnende Liebe und versöhnte Liebe*. Zu Luthers 28. These

Es-Beziehung zur Natur eignet⁹³ als Mitwirken in Gottes Erhaltung, d. h. »ein tätiges Eintreten für die Wahrung des Schöpfungsgeschehens um seiner Zielrichtung auf das Heil der Menschen wie der außenmenschlichen Schöpfung willen«⁹⁴. Diese beiden Beziehungen, die Ich-Du- und die Ich-Es-Beziehung, stellen nicht bloße subjektive Erfahrungsweisen dar, sondern Wirklichkeitsbezüge, die sich für den Glaubenden in komplementärer Weise verbinden; schon vom weisheitlichen, letztlich im Glauben gründenden Weltverständnis galt dies⁹⁵: die Schöpfung Gottes, die in ihrem Eigensein und -wirken doch von Gottes verborgenem Wirken durchdrungen und getragen und gelenkt wird; die Aufgabe der Mitarbeiterschaft aufgrund der Gabe der Gnade Gottes im Indikativ-Imperativ-Geschehen, wie es in Phil 2, 12f ausgesagt ist. Unterschieden sind diese Wirklichkeitsbezüge im glaubenden Erkenntnisprozeß, verbunden aber sind sie im dankenden Lobpreis des Schöpfers, wie ihn etwa die alttestamentlichen Schöpfungspsalmen anstimmen, aber auch die Klagen des durch Leid abgefochtenen Glaubenden, die mit dem W^c-adversativum (»Dennoch, Aber«) die Gewißheitsäußerung einleiten.

Das »Schon« der neuen Schöpfung wirft hier sein Licht voraus und läßt im Abendmahl »schon« teilhaben an ihr; es handelt sich um ein »Schon« auf dem Hintergrund des »Noch nicht« vollkommener Erneuerung und Vervollendung, die allein Gottes Gericht und Gnade schafft. In der Zwischenzeit trägt der Mensch als cooperator dei, Mitarbeiter Gottes, mit die Verantwortung für die Bewahrung der Natur als Schöpfung Gottes.

Priv. Doz. Pfarrer Dr. Michael Plathow, Oppelnerstr. 2, 6900 Heidelberg

der Heidelberger Disputation, in: Luther. Zeitschrift der Luther-Gesellschaft 1981, 114ff.

⁹³ Vgl. W. Link, Das Ringen Luthers um die Freiheit der Theologie von der Philosophie, München 1955², 371ff und M. Plathow, Das Problem des concursus divinus, Göttingen 1976, 198ff.

⁹⁴ O. H. Steck, Welt und Umwelt, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1978, 211.

⁹⁵ G. v. Rad, Weisheit in Israel, Neukirchen-Vluyn 1970.

BUCHBESPRECHUNGEN

KARL E. SCHILLER/JOHANN W. MÖDLHAMMER, *Ketzer und Christ. Das Christuszeugnis Martin Luthers im Spiegel des II. Vatikanischen Konzils. Veritas Verlag, Linz/Wien 1983. 159 Seiten.*

Über der Fülle der Luther-Literatur sollte ein Taschenbuch aus der Feder des evgl. Pastoral-Anthropologen Schiller (Ried/Oberösterreich) und des kath. Ökumenikers und Fundamentaltheologen Mödlhammer (Salzburg) nicht übersehen werden. Hier wird auf eine originelle Weise versucht, den gegenwärtig auch im ökumenischen Dialog benutzten »Konvergenz«-Ansatz (z.B. Lima-Dokumente) auf Luther anzuwenden, auch wenn der spezielle Ausdruck »Konvergenz« im Text so nicht vorkommt und Schiller sich der naturwissenschaftlichen »komplementären« Denkweise bedient (58ff.).

Teil I (9–65) versucht, dem Leser die Gestalt Martin Luthers durch eine Kombination von historischer und psychoanalytisch-entwicklungspsychologischer Betrachtungsweise nahezubringen (vgl. 10f., 15f., 26, 33, 52, 54): Üble Praktiken, nach denen der kleine Martin (angeblich oder tatsächlich) von seinen Eltern erzogen wurde, haben nach dieser Sicht einen prägenden Einfluß auf Luthers Gottesbild, seine Glaubenszweifel und auch auf sein Verhältnis zu Papsttum und Kirche ausgeübt. Gewährsmann ist hier vor allem E. H. Erikson mit seinem Konstrukt über den heranwachsenden Luther. Daß eine permanente konfliktträchtige Vater-Sohn-Beziehung für Luther von konstitutiver Bedeutung war, ist eine spekulative Vermutung, wie überhaupt Schiller in historischen Partien öfters mit Annahmen arbeitet

(z.B. 18, 21) oder moderne Forschung weniger beachtet (z.B. 28, 55). Schiller geht es m.E. weniger um eine historische Untersuchung als vielmehr um das Aufzeigen von Konvergenzen zwischen Grundfragen evangelischen und katholischen Glaubens. Die historische Darstellungsweise dient, genauso wie die psychoanalytische, eher einer Relativierung des Vergangenen.

Konvergenzpunkt ist Luthers Christuszeugnis, das Schiller in Teil II (66–84) historisch und systematisch kurz entfaltet. Dieser Teil ist Bezugspunkt der Darlegungen Mödlhammers (85): »Das Christuszeugnis Martin Luthers im Spiegel des II. Vatikanischen Konzils« (85–152). Mödlhammer ist der Auffassung, daß sich »Luthers Mitte auch im Christuszeugnis des II. Vatikanischen Konzils erschließt« (148); oder: »Das Christuszeugnis Luthers und das des II. Vatikanischen Konzils können sich . . . wechselseitig ergänzen und bereichern« (134). Von hier aus kommen Imperativ und Kritik im Blick auf die heutigen lutherischen Kirchen: »Als Katholik wünscht man sich in mancher Beziehung, die evangelische Kirche möge möglichst lutherisch sein. In manchen . . . Punkten wäre das eine gute ökumenische Basis« (144). Hier kommt ein Modell zum Vorschein, das z.B. im Blick auf die Rezeption der Confessio Augustana eine Rolle gespielt hat. Mit anderen Worten: Der Katholizismus, den Luther antraf, ist nicht mehr der heutige (vgl. J. Lortz); das heutige Luthertum hat Luther zuweilen vergessen. Konfessionsgrenzen verlaufen nicht mehr einfach entlang den Grenzen des Reformationsjahrhunderts. Hier regt das flüssig geschriebene Büchlein zu weiterem Nachdenken an.

Karl Dienst

MITTEILUNG

Für 1985 plant die Staatliche Lutherhalle Wittenberg folgende Sonderausstellungen:

Reformation und Musik – ein Beitrag zur Bach-Schütz-Händel-Ehrung der DDR.

21. März – 9. Juni 1985

Wittenberger Stadtpfarrer und Professor, Luthers Beichtvater und Reformator Norddeutschlands. Zum 500. Geburtstag von Johann Bugenhagen.

24. Juni – 13. Oktober 1985

Frankreich im Spannungsfeld der Reformation. Zum 300. Jahrestag des Edikts von Potsdam.

29. Oktober 1985 – 31. März 1986

LUTHERWORTE

Ein Kind Gottes sagt vielmehr: Ich freue mich und mein Herz geht in Sprüngen, daß ich einen gnädigen Gott habe. Nun will ich in kindlicher Freiheit tun, was dem Vater gefällt, und das mit Freuden. Die Werke der Christen können also nicht etwas verdienen, sondern die Kindschaft wird durch sie gewisser und kräftiger.

1527. Vorlesung über den 1. Johannesbrief WA 20, 698

Ein Starker, der mit einem Schwachen wandert, muß sich schicken, daß er nicht mit seiner Stärke gemäß laufe, er liefе sonst den Schwachen bald zu Tode. Nun will Christus seine Schwachen nicht verworfen haben, wie St. Paulus Röm. 15 und 1. Kor 12 lehrt.

1527. Ob man vor dem Sterben fliehen möge. WA 23, 340

Ein Christenmensch ist ein freier Herr über alle Dinge und niemand untertan. Ein Christenmensch ist ein dienstbarer Knecht aller Dinge und jedermann untertan.

1520. Von der Freiheit eines Christenmenschen. WA 7, 21

DIE DEUTUNG DER PASSION JESU IM TEXT DER MATTHÄUS-PASSION VON J. S. BACH*

Von Elke Axmacher

I.

In einem Rundfunkvortrag über die Matthäus-Passion hat der Musikwissenschaftler Hellmut Kühn neulich von unserer Ratlosigkeit vor »diesem größten musikalischen Dokument deutscher religiöser Geschichte« gesprochen. Er zog damit die Schlußfolgerung aus einer Situationsbeschreibung, deren Richtigkeit wohl schwer zu bestreiten ist. Wir haben die romantisierende Auffassung der Matthäus-Passion, die seit Mendelssohn-Bartholdys triumphaler Wiederaufführung im Jahre 1829 bis in unser Jahrhundert hinein herrschte und das Werk durch Kürzungen in ein geistliches Drama verwandelte, endgültig überwunden. Wir musizieren und hören es in voller Länge, in seiner authentischen Gestalt (wenn auch nicht mit Bachs kleinem Aufführungsapparat!), und wir sind – mit Recht – ein wenig stolz auf das Prinzip der Werktreue, das uns zur selbstverständlichen Verpflichtung geworden ist. Aber *verstehen* wir auch, was wir da aufführen und hören, und könnten wir es denen, die uns zuhören, verständlich machen? Verständnisschwierigkeiten bereitet vor allem der Text der Passion, der vielen von uns, wenn auch vielleicht nicht in allen Einzelheiten, so doch im ganzen sehr fremd ist, sprachlich und mehr noch gedanklich. Nun wissen wir spätestens seit A. Schweitzers Bach-Buch (1908), wie untauglich das Argument, man könne die Musik verstehen und lieben auch ohne volles Textverständnis, gerade bei Bach ist, diesem größten Textausleger unter den Komponisten. Und der Text der Matthäus-Passion ist ein sehr komplexes, mit theologischem Gehalt vom ersten bis zum letzten Satz gefülltes Stück geistlicher Dichtung des 18. Jahrhunderts, zu dem heute *niemand* mehr einen unmittelbaren Zugang hat. Damit soll nicht bestritten werden, daß die gefühlsmäßige Annäherung an dieses Werk dem einzelnen großen inneren Gewinn

* Leicht geänderte Fassung eines Vortrags, der am 28. I. 85 an der Hochschule für Musik in München gehalten wurde. Die Ausführungen greifen zurück auf die Dissertation der Verfasserin: »Aus Liebe will mein Heyland sterben«. Untersuchungen zum Wandel des Passionsverständnisses im frühen 18. Jahrhundert, Beiträge zur theol. Bachforschung 2, Neuhausen-Stuttgart 1984.

bringen kann, zumal dem Hörer, der mit Bibel und Kirchenlied als zwei wesentlichen Textelementen der Passion noch vertraut ist. Aber selbst er wird Bachs Text nicht so verstehen, wie Bach ihn verstanden (und eben *ausgelegt*) hat. Es sind gewissermaßen zwei Schranken, die uns von diesem Text trennen: Die eine ist der allgemeine Mangel an Vertrautheit mit kirchlich-religiösen Traditionen und an theologischen Grundkenntnissen, den wir heute feststellen müssen, die andere besteht in der historischen Distanz zu der Gestalt des lutherischen Protestantismus des 17./18. Jahrhunderts, in der Bach lebte und die sein Denken und Komponieren bestimmte. Wir müssen also wohl H. Kühn zustimmen, wenn er resümiert: »Für die ältere Auffassung (nämlich die romantisierende des 19. Jahrhunderts) hat die neuere Bachforschung den Boden entzogen, für die neuere Auffassung (die der Werktreue verpflichtet ist) fehlen die religiösen und geistesgeschichtlichen Voraussetzungen.« Mag sein, daß Kühn auch damit noch recht hat, daß wir »nur auf die neue Idee warten (können), in deren Glanz das Werk in unsere Zeit geführt wird.« Nicht mehr folgen kann ich ihm aber, wenn er abschließend die Erwartung ausdrückt: »Diese Idee wird nicht auf dem Streitplatz der Wissenschaften aufleuchten, sie wird sich auf dem Konzertpodium einstellen.« Die neue Idee, die jene doppelte Schranke überwinden könnte, müßte ja sowohl ein neues religiöses Verständnis der Passion Jesu nach Anleitung der neutestamentlichen Zeugnisse als auch ein geschichtliches Verständnis der Deutung dieser Passion durch Bach umfassen. Solche Ideen aber pflegen sich nicht unvermittelt einzustellen als ein Geschenk des Himmels. Sie erschließen sich doch wohl nur der intensiven geistigen Bemühung, dem geduldigen und bereitwilligen Hören auf die Zeugnisse der Vergangenheit, die dann vielleicht anfangen, in die Gegenwart hineinzusprechen, und – warum eigentlich nicht? – auch dem wissenschaftlichen Arbeiten, wenn es nicht nur von antiquarischem Interesse geleitet ist.

Gewiß ist der Zugang zur Matthäus-Passion und zu ihrem Verständnis des Leidens Christi oder gar ein eigenes neues Verhältnis zu diesem Fundament des christlichen Glaubens auf diesem Wege nicht zu erzwingen, aber erst recht nicht auf irgendeine andere Weise zu erhoffen. Die folgenden Ausführungen möchten zeigen, wie man auf diesem mühevollen, aber lohnenden Weg vielleicht ein Stück vorankommen kann.

Wir müssen uns dabei zunächst die theologischen Voraussetzungen vergegenwärtigen, die Bach wie jedem anderen lutherischen Christen seiner Zeit in der kirchlichen Passionsdeutung der altprotestantischen Orthodoxie vorgegeben waren (II.). Verständlicherweise kann das im Rahmen dieses Vortrags nur sehr skizzenhaft und daher nur etwas schematisch geschehen. Daß es aber überhaupt möglich ist, liegt an der großen inneren Geschlossen-

heit dieser Lehre, die nichts der Beliebigkeit des Auslegers überläßt, sondern die Fülle der Einzeldeutungen stets auf wenige entscheidende Grundgedanken zurückzuführen gestattet. Dann wenden wir uns dem Text der Matthäus-Passion selbst zu und fragen nach seiner Beziehung zu dieser lutherischen Passionsauslegung, aber auch nach möglichen Abweichungen von ihr (III.). Daraus werden sich Hinweise auf den frömmigkeitsgeschichtlichen »Ort« der Matthäus-Passion ergeben, der abschließend kurz dargestellt werden soll (IV.). Daß wir damit zunächst im Bereich geschichtlichen Fragens stehenbleiben, ist angesichts unserer oben angedeuteten schwierigen Verstehenssituation unvermeidlich. Ich denke aber, daß aus der geschichtlichen Vergewisserung selbst sich die Ansatzpunkte ergeben, von denen aus wir genötigt werden, unsere eigene Stellung zu Bachs Passionsdeutung zu finden, also die Frage zu beantworten: Wie können wir das Werk »in unsere Zeit führen«?

II.

Die lutherische Passionstheologie ist vor allem in den Predigten entfaltet und tradiert worden, die in den Wochengottesdiensten der Passionszeit gehalten und vom 16. bis ins 18. Jahrhundert hinein in großer Zahl veröffentlicht wurden. Es sind in der Regel Predigtzyklen, in denen die Passionsgeschichte in Gestalt einer Evangelienharmonie fortlaufend behandelt wurde. In der einleitenden Predigt, die etwa »Vom Leiden Christi insgemein« oder »Vom Nutz des Leidens Christi« überschrieben ist, wird meistens von den Grundsätzen, von der Gliederung und von der Art der Passionsbetrachtung gehandelt. Hier ist nun besonders wichtig die auf Luther zurückgehende Unterscheidung von Historia einerseits, Nutz und Brauch der Historia, d. h. Sinndeutung der Geschichte andererseits. Zur Historia gehört dabei nicht nur der verlesene Text selbst, sondern alles, was zu seinem besseren Verständnis dient: Begriffserklärungen ebenso wie ausmalende Erweiterungen, die durchaus auch auf die gefühlsmäßige Anteilnahme des Hörers zielen (vor allem im späteren 17. und im 18. Jahrhundert), aber auch die sehr wichtigen alttestamentlichen Vorbilder (Typen), die als Vorausweisungen auf den leidenden Christus oder auf bestimmte Umstände seines Leidens verstanden wurden. Aber trotz all dieser Bestandteile ist die Historia doch nur Voraussetzung für die eigentliche Deutung, die eben den »Nutzen« der Passion darzulegen hat. Bevor wir uns die Unterscheidungen innerhalb dieser sinndeutenden Auslegung vor Augen führen, wollen wir anhand eines Luther-Zitats das inhaltliche Zentrum dieser auf den Nutzen ausgerichteten Deutung zu erfassen versuchen. In der ersten Passionspredigt

seiner Hauspostille von 1544 heißt es: »Wer . . . von dem leyden unsers lieben Herren Jesu recht predigen oder gedencken will, der predige nicht allein, wie Christus den Heyden uberantwort, gezeiselt, verspeyet und an das Creutz geschlagen sey. Solchs ist die blosser Histori, die man wol inn alle weg predigen und wissen soll, Aber es ist noch nicht genug. Su solt wissen und glauben . . ., Das Christus solchs umb deiner sünden willen gelitten hab, das Gott die selben jm aufgeladen und er sie in allem gehorsam getragen und dafür bezalet hab, auff das, wenn du erkennest, das du ein sündner seyst und habst Gott erzürnet, du dennoch nit verzagest, Sonder dich solches leydens und genugthuunh unsers Herrn Christi tröstest.«¹

Der zentrale Gedanke dieser Passionsdeutung ist der des stellvertretenden Strafleidens – der tiefste und zugleich wohl schwierigste Gedanke des christlichen Glaubens, der jeden Versuch, ihn rational zu erfassen, immer sprengen wird. Rationale Einwände treffen ihn deshalb nicht, weil er selbst beansprucht, die totale Verfinsterung der Ratio unter den Bedingungen der Sünde aufzudecken. Denn er behauptet die Verkehrung aller Ordnung in der Welt durch die Sünde, die als Empörung gegen Gott sich am Menschen so auswirkt, daß er selbst dieser Verkehrung preisgegeben wird. Die Strafe besteht darin, daß nun das Böse über das Gute triumphiert, Ungerechtigkeit über Gerechtigkeit, der Tod über das Leben. Diese durch den Zusammenhang von Sünde und Strafe, d.h. durch Gottes Zorn wirkende Verkehrung wird außer Kraft gesetzt, gleichsam noch einmal verkehrt durch den einen, der sich ihr ohne Empörung unterwirft. Gerade da, wo die durcheinandergelassene, die diabolische Weltordnung ihren äußersten Triumph zu feiern scheint, weil der Sündlose selbst ihr zum Opfer fällt, da wird ihre Macht gebrochen. Christus steht an unserer Stelle: da, wo den Sünder Gottes Zorn und Strafe trifft. Aber indem er dort steht ohne Sünde und dennoch Zorn und Strafe erleidet, zerreißt er den Zusammenhang der Sünde mit der Strafe. Glauben heißt nun nichts anderes, als an der Stelle stehen, wo Christus für uns einsteht. Das bedeutet zuerst das demütigende Eingeständnis, daß wir selbst jene Verkehrung nicht aufheben können, sondern dafür den Stellvertreter brauchen. Dann aber bedeutet es die Befreiung von dem Zwang, Gott gegenüber auf uns selbst zu stehen, d.h. unsere sittlichen Leistungen zur Selbstrechtfertigung vor ihm mißbrauchen zu müssen. Das Band zwischen Sünde und Strafe ist zerrissen. Was nun an *Leiden* bleibt, hat nicht mehr den Stachel des Strafleidens und kann darum ertragen werden. Was zu *tun* bleibt, kann ohne religiösen Eigennutz aus Dankbarkeit getan werden.

In der Sprache des 16. – 18. Jahrhunderts werden diese Gedanken von der Stellvertretung so ausgedrückt: Christus leidet und stirbt um unserer Sünde

¹ WA 52, S. 229.

willen (propter nos) und für uns (pro nobis). Wir sind schuld an seinem Leiden, und zugleich kommt es uns zugut. Er stirbt, weil wir den Tod verdient haben, und er stirbt, damit wir ihn nicht erleiden müssen. Diese zwei Beziehungen zwischen Christi Leiden und dem Sünder werden in der lutherischen Passionsdeutung unter dem Begriff der *geistlichen Erklärung* zusammengefaßt und bilden so die Mitte der Versöhnungs- und Erlösungslehre, die in den Passionspredigten entfaltet wird. Auch in den Passionsliedern aus diesen Jahrhunderten findet sich durchweg die Betrachtung nach diesen beiden Gesichtspunkten, nach der *Ursache* (in unseren Sünden) und nach dem *Zweck* (unserer Erlösung von der Sünde). Ein besonders klares Beispiel ist Joh. Heermanns Lied »Herzliebster Jesu, was hast du verbrochen«, dessen 3. und 4. Strophe in der Matthäus-Passion gerade diese beiden Aspekte nennen. »Was ist die Ursach aller solcher Plagen? Ach, meine Sünden haben dich geschlagen . . .«; und »Wie wunderbarlich ist doch diese Strafe! Der gute Hirte leidet für die Schafe«. (Das Lied enthält im ganzen geradezu das Grundmuster einer lutherischen Passionspredigt.) Dem Christen, der die Passion auf diese Weise geistlich versteht, wird – wie Luther in der oben zitierten Predigt weiter sagt – »das hertz . . . übergehen, Erstlich für leyd, das du must bekennen, die sünd sey ein greulicher last, weyl die selbe allein durch ein solches grosses opffer hat können abgelegt werden. Darnach auch für freuden, weyl das opffer für dich gegeben ist, das du gewiß bist, Gott wolle deiner sünden halb dich nit wegwerffen noch verdammen.«²

Christi Leiden bewirkt also in uns Leid über uns selbst, d. h. Reue und Buße, dann aber – und darauf vor allem zielt diese Passionsbetrachtung – Trost und Freude über die Versöhnung mit Gott.

Neben diese geistliche Deutung der Passion tritt in den Predigten noch eine weitere, die *exemplarische Deutung*. Nachdem wir uns das Leiden Christi in Buße und Trost zu nutz gemacht haben, bekommt nun auch unser eigenes Tun und Leiden einen neuen Sinn. Aus Dankbarkeit werden wir in der Nachfolge Christi leben, für andere dasein und unser Leiden tragen wie er. Die Ethik wird also über dem Versöhnungsgedanken keineswegs vernachlässigt, nur wird streng darauf geachtet, daß dem Tun des Menschen und seinem Leiden nicht wieder ein verdienstlicher Charakter beigelegt wird, etwa nach einer für oberflächliche imitatio-Frömmigkeit bestimmten Devise: Christus hat das seine getan, nun müssen wir das unsere tun. Sobald unsere Werke mit dem Versöhnungswerk Christi vermengt werden, als sei dieses ohne unser Tun unvollkommen, fallen aller Trost und alle Gewißheit dahin, der Mensch ist wieder in ängstlicher Sorge um sein Heil bemüht, anstatt mit freiem Herzen aus Dankbarkeit Christus nachzufol-

² WA 52, S. 230.

gen. Die Notwendigkeit der »guten Werke«, also des sittlichen Handelns, wird aber von den Predigern durch die exemplarische Deutung unmittelbar aus der Passion abgeleitet.

Eine Besonderheit der Passionspredigten, von denen wir hier sprechen, muß noch erwähnt werden, weil sie auch für das Libretto der Matthäus-Passion bestimmend ist. Die genannten Aspekte der geistlichen und der exemplarischen Deutung des Leidens Christi werden nicht als abstrakte Gedanken entfaltet, sondern in bildhaften, oft allegorischen Darstellungen, die an fast jeden Zug der Passionsgeschichte anknüpfen können. Jeder Umstand wird so ausgelegt, daß an ihm sinnfällig wird, wie er durch unsere Sünde verursacht, zu unserem Heil geschehen und für uns vorbildhaft ist. Die Passion wird nicht verstanden als ein dramatisches Ereignis, das sich unaufhaltsam auf einen Höhepunkt hin bewegt, sondern als eine Folge von Einzelmomenten, von denen jeder schon den ganzen Sinngehalt der Passion enthält. Das fromme Gemüt findet seine Befriedigung darin, an jedem Punkt des Geschehens innezuhalten und zu betrachten, wie auch hier die eine, dreifach gegliederte Lehre anschaulich wird. Diese Art des betrachtenden Umgangs mit den Einzelzügen des Textes soll an einem Beispiel verdeutlicht werden, das ich auch im Blick auf die Matthäus-Passion auswähle und mit dem ich dann auch zur Untersuchung ihres Textes überleiten möchte.

In dem Predigtausschnitt geht es um Jesu Beten in Gethsemane, genauer um die Worte: »Er riß sich von ihnen bei einem Steinwurf und kniete nieder, fiel auf sein Angesicht auf die Erde und betete . . .« Zunächst wird mit kurzen Worten der Text erläutert, die »Historia«:

Der Herr/ wann er beten will/ fällt erstlich nieder auf seine Knie/ und darnach wirfft er sich gantz zur Erden. Der Text saget: Er kniet nieder/ und fiel auff sein Angesicht auff die Erde. Zeiget hiemit an die Brunst und Demuth im Gebeth.

Dann wird unter Anspielung auf den Leidenspsalm 22, V. 7 (»Ich bin ein Wurm und kein Mensch«) der erste Aspekt der geistlichen Deutung, inwiefern wir die Ursache dieses Niederfallens Jesu sind, ausgeführt:

Unsere Sünden drücken ihn nieder/ als eine Last/ daß er zur Erden sincket. Er krümmet und windet sich vor GOtt/ als ein Wurm/ ist willig und bereit/ sich gerne zertreten zu lassen.

Was Jesus mit diesem Niederfallen für uns erwirbt, wird am entgegengesetzten Begriff, am Aufheben veranschaulicht:

Er thut vor GOtt/ seinem himmlischen Vater/ den tieffsten Fußfall/ als der Mittler zwischen GOtt und Menschen/ daß er uns mit GOtt möchte aussöhnen. Hätte der Heiland diesen Niederfall nicht gethan/ so hätte uns nimmer die Gnaden=Hand GOTTes auff= und angenommen.

Der von Gott wieder angenommene, aufgerichtete Mensch folgt Jesus nach auch in der Weise zu beten, die er in Gethsemane an ihm sieht:

Mein Hertz/ wann du beten wilt/ so laß es dir ein Ernst seyn. Ist denn dein Hertz voller Brunst und Feuer/ so wird sich auch der Leib darnach anstellen . . . Heute schämet sich mancher die Knie zu beugen im Gebeth/ und GOTTES Kind hat sich nicht geschämet/ gantz und gar mit dem Leibe zur Erde zu fallen. Lernet von Jhm/ Er ist von Hertzen demüthig³.

III.

Diese betrachtende Haltung vor der Passion Christi, die den Hörer dazu anhält, jede Einzelheit der Geschichte auf sich selbst anzuwenden, bestimmt nun ganz offenkundig auch die Struktur des Textes der Matthäus-Passion. So wenig wie der Prediger faßt der Textdichter die Passion als ein geistliches Drama auf, das den Hörer durch die Fiktion unmittelbarer Gegenwartigkeit in den Handlungsverlauf hineinzuziehen versucht, so daß er, hingerissen, sich selbst vergißt. Wir verstehen jetzt, daß es theologische Gründe sind, die dem Librettisten eine solche Haltung des »ab· verbieten. Nicht die selbstvergessene Spannung des Dramatischen, sondern die aufmerksam meditierende Ruhe des Epischen und Lyrischen ist der Situation des Menschen vor dem Passionsgeschehen stilistisch angemessen. Erzählen, innehalten und dem Erzählten durch Bedenken entsprechen, darum geht es in den Passionspredigten ebenso wie im Text der Matthäus-Passion.

Angesichts dieser Ähnlichkeit in der Grundhaltung ist es nun nicht verwunderlich, daß Bachs Textdichter Picander⁴ als Vorlage für einen großen Teil der freien Dichtungen seines Librettos einen Predigtzyklus gewählt hat, nämlich die Predigten »Vom Leyden Christi« des Rostocker Superintendenten Heinrich Müller (1631–1675). Müller war einer der beliebtesten Erbauungsschriftsteller nicht nur des 17., sondern auch noch des 18. Jahrhunderts. Diesen großen Prediger der Liebe Gottes und der Jesusminne, der die Mystik eines Bernhard von Clairvaux mit lutherisch-orthodoxer Theologie verband, muß Bach besonders geschätzt haben. Nicht weniger als fünf z.T. voluminöse Predigtbände Müllers standen in seiner theologischen Bibliothek, darunter einer, der auch die Passionspredigten in

³ Heinrich Müller, Vom Leyden Christi, in: Evangelischer Hertzens-Spiegel, 1679. Hier zitiert nach dem Abdruck in dem Sammelwerk »Geistreiche Paßions-Schule«, Frankfurt 1720. Zitat S. 240.

⁴ Pseudonym des Leipziger Poeten C. F. Henrici, der auch zahlreiche Kantatentexte für Bach geschrieben hat.

einer leicht veränderten Fassung enthielt⁵. Wahrscheinlich wurde Bach schon in Weimar auf Müller aufmerksam gemacht, und zwar durch den dortigen Hofdichter Salomo Franck, der viele Kantatentexte nach Predigten Müllers geschrieben hat. Die Vermutung liegt also sehr nahe, daß es Bach selbst war, der Picander bei der gemeinsamen Planung des Librettos auf Müllers Passionspredigten hingewiesen hat. Etwa die Hälfte der freien Dichtungen hat Picander dann auch nach einzelnen Passagen aus ihnen geschrieben, darunter den Eingangsschor, die Rezitative »O Schmerz«, »Der Heiland fällt vor seinem Vater nieder« und »Am Abend, da es kühle war«, die Arien »Gerne will ich mich bequemen«, »Gebt mir meinen Heiland wieder« und »Aus Liebe will mein Heiland sterben«. Ich kann hier die Besonderheit dieser Predigten nur kurz zusammenfassen und tue das im Blick auf die Züge, die Picander aus ihnen aufgenommen hat, weil sie offensichtlich seinem eigenen Passionsverständnis entgegenkamen. 1. In Müllers Predigten ist die orthodoxe Versöhnungslehre enthalten, aber selten in rein lehrhafter Form. Die bildhafte, allegorische und metaphorische Darstellungsweise herrscht überall vor; die Sprache ist selbst fast dichterisch, der Ton geht oft ins Hymnische über. 2. Jesu Liebe in seinem Leiden wird von Müller stark hervorgehoben. Dem entspricht auf seiten des Menschen, der dieses Leiden betrachtet, eine Haltung inniger, gefühlsbetonter Jesusliebe. 3. Den Nachfolgegedanken entfaltet Müller vor allem als Nachfolge im Leiden, weniger als zuversichtliches Handeln des versöhnten Christen in der Welt. So gewinnt seine Ethik einen leicht quietistischen Akzent. – Müller gilt mit Recht als Wegbereiter der pietistischen Frömmigkeit, die der Glaubenslehre zwar treu bleiben, sie aber in eine intensive persönliche Glaubenserfahrung überführen wollte.

Picander nun hat bei der Auswahl der Passagen aus Müllers Predigten, die er nachgedichtet hat, gerade diese Eigenheiten berücksichtigt, in den Dichtungen selbst verstärkt und so die lutherische Passionsauffassung nicht unerheblich modifiziert. Das läßt sich am Vergleich seiner Dichtungen mit ihren Vorlagen sehr gut zeigen. Ein klares Bild ergibt sich zwar erst aus allen Vergleichen zusammen, aber auch die wenigen, die wir hier vornehmen können, lassen deutlich genug eine bestimmte Bearbeitungstendenz erkennen.

Betrachten wir zunächst das Rezitativ »Der Heiland fällt vor seinem Vater nieder« und die Arie »Gerne will ich mich bequemen«⁶, deren Vorlage

⁵ Vgl. R. A. Leaver, Bachs theologische Bibliothek, Beiträge zur theol. Bachforschung 1, Neuhausen-Stuttgart 1983; dort die Nrn. 8, 19, 20, 41, 42.

⁶ Die Texte aus der Matthäus-Passion werden zitiert nach: Sämtliche von Johann Sebastian Bach vertonte Texte (= BT), hg. v. W. Neumann, Leipzig 1974. Hier: S. 228.

die oben kurz analysierte Predigtstelle bildet. Im ersten Teil des Rezitativs übernimmt Picander den Gegensatz von Niederfall und Erhebung aus dem Anfang der Passage:

Der Heiland fällt vor seinem Vater nieder,
Dadurch erhebt er mich und alle
Von unserm Falle
Hinauf zu Gottes Gnade wieder.

Als erster Unterschied fällt auf, daß bei Picander Jesus selbst uns zu Gott erhebt, während Müller sagt, daß durch Jesu Niederfallen die Gnadenhand Gottes uns wieder aufgenommen hat. – Als weitere Wohltat Jesu für uns nennt Picander dann im zweiten Teil des Rezitativs:

Er ist bereit,
Den Kelch, des Todes Bitterkeit
Zu trinken,
In welchen Sünden dieser Welt
Gegossen sind und häßlich stinken,
Weil es dem lieben Gott gefällt.

Damit knüpft er an Müllers Betrachtung über die Gebetsworte Jesu an: »Mein Vater, . . . überhebe mich dieses Kelchs; doch nicht wie ich will, sondern wie du willst.« Die Sätze der Predigt, auf die sich dieser zweite Teil des Rezitativs und die folgende Arie beziehen, lauten:

Es nennet der Heyland sein Leyden einen Kelch. In diesen Kelch hat ihm Gott eingeschencket den Grimm seines Zorns/ die Bitterkeit des Todes/ die Gall und Angst der Höllen. Mein Hertz/ das Creutz ist auch ein Kelch. Aber nicht hat dir Gott darein geschenckt Giff/ sondern lauter Heyl und Artzeney; nicht den Todt/ sondern das Leben. David erkenntts/ wann er sagt: Ich will den heilsamen Kelch nehmen/Ps. 116/13 . . . Dein Jesus hat den ersten Trunck aus dem Creutz-Kelch gethan/ damit er von seinen Lippen liesse hinein trieffen die Honig=Tröpflein seiner süßen Liebe/ daß die Bitterkeit des Creutz=Kelches versüset werde. Ein Kelch ist dein Creutz. Ein Kelch hat ja einen Grund und Boden . . .⁷

Bei Picander ist auch hier Jesus das handelnde Subjekt, während Müller wiederum von einem Handeln Gottes spricht: »In diesen Kelch hat ihm Gott eingeschenckt den Grimm seines Zorns/ die Bitterkeit des Todes/ die Gall und Angst der Höllen.« Gott ist nicht einfach Empfänger eines Tuns, in dem sich Jesu Liebe zu den Menschen äußert, und nicht die Welt gießt Jesus den Leidenskelch ein, sondern Gott selbst ist es, der seinen Sohn in dieses

⁷ H. Müller, aaO., S. 243 f.

Leiden stößt. Den furchtbaren Gedanken, daß Gottes Zorn dieses stellvertretende Gericht über den Sündlosen verhängt, vermag Picander nicht zu denken, oder er will ihn nicht denken. Er umgeht ihn nicht nur an dieser Stelle, sondern mit einer Ausnahme überall, wo er ihm in seinen Vorlagen begegnet. Statt des abgründigen, den sündigen Menschen vernichtenden Gottes, von dem nur der Glaube erkennt, daß er richtet, um zu retten, finden wir bei Picander den »lieben Gott«, der die sich opfernde Liebe seines Sohnes für die Menschen mit Wohlgefallen betrachtet. In der Arie, die den ethischen Aspekt der Nachfolge im Leiden thematisiert, verzichtet Picander ganz entsprechend zum Rezitativ auf den Gedanken, daß *Gott* mir den Leidenskelch reicht. Auch hier vereinfacht er die Beziehung auf die direkte Nachfolge des Heilands:

Gerne will ich mich bequemen,
Kreuz und Becher anzunehmen,
Trink ich doch dem Heiland nach.
Denn sein Mund,
Der mit Milch und Honig fließet,
Hat den Grund
Und des Leidens herbe Schmach
Durch den ersten Trunk versüßet.

Was in der Passion geschieht, läßt sich für Picander auf das Verhältnis zwischen dem Heiland, der aus Liebe zu uns stirbt, und uns, die wir ihn dafür wiederlieben und mit ihm leiden, reduzieren.

Dichterische Höhepunkte von Picanders Libretto sind diejenigen Stücke, in denen er die unmittelbare, affektbetonte, religiös unkomplizierte Beziehung des Christen zu seinem Heiland zum Ausdruck bringen kann. Das geschieht z. B. in Rezitativ und Arie »Er hat uns allen wohlgetan« und »Aus Liebe will mein Heiland sterben«

Was hat dann der fromme Jesus übel
gethan? Fragen wir Petrum/ so antwortet
er: Apost. Ges. 10, v. 38. Er ist umher
gezogen/ und hat wolgethan. Fragest du
die Blinden: Was hat Jesus übel
gethan? So werden sie antworten: Er hat alles
wohl gemacht/ die Blinden macht er se-
hend. Fragest du die Lahmen: Was hat
Jesus übel gethan? So werden sie an-
worten: Er hat alles wohl gemacht/ die
Lahmen macht er gehend. Doch muß er
hie ein Übelthäter heissen. Er wars ja
auch vor Gottes Gericht/ nicht in eige-

Er hat uns allen wohlgetan,
Den Blinden gab er das Gesicht,
Die Lahmen macht er gehend,
Er sagt uns seines Vaters Wort,
Er trieb die Teufel fort,
Betrübte hat er aufgericht',
Er nahm die Sünder auf und an.
Sonst hat mein Jesus nichts getan.

Aus Liebe,
Aus Liebe will mein Heiland sterben,
Von einer Sünde weiß er nichts.
Daß das ewige Verderben

ner Person/ denn er wuste von keiner/
weder erb= noch würcklichen Sünden/
sondern an unser statt/ denn er hatte auff
sich genommen aller Menschen Misse-
that. Er ist ein Übelthäter worden an dei-
ner statt/ daß du nicht dürffest an jenem
Tage das schreckliche Donner=Wort hö-
ren: Weichet alle von mir/ ihr Übel-
thäter . . .⁸

Und die Strafe des Gerichts
Nicht auf meiner Seele bliebe.⁹

Ebenso wie Müller läßt Picander den Christen mit Apg. 10, 38 (»Er ist umhergezogen und hat wohlgetan«) auf die Pilatusfrage »Was hat er denn übel getan?« antworten. Picander intensiviert diese Antwort zum persönlichen Bekenntnis: »Er hat *uns allen* wohlgetan«. Die Blinden und die Lahmen als Zeugen für Jesu Wohltun sind biblische Gewährsleute: Jesus selbst nennt sie, als der gefangene Täufer ihn nach seiner Legitimation fragen läßt: »Blinde sehen und Lahme gehen, Aussätzige werden rein und Taube hören, Tote stehen auf und Armen wird das Evangelium gepredigt.«¹⁰ Picanders Rezitativ mit seiner einfachen, aber nicht eintönigen Aufzählungen der Wohltaten Jesu und mit seinen beiden bekenntnishaft-innigen Rahmenversen »Er hat uns allen wohlgetan« – »Sonst hat mein Jesus nichts getan« ist dichterisch sicher eins der schönsten Stücke der Matthäus-Passion. Die andächtige Betrachtung, in deren Mittelpunkt Jesus und seine Güte stehen, bietet Picanders dogmenferner Frömmigkeit den leichtesten Zugang zur Passion. Das bestätigt auch die anschließende Arie. In deren Vorlage ist davon die Rede, daß Jesus nicht nur von seinen Anklägern vor Pilatus ein Übeltäter genannt wird (»Wäre dieser nicht ein Übeltäter, wir hätten ihn dir nicht überantwortet«: Joh. 18, 30), sondern auch einer *war* »vor Gottes Gericht/ nicht in eigener Person/ denn er wuste von keiner/ weder erb= noch würcklichen Sünde/ sondern an unser statt/ denn er hatte auff sich genommen aller Menschen Missethat.« Dieser theologischen Paradoxie, daß der Sündlose vor Gottes Gericht wirklich ein Übeltäter geworden ist, damit wir von diesem Gericht befreit wären, weicht Picander aus. Zwar übernimmt er noch den zweiten Teil des Gedankens: Jesus befreit uns vom Gericht, aber dessen für das theologische Denken unabdingbare Vorausset-

⁸ H. Müller, aaO., S. 333.

⁹ BT, S. 232.

¹⁰ Mt. 11, 5. – Dies ist eines der Beispiele dafür, daß die Bibel selbst die wichtigste Quelle der Passionsauslegung ist. Die Fülle der biblischen Anspielungen auch im Text der Matthäus-Passion erkennen wir nur wegen unserer geringen Bibelkenntnis oft nicht mehr.

zung in Jesu stellvertretendem Straftod läßt er fallen zugunsten des rein menschlich verständlichen, das Gemüt erhebenden Gedankens an den Opfertod aus Liebe: »Aus Liebe will mein Heiland sterben.« Wie der zürnende und richtende *Gott* aus Picanders Passionsauffassung verschwunden ist, so auch der stellvertretend mit Schuld beladene und gerichtete *Christus*. Auch der Anblick des aus Liebe sich selbst Opfernnden vermag zwar im Betrachter eine Erschütterung hervorzurufen, die in religiöser Sprache »Buß und Reu« heißt, aber das ist eine andere, weichere Empfindung als die Gerichtsangst unter Gottes Zorn, die den Menschen zerbricht und in der er sich nur durch Jesu stellvertretend ertragenes Gericht gerettet weiß.

Die menschlich-unmittelbare Betrachtungsweise der Passion, wie sie uns bei Picander entgegentritt, führt in einigen Stücken des Textes zu einer oratorienhaften Dramatik, die der meditativen Grundhaltung lutherischer Passionsfrömmigkeit widerspricht. Es sind dies vor allem die Arie »So ist mein Jesus nun gefangen« mit den Choreinwürfen »Laßt ihn, haltet, bindet nicht«, der anschließende dramatische Chor »Sind Blitze, sind Donner in Wolken verschwunden«, der Himmel und Hölle zur Rache an dem Verräter aufruft, und das Rezitativ »Erbarm es Gott, hier steht der Heiland angebunden«, in dem die Soldaten beschworen werden, die Geißelung zu beenden: »Ihr Henker, haltet ein! Erweichet euch der Seelen Schmerz, Der Anblick solches Jammers nicht!« Hier wird durch die intensive gefühlsmäßige Anteilnahme an Jesu Leiden die Fiktion einer unmittelbaren Teilnahme am Passionsgeschehen erweckt. Es ist bezeichnend, worauf theologisch gesehen diese Haltung menschlichen Mitleids und gerechter Empörung hinausläuft: auf den Wunsch nämlich, Jesu Heilswerk möge nicht geschehen. Die Einsicht »Ach! meine Sünden haben dich geschlagen; Ich, ach Herr Jesu, habe dies verschuldet, Was du erduldet« (in Rezitativ Nr. 19 »O Schmerz«) geht hier im Aufruhr der Gefühle völlig unter. Daß es für diese Stücke in Müllers Predigten keine Vorlagen gibt, versteht sich fast von selbst. Obwohl auch bei Müller der Gedanke der Liebe zwischen Jesus und dem Gläubigen schon eine bedeutende Stellung einnimmt, überschreitet er doch nie die Grenze zu einer Haltung, in der die rein menschliche Gefühlsbeziehung zu Jesus sich verselbständigt.

Nun sind freilich diese das Passionsgeschehen oratorienhaft vergegenwärtigenden Stücke bei Picander die Ausnahme, und dies nicht zuletzt dank der Müllerschen Predigten, von denen wir jetzt noch gewisser annehmen können, daß Bach sie ihm zur Benutzung empfohlen hat. Denn daß Picanders eigene Religiosität eigentlich in die Richtung eines milden Gefühlschristentums ging, kann wohl nicht mehr bezweifelt werden. Ein Blick auf sein früheres Passionsoratorium »Erbauliche Gedancken auf den Grünen

Donnerstag und Charfreytag« (1725) würde dieses Ergebnis vollauf bestätigen. Im Zentrum dieses Librettos steht Jesu Gang nach Golgatha, den Picander zu einer tränenseligen Szene ausgestaltet, dabei nicht selten die Grenze zur Lächerlichkeit überschreitend:

Die Weiber folgten nach,
Wiewohl sie in den Thränen-Güssen
Nicht gehen, sondern schwimmen müssen¹¹.

Vergleicht man diese Szene mit der entsprechenden in der Matthäus-Passion, so kann man erst wirklich ermessen, was der Einfluß der Müllerschen Predigten auf dieses Libretto bedeutet. Die entsprechende ›Szene‹ in der Matthäus-Passion ist – der Eingangschor.

Wann denn/ liebste Hertzen/ ich am
heutigen Tage der Braut Christi den Tod
ihres allerliebsten Freundes ankündigen
soll/ möchte ich wol sagen: Ach! wie
gern wolt ich/ daß ich nicht predigen
könnte. Eine traurige Botschafft/ der Bräu-
tigam ist todt . . . Was wird die Braut
Christi am heutigen Tage anders sagen/
wann ihr geprediget wird von dem Tode
ihres Bräutigams Christi/ als diß: Ach/
meine Sünden haben ihn zerrissen!¹² . . .
Im Alten Testament hatte Gott verord-
net/ daß die Sünd=Opffer ausser dem La-
ger solten geschlachtet werden. Hier ist
auch das Sünd=Opffer/ Jesus/ der sich
selbst hat aufgeopffert Gott zu einem
süssen Geruch . . .¹³ Hie muß Christus
erfüllen das Vorbild Isaacs/ der das
Holtz/ darauff er solte geschlachtet wer-
den/ selbst tragen muste/ nach dem Berg
Moria. Mein Hertz/ so gehet das Lamm
Gottes/ und träget der gantzen Welt Sün-
de/ kanst leicht gedenccken/ mit was für
Schmertzen¹⁴.

Kommt, ihr Töchter, helft mir klagen,
Sehet – Wen? – den Bräutigam,
Seht ihn – Wie? – als wie ein Lamm!
O Lamm Gottes, unschuldig
Am Stamm des Kreuzes geschlachtet,
Sehet – Was? – seht die Geduld,
Allzeit erfunden geduldig,
Wiewohl du warest verachtet.
Seht – Wohin? – unsre Schuld;
All Sünd hast du getragen,
Sonst müßten wir verzagen.
Sehet ihn aus Lieb und Huld
Holz zum Kreuze selber tragen!
Erbarm dich unser, o Jesu!¹⁵

¹¹ Die »Erbaulichen Gedancken« sind abgedruckt bei Ph. Spitta, Bach II, S. 873–881. Zitat S. 878.

¹² H. Müller, aaO., S. 395.

¹³ H. Müller, aaO., S. 397.

¹⁴ H. Müller, aaO., S. 398.

¹⁵ BT, S. 321.

Es ist nicht leicht, die ganze Fülle dieses Textes auszuschöpfen, und wir Heutigen, denen biblische und allegorische Motive meist recht fremd ist, müssen schon ein wenig Geduld aufbringen, um uns das dichte Beziehungsgeflecht der traditionsgeschichtlich z. T. sehr alten Motive in diesem Eingangschor durchsichtig zu machen.

Picander hat den Eingangschor als einen Klagegesang verstanden, mit dem »die Tochter Zion und die Gläubigen« Jesus auf seinem Kreuzweg begleiten. Mit dieser Anfangsstellung hat er also auch hier wieder dieses Ereignis der Passion hervorgehoben, nun aber so, daß Darstellung und Deutung miteinander verwoben werden und der dramatische Charakter zurücktritt. Vordergründig, auf der ›historischen‹ Ebene, sind die Klagenden gewiß die »Töchter von Jerusalem«, denen Jesus zuruft: »Weinet nicht über mich, sondern weinet über euch selbst und über eure Kinder.« (Lk. 23, 28) Hinter diesen Frauen tauchen aber andere »Töchter Jerusalems« auf, gewissermaßen ihre traditionsgeschichtlichen Vorfahren: die »Töchter Zions« aus dem Hohelied Salomos. In ihm wendet sich die »Braut«, die ihren Geliebten sucht, mehrmals mit der Bitte um Hilfe an die »Töchter Zions«. Die Gedankenverbindung zwischen den Frauen des Kreuzwegs und denen des Hoheliedes ergibt sich daraus, daß in der christlichen Kirche schon früh das Hohelied als allegorische Darstellung der Passion gelesen wurde. Die Braut ist dabei die Kirche oder die gläubige Seele, der Bräutigam ist Christus. Als besonders klare prophetische Schau des Dorngekrönten galt Hohelied 3, 11, das auch im Eingangschor anklingt: »Gehet heraus, und schauet an, ihr Töchter Zion, den König Salomo in der Krone, damit ihn seine Mutter gekrönt hat am Tage seiner Hochzeit.« Bei der Auslegung der Dornenkrönung hat Müller diesem Vers die übliche allegorische Auslegung gegeben:

Der König Salomo ist Jesus Christus/ der rechte Friedens=König. Seine Mutter ist die Jüdische Synagog . . . Der Tag seiner Hochzeit ist der Tag seines Leidens/ denn an dem Tag hat er seine Braut erkaufft mit seinem Blute. Die Crone aber sind die Dornen/ die ihm von den Kriegs=Knechten auff sein Haupt gesetzt worden¹⁶.

Durch die Anspielung auf diesen Vers und durch das Stichwort »Bräutigam« (»Sehet – wen – den Bräutigam«) wird also die historische Kreuztragungsszene allegorisch überformt. Die Hörer der Bach-Zeit verstanden solchen ›Hintersinn‹, und solche Vertiefung der geschichtlichen Gestalt Christi durch den Bräutigam des Hoheliedes, ihrer eigenen Person durch die der Braut gab ihnen viel zu denken, erhöhte ihre An-dacht.

¹⁶ H. Müller, aaO., S. 371.

Ebenso bekannt war ihnen die typologische Gestalt, die nach der dritten Zeile des Eingangschors den zur Hinrichtung geführten Christus abbildet: das Lamm. Das Lamm als *Typus Christi* fand man in Jes. 53, 7: »Da er gestraft und gemartert ward, tat er seinen Mund nicht auf wie ein Lamm, das zur Schlachtbank geführt wird.« Das geschieht hier mit Christus, und mit dem Kreuz trägt er die Sünde der Menschen. Darum gilt von ihm auch in dieser Situation besonders das Zeugnis des Täufers: »Siehe, das ist Gottes Lamm, welches der Welt Sünde trägt.« (Joh. 1, 29) Nun heißt es im Eingangschor: »Sehet . . . den Bräutigam. Seht ihn . . . als wie ein Lamm«. Traditionsgeschichtlich, das haben wir gesehen, sind sowohl der Bräutigam als auch das Lamm Bilder des leidenden Christus, aber von verschiedenen Seiten aus betrachtet. Im Bräutigam-König ist er in seiner Hoheit gesehen, das Lamm zeigt ihn als den niedrigen. Der da wie ein Lamm zur Schlachtbank geht, sagt der Text durch die Zusammenstellung beider Bilder, ist der himmlische Bräutigam und König, der durch das Leiden zu seiner Hochzeit geht, nämlich zu der endzeitlichen Hochzeit des Lammes, von der Offb. 19, 7 spricht: »Die Hochzeit des Lammes ist gekommen, und seine Braut hat sich bereitet!« Darum wandelt sich auch der Klagegesang der ersten Zeile (»Kommt, ihr Töchter, helft mir klagen«) zum Bittgesang der letzten: »Christe eleison« – »Erbarm dich unser, o Jesu«.

Aber damit ist das Gewebe bildhafter Beziehungen, das diesen Text ebenso kunstvoll wie tiefsinnig zusammenhält, noch nicht völlig durchschaut. Am Ende des Eingangschors wird auf einen dritten *Typus Christi* hingewiesen, und wenn er auch nicht ausdrücklich genannt wird, so war doch für jeden damaligen Predigthörer klar, auf welches Vorbild die Worte verweisen: »Sehet ihn aus Lieb und Huld/ Holz zum Kreuze selber tragen.« Es ist die alttestamentliche Gestalt des Isaak, den sein Vater Abraham opfern soll und der das Holz zum Brandopfer selbst zum Berg Moria hinaufträgt (Gen. 22, 1–14), wie Christus den Kreuzesstamm selbst auf den Berg Golgatha trägt. Ebenso wie bei Müller wird in fast allen Predigten Isaak als *Typus Christi* an dieser Stelle genannt. Seine Verbindung mit dem des Lammes bei Müller wie bei Picander liegt im Opfergedanken begründet. Von zwei Typologien her wird so der Gedanke veranschaulicht: Christus, der sein Kreuz selbst trägt, ist das wahre Opfer. Am Kreuz trägt dieses Opferlamm der Welt Sünden.

Dies alles wird nun im Eingangschor im Wechsel zwischen Madrigal- und Choralzeilen vorgetragen. Damit kommt noch ein neues Bedeutungselement ins Spiel, nämlich das Zusammenwirken von Betrachtung und Gebet. Zwischen dem modernen und dem alten Textbestandteil gibt es keinen Bruch, wie er zwischen einer historisierenden Schilderung und einem Gebet unvermeidlich wäre. Stellt man sich die oben zitierten extrem »realisti-

schen Verse aus Picanders frühem Libretto zusammen mit einem Gebet vor, so wird der Unterschied sofort einsichtig. Hier ist die Situation nur eben angedeutet, um sogleich durch die Allegorie des Bräutigams auf die Ebene der deutenden Betrachtung gehoben zu werden. Und diese Betrachtung wird immer wieder unterbrochen vom Gebet, das ihre Worte aufnimmt. So bildet der Eingangschor in formaler Hinsicht, in dem engen Verhältnis zwischen Text (Situation), deutender Betrachtung und betender Erhebung die Haltung vor, die dem Christen vor der Passion angemessen ist und die die Matthäus-Passion als ganze mit ihren biblischen Textrezitativen, den freien betrachtenden Rezitativen und Arien und den Chorälen ihm gleichsam vorführt.

Die inhaltlich und formal grundlegende Bedeutung des Eingangschors wird noch dadurch verstärkt, daß die Bilder von Christus als dem Bräutigam und dem Lamm auch zur literarischen Rahmenbildung des Librettos verwendet werden. Sie verklammern den Eingangschor mit dem Schlußchoral des ersten und mit dem Beginn des zweiten Teils. Der Choral »O Mensch, beweine deine Sünde groß« stellt die Passion in den Gesamtzusammenhang von Christi Heilshandeln für uns, das sich im Opfern des Lammes vollendet:

O Mensch, beweine deine Sünde groß,
Darum Christus seines Vaters Schoß
Äußert und kam auf Erden;
Von einer Jungfrau rein und zart
Für uns er hie geboren ward,
Er wollt der Mittler werden.
Den Toten er das Leben gab
Und legt darbei all Krankheit ab,
Bis sich die Zeit herdrange,
Daß er für uns geopfert würd,
Trüg unsrer Sünden schwere Bürd
Wohl an dem Kreuze lange¹⁷.

Damit wird in der objektivierenden Sprache des Berichts, die doch durch das zweimalige »für uns« höchste Verbindlichkeit erstrebt, der Choral des Eingangschors motivisch aufgenommen:

O Lamm Gottes, unschuldig
Am Stamm des Kreuzes geschlachtet . . .
All Sünd hast du getragen,
Sonst müßten wir verzagen . . .

¹⁷ BT, S. 229.

Der subjektiven Sprechweise der madrigalischen Zeilen des Eingangschors entsprechen Arie und Chor am Beginn des zweiten Teils, die ebenso wie jener »Zion und den Gläubigen« zugewiesen sind und ebenso auf die allegorische Deutung des Hohenliedes zurückverweisen.

Ach! nun ist mein Jesus hin!
Wo ist denn dein Freund hingegangen,
O du Schönste unter den Weibern?
Ist es möglich, kann ich schauen?
Wo hat sich dein Freund hingewandt?
Ach! mein Lamm in Tigerklauen,
Ach! wo ist mein Jesus hin?
So wollen wir mit dir ihn suchen.
Ach! was soll ich der Seele sagen,
Wenn sie mich wird ängstlich fragen?
Ach! wo ist mein Jesus hin?¹⁸

Die um ihren Jesus klagende Seele ist die Braut des Hohenliedes, deren Freund »weg und hingegangen« ist: »Ich suchte ihn, aber ich fand ihn nicht, ich rief, aber er antwortete mir nicht.«¹⁹ Die Klage um Jesus in einer bestimmten Situation seines Leidens wird theologisch vertieft, indem sie in der Sprache des Hohenliedes vorgetragen wird, dessen allegorische Deutung auf die Passion jedem Hörer geläufig war. Die Beziehung auf diese traditionelle alttestamentliche Quelle der Passionsdarstellung und -auslegung verbindet die Eingangsstücke beider Teile der Matthäus-Passion miteinander. Nur ist in der Arie mit Chor zu Beginn des zweiten Teils die Haltung persönlicher, inniger. Sie bleibt auch bei der Klage und erhebt sich nicht zur Bitte, die im Eingangschor durch die Einfügung des Chorals möglich wurde. Dieser Haltung entsprechend ist hier auch nicht vom »Lamm Gottes« die Rede, sondern die Braut nennt den Freund »mein Lamm«. Nicht das Opfer für unsere Sünden ist hier gemeint, sondern der wehrlos seinen Peinigern ausgesetzte Mensch, von dem nun im zweiten Teil der Evangelientext berichtet. »Mein Lamm in Tigerklauen« weist auf diese Situation hin, die auch von den Predigern oft mit einem ähnlichen Bild gedeutet wird. Müller nennt die Häscher Jesu Wölfe: »Da stehet das unschuldige Lämmlein unter den Wölffen/ und muß sich gleichsam zerreißen lassen.«²⁰ Und nach einem anderen Prediger warten die Schriftgelehrten und Ältesten «als die hungeri-

¹⁸ BT, S. 229.

¹⁹ Hl. 5, 6. – Die teilnehmenden Fragen der »Gläubigen« sind wörtliches Zitat von Hl. 6, 1.

²⁰ H. Müller, aaO., S. 262.

gen Wölffe/ auff das unschuldige Lämmlein Gottes/ sie trachteten ihm nach dem Leben/ und dürsteten nach seinem Blut.«²¹

Unsere Betrachtung des Librettos der Matthäus-Passion bliebe unvollständig ohne einen Blick auf die Choräle, die Bach selbst ausgewählt hat, in denen wir also seinen direkten Beitrag zur Gestaltung des Textes erkennen können. Man hat oft und mit Recht darauf hingewiesen, daß die Choräle »nicht Kunstleistungen, sondern Stimme der idealen Gemeinde (sind), von der anwesenden Gemeinde als ihr Besitz anerkannt und im geheimen mitgesungen.«²² Die Choräle verstärken den kirchlichen Charakter des Werkes vor allem deshalb, weil in ihnen das theologische Passionsverständnis noch unbeeinflusst von dem menschlich-unmittelbaren, wie wir es in einigen Stücken Picanders fanden, zum Ausdruck kommt. Die eingefügten Choralstrophen legen die Passion in einer den Predigten des 17. Jahrhunderts genau entsprechenden Weise aus. Nach deren Hauptpunkten: historische Erklärung, geistliche Anwendung und ethische Folgerung lassen sie sich daher auch gruppieren. Einige enthalten kontemplative Ausmalungen der *Historia* – so etwa »Herzliebster Jesu, was hast du verbrochen« oder »O Haupt voll Blut und Wunden«. Die größte Gruppe bedenkt die *Heilsbedeutung* der Passion und mahnt zur Buße wie die beiden schon erwähnten Choräle »O Lamm Gottes« und »O Mensch, beweine deine Sünde groß«. Und in der dritten Gruppe geht es entsprechend der *exemplarischen Deutung* um die Geduld des Christen in seinem eigenen Leiden und Sterben. Hierher gehören Strophen wie »Befiehl du deine Wege« und »Mir hat die Welt trüglich gericht'«, die auf den ersten Blick wenig mit der Passion zu tun haben und gegen die man daher bisweilen den Einwand erhoben hat, sie paßten nicht recht zum Ernst der Situation. Aber Bach hat die Passionstradition besser gekannt als seine modernen Interpreten. Er wußte, daß es bei der Betrachtung des Leidens Christi nicht um eine einheitliche fromme Stimmung geht, sondern um das, was seit Luther scheinbar profan der »Nutzen« der Passion genannt wurde und was doch in Wahrheit die einzig ernsthafte, nämlich existentiell verbindliche Redeweise ist. Ich will das kurz erläutern an einer Strophe, deren Beziehung zu dem Textabschnitt, den sie auslegen soll, tatsächlich nicht ganz leicht zu erkennen ist. Jesus schweigt vor dem Landpfleger Pilatus zu den Vorwürfen der Priester, und Bach deutet das mit der Strophe:

²¹ Martin Moller, *Soliloquia de passione Jesu Christi*, Görlitz 1587, Betrachtung IV, 2.

²² Martin Dibelius, *Individualismus und Gemeindebewußtsein in J. S. Bachs Passionen*, in: ARG 41, 1948, S. 141.

Befiehl du deine Wege
Und was dein Herze kränkt
Der allertreusten Pflege
Des, der den Himmel lenkt.
Der Wolken, Luft und Winden
Gibt Wege, Lauf und Bahn,
Der wird auch Wege finden,
Da dein Fuß gehen kann.²³

Die Liedstrophe von Paul Gerhardt versteht Jesu Schweigen vor Pilatus als Ausdruck des Gottvertrauens, das der Christ, dem Jesus auch zum Vorbild geworden ist, im eigenen Leiden ebenfalls finden kann. Gott vertrauen heißt: sich ihm befehlen. »Es will uns auch Christus mit diesem Still-schweigen lehren/ daß man Vnrecht vnd Verleubdung sol mit Geduldt ertragen«, sagt Joh. Gerhard zu dieser Stelle. »Gott vnd der Zeit muß man viel befehlen/ vnd erwarten/ biß vnsere Vnschuld hernach bekannt werde . . .«²⁴ Ganz ähnlich hatte schon Picander das Schweigen Jesu vor dem Hohen Rat exemplarisch gedeutet:

Geduld!
Wenn mich falsche Zungen stechen.
Leid ich wider meine Schuld
Schimpf und Spott,
Ei, so mag der liebe Gott
Meines Herzens Unschuld rächen.²⁵

Die Choralstrophe weist aber noch eine andere Beziehung zum vorangehenden Text auf, die in besonders schöner Weise Bachs intensive Beschäftigung mit ihm erkennen läßt. Der *Landpfleger* verwundert sich über Jesu Schweigen. Der Choral erklärt es: Jesus befiehlt seine Wege »der allertreusten *Pflege* des, der den Himmel lenkt«. Es ist ein anderer, größerer Pfleger, der Jesu Geschick in der Hand hält, als der *Landpfleger* Pilatus.

IV.

Weil das Libretto der Matthäus-Passion hier wie an vielen anderen Stellen die Passionsgeschichte meditierend und betend bedenkt, gibt es dem Hörer und Leser selbst immer wieder viel zu denken. Wir haben gesehen, daß es

²³ BT, S. 231.

²⁴ Erklärung der Historien des Leidens und Sterbens unsers Herrn Christi Jesu, Jena 1652, S. 155.

²⁵ BT, S. 226.

wie eine Predigt den Text auslegt und daß die Grundsätze und zahlreiche inhaltliche Einzelheiten dieser Auslegung der lutherischen Passionstradition verpflichtet sind. Wir haben aber auch beobachtet, daß Picanders Passionsauffassung in eine andere, neue Richtung drängt und diese 200 Jahre alte Tradition auszuhöhlen beginnt. Die geistige Strömung, von der Picander dabei getragen wird, die ein undogmatisches, auf Einfühlung in die Menschlichkeit Jesu gegründetes Christentum an die Stelle der altlutherischen Frömmigkeit mit ihrer Unterordnung der Vernunft unter den Glauben setzen möchte, diese Strömung nennen wir gewöhnlich die Aufklärung. Die deutsche Aufklärung, schon gar die frühe in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts, war nicht antikirchlich oder antireligiös. Man kann von einem gläubigen Rationalismus sprechen, um sie zu charakterisieren. Man kann wohl auch sagen, sie sei mit ihrer Vernunftkritik auf halbem Wege steckengeblieben. Aber auch so mußten die kirchlichen Dogmen ihr zum Opfer fallen, vor allem das von der Versöhnung des Menschen mit Gott durch das stellvertretende Leiden des Gottessohnes. Wie diese Auflösung beginnt, sehen wir bei Picander. Er setzt nicht etwa ein neues Bild des leidenden Menschenbruders an die Stelle des kirchlich verkündigten Versöhhners, sondern er übergeht einfach die Aussagen, die seinem milden, etwas seichten Passionsverständnis widersprechen, vor allem also die Aussagen über Gottes Zorn und sein Gericht, über Gottes Handeln in der Passion überhaupt. Das zeigt der Vergleich mit den Vorlagen in Müllers Predigten mit aller Deutlichkeit. Andererseits verstärkt er all die Aussagen, die das neue mit dem überlieferten, aber bereits pietistisch aufgelockerten Passionsverständnis verbinden. Und diese scheinbare Gemeinsamkeit liegt in der Deutung der Passion als Zeugnis der Liebe begründet. Der liebende Jesus und der ihn wiederliebende Mensch stehen darum für Picander im Zentrum, und so kann man seine Passionsdeutung zusammenfassen mit dem Anfangsvers jener schönen Arie der Matthäus-Passion: »Aus Liebe will mein Heiland sterben.« Nur scheinbar, sagte ich, liegt im Thema der Liebe eine Gemeinsamkeit zwischen der neuen und der alten Auffassung. Denn die Liebe Gottes, die nur im Gericht und durch das Gericht hindurch geglaubt werden kann, die also unter der Erscheinung ihres Gegensatzes, gegen alle weltliche Erfahrung geglaubt werden muß, ist wahrlich eine andere als jene innige, unmittelbar menschliche Heilandsliebe. Wir haben aber schließlich auch beobachtet, daß sich dieses neue Passionsverständnis im Libretto der Matthäus-Passion nicht konsequent durchsetzt, sondern das überlieferte nur modifiziert. Noch besitzen die alten Formen der Passionsbetrachtung und die durch Lied und Predigt, hier also vor allem durch Müller vermittelten Inhalte genügend Festigkeit, um den Durchbruch des Neuen zu verhindern. Noch ist auch Bach da, der seinen Textdichter auf

Heinrich Müller verweist und die alten Choräle in den Text einfügt. All das sind Kräfte der Beharrung, die noch stark genug sind, dem Libretto der Matthäus-Passion einen im ganzen kirchlichen Charakter zu verleihen. Aber wenn man einmal auf die Unterschiede zwischen der orthodoxen und der aufklärerischen Passionsdeutung aufmerksam geworden ist, sieht man auch, daß das Ringen zwischen ihnen in diesem Libretto selbst stattfindet. Gerade das freilich, so scheint mir, hebt es theologisch wie dichterisch über die im Sinne der neuen Passionsauffassung stimmigen Libretti hinaus. Wenige Jahre nach Bachs Tod, 1755, entsteht eine Passion, die bald auch in Leipzig Bachs Passionsmusiken verdrängt, »Der Tod Jesu« von C. W. Ramler in der Vertonung von C. H. Graun. In ihr wird wirklich nur noch der »Beste aller Menschenkinder«, der »(sanfte) Held« und »Menschenfreund« besungen. Buße bedeutet hier die Überzeugung:

Ihr weich geschaffnen Seelen,
Ihr könnt nicht lange fehlen;
Bald höret euer Ohr
Das strafende Gewissen,
Bald weint aus euch der Schmerz.²⁶

Und schon vorher, im zweiten Jahrzehnt des 18. Jahrhunderts, waren ähnliche Anschauungen, nur ins Pathos einer spätbarocken Sprache gekleidet, durch die berühmte Brockes-Passion in die Konzertsäle gedrungen²⁷. Dies alles läßt das Libretto der Matthäus-Passion letztlich doch als einen späten Text der lutherischen Orthodoxie erscheinen, nur peripher berührt von den Kräften der Aufklärung, die sich anderswo bereits viel deutlicher bemerkbar machen. In der Matthäus-Passion ist der Heiland, der aus Liebe sterben will, noch das Lamm Gottes, von dem Gott will,

Daß er für uns geopfert würd,
Trüg unsrer Sünden schwere Bürd
Wohl an dem Kreuze lange.

Dr. Elke Axmacher, Waltharistraße 34, 1000 Berlin 39

²⁶ Der Tod Jesu, Berlin o. J. (Textheft), S. 7.

²⁷ B. H. Brockes, Der für die Sünde der Welt Gemarterte und Sterbende Jesus, in: Verteutschter Bethlehemischer Kinder-Mord des Ritters Marino, Cöln und Hamburg 1715.

MARTIN LUTHER IN FRANKREICH*

Von Albert Greiner

Versucht man, einen allgemeinen Überblick über das uns gestellte Thema: »Martin Luther in Frankreich« zu gewinnen – und das ist dank dem ausgezeichneten Buch von G. Ph. Wolf: »Das neuere französische Lutherbild« (Wiesbaden, 1974) auf alle Fälle bis in die Anfänge der 70er Jahre leicht möglich –, so steht man bald vor 2 sich widersprechenden Tatsachen.

Auf der einen Seite stellt man fest, daß mit Ausnahme der Aufklärungszeit fast jeder große französische Schriftsteller oder Denker sich wenigstens einmal mit Luther befaßt hat. Auf der anderen Seite muß man jedoch feststellen, daß das eigentliche, und das heißt das religiöse und theologische Anliegen Luthers in unserem Lande kaum jemals rezipiert wurde; man beschränkte sich nämlich meistens darauf, den Reformator entweder als den Zerstörer der Einheit des christlichen Abendlandes zu brandmarken, oder ihn als Vorkämpfer der Freiheit und des Fortschritts, oder sogar als Vorläufer der französischen Revolution von 1789 zu verherrlichen.

Nur in ganz bestimmten Zeitspannen kam es zu einer eigentlichen Würdigung und zu einer gewissen Rezeption Luthers in Frankreich. Auf diese Perioden werde ich die folgenden Ausführungen beschränken und versuchen, Ihnen einige Kostproben daraus vorzutragen.

I.

Die ersten Jahre der beginnenden Reformation stehen an der Spitze dieser lichten, lutherfreundlichen Zeitspannen.

Obwohl Luther für die damaligen Verhältnisse weit von Frankreich entfernt, abseits der großen geistlichen Strömungen, die unser Land beeinflussten, und, wie er selbst sagte, »am Rande der Barbarei«, in Wittenberg lebte und wirkte, verbreitete sich die Kunde von ihm und von seiner Tat mit Blitzesschnelle bei uns.

Bereits am 21. April 1521 verurteilt – allerdings nach längerem Zögern! – die Sorbonne in einer »Determinatio« von 25 Kapiteln 104 Sätze aus Luthers

* Vortrag in der Universität München anlässlich der Verleihung des theologischen Ehrendoktorgrades durch die Evangelisch-Theologische Fakultät am 24. Mai 1984.

Schriften und stempelt ihn selbst als »virulentus veterum haeresum innivator« (Wolf, op. cit. S. 16). Dieser Beschluß der Pariser Universität ist nicht nur das Ende eines offiziellen, von Herzog Georg dem Bärtigen persönlich eingeleiteten akademischen Verfahrens. Er ist auch die vorgreifende Antwort auf und die Absicherung gegen den Einfluß, den Luthers Gedanken und Schriften schon in den gebildeten Kreisen, und besonders im Bürgertum, im niedrigen Adel und bei vielen Ordensbrüdern hiezulande erreicht hatte.

Gewiß fiel diese evangelische Saat nicht auf braches Land. Ganz abgesehen von der allgemeinen Forderung einer Gesamtreformation der Kirche, die schon auf der allgemeinen Ständesitzung in Tours im Jahre 1484 lautgeworden war, hatten die humanistischen Kreise um Faber Stapulensis und um den Bischof Briçonnet von Meaux konkrete Schritte in Richtung einer Rückkehr zur Schrift und einer Erneuerung der Frömmigkeit unternommen. Es ist nicht von ungefähr, daß sich die erste lutherische Gemeinde in Frankreich in den 20er Jahren des 16. Jahrhunderts gerade in der Gegend von Meaux sammelte, und daß ein zeitweiliger Anhänger des sog. »Cénacle de Meaux«, Guillaume Farel, im Jahre 1523, einer der Gründer der ersten französisch-sprachigen lutherischen Kirche in der damals württembergischen Grafschaft Mömpelgard (Montbéliard) wurde.

Luthers theologischer und geistlicher Einfluß war in manchen Gegenden Frankreichs so groß, daß z. B. die Normandie als »parvula Alemania« bezeichnet wurde (Wolf, op. cit. S. 11).

Dieser Einfluß ist ebenfalls dadurch dokumentiert, daß der erste lutherische Märtyrer, der Augustinermönch Jean Vallière, im August 1523 in Paris auf dem Scheiterhaufen verbrannt wurde, während im selben Jahre – also im Jahre ihres Erscheinens in Wittenberg! – die Schrift »Von der weltlichen Obrigkeit« auszugsweise in französischer Übersetzung erschien.

Die Kette der Übersetzungen und Veröffentlichungen von Luthers Schriften reißt in den folgenden 10 Jahren nie ab. Erbauliches wie das »Betbüchlein« und Theologisches wie der »Sermon von den guten Werken« werden von den Baseler, Straßburger und Antwerpener Druckern weit verbreitet. Einer der Übersetzer, Louis de Berquin, kommt als »eifernder Verfechter der lutherischen Gottlosigkeit« (Wolf, op. cit. S. 12) für einige Zeit ins Pariser Gefängnis le Châtelet. Aber der Einfluß Luthers macht sich bis in die Kreise des Hofes geltend, wo die Schwester des Königs, Marguerite d'Angoulême, in ihrem Andachtsbuch: »Le miroir de l'âme pécheresse« Gedanken aus dem »Betbüchlein« aufnimmt und verarbeitet. Auch auf der Universität sind Lutheraner aus dem Auslande tätig, so in Orléans und in Blois der Deutsche Melchior Volmar, dessen Vorlesungen der junge Jean Calvin besucht.

So schnell sie begann, so schnell findet aber diese erste Blütezeit der

Rezeption Luthers in Frankreich auch ein Ende. 1534 verbietet der französische König Franz I. die »neue Religion.« Einige Jahre später übernimmt Calvin die geistige Leitung der blutigen Verfolgungen ausgesetzten evangelischen Kirche, die trotzdem in der Mitte des 16. Jahrhunderts mit der Anhängerschaft von mehr als der Hälfte der Franzosen rechnen darf. Von da ab werden die Evangelischen in unserem Lande in den offiziellen Akten nicht mehr »Lutheraner«, sondern »Genfer« genannt; 1560 ungefähr kommt dann die Beziehung »Hugenotten« auf, zu der sich bald der Spottnamen »Parpaillot«, wörtlich »Schmetterling«, also Flattergeist gesellt.

Wir sind somit in fast 2 Jahrhunderte schärfster und oft schamlosester Polemik eingetreten. In seinen 1571 begonnenen »Essais« bespottet Michel de Montaigne die Bibelübersetzungen in die Volkssprache: Die Bibel, schreibt er, »ist keine Geschichte zum Erzählen, sondern zum Verehren, zum Fürchten und zum Anbeten« (I,56). Sogar ein so erhabener Geist wie Bischof Bossuet kennt Luther nur durch die Schriften des Cochläus. In den Schulbüchern des 17. Jahrhunderts wird der Reformation nur 1% des Textes eingeräumt, und diese knappen Spalten werden meistens nur dazu benutzt, um Luther als »Häretiker, Gotteslästerer, Sektierer, Neuerer, Frechling, hochmütigen Wüterich und böartigen Kerl« abzufertigen, der »mit dem Teufel einen Bund geschlossen hat.«

Das ist alles, was die jungen Franzosen jener Zeit von Luther zu wissen bekommen, es sei denn, sie gehören der winzigen Minderheit an, die sich »durch königliches Privileg« zu der kleinen lutherischen Gemeinde halten darf, die 1626 in Paris als schwedische Botschaftskirche gegründet wurde und die sich im Laufe der Zeit zur Inspektion (Sprengel) Paris der Ev.-Luth. Kirche Frankreichs entwickeln sollte, welcher ich selbst diene.

II.

Luthers Einfluß macht sich in Frankreich erst wieder im 19. Jahrhundert geltend.

Das geschieht einmal dadurch, daß im Elsaß verschiedene katechetische und erbauliche Schriften Luthers übersetzt und durch die lutherische Erweckungsbewegung um Pfarrer Horning von Jung-Sankt-Peter (Straßburg) unter die Leute gebracht werden. Ganz am Ende dieses Erwachens steht – genau vor 100 Jahren, zum 400. Geburtstag des Reformators – die große, dreibändige Lutherbiographie des damaligen Pariser lutherischen Bischofs Félix Kuhn, ein Standardwerk für lange Jahrzehnte, dessen Wirkung über die Grenzen der Kirche hinausreicht und das dem allgemeinen Interesse entgegenkommt, das seit etwa 1830 im Publikum durch die Veröffentlichungen

mehrerer katholischer oder weltlicher Schriftsteller und Geschichtsforscher entstanden war.

Für die Geistes- und Literaturgeschichtler unter uns wäre es gewiß nicht uninteressant, die romantisch-distanzierte Art aufzuzeigen, mit welcher François-René de Chateaubriand von Luther redet, oder die forsche Art aufzuzeigen, mit welcher der katholische Geschichtsforscher J. M. V. Audin in seiner Lutherbiographie zu dem Schlusse kommt: Luther, »dieser wirre Geist«, »hat nichts als zu leugnen verstanden, und leugnen heißt zerstören« (Wolf, op. cit. S. 57 u. 51).

Von viel mehr Offenheit und Sympathie zeugt die Annäherung Jules Michelets, der 1835 seine »Mémoires de Luther écrits par lui-même«, also eine Art Autobiographie des Reformators herausgibt.

Gewiß besteht dieses Buch hauptsächlich aus einer Auswahl von »Tischreden«, deren Zuverlässigkeit wir heute kritischer beurteilen, die aber damals bei uns als die verlässliche Hauptquelle der Kenntnis Luthers galten. In den von ihm selbst verfaßten Rahmentexten versteht es Michelet aber, Luthers eigentliches Anliegen mit Schwung, wenn auch nicht ohne Pathos mitzuteilen. So schreibt er z. B.: »Ich will seine Predigt im Klartext bringen. Setzen wir sie in echt volkstümliches Licht: ›Liebe Leute, man verkauft Euch Dispens durch die Werke. Steckt doch Euer Geld ruhig in die Tasche! Gott errettet Euch umsonst. Das einzig nötige Werk ist, an ihn zu glauben und ihn zu lieben. Was denn? Gott ist für Euch gestorben, und das Blut eines Gottes wäre nicht genug, um alle Sünden der Erde reinzuwaschen?‹ – Wie komisch! Der Papst gebot Werke, und übrig blieben nur die Werke der Kasse. Luther dispensiert von den Werken, und sie erwachen von neuem, die echten ethischen Werke, die Werke der Frömmigkeit und der Tugend.«

Kein Wunder, daß diese Akzente – auch wenn wir Theologen manches an ihnen beanstanden dürfen! – einen neuen Ton anschlagen, der auch in den Schulbüchern – und besonders in Michelets eigenem – bemerkbar wird. Von den etwa 50 Schulbüchern der 1. Hälfte des 19. Jahrhunderts, die der Reformation nun 2 bis 3% ihres Textes widmen, spricht nur noch eine Minderheit von Luther als von einem »Häretiker«. Von seinem Pakt mit dem Teufel ist überhaupt nicht mehr die Rede. 40% dieser Bücher nennen allerdings Luther noch »Sektierer« und »Entzweier«, aber das geschieht mehr im politischen als im religiösen Sinne dieser Worte. Trotzdem kann man nicht von einer eigentlichen Rezeption Luthers sprechen; sein Ehrentitel ist nämlich all zu oft »der erste der Aufständigen«, also der geistige Vater der französischen Revolution.

Diese Bemerkung zeigt, daß Luther nun auch die Aufmerksamkeit der Politiker in unserem Lande auf sich lenkt, was wir am besten am Beispiel von Jean Jaurès veranschaulichen können, obwohl schon Kaiser Napoleon I.

in seiner Gefangenschaft auf der Insel St. Helena am 18. August 1816 versicherte, er hätte gern Frankreich dem lutherischen Glauben verschrieben, der obrigkeitshöriger sei als der Papst!

Von Haus aus war der am Vorabend des 1. Weltkrieges ermordete Sozialistenführer Jean Jaurès, Professor für Philosophie. Seine Doktorabhandlung von 1891 widmete er den »Ursprüngen des deutschen Sozialismus«, zu dessen Vätern er auch Luther zählte, wie der Titel zeigt: »De primis socialismi germanici lineamenta apud Lutherum, Kant, Fichte et Hegel.«

Jaurès weiß: »Luther zielte keineswegs auf die irdischen Verhältnisse und auf eine Reform der weltlichen Ordnung; gleichwohl, unbewußt und ihm zum Trotz, stürzte er durch seine Lehre die gegenwärtige Ordnung der Dinge um . . . Die Erde ist im Himmel und wie mit dem Himmel vermischt. Wer den Himmel erneuert, erneuert auch die Erde. Nicht anders mit Luther. Indem er ausschließlich die christliche Gleichheit verfolgte, bereitete und versicherte er gleichermaßen die Bahnen der bürgerlichen Gleichheit« (übersetzt durch Jean Kaltenmerk im Jahrbuch 1984 des Martin Luther-Bundes, Erlangen).

Es wäre verlockend, Jaurès' Beweisführung in die Einzelheiten hinein zu verfolgen. Natürlich würde uns dabei manches als ziemlich abgedroschen erscheinen, wie wenn er z.B. die bürgerliche Gleichheit auf die christliche Gleichheit zurückführt, die im Priestertum aller Gläubigen verankert ist, von dem Jaurès behauptet, es sei »verwegener als das allgemeine Wahlrecht.«

Jaurès lotet tiefer, wenn er Luthers theologisches Verständnis der Freiheit als Denkmodell für den Begriff der sozialen Freiheit in Anspruch nimmt. Er schreibt: »Wahre Freiheit ist nach Luther in der dialektischen Unfreiheit begründet, denn der Mensch wird erst frei, wenn er sich Gott völlig ergibt. Anfänglich noch erstaunt es uns, daß jener Luther, der das römische Joch abschüttelte und die Seele der Menschen von jeder äußerlichen und ihr fremden Herrschaft befreite, den menschlichen Willen derart dem göttlichen Joch unterwirft, daß er dahin gelangt, die völlige Knechtschaft des Willens zu behaupten. Aber Gott ist nicht eine äußerliche und fremde Macht; er offenbart sich als der innerste Atem des Gewissens. Wenn Luther dem menschlichen Gewissen die äußerliche Stütze der römischen Kirche raubte, dann dachte er, ihm Gott selber als Grund zu geben. Folglich, indem Luther sich weigerte, den menschlichen Willen von Gott abzusetzen und abzulösen, hat er eben jenen Begriff der wirklichen Freiheit vorgezeichnet, der in der Volkswirtschaft Sozialismus werden wird.« Jaurès bescheinigt sogar dem Reformator, er habe »alle Antworten auf die dem Sozialismus entgegengehaltenen Einwände zum Ausdruck gebracht«!

Man halte von diesen Überlegungen, was man wolle, eines steht fest: wie

Michelet es schon vor ihm tat, hat Jaurès auch Luther im Originaltext gelesen und sich persönlich mit seinen Schriften auseinandergesetzt, und das ist wohl die große Neuigkeit am Ende des 19. Jahrhunderts, die sich in unserer Zeit in Frankreich entfalten wird und die uns viel Hoffnung gibt, daß endlich eine echte Rezeption Luthers in unserem Lande stattfinden kann. Las man trotz der vielen Drucke aus dem 16. Jahrhundert Luther bislang nur sehr fragmentarisch, kannte man ihn meistens aus zweiter Hand und oft nur durch die Zerrbilder des Cochläus und durch die Verleumdungen der katholischen antiprottestantischen Polemik, so beginnt nun die Möglichkeit eines zusammenhängenden Studiums von Luthers eigenem Werke, und dieses Novum öffnet Perspektiven, die wir nicht unterschätzen dürfen.

III.

Gewiß ist die antilutherische Polemik noch nicht gänzlich zum Schweigen gekommen. Die blutigen Auseinandersetzungen zwischen unseren beiden Völkern haben sie sogar zeitweise neu belebt. Für den eifernden und cholertischen Konvertiten Léon Bloy gehört Luther mit den anderen Reformatoren zu den »großen Schmutzfinken des 16. Jahrhunderts.« Auch ein anderer Konvertit, der große Dichter Paul Claudel, sieht in Hitlers »Mein Kampf« »die scheußliche Saat Luthers« (Wolf, op. cit. S. 284 u. 291). Das Thema »Luther = Friedrich der Große = Bismarck = Hitler« erklingt kurz vor dem Zweiten Weltkrieg noch auf den Kathedern des germanistischen Instituts der Sorbonne, wo ich es selbst erlebte. Sich auf Denifles und Grisars Büchers stützend, fallen auch ansehnliche Denker wie Pasquier, Daniel-Rops, Christiani und sogar Jacques Maritain höchst negative Urteile über den Wittenberger Reformator. Heute noch geschieht es, daß bei Vorträgen anlässlich des Lutherjahres sogenannte »Integristen« Flugschriften verteilen, die die alten Verleumdungen in neuer Aufmachung zu verbreiten suchen. Luthers Sache, die »Sache des Evangeliums«, wie Pater D. Olivier schreibt, ist in Frankreich durchaus noch nicht gewonnen!

Sie hat aber ohne Zweifel einen neuen Anlauf genommen, und dieser Neuanfang beruht u. a. auf der 1951 begonnenen, auf 20 Bände angelegten und von unserem Nationalkomite des L. W. B. getragenen französischen Ausgabe von Luthers Hauptwerken, die durch die Teilausgaben und Exzerpta von Kuhn, Goguel und Strohl vorbereitet wurde.

Vorbereitet wurde dieses neue Interesse auch durch die grundlegenden Arbeiten von Germanisten wie Maurice Gravier und Michèle Monteil, von Geschichtswissenschaftlern wie Lucien Febvre, Pierre Chaunu und Jean Delu-

meau, und von Professoren und Pfarrern, zu denen ich mich wohl auch zählen darf, wie Henri Strohl, Pierre Maury, Georges Casalis, René-Jacques Lovy, Theobald Süss und Marc Lienhard.

Ist die nun bestehende Möglichkeit, mit Luther durch seine Hauptschriften unmittelbare Bekanntschaft zu stiften, wie gesagt, ein erstes Novum dieses unseres Jahrhunderts, so besteht ein zweites ebenso wichtiges Novum darin, daß die katholischen Forscher und Theologen ihrerseits in Frankreich wie anderswo mit Luther neu begonnen haben.

Schon vor mindestens 50 Jahren wurde Pater Yves Congar wie kein anderer seiner Zeitgenossen durch Luther ergriffen. Sein intensives Studium hat ihn keineswegs dazu geführt, der römischen Kirche untreu zu werden. Nach wie vor wirft er Luther schwerwiegende Defizite in der Christologie und in der Ekklesiologie vor. Aber Luther läßt ihn nicht los! Er führt ihn sogar dazu, seine eigene, dankbar empfangene scholastische Ausbildung kritisch zu durchleuchten. »Am Abend meines Lebens, nachdem ich viel gearbeitet und wenig gelernt habe, verstehe ich, daß die Scholastik ein Gefängnis für den Geist werden könnte, und daß sie in meiner Kirche die Möglichkeiten verringert hat, gewisse Wahrheiten aufzunehmen«, schreibt Y. Congar in einem zum Lutherjubiläum erschienenen Buch. »Ich war lange Zeit über und bin jetzt noch zum Teil der Gefangene eines systematischen Ideals, das von meiner scholastischen Ausbildung herkommt . . . Das aber gerade hat Luther verworfen! Er war davon überzeugt, ja es war ihm einleuchtend, daß er nur ein Christ sein konnte, indem er das scholastische, kanonische, hierarchische System der alten Kirche intellektuell und existentiell verließ.«

Dieser Ausspruch, ich möchte fast sagen: dieser Aufschrei des alten, hochverehrten Ökumenikers ergreift mich zutiefst. Und Congar steht durchaus nicht allein. Im Zuge des II. Vatikanums und der ökumenischen Bewegung arbeitet unser Bruder und Freund, der Lortzschüler Pater Olivier Hand in Hand mit Peter Manns und Otto Hermann Pesch, tatkräftig – und dazu noch mit einem bewundernswerten journalistischen Talent – daran, den wahren Luther unserem Volke näher zu bringen. Seine Einsichten sind so wichtig, daß seine Bücher in mehrere fremde Sprachen, darunter auch ins Deutsche, übersetzt wurden.

Die Anwesenheit mancher Erzbischöfe und Bischöfe bei den Vorträgen und Veranstaltungen des vergangenen Lutherjahres haben uns bewiesen, daß die Hierarchie der katholischen Kirche in Frankreich sich zum großen Teil eine Luther aufgeschlossener Haltung zu eigen gemacht hat. Das 500. Geburtsjahr des Reformators wurde in manchen Diözesanblättern gewürdigt. So erklärt z.B. der kürzlich zum Kurienkardinal ernannte bisherige Erzbischof von Marseille und Vorsitzende des ökumenischen Ausschusses

der französischen Bischofskonferenz, Roger Etchegarray, in seinem Blatte »L'Eglise de Marseille«: »Luther wollte die Kirche zu ihrem einzigen echten Kampfe zurückführen: die Durchsichtigkeit des Wortes Gottes zu sichern, und das tat er in einer Kirche, welche vom Übergewicht ihres Gepäcks erdrückt war.« Allerdings fügte der Erzbischof hinzu: »Indem er dies tat, warf er aber auch unverzichtbare Schätze der unteilbaren Kirche über Bord, und seine Erben haben es nicht vermocht, die Gesamtheit des kirchlichen Glaubens in seiner jahrhundertelangen Unverbrüchlichkeit zu bezeugen.«

Auch das 1981 von der katholischen Bischofskonferenz herausgegebene Grundbuch für den (bei uns immer freiwilligen) Religionsunterricht: »Pierres vivantes« bekennt eindeutig: »Wie viele Christen seiner Zeit leidet (Luther) darunter, daß manches in der Kirche schief geht. Man hat die Forderungen des Evangeliums aus den Augen verloren. Viele Leute fordern eine Reform der Kirche. Luther gehört zu diesen Leuten. Seine Erfahrung hat ihm gezeigt, daß es das Wichtigste ist, daran zu erinnern, daß Gott uns erlöst, und daß wir diese Heilsgnade durch den Glauben empfangen. Er widersteht darum gewissen Predigern, die Kollekten erheben, um den Petersdom in Rom zu errichten; diese Prediger sagen, die Gaben versichern den Gebern Gottes Gunst. Es sah aus, als ob man die Gnade verkaufte. In der sich darauf entspannenden heißen Diskussion werden viele andere Fragen aufgeworfen. Man wird sich nicht darüber einig, was im christlichen Leben Gabe Gottes und was Verdienst des Menschen ist. Luther setzt die Autorität der Schrift derjenigen der Kirche entgegen, wie wenn die eine die andere aufheben würde. Luther stellt Grundthesen des Glaubens in Frage; einige seiner Behauptungen stimmen nicht mit dem überein, was die katholische Kirche glaubt. Der Papst und die Bischöfe ziehen den Schluß, daß Luther sich von der Kirche getrennt hat, und das hat in jener Zeit zur Folge, daß er vom Kaiser verurteilt wird, während deutsche Fürsten ihn unterstützen.«

Man muß leider feststellen, daß dieses immerhin gerechtere Urteil des katholischen Schulbuches über Luther nicht immer von den Geschichtsbüchern des öffentlichen Schulunterrichts nachvollzogen wird. Hier ist eher eine rückläufige Bewegung im Gange! Noch vor 10 Jahren schilderte ein sehr benutztes Schulbuch ganz bewußt Luthers religiösen Durchbruch. Heute beschränkt dasselbe Buch mit demselben Verfasser den Luther gewidmeten Absatz auf knapp elf Zeilen, in welchen besonders vom Kampfe des Reformators gegen die kirchlichen Mißstände die Rede ist und in welchem sein evangelisches Anliegen auf das allerkleinste Minimum reduziert wird: er erkennt allein die Autorität der Bibel an und läßt nur zwei Sakramente bestehen.

Wie dem auch sei, unzählige Vorträge und Veranstaltungen im Lutherjahr haben uns bewiesen, daß Luther eine Gestalt ist, die bei den Franzosen

heute auf große Aufmerksamkeit und Aufgeschlossenheit stößt. Undeutlich noch, aber ganz gewiß hat man bei uns zumindest das Empfinden, Luther sei jemand, der uns heute etwas Wichtiges zu sagen hat. Er gehört unserem gemeinsamen kulturellen Erbe an. Mehr noch! Er stand genau an dem Ort, wo die entscheidende geistige Weichenstellung für unser Abendland zustandekam: Wird der Mensch im Glauben und im Gehorsam des Glaubens das demütige und dennoch gerade durch diese Demut große Geschöpf Gottes bleiben, oder sollen fortan die Vernunft und ihr Drang zur Macht ihn beherrschen? . . .

Die Entscheidung fiel damals in der Auseinandersetzung mit Erasmus 1525 zuungunsten Luthers, ich will sagen: zuungunsten des christlichen Glaubens aus. Inzwischen hat uns die Erfahrung gelehrt, in welche Unwege der Unmenschlichkeit die Alleinherrschaft der Vernunft den Menschen führen kann. Undeutlich noch, aber ganz gewiß hat man heute bei uns (und hoffentlich nicht nur bei uns!) das Gefühl, daß Luthers Verständnis des Evangeliums als *theologia crucis* uns weiter-, oder besser gesagt: zurückhelfen könnte. Vielleicht hat somit die Stunde geschlagen, wo Luther zu seinem eigentlichen Ziele gelangen könnte, ein »*doctor communis*«, ein Lehrer und Prediger der gesamten christlichen Kirche zu sein. Denn, Sie haben es wahrscheinlich gespürt, nicht weil er Martin Luther ist, interessiert uns Luther heute so sehr. An seiner höchstpersönlichen Person mit ihren Größen und Schwächen ist uns eigentlich nicht viel gelegen. Was uns trifft und was uns betrifft ist Luther als Zeuge des christlichen Glaubens und als vollmächtiger Ausleger des Wortes.

Die meisten von uns kennen sicher die Aussage des alten Luther: »Ich bitte um eine gnädige Stunde und begehre des Wesens nicht mehr. Ihr, unsere Nachkommen, betet auch und treibt Gottes Wort fleißig; erhaltet das arme Windlicht Gottes, seid gewarnt und gerüstet, als die alle Stund gewarten müssen, wo euch der Teufel etwa eine Scheibe oder Fenster ausstoße, Tür oder Dach aufreißt, das Licht auszulöschen; denn er stirbt nicht vor dem jüngsten Tage; ich und du müssen sterben, und wenn wir tot sind, bleibt er gleichwohl der, so er allezeit gewest, und kann sein Stürmen nicht lassen.« (WA 50, 476, 11–18)

»Das arme Windlicht Gottes«, das Wort in seiner Knechtsgestalt »erhalten« – und das heißt doch gewiß auch, es treu weitergeben! – ist unser aller Aufgabe, auch die vornan der Doktoren und sogar der Ehrendoktoren der Theologie.

D. Albert Greiner, Bischof i. R., 122, Rue Nationale, F-75 013 Paris

VOM REFORMER ZUM REFORMATOR

Leben und Wirken Johannes Bugenhagens (1485–1558)*

Von Hans-Günter Leder

Martin Luther, in dessen Schatten er von den nachfolgenden Generationen allzu sehr gerückt worden ist, hat ihn einen »großen Theologen« genannt. In der Literatur wird er gelegentlich als der »heimliche Bischof der Reformation« bezeichnet. Man kann über ihn aber auch lesen, daß er der »minder bedeutende Gehülfe« des Reformators gewesen sei (H. Hering, 1988), »kein scharfsinniger Denker«, dessen »Äußerungen in Schriften und Predigten« sich fast alle »auf Luther zurückführen« ließen (J. Rogge, 1962). Ja, es kann sogar geschehen, daß man in einem von Geschichts- und Religionslehrern verfaßten, 1983 im Deutschen Taschenbuchverlag in der Bundesrepublik Deutschland erschienenen »Kleinen Lexikon der Reformation« seinen Namen vergeblich sucht. Recht und Unrecht von Pauschalurteilen über Bugenhagen liegen dicht beieinander. Für den Kundigen provozieren sie ständig ein »Ja, aber . . .«. Es soll hier jedoch nicht darum gehen, das weite Feld der Geschichte der Bugenhagenwertung und –würdigung abzuschreiten. Das ist ein Problemkomplex für sich. Es soll vielmehr ganz einfach, aber sehr engagiert gefragt werden: Wer war dieser Mann – Johannes Bugenhagen – (übrigens der einzige Norddeutsche im Kreis der Freunde und Mitarbeiter Luthers), dessen 500. Geburtstag wir in diesem Jahr begehen und von dem wir gemeinhin wenig reden und noch weniger wissen? Wir verfolgen unter dieser Frage seinen Lebensweg, befassen uns mit seinem Wirken – in der Hoffnung, am Ende begründetermaßen entscheiden zu können, ob wir ihn als einen der großen Wittenberger Reformatoren (neben Luther und Melancthon) sehen dürfen.

I. Geburt, Studium, Tätigkeit in Treptow a.R. (1485–1521)

Am 24. Juni 1485 – der kleine Martin Luder in Mansfeld befindet sich zu diesem Zeitpunkt im zarten Alter von gut 18 Monaten – wird Bugenhagen in

* Vortrag, gehalten am 3. 11. 1984 vor der Landessynode der Ev. Landeskirche Greifswald, für den Druck bearbeitet und ergänzt.

Wollin im Herzogtum Pommern geboren und noch am gleichen Tage auf den Namen des Tagesheiligen – Johannes – getauft. Der Vater ist Ratsherr, vielleicht sogar Bürgermeister in jener spätmittelalterlichen Kleinstadt des Herzogtums, das unter Bogislaw X., einheitlich regiert, einen bemerkenswerten politischen und kulturellen Aufschwung nimmt. Das wird später seine Widerspiegelung in Bugenhagens »Pomerania« finden, der ersten Geschichtsdarstellung seines Heimatlandes, die er auf Geheiß des Landesfürsten 1517/18 nach ausgedehnten Archiveisen durch das Herzogtum verfasst wird. – Mit zeitlichen Gütern ist die Familie anscheinend nicht sonderlich gesegnet. So wird Bugenhagen zeitlebens sparsam bleiben, sorgsam im Umgang mit Geld und Gut. Böse Zungen machen daraus später den Vorwurf des Geizes. – Die religiöse Umwelt, in der der Knabe aufwächst, ist von den charakteristischen Erscheinungsformen spätmittelalterlicher Frömmigkeit geprägt, wie sie auch für Pommern damals bezeugt werden: Heiligenverehrung, Wallfahrtswesen, Reliquienkult, Bruderschaften, Ablaßhandel, frommen Stiftungen, Mönchen und Nonnen mit ihrem Streben nach Heiligkeit, aber manchen Verhaltensweisen, die dazu nicht recht passen wollen, vielfach Predigten, die mit Schrecken und Strafen drohen, kaum zu erbauen vermögen und um des Seelenheiles willen zu immer neuen frommen Leistungen ermuntern. Lebendige Frömmigkeit und Verfallserscheinungen sowie Mißstände stehen dabei oft dicht beieinander, doch ergibt sich für Pommern damals durchaus kein nur düsteres Bild.

Die Schule hat der junge Bugenhagen wahrscheinlich in Wollin besucht. Wir wissen fast nichts über seine Kindheit und Jugend; manches kann man vorsichtig zu erschließen versuchen. Eine gediegene Bildung wird er dort schwerlich empfangen haben, aber das Wissen und Können reicht offenbar aus, um den Gedanken an ein Studium nicht als unmöglich erscheinen zu lassen. Am 24. Januar 1502 läßt sich der mittlerweile 16½ Jahre zählende »Joannes Bugghenhaen de Wollyn« in die Matrikel der Landesuniversität Greifswald einschreiben. Hier beginnt er ein Studium an der Artistenfakultät (so benannt nach den »septem artes liberales« – den sieben freien Künsten, die an ihr als Bildungsfundament für ein späteres Fachstudium: Theologie, Rechtswissenschaft, Medizin, gelehrt wurden). Bugenhagen studiert etwa 2½ Jahre an der Artistenfakultät, gelangt also nicht zum Theologiestudium. So bleibt der Wolliner Bürgersohn während seines Studiums theologisch unvorbelastet. Seine dann in Treptow erfolgende Hinwendung zur Heiligen Schrift vollzieht sich ohne scholastisches Vorverständnis und ermöglicht ihm, sich dem biblischen Zeugnis unverstellt zu öffnen. Und: Sein späterer Weg zur Reformation führt nicht über die Lösung aus den Fesseln mittelalterlicher Theologie. Darin unterscheidet er sich wesentlich von Luther. – Bugenhagen studiert in Greifswald *nicht*, wie in nahezu der ge-

samen Literatur seit Melanchthon behauptet worden ist, in einer »aurora doctrinarum«, einer Morgenröte der Wissenschaften im Wirkungsfeld des Humanismus. Obwohl kurzzeitig um die Jahrhundertwende einige dem Humanismus aufgeschlossene Universitätslehrer an ihr wirken, herausragend unter ihnen der Jurist Petrus von Ravenna, bleibt sie eine Lehrstätte der Spätscholastik und traditionellen Lehrstoffes. Bugenhagen kann in Greifswald auf den Humanismus aufmerksam geworden sein, humanistisch geprägt war sein Studium ganz gewiß nicht. In der zweiten Jahreshälfte 1504 verläßt er die Universität ohne akademischen Grad mit einem wohl nur bescheidenen Fundament an Wissen und Bildung. Auswirkungen der Pest und anderer Seuchen haben sein Studium vermutlich mehrfach unterbrochen.

Kurze Zeit später begegnen wir ihm als Schulrektor an der Stadtschule in Treptow a. Rega, präsentiert für dieses Amt vom Abt des der Stadt nahegelegenen Prämonstratenserklosters Belbuck. Dort bleibt Bugenhagen bis zum Frühjahr 1521. In Treptow/Belbuck erlebt er für seine geistige und theologische Entwicklung höchst bedeutungsvolle Jahre, aus denen er Vieles in sein späteres Wirken als Reformator miteinbringen wird. Unter seiner Leitung wird die Treptower Stadtschule zu einer weit über die Landesgrenzen ausstrahlenden humanistischen Lateinschule. Sie zieht u. a. Schüler aus Westfalen und Livland an. In den Unterricht, für dessen Durchführung ihm mehrere Unterlehrer zur Seite stehen, integriert der Treptower Rektor, über das Normalmaß kirchlicher Unterweisung hinausgehend, die Auslegung biblischer Schriften – offenkundig mit ständig wachsendem Echo. Bürger, Priester und Mönche werden Hörer seiner Bibelauslegung. Freunde bitten ihn, sich zum Priester weihen zu lassen. Geist und Gehalt seiner Bibelauslegungen sollen über das bisherige Maß hinaus dem geistlichen Leben in der Stadt zugutekommen. So empfängt er 1509 die Priesterweihe und wird Angehöriger des Kanonikerstifts an der Marienkirche zu Treptow. Sein erklärtes Anliegen ist es, sich selbst und seine Hörer zu wahrer Frömmigkeit und Heiligkeit zu führen. Diesem Ziel wird er zeitlebens in seinem Denken und Handeln verpflichtet bleiben. Bugenhagen wird in Treptow zum moralisierenden Reformator. Noch vor 1512 erfolgt – auf uns verborgenen Wegen – seine unmittelbare Begegnung mit humanistischem Gedankengut. Bildung und Frömmigkeit sollen eine enge Synthese eingehen. Lebhaft entwickeln sich die seit einiger Zeit geknüpften Beziehungen zu Münster in Westfalen, wo der bedeutende Humanist Johannes Murmellius die Ludgeri-Schule zu einer ganz vom Bibelhumanismus geprägten Bildungseinrichtung entwickelt hat. Im April 1512 wendet sich der »Priester Christi und Treptower Schulmeister« brieflich an Murmellius. Der hochinteressante Brief verdeutlicht u. a., daß Bugenhagen inzwischen als Autodidakt intensive Studien

getrieben hat. Kirchenväterschriften, humanistische Schriften des Murmellius, aber auch anderer Autoren, sind ihm geläufig. Er liest und behandelt sie sogar mit seinen Schülern im Unterricht. Auch mit Werken einiger Scholastiker hat er sich befaßt, aber sie haben ihn nicht angesprochen. Nun ist er auf der Suche nach zeitgenössischen Theologen, die, den Kirchenvätern ebenbürtig, Antwort auf sein religiös-theologisches Fragen zu geben vermögen. Murmellius verweist ihn in seiner Antwort vor allem auf das Haupt des europäischen Humanismus, Erasmus von Rotterdam, »einen nicht zu verachtenden Theologen«. Dieser Hinweis wird für Bugenhagen richtungweisend. Er liest Schriften des Erasmus und folgt dessen theologischem Programm: Rückkehr zur Heiligen Schrift, vor allem zur Ethik Jesu und von daher Erneuerung von Kirche und Frömmigkeit. Bugenhagen prägt nun immer deutlicher das Profil eines Bibelhumanisten aus. Dies wird ihm einige Jahre später den Zugang zur reformatorischen Theologie wesentlich erleichtern. Im Medium seiner bewußt wahrgenommenen priesterlichen Existenz erhalten die Gedanken des Erasmus bei Bugenhagen einen ausgeprägten seelsorgerlich-priesterlichen Akzent. Dieser priesterlichen Verantwortung, die für ihn charakteristisch bleiben wird, verleiht er 1518 in seiner eindeutig von erasmischem Geist beeinflussten »Pomerania« klaren Ausdruck. Hier wendet er sich in einem Appell folgendermaßen an Priester und Mönche: »Wenn dir aber Kirchen anvertraut werden und die Bedienung der Sakramente und die Sorge für das Volk, dann bist du kein Mönch mehr, sondern der Seelsorger aller dir Anvertrauten, für die du einst vor dem höchsten Richter Rechenschaft zu geben hast«. Noch ahnt er nichts von dem Aufbegehren des Wittenberger Augustinereremiten Martin Luther gegen die Verfälschung des Evangeliums in der römischen Kirche.

Ein Jahr zuvor (1517) hat ihn Abt Johannes Boldewan, ein gelehrter und um rechte Zurüstung der Ordensangehörigen besorgter Mann, an die soeben von ihm gegründete Ordensschule am Kloster Belbuck als Lektor für Bibelauslegung berufen. Nun vertieft und intensiviert sich Bugenhagens Beschäftigung mit der Hl. Schrift. Er muß, so stellt er es später dar, »ampts halben in Theologie lesen«. Den Psalmen und einigen paulinischen Briefen gilt sein besonderes Interesse. 1518 liest er über das Mth.-Evangelium. Unbefriedigende Passionspredigten und Fragen seiner Zuhörer nach den Differenzen zwischen den verschiedenen Darstellungen der Leidensgeschichte in den Evangelien veranlassen ihn, in harmonistischer Arbeit aus den Evangelien eine Passions- und Auferstehungsgeschichte zu schaffen, die ganz auf die geistliche Bedeutung gerade dieser Texte orientiert. Sie bildet das Fundament für sein später berühmtes und in über 80 Ausgaben bzw. Drucken als Volksbuch der Reformation verbreitetes Passional.

Am 29. Juni 1519 hält Bugenhagen die Festpredigt anläßlich des Tages der

Schutzpatrone des Belbucker Klosters, Peter und Paul. Diese einzige aus der Treptower Zeit erhaltene Predigt zeigt nach Bugenhagens eigenen, später an den Rand des Manuskripts geschriebenen Worten, wie gern er damals ein Christ sein wollte. Die Predigt legt Sir. 44, 10ff im Blick auf die Apostel Petrus und Paulus als Appell an seine Zuhörer aus, den Aposteln im Glauben und in der Liebe nachzueifern. Ganz geprägt von theologischen Auffassungen des Erasmus, zeigt sie Bugenhagen als eifernden Reformator, der vor überraschend heftiger Kritik an Mißständen in der Priesterschaft nicht zurückschreckt – um der Liebe willen, wie er nachdrücklich hervorhebt. Bugenhagen ist vollends zum Bibelhumanisten geworden. Im Ernstnehmen des biblischen Zeugnisses, in der Nachfolge Jesu sieht er den Weg zur Erlangung des Heils. Der Mensch kann das Heil erreichen, wenn sich der Glaube in einem bibelorientierten Streben nach Heiligkeit bewährt. – Später wird Bugenhagen seine Treptower Jahre überraschend scharf als Zeit der Finsternis, der Selbstgerechtigkeit und des Irrtums aburteilen.

Im Herbst 1520 erlebt Bugenhagen seine reformatorische Wende. Seit Jahren bereits ist er der führende Geist im Treptower Klerus. Gelegentlich eines Abendessens beim Pfarrherrn Otto Slutow überreicht dieser ihm die soeben aus Leipzig in Treptow eingetroffene (!) Schrift Luthers »Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche«, – die Abrechnung des Reformators mit der römischen Sakramentslehre und -praxis. Eine erste flüchtige Durchsicht provoziert bei Bugenhagen ein vernichtendes Urteil. Luthers Schrift erscheint ihm als das Werk des schändlichsten Ketzers, den die Kirche Christi jemals erlebt hat. Gründliche Lektüre führt einige Tage später zur totalen Umkehrung des Urteils: »Die gantze Welt ist verblindet vnd in die eusserste Finsternuß verstricket. Dieser einige Man sihet allein die Warheit . . .«. Luther hat den Bibelhumanisten durch seine streng auf die Bibel bezogene Theologie überwunden. Im Durcharbeiten der Schrift des Wittenberger Theologen erschließt sich dem Treptower Schulrektor und Priester dessen Glaubensverständnis. Nicht der Mensch gelangt durch Verdienste oder Werke zu Gott und zur Seligkeit, sondern Gott ist durch sein verheißendes Wort der alleinige und dem Menschen zuvorkommende Urheber der Seligkeit, »so daß alles sich gründet, getragen und erhalten wird durch sein kräftiges Wort« (Luther). Diese den Glauben und das Leben von Grund auf neugestaltende Erkenntnis bringt Bugenhagen auch seinen Freunden und Weggenossen nahe. Treptow und Belbuck werden zum Quellort der frühen reformatorischen Bewegung in Pommern. Der Klosterkonvent löst sich binnen eines Jahres nahezu vollkommen auf. Zahlreiche Treptower Kleriker und Angehörige des Belbucker Konvents beginnen im Lande das Evangelium nach reformatorischem Verständnis zu predigen. Auch der Abt, Johannes Boldewan, schließt sich der Reformation an. Nach

kurzem Studium reformatorischer Theologie in Wittenberg übernimmt er zunächst ein Pfarramt in Belzig und wird dann, 1528 nach dort berufen, Pfarrer an der Petrikirche in Hamburg.

Noch im gleichen Jahr schreibt Bugenhagen an Luther und erbittet von ihm eine Anweisung zum rechten Christenleben. Luther übersendet ihm die lateinische Fassung seiner Schrift »Von der Freiheit eines Christenmenschen« und bedeutet ihm in einem kurzen Votum, der wahre Christ bedürfe keiner sittlichen Vorschriften, denn der Glaube führe ihn zur Erfüllung des Gotteswillens. Er empfiehlt ihm zur Verdeutlichung dessen die Lektüre der beigelegten Schrift. Bugenhagen notiert das ihm wichtig erscheinende Votum Luthers auf dem Titelblatt. Das fragliche Exemplar befindet sich heute im Besitz der Universitätsbibliothek Greifswald. – Den inneren Aufbruch zur reformatorischen Theologie bekräftigt Bugenhagen im März 1521. Er begibt sich auf die Wanderschaft. Sein Ziel ist Luther in Wittenberg.

II. Grundlegende Jahre in Wittenberg (1521–1528)

Bughagens Hoffnung, sich von Luther selber tiefer in die reformatorische Theologie einführen zu lassen, erfüllt sich nicht. Wenige Tage nach seiner Ankunft in Wittenberg und ihrer ersten Begegnung bricht Luther zum Wormser Reichstag auf, um sich vor Kaiser und Reich zu verantworten. Auf der Rückreise wird er auf die Wartburg »entführt«. Bugenhagen findet bei Melanchthon, mit dem ihn bald eine herzliche Freundschaft verbindet, nicht nur Unterkunft, sondern auch vielfältige theologische Anregung. In die reformatorische Theologie arbeitet er sich jedoch in einem sich über Jahre erstreckenden Prozeß der Aneignung und Entfaltung – dabei gewissermaßen ständig im Gespräch mit Luther und Melanchthon – überwiegend selbständig ein. Das geschieht im Zuge zahlreicher Schriftauslegungen an der Universität und findet 1525 in Bugenhagens Römerbriefvorlesung seinen Abschluß. Daß er dabei auf dem von Luther gelegten Fundament aufbaut, bedarf keiner besonderen Hervorhebung. In der Umsetzung und Entfaltung der Rechtfertigungstheologie beschränkt er sich jedoch nicht darauf, Luther einfach zu kopieren. Vielmehr findet er in der an die Auslegung biblischer Schriften gebundenen Vermittlung reformatorischer Theologie an seine Hörer zu ihm eigenen Ausdrucks- und Aussageformen.

Noch vor dem Abschluß des Wormser Reichstages schreibt er seinen Treptower Schülern einen Sendbrief. Dieses erste Zeugnis reformatorischer Theologie aus Bugenhagens Feder zeigt im Verständnis von Sünde und Rechtfertigung bereits eine bemerkenswert intensive Aneignung der Gedanken Luthers. Die den Menschen zum Heilsstreben ermunternde erasmi-

sche Heiligkeitstheologie ist dem Glauben an den gekreuzigten Christus als dem Inbegriff des von Gott geschenkten Heils gewichen. Zurückhaltend bleibt aber noch Bugenhagens Stellungnahme zum Reformator Luther, der sich im Widerstreit gegen alle Autoritäten (Papst, Kaiser, Reich) befindet. Dessen Theologie hat er sich zueigen gemacht, die daraus folgenden existentiellen Konsequenzen vermag Bugenhagen noch nicht in vollem Umfang zu ziehen. – Wenige Monate später ist seine reformatorische Wende jedoch auch in dieser Hinsicht zum Ziel gekommen. Im September wendet er sich erneut in einer Schrift nach Pommern. Darin bedeutet er den Verfolgern der reformatorischen Prediger in seinem Heimatland, daß mit der Reformation die eschatologische Entscheidungsstunde angebrochen ist. Das heißt: In der Stellungnahme für oder gegen das von Luther wieder zur Geltung gebrachte Evangelium geht es um Heil oder Unheil. Wer sich in dieser Situation gegen das Evangelium wendet, macht sich der unvergebbaren Sünde wider den Heiligen Geist schuldig. So mündet Bugenhagens Schrift (*De peccato in spiritum sanctum*) in einen eindringlichen Bußruf. Er selber steht nun uneingeschränkt und in der Bereitschaft, mit seinem Leben für das Evangelium einzustehen, auf Luthers Seite.

Im Herbst 1521 beginnt Bugenhagen, in seinem Zimmer für die in Wittenberg studierenden Pommern die Psalmen auszulegen. Wegen der ständig wachsenden Hörerzahl entschließt er sich nach wenigen Wochen, vor allem auch auf Bitten Melanchthons, die Psalmenauslegung in eine öffentliche Vorlesung an der Universität umzuwandeln. Mit seiner Psalmenvorlesung, die auf Drängen Luthers im März 1524 in Basel im Druck erscheint, erwirbt Bugenhagen weit über Wittenberg hinaus hohes Ansehen als reformatorischer Schriftausleger. Sie erreicht bis 1544 nicht weniger als 8 Auflagen! Die Auslegung der Psalmen bezeichnet den Auftakt zu intensiver Vorlesungstätigkeit an der Universität. In rascher Folge behandelt Bugenhagen innerhalb von vier Jahren außer den Psalmen den Propheten Jesaja, die kleinen paulinischen Briefe, 5. Mose und das 1. und 2. Samuelisbuch, den Galaterbrief, 1./2. Könige, das Buch Hiob und den Römerbrief. Außerdem befaßt er sich erneut mit der Passionsharmonie. Diese Vorlesungen erscheinen fast ausnahmslos als z.T. umfängliche Bibelkommentare in wiederholten Auflagen und Nachdrucken auf dem Büchermarkt. Bugenhagen wird neben Luther in diesen Jahren bis 1527 zum meistverlegten reformatorischen Theologen. Mit seinen Schriftauslegungen wird er einer der wirksamsten Mittler lutherischen Gedankengutes für die werdenden und wachsenden evangelischen Kirchen des 16. Jahrhunderts. Bald weiß man allenthalben im Reich, daß neben Luther und Melanchthon ein dritter bedeutender Theologe in Wittenberg wirkt. – Anfangs hält Bugenhagen seine Vorlesungen ohne Vergütung. Luther und Melanchthon bemühen sich wiederholt um eine Besol-

ding für den Pomeranus, wie er in Wittenberg genannt wird, doch zunächst ohne durchgreifenden Erfolg. Schon interessiert man sich an anderen Orten für ihn – so in Erfurt (1522), anderthalb Jahre später in Hamburg, kurz danach bemüht sich der Danziger Rat um die Freigabe Bugenhagens aus Wittenberg. Vorerst bleiben jedoch alle Auswärtsberufungen erfolglos.

Mit der Vorlesung über den Römerbrief (1525), den Bugenhagen wie Luther und Melanchthon als die wichtigste Schrift des Neuen Testaments schätzt, kommt seine intensive Bemühung um die Schriftauslegung, in der er die reformatorische Theologie aneignet und durchdringt, zum Abschluß. Das Alte Testament ist ihm unter dem großen Thema von Gesetz und Evangelium das Beispielbuch für Gottes Handeln mit dem Menschen. Es zeigt Gottes Barmherzigkeit. Es macht vor allem aber immer wieder unübersehbar deutlich, daß der Mensch das Gesetz nicht aus eigenem Vermögen erfüllen kann. Dem steht im Evangelium die unermeßliche Heilsbedeutung Christi gegenüber, auf dessen Kreuzestod und Auferstehung allein sich das Geschenk der Rechtfertigung gründet (Text Nr. 1). Was der Pomeranus in seiner reformatorischen Wende an sich selber erfahren hat, das Geschenk des Heils durch Christus, möchte er seinen Hörern und Lesern unauslöschlich zum eigenen Besitz werden lassen.

In den Wittenberger Unruhen 1521/22, als sich reformatorische Kräfte unter Führung von Luthers Ordensbruder Gabriel Zwilling und von Andreas Bodenstein von Karlstadt dazu anschicken, Reformation in z. T. gewaltsamen und überstürzten Reformen des Gemeindelebens in der Stadt zu realisieren, verhält sich Bugenhagen ausgesprochen reserviert und vorsichtig. Aufruhr wird er immer ablehnen. Außerdem neigt der gebürtige Pommer zur Bedächtigkeit. Melanchthon rühmt später, Bugenhagen habe in jenen Monaten mit Mäßigkeit und Festigkeit für Eintracht und Frieden in der Stadt gewirkt. – Zwischen Luther und Bugenhagen entsteht in der Folgezeit eine herzliche, zeitlebens ungetrübte Freundschaft. Der besonnene Bugenhagen und der durch die Wittenberger Unruhen gewarnte Luther wirken nun gleichermaßen im Sinne jenes Reformationsprinzips, das der Reformator nach seiner Rückkehr von der Wartburg in einer seiner Invokavitpredigten formuliert und das fortan konsequent eingehalten werden soll: »Man soll keine Neuerung aufrichten, das Evangelium sei denn durch und durch gepredigt und erkannt«.

Im Oktober heiratet der einstige Priester Johannes Bugenhagen. Ein Jahr später wird er von der Gemeinde im Zuge eines sehr interessanten Vorganges in das vakant gewordene Stadtpfarramt gewählt. Luther hält dabei, z. T. aus dem Hintergrund agierend, die Fäden der Regie fest in der Hand. Mit der Übernahme des Stadtpfarramts weitet sich der Pflichtenkreis Bugenhagens um beträchtliches. Gleichwohl hält er in unverminderter Intensität Vorle-

sungen an der Universität. Das Wittenberger Stadtpfarramt aber wird nun zum Entwicklungsfeld und Prüfstand für jenes Werk Bugenhagens, mit dem er im Bewußtsein nachfolgender Generationen vor allem in dankbarer Erinnerung bleiben wird: Sein Wirken für den Aufbau und die Ordnung lutherisch geprägter, evangelischer Gemeinden. Dafür gibt es damals kein Muster. So hat Bugenhagen, ständig im Gespräch mit Luther, Pionierarbeit zu leisten. Dieses Wittenberger Stadtpfarramt wird dem Pomeranus so ans Herz wachsen, daß er es bis ein Jahr vor seinem Tode versieht. 34 Jahre lang dient er mit Predigt und Seelsorge dieser Wittenberger Gemeinde, der ersten evangelischen Gemeinde, als ihr erster evangelischer Pastor. Glänzende Angebote, darunter die Bistümer in Holstein und in seinem Heimatland, wird er ablehnen, weil er das Wittenberger Stadtpfarramt als ein rechtes bischöfliches Amt hochschätzt und dieser Gemeinde nicht untreu werden möchte (Text Nr. 11).

Die Jahre in Wittenberg sind randvoll gefüllt mit Arbeit. Der Aufbau der Gemeinde erfordert Kraft, Geschick, aber auch Behutsamkeit. Im Zentrum alles seines Wirkens steht die Christuspredigt. Die durch Christus geschenkte Gerechtigkeit ist deren entscheidender Inhalt. »Die Prediger sollen mit Gottes Wort wider die Sünde, den Teufel und allen Irrtum fechten und Gottes Gerechtigkeit in Christo Jesu lehren, was sie damit nicht können ausrichten, das sollen sie fahren lassen, denn die Sache ist nicht ihre«, schreibt er 1526 in seiner theologisch bedeutsamsten Schrift »Von dem christlichen Glauben« (Text Nr. 5). Bugenhagen predigt, nicht aus Selbstgefälligkeit, sondern um der Gemeinde das sie konstituierende Wort zu bringend, gern und langanhaltend. Die Länge seiner Predigten ist bald stadtbekannt und Anlaß zu mancherlei, meistens humorvoller Kritik Luthers und seiner Freunde. Als ein Wittenberger Bürger unerwartet früh vom Gottesdienst nach Hause zurückkehrt und das Essen noch nicht gargekocht ist, entschuldigt sich die Ehefrau: Ich dachte, der Pommer würde heute predigen. Nicht Disziplinlosigkeit oder Mangel an Konzentration bewirken Bugenhagens lange Predigten. Er nimmt das Predigtamt ungemein ernst. Der Sicherung evangelischer Predigt wird dann auch in den Kirchenordnungen seine besondere Aufmerksamkeit gelten. Im Frühjahr und Sommer 1525 hält Bugenhagen in dreieinhalb Monaten nicht weniger als 58 Predigten! – Seine Predigten verkündigen nicht nur die Rechtfertigungsgnade. Sie werden auch Ort der Auseinandersetzung mit Tagesfragen und damals strittigen theologischen Problemen. Die Gemeinde soll wissen, worum es geht. Wenige Beispiele: Entschieden lehnt der Pomeranus eine von Luthers Abendmahlverständnis abweichende Deutung der Einsetzungsworte ab und erklärt der Gemeinde mit Nachdruck, man werde an den Einsetzungsworten Christi unbeirrt festhalten, es sei denn, Christus komme vom Him-

mel und sage etwas anderes. – Im Blick auf Thomas Müntzer betont er die Kraft des Glaubens an Gottes Wort. Es bedürfe keiner Unterstützung durch Schwert und Gewalt. – Auch über das Tanzen äußert er sich gelegentlich. Es habe seinen Ort als Ausdruck der Freude, dürfe jedoch nicht zur Ausschweifung führen. – Im Blick auf die Bestattung empfiehlt er, auf das den Reichen nach entsprechender Bezahlung gewährte Glockengeläut zu verzichten. Die Armen könnten sonst denken, das Geläut gehöre unabdingbar zum Erlangen des Heils.

Bereits kurze Zeit nach seinem Amtsantritt, der ihn vor die Aufgabe elementarer Neugestaltung des Gemeindelebens stellt, sorgt Bugenhagen um der Festigung des Glaubensstandes der Gemeinde willen für regelmäßige Katechismuspredigten. In ihnen entfaltet er den evangelischen Glauben kraftvoll und klar. Luthers Kleinen Katechismus, den er hochschätzt, wird er später immer bei sich tragen, wenn er die Kirche betritt. – Soweit Pfarramt und Lehrtätigkeit ihm Zeit lassen, äußert er sich literarisch zu den verschiedensten Fragen und Problemen christlichen Lebens und des Gemeindeaufbaus. Er verfaßt die erste evangelische Sammlung von Predigtdispositionen zu den Sonn- und Festtageevangelien. Das noch in Arbeit befindliche Manuskript wird ihm entwendet. Ein Buchdrucker bemächtigt sich der Entwürfe und bringt sie rasch heraus. Dieses wiederholte Schicksal, daß sog. Raubdrucke autorisierten Veröffentlichungen zuvorkommen, teilt er mit Luther und anderen Autoren jener Zeit. Ausführlich preist er, der mit seiner Walburga das erste evangelische Pfarrhaus führt, in einer Schrift die Ehe von Geistlichen als Gottesordnung. Wiederholt befaßt er sich mit Beichte und Absolution. Maßgeblich ist er an der Übertragung des Neuen Testaments ins Niederdeutsche beteiligt. Der mit Georg von Liegnitz verheirateten Tochter seines einstigen Landesherrn, Anna von Stettin, schreibt er einen Sendbrief, in dem er in ungeschminkter, kraftvoller Ausdrucksweise den reformatorischen Glauben und das Verhältnis von Glauben und Werken erläutert. Dort findet sich der bedenkenswerte Satz: »So got nit leret im hertzen / ist all vnser leren vergebens«. (Text Nr. 2 u. 3). Auch ein Sendbrief an die Christen in England gehört zu den Schriften dieser Jahre. In seinem Zentrum steht der Hinweis darauf, daß man in Wittenberg nur *einen* Artikel lehre: »Christus ist vnser gerechtigkeit«. Gemeinsam mit Luther und Melchior Hoffmann, der bald danach endgültig ins Fahrwasser der sog. »Schwärmer« gerät, verfaßt er einen Sendbrief an die Christen in Livland, in dem er sich sehr konkret zu dort aufgebrochenen Fragen evangelischer Gestaltung des Gemeindelebens äußert. Bugenhagen versteht sich offenkundig nicht nur als Wittenberger Gemeindepfarrer. Als einer der Wittenberger Theologen und Reformatoren fühlt er sich für die Ausbreitung und Gestaltung der Reformation weit über sein engeres Wirkungsfeld hin-

aus verantwortlich. Mit Luther steht er in allen diesen Jahren in enger Denk-, Arbeits- und Lebensgemeinschaft.

Bemerkenswert temperamentvoll engagiert sich der Pommer im aufbrechenden Abendmahlsstreit mit Karlstadt, Zwingli und Kaspar von Schwenkfeld. In der Abendmahlsfrage wird er zeitlebens unwandelbar für Luthers Auffassung eintreten. Mit einer kleinen polemischen Schrift gegen Zwingli und Karlstadt, die die Auseinandersetzungen eröffnet, erregt er 1525 sogar Luthers Mißfallen: er werde, so bemerkt der Reformator in einem Brief, künftig dafür sorgen, daß der Pommer »maßvoller« schreibe. In mehreren Schriften äußert sich Bugenhagen auch in den Folgejahren wiederholt zur Frage des Abendmahlsverständnisses. Hier schlägt offenbar sein Herz als lutherischer Theologe besonders stark, möglicherweise eine Nachwirkung dessen, daß Luthers Kritik am römischen Sakramentsverständnis in »De captivitate . . .« ihn zu seiner reformatorischen Wende geführt hatte. Auch Melanchthon erregt sich 1537 in Schmalkalden über Bugenhagens strenges Beharren auf Luthers Position in der Abendmahlsfrage: er sei ein heftiger Mann und grober Pommer. Ihre enge Freundschaft wird dadurch jedoch nicht ernstlich belastet.

Unvergleichlich tief gestaltet sich in diesen Jahren das Verhältnis zwischen Bugenhagen und Luther. Als dessen Seelsorger erlangt der Pomeranus eine kaum abzuschätzende Bedeutung für den wiederholt von Anfechtungen und Skrupeln geschüttelten und durch die auf ihm lastende Verantwortung nahezu erdrückten Reformator, der nie verleugnen kann, daß er einst über die Möncherei den Himmel stürmen wollte. Als ungemein wirksamer Seelsorger steht Bugenhagen jenem Mann mit dem Wort zur Seite, der das Evangelium wieder auf den Leuchter gestellt hat. Bugenhagen wird für Luther – dafür gibt es zahlreiche eindruckliche Zeugnisse – zu einem vollmächtigen Pastor im tiefsten Sinne des Wortes. Luther bekennt später u. a., in Bugenhagens seelsorgerlichem Zuspruch den Trost des Heiligen Geistes, ja Gottes Stimme vom Himmel gehört zu haben. Einen Höhepunkt in ihren Beziehungen bedeutet das Jahr 1527 mit dem schweren physisch-psychischen Zusammenbruch Luthers und der Pestzeit, in der der Reformator den Pomeranus mit seiner Familie zu sich in sein Haus holt. – Der in Angst und Schrecken versetzten Gemeinde bekundet Bugenhagen in diesen Wochen in einer rasch in Wittenberg gedruckten Schrift, wo allein in den Todesnöten Trost zu finden ist: im Sakrament des Abendmahls (Text Nr. 9).

III. Der Reformator des Nordens. Tätigkeit in Wittenberg bis zu Luthers Tod (1528–1546)

Im Frühjahr 1526 veröffentlicht Bugenhagen als Frucht seiner bisherigen Tätigkeit in Wittenberg seine theologisch gehaltvollste Schrift »Von dem christlichen Glauben und rechten guten Werken . . .«. In dieser nach Hamburg gerichteten, zugleich konkret veranlaßten wie programmatischen Schrift kommt seine reformatorische Theologie in abgerundeter Gestalt zum Ausdruck (Texte Nr. 4–8). In der Verhältnisbestimmung von Rechtfertigungsglauben und daraus folgendem Werk der Liebe legt der Pomeranus – gewissermaßen im Vorgriff auf künftige Aufgaben – das theologische Fundament, auf dem sich dann seine die Wittenberger Erfahrungen aufnehmende Tätigkeit in der kirchenordnenden Begründung und Gestaltung lutherischen Kirchenwesens vollziehen wird. – In diesem Werk der Kirchenordnung, das immense Arbeit von Bugenhagen erfordert, entfaltet er nun den ganzen Reichtum seines Charismas als bischöflicher Lehrer in pneumatischer Begabung (E. Wolf). Unlösbar gehören für ihn das grundlegende Werk schriftlich fixierter Kirchenordnung und das tätige Ordnen in z. T. mühevoller Kleinarbeit zusammen. Seine bis in Details hinein bedachten und theologisch fundierten Grundanliegen zeigen sich in der Sorge für den Gottesdienst, vor allem für die lutherisch ausgerichtete Wortverkündigung, in der Sicherung evangelisch-christlicher Erziehung und Bildung der Gemeinde und in der Gewährleistung sozialer Fürsorge. Sein ganzes Kirchenordnungswerk ist getragen von der klaren Ausrichtung der menschlichen Ordnung an der göttlichen Ordnung. Evangelisches Kirchenrecht ist für ihn Dienstrecht der Gemeinde auf der Grundlage und im Vollzug der ihr durch das Evangelium geschenkten verantwortlichen Freiheit.

Im Mai 1528 beginnt Bugenhagen, aus Wittenberg beurlaubt, in Braunschweig mit der reformatorischen Ordnung des Kirchenwesens. Walburga, seine Ehefrau, begleitet ihn – wie dann auch in der Folgezeit fast ausnahmslos – und steht ihm verständnisvoll zur Seite. Fast ein halbes Jahr lang ist er über die Maßen in Anspruch genommen. Als Prediger, Bibelausleger, Seelsorger, Pädagoge, Ratgeber und Organisator sowie als unermüdlicher Verhandlungspartner schafft er die Voraussetzungen für die Annahme der Kirchenordnung, die er in sorgfältiger Detailarbeit auf die gegebenen Verhältnisse bezieht. Sie ist die reichhaltigste und wichtigste unter allen Kirchenordnungen Bugenhagens, wird zum Vorbild für nahezu den gesamten niederdeutschen Raum und weit darüber hinaus einflußreich. Mit ihrem Ineinander von breiter theologischer Fundierung und praktischen Festlegungen unterstreicht sie, daß die Ordnung der evangelischen Gemeinde auf dem Fundament des göttlichen Wortes ruht, ohne jedoch damit notwendiger

Rechtsordnung entraten zu können. – Von Braunschweig aus folgt der Pomeranus dem aus Hamburg an ihn ergehenden Ruf. Hier wirkt er vom Oktober 1528 bis zum Juni 1529 – mit dem Ergebnis, daß die Hamburger Kirchenordnung im Mai des Jahres 1529 feierlich angenommen wird. Trotz der aufreibenden Arbeit verfaßt er weitere Schriften und nimmt als maßgebender Vertreter der Wittenberger Theologie an einer theologischen Disputation mit Melchior Hoffmann in Flensburg teil. Erneut bekräftigt er dort seine streng lutherische Abendmahlsauffassung.

Nach Wittenberg zurückgekehrt, wird Bugenhagen in die Vorbereitungen für das Marburger Religionsgespräch mit Zwingli und den ihm folgenden Theologen einbezogen. Er bleibt dann jedoch um der Gemeinde willen in Wittenberg und wird brieflich auf dem laufenden gehalten. – Vor ein bedeutungsschweres Problem wird er noch im gleichen Jahr gestellt, als er sich gutachterlich zu der Frage äußern soll, ob im Falle eines Konfessionskrieges ein Widerstandsrecht gegen den Kaiser theologisch legitimiert werden kann. Im Gegensatz zu Luther gelangt der Pomeranus – wie bereits 1523, als diese Frage schon einmal zur Diskussion stand – zu ihrer Bejahung. Entscheidendes Argument ist für ihn die Sorge- und Schutzfunktion des Landesherrn für seine Untertanen, auch in der Glaubensfrage. – An den Vorberatungen für den Augsburger Reichstag nimmt Bugenhagen aktiv teil. Während des Reichstages bleibt er in Wittenberg, um der Gemeinde als Pfarrer und Lehrer zu dienen. Im Oktober 1530 wird er erneut nach auswärts berufen. In Lübeck, der für den Ostseeraum so bedeutsamen Hansestadt, trifft er auf schwierige Verhältnisse. Nach anderthalbjährigem Wirken sind die Wege für die evangelische Gestaltung des kirchlichen und schulischen Lebens geebnet. Wiederum entstehen außer der Kirchenordnung mehrere Schriften. Bugenhagen behält seine gesamtreformatorische Verantwortung fest im Blick. Sein Rat wird u. a. auch aus Rostock und bereits während der Hamburger Zeit aus Ostfriesland begehrt. Die Förderung der Reformation im niederdeutschen Raum ist für ihn längst zu einem Herzensanliegen geworden. Sein Rat gilt viel. Die Beherrschung des Niederdeutschen begünstigt seine Wirksamkeit.

Für gut anderthalb Jahre wird dann Wittenberg mit den keineswegs geringer gewordenen Pflichten wieder zu seiner eigentlichen Wirkungsstätte. Luther atmet auf, als er ihm das Pfarramt wieder überlassen kann und der Pomeranus wieder mit Rat und Tat zur Verfügung steht. Mit der fortschreitenden kirchlichen Neuordnung wird Bugenhagen Generalsuperintendent für den rechtselbischen Kurkreis. Das bedeutet auch: vermehrte Visitationaufgaben, Fürsorge für die ihm anvertrauten Pfarrer und Gemeinden. – Im Sommer 1533 wird ihm eine hochverdiente Anerkennung zuteil, als er auf ausdrücklichen Wunsch des Kurfürsten zusammen mit dem Hamburger

Superintendenten Äpinus und mit Caspar Cruciger zum Doktor der Theologie promoviert wird. Damit endlich wird er auch ordentliches Mitglied jener Theologischen Fakultät, an der er bereits seit 12 Jahren wirkungsvoll lehrt. – Im November 1534 bricht Bugenhagen, von dort mit großen Erwartungen eingeladen, nach Pommern auf, nimmt am Treptower Landtag teil, auf dem der Beschluß zur Einführung der Reformation im Lande gefaßt wird, und verfaßt danach, wie immer die besonderen Verhältnisse einfühlsam berücksichtigend, die pommersche Kirchenordnung. Im Anschluß daran visitiert er mehrere Monate lang in den beiden Teilherzogtümern. Sein reicher Erfahrungsschatz und seine Vertrautheit mit der Heimat und deren Bewohnern kommen ihm dabei zustatten. – In Wittenberg warten auf ihn vielfältige gewohnte, aber auch neue Pflichten. Ende Mai 1536 finden Lehrgespräche mit süddeutschen Theologen und Reformatoren statt. Bugenhagen erweist sich dabei als ausgleichsbereiter, aber in allen entscheidenden Lehrfragen konsequenter Vertreter der Position Luthers. Seit 1535 ist er, freilich zunächst widerwillig, an den zentralen Ordinationen in Wittenberg beteiligt, die Luther auf Anregung des Kurfürsten eingeführt hat. Im Frühjahr 1537 ist der Pomeranus aktiv beteiligt an den Verhandlungen in Schmalkalden. Auch er unterzeichnet Luthers Privatbekenntnis, die Schmalkaldischen Artikel. Der Reformator, der zu dieser Zeit schwer erkrankt, erfreut sich zum wiederholten Male in der Notsituation der liebevollen Freundschaft und treuen seelsorgerlichen Zuwendung des Pomeranus.

Bereits im Sommer 1537 folgt Bugenhagen dem Ruf Christians III. nach Dänemark. Schon lange gilt er als derjenige unter den Reformatoren, dem man auch unter schwierigen Bedingungen die Aufgabe der Schaffung lutherischen Kirchenwesens unbesorgt übertragen kann. Schon 1525 hatte der Danziger Rat formuliert, daß »alle Welt« von Bugenhagen »Hohes saget und rühmet«. Nun führt ihn sein Ruf als Reformator und Gestalter lutherischer Kirche auch über die Reichsgrenzen hinaus. Bearbeitung der dänischen Kirchenordnung, Krönung des Königspaares (!), Ordination von sieben Superintendenten (Bischöfen), Reorganisierung und zeitweilige Leitung der Universität Kopenhagen (einschließlich exegetischer Vorlesungen) kennzeichnen stichwortartig Bugenhagens zweijähriges Wirken im Lande. Als bewährter Berater gewinnt er die herzliche und bis an sein Lebensende währende Freundschaft des Königs. Ein unvermindert intensiver Briefwechsel zwischen beiden nach Bugenhagens Rückkehr in sein Wittenberger Pfarramt bezeugt den vertraulichen Charakter ihrer Beziehungen.

An den komplizierten theologischen und kirchenpolitischen Vorgängen und Entscheidungen im dritten Jahrzehnt der Reformation ist der Pomeranus auf vielfältige Weise beteiligt. Eine Fülle von Kleinarbeit ist neben den ständigen Pflichten zu leisten. Als Stadtpfarrer und Generalsuperintendent,

als Universitätslehrer und Reformator, als Verhandlungspartner und Visi-
tator, als Korrespondenzpartner (bis nach Siebenbürgen) und als Mitverant-
wortlicher für zahlreiche Gutachten, als Mitarbeiter an der Bibelrevision und
immer wieder im Gespräch mit Luther und den Wittenberger Freunden
leistet dieser heimliche Bischof der Reformation ein riesiges Arbeitspen-
sum. Als Vierundfünfzigjähriger äußert er 1539, er sei von den außerordent-
lich anstrengenden Arbeiten nicht erschöpft, sondern werde durch sie nur
noch gekräftigt – Ausdruck einer urwüchsigen Vitalität, die es ihm ermög-
licht, im Unterschied zu Luther, der sich oftmals schon verbraucht und alt
fühlt, unvermindert engagiert und in unangefochtener Zielstrebigkeit an
seinem Lebenswerk zu arbeiten. Immer wieder ist er als Visi-
tator und ordnender Gestalter von Kirchen unterwegs, so 1542 in Holstein sowie im
Braunschweiger Land und in Hildesheim. Die Kontinuität seines pfarr-
amtlichen Wirkens in Wittenberg und seine Vorlesungstätigkeit an der
Universität leiden nicht wenig darunter, aber seine Erfahrungen und seine
Autorität erscheinen unverzichtbar, wo immer evangelische Gemeinden
grundlegender Ordnung bedürfen. – Ungemein schwer trifft ihn im Februar
1546 Luthers Tod. In der Schloßkirche hält er mit bewegter Stimme die
Leichenpredigt und bekundet darin seine Verehrung für diesen Lehrer, Pro-
pheten und gottesandten Reformator, den er in einem Brief vom 30. April
1546 »unsern lieben Vater, D. Martinum Lutherum« nennt.

IV. Im Kreuzfeuer der Kritik (1546–1558)

Die Bugenhagen noch verbleibenden zwölf Jahre werden die düstersten
seines Lebens. Der heftig losbrechende Religionskrieg entfacht seinen heili-
gen Zorn gegen die »Mörder« der in einem gerechten Krieg für den wahren
Glauben eintretenden Protestanten. Für längere Zeit lastet die Verantwor-
tung für Stadt, Gemeinde und die geschlossene, aber nicht aufgelöste Uni-
versität allein auf seinen Schultern. Auch Melanchthon hat Wittenberg
verlassen. Den Rat guter Freunde, auch seinerseits vor dem Zugriff der
Feinde zu fliehen, verwirft Bugenhagen als eine Versuchung des Teufels. Er
bleibt bei seiner Gemeinde. Anfechtungen, Angst und zeitweilige Mutlosig-
keit bleiben ihm nun aber nicht erspart. Er sucht und findet Kraft im Gebet
und im pfarramtlichen Dienst an der Gemeinde, die jetzt besonderer Ermu-
tigung bedarf. In seinen Predigten fordert er die Gemeinde zum Ausharren
auf, verweist er sie auf die unwandelbare Barmherzigkeit Gottes. 1547
erscheint sein aufschlußreicher Bericht »Wie es uns zu Wittenberg in der
Stadt ergangen ist . . .« (Text Nr. 12), in dem er aus dem Blickwinkel eigenen

Erlebens die Vorgänge in Wittenberg und seine Haltung schildert. Seine Bereitschaft, sich nach der Niederlage und Gefangennahme des bisherigen Kurfürsten mit Moritz von Sachsen, der alsbald sein neuer Landesherr wird, zu arrangieren, bringt ihm heftige Vorwürfe ein. Man bezichtigt ihn der Charakterlosigkeit und des Verrats. Sein realpolitisches Verhalten, sein Bemühen, den Gegebenheiten Rechnung zu tragen und zum Besten der Gemeinde gangbare Wege im Verhältnis zu den Siegern und zum neuen Landesherrn zu finden, wird Gegenstand böser Polemik. Dankbar quittiert er die Wiedereröffnung der Universität als Möglichkeit, seine Lehrtätigkeit im Geiste Luthers fortzusetzen.

Harte Auseinandersetzungen ergeben sich im Umkreis des auf dem Augsburger Reichstag 1548 verabschiedeten Interims, dessen Realisierung weitgehende Rekatholisierung bedeutet und die Existenz des Protestantismus aufs höchste bedroht. Das noch im gleichen Jahr fixierte Leipziger Interim, das eine Abschwächung der in Augsburg beschlossenen Festlegungen für das Kurfürstentum Sachsen bringt, vermag die Erregung nicht zu bannen. Wütende Attacken richten die strengen Lutheraner gegen Melanchthon und Bugenhagen. Die Vorwürfe gipfeln darin, sie hätten mit ihrer Zustimmung zum Interim nun auch das Evangelium verraten. Alte Freunde wenden sich von Bugenhagen ab. Die langanhaltenden Interimsstreitigkeiten verdunkeln dem Pomeranus die Tage. So ist ihm kein ruhiger Lebensabend beschieden. In dieser Zeit veröffentlicht er (1550) seinen Jona-Kommentar, in dem er seine streng lutherische Lehre nachweist. Die Atmosphäre ist jedoch längst derartig vergiftet, daß er damit wenig Wirkung erzielt. Neben persönlichen Kränkungen und Verdächtigungen bedrückt ihn die Sorge um das weitere Geschick des von ihm zu einem großen Teil kirchlich geordneten und aufgebauten lutherischen Protestantismus. Seinem Lebenswerk droht die alsbaldige Zerstörung. Umso dankbarer empfindet er die große Wende, die sich 1552 im Gefolge des überraschenden Kriegszuges Moritz von Sachsens gegen den Kaiser ergibt (Passauer Vertrag). Er sieht darin u. a. auch die Erhöhung der Gebete, in denen er mit seiner Gemeinde die Nöte vor Gott gebracht hatte (Texte Nr. 12–14). Bugenhagen bleibt in diesen Jahren, abgesehen von kurzen dienstlichen Reisen, überwiegend in Wittenberg, nach wie vor beschäftigt mit einem reichen Arbeitspensum. »Hier predige ich, lese Lectionen in der Schulen (Universität), schreibe, richte Kirchsachen aus, examinire, ordinire und sende viel Prediger aus, bete mit unser Kirchen . . .«, so sieht er 1553 seine Tätigkeit. Allmählich lassen seine Kräfte nun doch nach. 1556 verfaßt er einen letzten Rundbrief an die Pastoren und Prädikanten des Kurfürstentums und bekundet darin seine Auffassung, daß das Ende »dieser elenden Welt« nahe bevorstehe. Als verantwortungsbeußter Seelsorger verweist er auf den Trost des Evangeliums und mahnt

eindringlich zu rechter Buße. (Text Nr. 16). Ein Jahr darauf muß er im Alter von zweiundsiebzig Jahren sein hochgeschätztes Predigtamt aus gesundheitlichen Gründen aufgeben. Der Verfall der Kräfte schreitet nun rasch voran; das arbeitsreiche Leben hat sie aufgezehrt. Inzwischen halb erblindet, stirbt er in der Nacht vom 19. zum 20. April 1558.

In den Annalen der Universität Greifswald wird die Nachricht von seinem Heimgang mit dem Zusatz zu seinem Namen verzeichnet: »Insigne et aeternum ornamentum Patriae in tota ecclesia Dei« = die ausgezeichnete und ewige Zierde seines Vaterlandes in der gesamten Kirche Gottes. Dieser Würdigung des Pommern Johannes Bugenhagen sei nur noch dies hinzugefügt. In seiner wahrhaft bischöflichen Gestalt und mit seinem Lebenswerk gehört Bugenhagen unzweifelhaft als einer der großen Wittenberger Reformatoren an die Seite Luthers und Melanchthons. Luther hat sehr wohl gewußt, was er aussprach, wenn er sie drei als »fromme, treue und rechtschaffene Lehrer« bezeichnete und im Blick darauf die Gewißheit zum Ausdruck brachte, daß das Evangelium nicht untergehen werde.

Zitate aus Schriften Bugenhagens

1. Si credis igitur eum (scil.: Christum) salvatorem, necesse est, ut non aliunde salutem quaeras, sed in solo Christo fiduciam totam habeas repositam. (Sendbrief an die Schüler zu Treptow, 1521)
2. Dise zway stuck / der glawb und die liebe / der gelaub zu got / die Liebe gegen seinem nechsten / seind ain recht Christen wesen. (Sendbrief an Anna von Stettin, 1524, oberdt. Druck)
3. So got nit leret im hertzen ist all vnser leren vergebens. (Sendbrief an Anna von Stettin, 1524)
4. Christliche Leute sind voll guter Werke, die guten Werke aber sollen sich nicht durch unsre unrechte Meinung an Christus Statt setzen, daß sie ihren Namen nicht verlieren. (Von dem christlichen Glauben . . ., 1526 – nach der modernis. Wiedergabe bei K.A.T. Vogt, Johannes Bugenhagen Pomeranus. Leben und ausgew. Schriften, Elberfeld 1867)
5. Die Prediger sollen mit Gottes Wort wider die Sünde, den Teufel und allen Irrthum fechten und Gottes Gerechtigkeit in Christo Jesu lehren, was sie damit nicht können ausrichten, das sollen sie fahren lassen, denn die Sache ist nicht ihre. (Von dem christlichen Glauben . . ., 1526)
6. Gott schickt uns sein Evangelium zu, das ist die Predigt von Christo, wenn das in die Ohren gepredigt wird, so kommt Gott, wenn es ihn gut dünkt, mit dem gepredigten Wort durch seinen heiligen Geist, in das Herz des Menschen, und giebt Verstand des Wortes, daß wir Christum erkennen, wozu er uns geschenkt sei. (Von dem christlichen Glauben . . ., 1526)
7. Erkenntnis der Sünden und der Gnade Gottes ist alle unsere Lehre und Predigt . . . Zu solcher Lehre aber bedarf man gute Prediger, denen Gott sein Wort ins Herz gegeben hat und sonderlich Gaben, daß sie es mündlich und verständlich dem Volk vortragen können, nach rechtem Maße und zu rechter Zeit, zu Nutze und

- nicht zu Verderbnis, denen die Sache zu Herzen gehet, daß sie nicht Ehre oder Vorteil suchen, sondern Gottes Ehre und der Menschen Seligkeit. (Von dem christlichen Glauben . . ., 1526)
8. Die weltliche Obrigkeit soll ihr Schwert gebrauchen wider die Ehebrecher, Räuber, wider die Gewalt tun, und Andere dazu halten, die mit Betrug, mit unrechter Ware und Kaufmannschatz umgehen und dergleichen, das hat ihr Gott befohlen Röm. 13, da muß sie für auch Rechenschaft geben, und nicht mit dem Schwert der Menschen Herz regieren, was sie glauben oder nicht glauben sollen, das muß Gott allein ausrichten mit seinem Wort. (Von dem christlichen Glauben . . ., 1526)
 9. Kurtz sag ich aber / sind mein sünd vnd tod ein mal durch Christi gerechtigkeit vnd tod hinweg genommen / so bin ich frey von sünden / so kann ich auch rechtfertig sein vor got / bin ich rechtfertig vor got / so bin ich ein kind Gottes / bin ich ein kind Gottes / so bin ich auch ein erb Gottes / vnd ein miterb Christi / wol noch vil mehr / denn himel vnd erden ist mein / ja gott selbs mein vater ist / durch Christum vnser herrn / solch gros gnad vnd selickeit erzeigt vns Christus im sacrament / wenn er spricht: / Nemet vnd esset . . . (Ein Unterricht deren, so in Krankheiten und Todesnöten liegen, Pestzeit 1527)
 10. Aller nottroft lyves unde der selen unser brodere, se syn ryk edder arm, schole wy, so vele an uns is, en to troste gerne annemen. (Braunschweiger Kirchenordnung, 1528)
 11. Nachdem ich aber alhie zu Wittemberg vor drei und zwenzig Jahren zu Regirung disser Kirchen durch Gottes Gnad berufen und mich Gott zu dissem Beruf als seinen armen Diener viel und mancherlei gnediglich gebraucht hat, zu Erbauung disser und vieler andern Kirchen in vielen Landen, auch im Herzogtumb Pommern; hab ich vor disser Zeit itzund entlich bei mir beschlossen, dissen Beruf und Pfarramt zu Wittemberg nicht zu verlassen, so lange mir Gott das Leben erstreckt und mir zu dienen möglich. Den disses Pfarramt, ob wol de Nhame geringer ist, so ists doch ein recht warhaftig bischofflich Amt, und grosser in disser Zeit, den ander Bistumb . . . (Brief an die pommerschen Gesandten, 31. 7. 1544 – O. Vogt, Dr. Johannes Bugenhagens Briefwechsel, Hildesheim 1966, S. 289)
 12. Des gebets halben sage ich auch von mir / das ich die gantze zeit des kriegs in angst war für Gott mit meinem anruffen / vnd mir war nimer besser / denn allein wenn ich dem Volck predigte / vnd vermanet fleissig zu beten / und gieng mit zum Nachtmal vnseres HERRN Jhesu Christi / Denn da beteten wir jnn der Gemeine also / das mich Gott lies fülen / das er vnser gebet vnd schreien annam. Aber wenn ich bey mir allein war / abend vnd morgen vnd den gantzen tag vber / so war bey mir nichts denn eitel angst vnd noth / für diese Stadt / Kirche vnd Schule / das wir möchten errettet werden vnd bey Gottes wort bleiben / . . . Wenn ich mich gegen die nacht auszog / vnd wolte auffhören vom gebet / so kondte ich nicht auffhören / sondern gienge umb / für Gott / mit meinem gebet / schrey zu Gott / vnd fiele oft auff meine knye / vnd auff die Erden nacket für meinem Gott vnd Vater im Himel . . . (Wie es uns zu Wittenberg in der Stadt gegangen ist . . ., 1547)

13. Wir wissen nicht, was man im Reichstag handelt anders, den das man Gots wort, das liebe Evangelion Christi entweder verdrucken oder verfelschen wil und die Teufelsleren mit den Babstgreueln wider einsetzen . . . Wir wollen uns lieber töden lassen oder in die ganze Welt verjagen, ehe wir solchs annehmen. (Brief an Christian III. von Dänemark, 27. 4. 1548 – im Blick auf das zu erwartende Interim, mit dem weitgehende Rekatholisierung drohte; Vogt, Briefwechsel, S. 420)
14. Wir schreien alhie, in diesen Landen und öffentlich von der Canzeln zu Gott, dass er uns erhalte im reinem Evangelio Christi. Der Teufel setzt uns so hart zu im Reichstag, im Concilio und nun zuletzt mit dem Interim, dass wol von nöten ist on Unterlass zu schreien. (Schreiben an Rektor und Universität Greifswald, 1548 (?); Vogt, Briefwechsel, S. 421)
15. Si Christum bene scis, satis est si cetera nescis. (Buchinschrift in Melanchthons »Loc communes«, 21. 4. 1553; Vogt, Briefwechsel, S. 548)
16. In allen diesen grossen nöten vnd fehrligkeiten ist kein ander Radt noch hülffe / denn bekehrung vnd zuflucht zu Gott in rechtem glauben vnd anruffung / wie Gott so ernstlich gebotten hat / vnd vns gnediglich hülffe anbeut / vnd sein Gebot vnd Verheissung mit seinem Eide bestetigt. (Vermahnung an alle Pastoren und Prädikaten . . ., 1556)

Verwiesen sei aus der neueren und neuesten Literatur auf folgende einschlägige Publikationen:

- H. Heyden: Bugenhagen als Reformator und Visitator, in: Johann Bugenhagen. Beiträge zu seinem 400. Todestag, hrsg. von W. Rautenberg, Berlin 1958, S. 7 ff.
- E. Kähler: Bugenhagen und Luther, in: ebd., S. 108 ff.
- E. Kähler: Die Wirklichkeit Gottes und die Wirklichkeit der Welt im Werk Johann Bugenhagens, *EvTh* 19, 1959, S. 453 ff.
- E. Wolf: Johannes Bugenhagen. Gemeinde und Amt, in: *Peregrinatio*, 2. Aufl., München 1962, S. 257 ff (vgl. *ders.*: Johannes Bugenhagen und die Ordnung der Gemeinde, in: *Zwischenstation. Festschrift f. K. Kupisch*, München 1963, S. 281 ff).
- J. H. Bergsma: Die Reform der Messliturgie durch Johannes Bugenhagen (1485–1558), Kevelaer/Hildesheim 1966.
- F. Bertheau: Bugenhagens Beziehungen zu Schleswig-Holstein u. Dänemark. Wirkungen der Deutschen Reformation bis 1555, hrsg. v. W. Hubatsch, Darmstadt 1967, S. 484 ff.
- A. Sprengler-Ruppenthal: Bugenhagen und das protestantische Kirchenrecht, *ZSRG*, Kan. Abt. 88, 1971, S. 196 ff.
- H.-G. Leder: Zum Stand und zur Kritik der Bugenhagenforschung, *HerChr* 1977/78, S. 65 ff (mit Lit. 1958–1971).
- H. H. Holfelder: *Tentatio et consolatio. Studien zu Bugenhagens »Interpretatio in librum psalorum«*, AKG 45, Berlin/New York 1974.
- H. H. Holfelder: Bugenhagen, Johannes, *TRE* 7 (1980), S. 354 ff (Lit.).
- H.-G. Leder: Johannes Bugenhagen, in: *Gestalten der Kirchengeschichte*, Bd. 5, Die Reformationszeit I, hrsg. v. M. Greschat, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1981, S. 233 ff.

- H. H. Hofelder: Solus Christus. Die Ausbildung von Bugenhagens Rechtfertigungslehre in der Paulusauslegung (1524/25) und ihre Bedeutung für die theologische Argumentation im Sendbrief »Von dem christlichen Glauben« 1526, BhTh 63, Tübingen 1981.
- H.-G. Leder: Martin Luther und die Anfänge der Reformation in Pommern, WZ der E. M. Arndt-Univ. Greifswald, Ges.- u. sprachwiss. Reihe, XXXII, 1983, H. 1-2, S. 41 ff.
- H.-G. Leder: Bugenhagens »reformatorische Wende« – seine Begegnung mit Luthers Schrift »De captivitate babylonica ecclesiae praeludium«, in: Territorialkirchengeschichte, Entwicklung – Aufgaben – Beispiele, Univ. Greifswald, Sekt. Theologie, Greifswald 1984, S. 59 ff.
- H.-G. Leder (Hrsg. u. Teilautor): Johannes Bugenhagen – Gestalt und Wirkung. Beiträge zur Bugenhagenforschung. Aus Anlaß des 500. Geburtstages des Doctor Pomeranus herausgegeben, Berlin 1984.
- H.-G. Leder/N. Buske: Reform und Ordnung aus dem Wort. Johannes Bugenhagen und die Reformation im Herzogtum Pommern, Berlin 1985.

Prof. Dr. Hans-Günter Leder, Friedr.-Krüger-Str. 14, DDR-2200 Greifswald

IN MEMORIAM HERMANN DIETZFELBINGER, VERÄNDERUNG UND BESTÄNDIGKEIT *

Hermann Dietzfelbinger ist in der Nacht zum 15. November 1984 gestorben. 20 Jahre lang war er Landesbischof der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern, von 1967 bis 1973 Ratsvorsitzender der EKD. Wenige Wochen vor seinem Heimgang sind seine Lebenserinnerungen erschienen. Während eines ganzen Jahres, erfüllt von dem »Bedenken, daß wir sterben müssen«, hat er an ihrer Vollendung gearbeitet. Man kann sie darum mit Fug und Recht als sein Vermächtnis bezeichnen. Bevor ich das Buch vorstelle, bin ich dem Leser die Auskunft schuldig, daß ich mich seinem Autor verbunden fühle und an der Fertigstellung ein wenig mitgewirkt habe. Ich bespreche es also nicht als distanzierter, kühler Kritiker.

Was kann ein Leser von Lebenserinnerungen erwarten? Sofern der Verfasser unmittelbar und aktiv am größeren und großen Geschehen der Zeit beteiligt war, einen tieferen Einblick in dieses Geschehen und in alles Wesentliche, das ihn bewegt oder gehindert hat. Den wenigsten Menschen

* Erinnerungen, Claudius Verlag, München 1984 (2. Auflage 1985), 351 Seiten.

ist solch eine Beteiligung gegeben. Von den Erinnerungen anderer können wir erwarten, daß sich in dem von ihnen geschilderten, mehr oder weniger untergeordneten Erleben Charakteristisches, Typisches und Erhellendes einer Epoche oder Periode, ihrer Menschen und Gruppierungen spiegelt und klärt.

Ist der Autor ein Vertreter von Kirche und Theologie, so wird man billigerweise, bei aller gebotenen keuschen Zurückhaltung, noch anderes erwarten; die Grundmotive des 103. Psalms etwa: Lob und Dank, Scheitern und Vergehen, Schuld und Vergebung, ein Sich-Beugen unter den, der größer ist als alles: *Magnus es, Domine, et laudabilis valde . . .*

Der Dank fehlt selten in Autobiographien aus dem genannten Bereich. Er besitzt freilich eine fatale Nachbarschaft zu zuweilen peinlicher Enumeratio von Ämtern, Würden, Projekten, Veröffentlichungen und Ehrungen. Das Besondere der vorliegenden Erinnerungen liegt darin, daß sie ein Leben im Glauben an die Rechtfertigung aus Gnade erzählen und beschließen. Allein um dieser Besonderheit willen wäre das Buch jedem zu empfehlen, der sich für eine gläubige evangelische Existenz aus dem Geist Martin Luthers in diesem Jahrhundert interessiert. Sie schließt ein unbefangenes, unaufdringliches Eingehen auf Scheiterungen, Schwächen, Versäumnisse, Krankheiten und Hinfälligkeit mit ein, und gibt zugleich die Freiheit, ohne Selbstgefälligkeit, Apologien und Abrechnungen von den nach außen erfolgreichen Phasen eines Lebens zu berichten.

»Er ist der typische Vertreter des fränkischen Protestantismus, in seiner ländlichen, nicht in seiner reichsstädtischen Ausprägung«, so stand nach meiner Erinnerung 1967 in einer großen Tageszeitung zu lesen, als Dietzfelbinger überraschend zum Ratsvorsitzenden gewählt wurde. Das war wohl kritisch gemeint und bezeichnet mit großer Treffsicherheit eine seiner Grenzen, – freilich auch viele seiner großen Gaben.

Seine Erinnerungen veranschaulichen das. Der Leser gewinnt Einblick in die sog. heile Welt und Frömmigkeit fränkischer evangelischer Dörfer und einer Pfarrfamilie, ein »ungebrochenes Verhältnis« zum Elternhaus, das nur der gerecht zu würdigen vermag, der es erlebt hat und weiß, daß es so etwas auch gibt. Wir begleiten den Verfasser auf seinem Weg in den Dienst und durch den Dienst in einer großen Landeskirche, die jedenfalls damals noch von erstaunlicher Geschlossenheit war; und wir stellen vielleicht mit Verwunderung und ein wenig Neid fest, wie die Zeitereignisse, die sich andersorts in tektonischen Verwerfungen äußern, hier doch viel moderater in eher seismischem Zittern zu verzeichnen sind.

Unser Erstaunen mag zunehmen, wenn wir, die wir vielleicht ein etwas klischeehaftes Bild von diesem Mann vermittelt bekommen oder uns selbst zurecht gemacht haben, nun begreifen, daß seine Persönlichkeit so ver-

schiedene Elemente zu integrieren vermochte wie die Gruppenbewegung Frank Buchmans und Anstöße der Dialektischen Theologie, das Gespräch mit den Naturwissenschaften und den brüderlichen Dialog mit der katholischen Theologie und Kirche. Daß er als Kandidat vor allem der »progressiven« Kräfte seiner Landeskirche, nicht zuletzt der – freilich bayerischen – Pfarrerbruderschaft, Bischof und Nachfolger von Hans Meiser wurde, vermag diese Überraschung noch zu steigern.

Man begegnet einem Bischof, der Pfarrer sein wollte – und nichts als ein Pfarrer. Dieses Amt verstand er als Dienst am Menschen mit dem göttlichen Wort. Daß er in diesem Wort leben und aus diesem Wort handeln wollte, auch im leitenden Amt und seinen Entscheidungen, das wissen alle, die mit ihm zu tun hatten; und seinen Erinnerungen spürt man es ab. In dieser Prägung lag auch eine Beschränkung, ja, wenn man will, eine seiner Grenzen. »Dieser Bischof ist ein sehr kluger Mann«, sagte mir einmal ein Arzt, der ihn gut kannte; und er fuhr fort: » . . . aber von einer Klugheit, die nicht verletzt.« Sie war »gefangen unter den Gehorsam Christi« und geläutert im täglichen Gebet und in der fleißigen Seelsorge eines tief frommen, ernsten und selber viel angefochtenen Menschen. Rhetorisches Brilliantfeuerwerk, telegenes Auftreten, bella figura auf allen Parketts, die er durchaus betrat, wird man von solch einem Mann nicht erwarten dürfen. Doch die Substanzielleren, vielleicht noch eher in der Welt der Medien und der Politik als in den Gremien der Kirchenorganisationen und der Hotelzimmertheologie, haben ihm gerade darum den Respekt nicht versagt.

Sein Abgang aus dem Bischofsamt war von drei Konflikten überschattet: der Frage der Frauenordination, die damals in Bayern noch nicht endgültig entschieden war, der EKD-Verfassungsreform (diverse »EGOs«) und der Leuenberger Konkordie. Die mit ihnen verknüpften theologischen, kirchenpolitischen, menschlichen und persönlichen Probleme und Auseinandersetzungen bis hinein in ihre gesundheitlichen Auswirkungen werden offen, kurz, ohne Beschönigungen und Ressentiments geschildert. Nach meiner Überzeugung ist in keinem der drei Konflikte, trotz der gefallenen Entscheidungen, das letzte Wort gesprochen. Daß Dietzfelbinger in zweien von ihnen – Frauenordination und Leuenberger Konkordie – »gescheitert« sei, wird nur der mit Genugtuung oder Bedauern feststellen, der nicht in der Kirche eines »Gescheiterten« daheim ist.

Hermann Dietzfelbinger war auch insofern ein exemplarischer Pfarrer, Bischof und Theologe im Geist Luthers, als er Theologia crucis gelebt und durchlitten hat. Für sie gibt es wenig abgeschlossene Fragen, und jede Scheiterung trägt ihr Gegenteil in sich.

Pfarrer Dr. Bernhard Brons, Berliner Platz 18, 8500 Nürnberg 20

LUTHER UND UNSERE KIRCHLICHE WIRKLICHKEIT HEUTE

Ein Vortrag zum Lutherjahr 1983*

Von Reinhard Slenczka

Die Verehrung von Vergangenen ist ehrenvoll für die Gegenwart. Das bestätigte sich auch beim Wetteifer der Ehrungen im Lutherjahr 1983: Getrennte Staaten wurden in der Verehrung Luthers ebenso zusammengeführt wie getrennte Kirchen. Jeder kann von dem »größten christlichen Deutschen«, wie ihn Karl Barth einmal genannt hat¹, etwas in Erinnerung rufen, worauf er sich selbst berufen kann. So wurde im Osten Luther als ein Vertreter der »progressiven Traditionen« beim Übergang vom Feudalismus zum Frühkapitalismus gepriesen, »die wir pflegen und weiterführen. . . ganz gleich, in welcher sozialen und klassenmäßigen Bindung sie sich befanden«². Im Westen hatte die Wochenzeitschrift »Das Parlament« vom 22. 1. 1983 eine Themenausgabe »Martin Luther« herausgebracht, in der der Reformator als gemeinsamer Nenner für Staat und Kirche, für evangelische und katholische Kirche, ja selbst für Regierung und Opposition erscheint. Jeder entdeckt an Luther etwas von sich, was er für sich meint nützen zu können.

Die verehrungsvolle Einmütigkeit ist schon erstaunlich, wenn man bedenkt, wie sich an dem Reformator die Geister geschieden, die Kirchen getrennt haben und Staaten in tiefe Konflikte gestürzt wurden.

Gewiß, das Werk und noch mehr die geschichtliche Nachwirkung Luthers sind bewundernswürdig. Dies um so mehr, wenn man daran denkt, daß Luther selbst nichts anderes sein wollte und gewesen ist als ein Prediger des Evangeliums und ein Ausleger der Heiligen Schrift. Pfarrer und Theologieprofessor, einen anderen Rang und Posten hat er nie gehabt. Pfarrer und

* Vortrag vor der Luther-Gesellschaft in Erlangen am 30. 11. 1983.

¹ Karl Barth, Eine Schweizer Stimme. Zürich 1945. Brief an Charles Westphal aus dem Jahr 1939. S. 113. Diese Apostrophierung leitet die unglaublichen Behauptungen ein, Luthers Auffassung von Gesetz und Evangelium und seine Bestimmung des Verhältnisses von weltlicher und geistlicher Ordnung sei eine wesentliche Ursache für das Versagen der Evangelischen Kirche, ja sogar für die gesamten Verhältnisse in Deutschland während des Dritten Reichs. Hier ist einer der verhängnisvollen Ansatzpunkte für die Konfessionalisierung politischer Differenzen in unserer Zeit zu finden.

² Erich Honecker nach epd-Dokumentation 22/83 vom 16. 5. 1983, S. 35.

Doktor der Heiligen Schrift sind seine einzigen Titel gewesen, und er hat sie stets nicht von der Würde, sondern von dem damit verbundenen Auftrag und aus ihrer geistlichen Vollmacht verstanden in der Berufung durch die Wittenberger Gemeinde. Er hat kein Programm gehabt, das er zielstrebig durchgesetzt hätte. Die Fülle seiner Veröffentlichungen – inzwischen in einer stattlichen Reihe von ungefähr 100 Großbänden vorliegend – besteht überwiegend aus Gelegenheitsschriften mit jeweils konkretem, aber auch zufälligem Anlaß: Da sind die Sonntags- und Wochenpredigten, die der vielbeschäftigte Professor in unablässiger Folge und unermüdlicher Treue gehalten hat; da sind die Vorlesungen, vorwiegend über biblische Schriften, von denen sich manche über Jahre hinzogen, so die über das erste Buch Mose 10 Jahre hindurch, vom 3. Juni 1535 bis zum 17. November 1545, ein Vierteljahr vor seinem Tod³. Aber wir haben von Luther kein dogmatisches System; der Entwurf zu einer Monographie über die Rechtfertigungslehre⁴ blieb in ersten Anfängen stecken, und das dürfte zugleich ein Hinweis darauf sein, daß die Rechtfertigung kein Lehrstück oder eine Sonderlehre darstellt, sondern Grundlage und Norm für alles, was in der Kirche geschieht. Wohl aber haben wir von Luther den Kleinen und den Großen Katechismus, die zur Grundlage christlicher Unterweisung in Familie und Gemeinde geworden sind, woran man heute nachdrücklich wieder einmal erinnern sollte. Wir haben von Luther eine Bibelübersetzung, von der man wohl sagen kann, daß in ihr nicht nur das Wort Gottes in unsere deutsche Sprache eingegangen ist, sondern daß vielmehr umgekehrt unsere deutsche Sprache in das Wort Gottes aufgenommen und so unser Denken von ihm geprägt wurde. Wer diese Bibel kennt, weiß, wieviele Wörter und Redewendungen in unserer Alltagssprache aus ihr stammen. Man muß das einmal bedenken, wo wir immer der Meinung sind, das Wort Gottes müsse erst mit vielen Umständen in die Sprache unserer Zeit geholt werden. Dann die Lieder und das erste von Luther veranlaßte Kirchengesangbuch von 1524⁵, das dazu führte, daß nun die ganze Gemeinde, und nicht allein der Pfarrer oder ein Chor, singt. 31 der von Luther verfaßten oder umgedichteten Lieder haben wir bis heute im Stammteil unseres Gesangbuchs. Viele davon sind mit Namen des Autors auch in das neue römisch-katholische Gesangbuch »Gotteslob« aufgenommen worden. Natürlich kann man als Mensch von heute fragen, ob Engel Flügel haben und wie man sich das vorstellen könne. Wenn wir jedoch Weihnachten singen »Vom Himmel hoch, da komm ich

³ WA 42–44.

⁴ *Rhapsodia seu concepta in librum de loco iustificationis cum aliis obiter additis* (1530). WA 30, II, 657–673.

⁵ WA 35.

her. . .«, dann bekommt unser Herz Flügel, indem wir mit diesem Lied in den Lobgesang der Engel einstimmen. »Ein feste Burg. . .« mag durch die vielen Reformationsjubiläen und manchen Überschwang abgenützt sein. Wer das Lied aber in Not singt oder betet, die ihn betroffen hat, der wird erfahren, wie diese Nachdichtung des 46. Psalms nicht nur zu uns spricht, sondern wie wir uns mit solchen Worten aussprechen können, mit ihnen beten und auch andere trösten können, wo die eigenen Wörter ausgehen und verstummen. Das evangelische Gesangbuch ist ja nicht nur für die Gottesdienstzeit da, sondern sollte das Leben in den Gottesdienst hineinnehmen. Ob wir auch nicht davon schon vieles in den Gemeinden vergessen und versäumt haben?

So gibt es vieles, was uns durch Luther in der evangelischen Christenheit und weit darüber hinaus geschenkt worden ist. Es ist gut, daß uns dies durch ein solches Jubiläum in Erinnerung gerufen werden kann.

Bei aller dankbaren Verehrung läßt sich aber auch eine umgekehrte Überlegung anstellen. Danach wäre Luther nicht nur von unserer Zeit her im Rückblick zu beurteilen, sondern umgekehrt könnte unsere Zeit von Luther her beurteilt werden, zumal im Blick auf unsere kirchliche Wirklichkeit. In einer der jetzt erschienenen Lutherbiographien ist von dem Tübinger Kirchenhistoriker Heiko Oberman eine solche Überlegung unter der Kapitelüberschrift »Luther heute: ein Test« angestellt worden. Darunter finden sich folgende Hinweise: »Falls es noch heute eine Universität in Wittenberg gäbe – sie wurde im Jahre 1815 mit der Universität Halle vereinigt –, so wäre er einer Berufung dorthin keineswegs sicher; in Heidelberg oder Marburg wäre die Lage nicht anders.« Oberman begründet diese Zurückhaltung: Luther wäre zu konservativ, viel zu fromm und obendrein katholisierend in seinem Verständnis des Gottesdienstes. »Er wäre als Kollege zu unbequem, unwillig auch, sich Mehrheiten zu fügen, vor allem ungeeignet, im heutigen ökumenischen Betrieb jene Fragen zu verschweigen, die Christen trennen«⁶. Wenn wir schon beim Aufzählen solcher Beispiele sind, ließe sich auch noch folgendes anführen: Gegen Luther würden sich erhebliche politische und gesellschaftliche Vorbehalte richten, die ihn u. U. sogar als Pfarrer in einer Gemeinde unerträglich machen könnten. Ich nenne bekannte Stichwörter: Luther und die Bauern, Luther und die Juden, Luther und das konservative Staatskirchentum nach seiner Zweireichelehre. Auch die Erklärung des Rates der EKD »Martin Luthers Gegenwart 1983« konnte nicht umhin, auf eine solche »negative Bilanz« hinzuweisen. In manchem wäre es sicher besser, genauer hinzusehen. Doch um Menschen zu beurteilen, noch

⁶ Heiko Oberman, Luther. Mensch zwischen Gott und Teufel. Berlin 1982. S. 324.

besser: um sie zu verurteilen, genügen in aller Regel und zu allen Zeiten Stichworte.

Aber könnte es bei einer solchen Gegenüberstellung nicht schließlich auch ganz nützlich sein, im Blick auf unsere heutigen kirchlichen Verhältnisse und theologischen Lehren die Frage zu stellen, wieweit wir überhaupt noch bei dem stehen, was Luther damals zu einer Reform der Kirche nach Gottes Wort vertreten hat? Wie ist unter theologischen Gesichtspunkten unser kirchlicher Apparat mit allem seinem personellen und finanziellen Aufwand zu beurteilen? – Wie steht es mit den Kriterien für die vielen Aktionen und Aktivitäten in Gemeinden, Landeskirchen, Kirchentagen, Fakultäten, Instituten und Ausbildungsstätten? Wo steht hier unsere Kirche unter einer Eigengesetzlichkeit, unter strukturellen Zwängen und gesellschaftlicher Anpassung von Verwaltung, Massenmedien, öffentlicher Meinung, so daß sie dann nicht mehr eine Kirche des Wortes und der Sakramente, sondern eine Kirche der Werke ist? In diese Richtung zielen die fünf Fragen, die im folgenden gestellt werden sollen.

1. Frage: Was ist lutherisch!

Beginnen wir mit einer scheinbaren Kleinigkeit: Über den üppigen kirchlichen Apparat würde Luther sich wundern; mit Sicherheit aber würde er gegen eine Bezeichnung wie »Evangelisch-Lutherische Kirche« protestieren. So schrieb er in einem offenen Brief 1522: »Tzum ersten bitt ich, man wolt meynes namen geschweygen und sich nit lutherisch, sondern Christen heysen. Was ist Luther? ist doch die lere nitt meyn. Szo byn ich auch fur niemant gecreuzigt. . . Wie keme denn ich armer stinckender madensack datzu, das man die Kynder Christi solt mit meynem heyloszen namen nennen? Nitt also, lieben freund, last uns tilgenn die parteysche namen unnd Christen heysen, des lere wir haben. . . Ich byn und wyl keyniz meyster seyn. Ich habe mitt der gemeyne die eynige gemeyne lere Christi, der alleyn unszer meyster ist. Matth. 23, 8«⁷.

Das ist keineswegs falsche Bescheidenheit, sondern ein Hinweis von grundsätzlicher Bedeutung. Für Luther gibt es keine Zertrennung der Kirche in Kirchentümer, was übrigens erst eine Erfindung des vorigen Jahrhunderts ist; wohl aber gibt es das Ringen zwischen wahrer und falscher Kirche *in der*

⁷ Eine trewe Vermahnung zu allen Christen, sich zu hüten vor Aufruhr und Empörung. (1522). WA 8, 4–10; vgl. WA Br 4, 374f; 5, 406, 43 sowie Ernst Wolf, Die Einheit der Kirche im Zeugnis der Reformation. In: Peregrinatio I. München 1962. S. 146–182, bes. 150ff.

Kirche. Außerdem gibt es keine theologischen Sonderlehren in geschichtlicher Bedingtheit, sondern nur die Entscheidung, ob das, was in einer Kirche gelehrt und gepredigt wird, dem Wort Gottes entspricht oder nicht. Reformation heißt daher auch nicht geschichtliche Weiterentwicklung, sondern Rückbildung einer Deformation. Der Maßstab dafür ist das Wort Gottes nach dem Zeugnis der Heiligen Schrift. Ausgeschlossen werden menschliche Neuerungen und Forderungen.

Kirche im Sinne Luthers kann nur die »eine, heilige, allgemeine und apostolische Kirche« unseres Glaubensbekenntnisses sein. Darum, wenn wir recht lutherisch sind, müssen wir daran festhalten, daß wir katholisch sind!⁸

2. Frage: Ist die Frage nach dem gnädigen Gott noch unsere Frage?

Die Frage nach dem gnädigen Gott war für Luther bekanntlich Ausgangspunkt für die sog. »reformatorische Wende«, auch wenn sich die Gelehrten nach wie vor darüber streiten, was darunter genau zu verstehen sei. Aber, und das wird immer wieder gesagt, ist das auch noch die Frage des heutigen Menschen? Fragt dieser nicht vielmehr nach einem gnädigen Nächsten, nach dem Sinn des Lebens oder, noch umfassender, ob Gott überhaupt sei und wie man ihn sich vorzustellen habe⁹. Wir kennen diese Fragen und wissen, wie sehr wir uns im kirchlichen Betrieb bemühen, sie aufzufinden, an ihnen anzuknüpfen, um dann unsere Antworten darauf zu geben.

Wer aber denkt noch daran, daß die Frage Luthers nach dem gnädigen Gott sich in der sog. reformatorischen Wende als die *falsche* Frage erwies, an die nicht anzuknüpfen, sondern von der wegzuführen war? Der Grund liegt darin, daß sich der Mensch mit dieser und ähnlichen Fragen immer nur um sich selbst dreht und auf sich selbst blickt. Darin jedenfalls unterscheidet sich das fromme Bemühen um eine Selbstrechtfertigung vor Gott wenig von dem Bemühen einer Rechtfertigung vor der Welt. Daß die Frage nach dem

⁸ Reinhard Slenczka, Luther und die Katholizität der Kirche. In: Alfons Skowronek (Hg.), Martin Luther in ökumenischer Reflexion. Symposium zum 500. Geburtstag des Reformators veranstaltet vom Lehrstuhl für ökumenische Theologie der Akademie für Katholische Theologie in Warszawa, 9.–10. November 1982. Warszawa 1984. S. 88–109.

⁹ Der Einstieg bei diesen Fragen war auf der IV. Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Helsinki 1963 ein wesentlicher Grund dafür, daß die Behandlung der Themas »Rechtfertigung heute« scheiterte. Vgl. *Rechtfertigung heute*. Studien und Berichte. Hg. von der Theologischen Abteilung des Lutherischen Weltbundes. Stuttgart–Berlin 1965.

gnädigen Gott nicht nur beantwortet, sondern aufgehoben wird durch die Gnade Gottes in Christus, ist die entscheidende Einsicht, zu der Johannes von Staupitz Luther geholfen hatte, als der Mönch seinem Ordensoberen sein von der Prädestinationsanfechtung geängstetes Herz ausschüttete: »Es ist nicht Christus, der dich erschreckt, denn Christus schreckt nicht, sondern tröstet«¹⁰.

In einer Predigt hat Luther später einmal diese quälende falsche Frage und ihre Überwindung so geschildert: »Denn ich bin selbs funffzehen jar ein Mönch gewest. . . (und habe). . . jmer gedacht: O wenn willst du ein mal from werden und gnug thun, das du einen gnedigen Gott kriegest? und bin durch solche gedancken zur Möncherey getrieben mich zu martert und zu plagt mit fasten, frieren und strengem leben, Und doch nichts mehr damit ausgericht, denn das ich nur die liebe Tauffe verloren, ja helffen verleugnen«¹¹.

Reformation setzt bei der Taufe ein und führt zu ihr zurück. Denn die Taufe ist der Anfang und bleibende Grund des neuen Lebens. Sie bedeutet, um es mit dem Kleinen Katechismus zu sagen, »daß der alte Adam in uns durch tägliche Reue und Buße soll ersäuft werden und sterben mit allen Sünden und bösen Lüsten; und wiederum täglich herauskommen und auferstehen ein neuer Mensch, der in Gerechtigkeit und Einigkeit vor Gott ewiglich lebe«¹².

Wenn die Frage nach dem gnädigen Gott darauf zielt, was ich für Gott tun und wie ich zu ihm kommen kann, so lautet die reformatorische Gegenantwort: Nicht du kommst zu Gott, sondern Gott kommt zu dir. Das alles gilt damals wie heute.

3. Frage: Wie steht es mit der Rechtfertigung allein aus Glauben?

Bei diesem Thema müssen wir etwas länger verweilen. Es ist der articulus stantis et cadentis ecclesiae, also der Artikel, mit dem die katholische Kirche, also nicht nur eine sog. lutherische Sonderkirche, steht und fällt. Daran entscheidet sich überhaupt, ob Kirche Kirche ist.

Um so ernster ist die Frage, ob das bei uns heute überhaupt noch bekannt ist und geübt wird, wenn ein Theologe unserer Zeit sagen kann: »Das Evangelium wird zum religiösen Rechtfertigungsgrund für die bestehende Gesellschaft und zu einer Mystifikation der elenden Wirklichkeit, wo man

¹⁰ WA Tr 2, 417 Nr. 2318 a+b. Vgl. auch Martin Brecht, Martin Luther. Sein Weg zur Reformation 1483–1521. Stuttgart 1983². S. 82–88.

¹¹ Predigt über die Taufe Jesu, Mt. 3, 13–17. WA 37, 661, 20–27.

¹² BSLK 516, 32–38.

die Verheißung der Freiheit nur im Glauben ergreift, sich aber nicht den realen Zumutungen der Freiheit in einer unfreien Welt stellt.« Rechtfertigung des Sünders allein aus Glauben, das führt bei uns heute sogleich zu der Frage nach dem Handeln aus Glauben in der Sorge, jemand könnte oder wollte sich auf ein bloßes Glauben zurückziehen. Wir wollen solche Befürchtungen, wie sie nicht nur neben uns, sondern sicher oft genug auch in uns auftauchen, aufnehmen und bedenken. Ich tue das mit zwei Hinweisen.

Der erste Hinweis stammt aus einer Tischrede Luthers aus dem Jahr 1532 mit der zusammenfassenden Überschrift: »Welche Prediger dem Haufen wolgefallen.« Es war bei Tisch von Predigern die Rede gewesen, die durch ihre bildhafte Auslegung zumal alttestamentlicher Texte mehr Leute anzogen als Luther selbst. Dazu Luther: ». . . das gefällt dem Volk und Haufen wol; da will ich auch Meister sein. Aber wenn man vom Artikel der Rechtfertigung predigt, daß man allein für Gott durch den Glauben an Christum gerecht und selig wird, da hält der gemeine Mann keinen für beredt, ja sie hören ihn nicht gerne. Und habts für ein gewiß Zeichen: wenn man vom Artikel der Rechtfertigung prediget, so schläft das Volk und hustet; wenn man aber anfähet Historien und Exempel zu sagen, da reckts beide Ohren auf, ist still und höret fleißig zu. Ich gläube, daß viel solche Redener bei uns sind, die mich unter die Bank und wieder herfür predigen«¹³.

Gewiß ist Langweiligkeit kein zureichender Maßstab für rechte Verkündigung. Aber es mag doch eine ernste Frage für die Selbstprüfung eines Predigers und Lehrers sein, in welchem Umfang der Erfolg oder Mißerfolg den Inhalt von Verkündigung und Unterweisung beeinflusst. Reden wir in der Kraft und Vollmacht des Geistes, wenn es uns lediglich darauf ankommt, die Leute zu begeistern? Sagen wir ihnen das, was not ist, wenn wir nur von den allgemeinen Nöten reden, die jedermann täglich in Zeitung, Radio und Fernsehen vorgeführt bekommt?

Der zweite Hinweis zu unserer Frage stammt aus einer akademischen Rede Luthers zur Promotion zweier Schüler – dem Dänen Petrus Palladius und Tilemann aus Kleve – aus dem Jahr 1537. Darin heißt es: »Der Artikel von der Rechtfertigung ist Meister und Fürst, Herr, Leiter und Richter über jede Art von Lehren. Er bewahrt und lenkt alle kirchliche Lehre und Verkündigung und richtet unsere Gewissen vor Gott auf. Ohne diesen Artikel ist die Welt völlig tot und finster. Denn es gibt keinen Irrtum, er sei noch so klein, albern und abgeschmackt, der nicht der menschlichen Vernunft höchlichst gefällt und uns auf Abwege führt, wenn wir diesen Artikel nicht verstehen und bedenken. . . Er ist nicht eine gleichgültige Bagatelle, sondern eine sehr gewichtige und ernste Angelegenheit, vor allem für diejenigen, die

¹³ WA Tr 2,454 Nr. 2408 b.

standhalten wollen im Kampf gegen Teufel, Sünde und Tod, die in den Gemeinden lehren und verkündigen wollen«¹⁴.

Zunächst einmal zeigt dieser Text, um gleich als erstes darauf hinzuweisen, daß Rechtfertigung niemals sich nur auf das Innere des Menschen beschränkt, daß es auch hier nicht einfach und allein um den Christen geht, sondern von vornherein um die ganze Welt. Damit steht und fällt also nicht nur eine auf Luther sich berufende evangelische Kirche, sondern hier geht es darum, daß die Welt verstanden und vor allem bestanden wird, die ohne diesen Artikel völlig tot und finster ist. Warum eigentlich?

Rechtfertigung heißt, wenn wir von der Taufe ausgehen: Ich habe in Christus einen gnädigen Gott; ich bin durch die Taufe Kind Gottes; ich empfangen die Vergebung für meine Sünden, und ich glaube, daß ich durch Kreuz und Auferstehung Christi aus dem kommenden Gericht über alle Welt gerettet bin.

Ohne alles Wenn und Aber ist das der Inhalt der Christusverkündigung, daß alles, was diese Welt beherrscht und in ihr Macht hat, Sünde, Tod und Teufel, durch Christi Kreuz und Auferstehung besiegt ist. Die Rechtfertigung allein aus Glauben ist nicht ein Erkenntnisgegenstand, den ich zu verstehen hätte, sondern sie ist eine Erkenntnisgrundlage, durch die ich mich verstehen kann und durch die ich die Welt bestehen kann. So ist sie nicht einfach ein Lehrstück, sondern eine Lebensgrundlage, im rechten Verständnis das Prinzip einer Weltanschauung.

Rechtfertigung ist die Liebeserklärung Gottes an den Menschen, der von sich aus Gott nicht liebt, sondern lieber selbst Gott sein will. Die elementare Form der Rechtfertigung aber ist das Gebet des Zöllners. Der Pharisäer zählt auf, was er Gutes tut, und er vergleicht sich mit anderen. Der Zöllner hingegen betet mit leeren Händen: »Gott, sei mir Sünder gnädig.« Rechtfertigung ist, mit Lk 15, das eine verlorene Lamm, das von dem Hirten heimgeholt wird, der die anderen 99 dafür sich selbst überläßt; Rechtfertigung ist der verlorene Groschen, über den die Frau ihre Nachbarinnen zu einem Freudenfest einlädt, als sie ihn gefunden hat; Rechtfertigung ist der verlorene Sohn bei seiner Heimkehr mit dem Bekenntnis seiner Sünde: »Vater, ich habe gesündigt vor dem Himmel und vor dir; ich bin hinfort nicht mehr wert, dein Sohn zu heißen.« Und er erfährt, wie ihn der Vater längst in schmerzlicher Sehnsucht erwartet und nun ein Freudenfest für ihn veranstaltet.

Vieles von diesem Sachverhalt ist bei uns heute im kirchlichen Leben verdrängt und vergessen, zumal wo wir bei solchen Wörtern wie Sünde und

¹⁴ WA 39, I, 205, 20–206, 3.

Gericht uns schwertun und verstummen. Vielleicht überlassen wir sie damit aber gerade einer Welt, in der das Gesetz herrscht, daß der Sünder vor Gericht gestellt und verurteilt wird.

Wer das aber richtig von der Bibel her begreift, kann nicht überhören, wie allein in Lk 15 immer wieder das Wort »Freude« und »sich freuen« herausklingt. »Die Freude der Buße«, wie es Julius Schniewind einmal in einer Reihe von Bibelarbeiten zu diesen drei Perikopen genannt hat¹⁵.

Die Hinweise auf das Geschehen der Rechtfertigung haben wir durchaus im kirchlichen Leben und im Gottesdienst: Die Taufe als das Bad der Wiedergeburt und damit die Grundlage der Rechtfertigung; das Confiteor in der Eingangsliturgie des sonntäglichen Gottesdienstes; das Abendmahl »für dich gegeben zur Vergebung der Sünden«, und dann die fünfte Bitte des Vaterunser.

Wie die Welt hell zu werden beginnt durch den Artikel der Rechtfertigung, mag gerade dieser Hinweis auf das tägliche Gebet der fünften Bitte des Vaterunser zeigen: »Vergib uns unsere Schuld, wie wir vergeben unseren Schuldigern.« Das ist die Vergebung, von der wir leben, auf die wir angewiesen sind und die wir täglich neu empfangen; indem wir sie unserem Nächsten weitergeben, ist die christliche Gemeinde dadurch gekennzeichnet, wenn es recht zugeht, daß in ihr die Schuld nicht nachgetragen, sondern aufgehoben und vergeben wird durch Christus und unter den Christen. Was kann das für uns, für unsere Familien, für unsere Nächsten, mit denen wir zusammenleben und arbeiten, bedeuten?

4. Frage: Wie steht es mit Sündenerkenntnis und Vergebung?

Das christliche Leben ist nicht Selbsterfahrung, sondern Hören auf das Wort Gottes und Bestimmung durch dieses Wort Gottes. Selbsterfahrung ist vielmehr, und das zeigte schon die falsche Frage nach dem gnädigen Gott, Ausdruck dafür, daß der Mensch sich immer nur um sich selbst dreht und krampfhaft versucht, mit sich und seinesgleichen fertig zu werden. Sich um sich selbst drehen und in sich selbst verkrümmt sein – *incurvatus in se* – ist eine der klassischen Bezeichnungen für die Sünde. Der moderne Ausdruck dieser Erscheinung liegt in den typischen Fragen: Was bringt mir das? – Wie komme ich bei anderen an?

Im »Evangelischen Erwachsenenkatechismus« der VELKD wird das Thema Rechtfertigung mit der für uns heute so typischen Frage eingeleitet:

¹⁵ Julius Schniewind, Die Freude der Buße. Göttingen 1956. S. 9–18 und 34–88.

»Wieso macht Jesus frei?«¹⁶ Das ist eine falsche Frage, gestellt aus der Situation des Beobachters, der mit den Mitteln der Werbung gezeigt bekommen möchte, welches Waschmittel nun weißer wäscht als ein anderes, um es dann zu möglichst günstigem Preis zu kaufen. Es ist unüberschbar, wie die Mittel der Werbung auch in unserem kirchlichen Leben weiten Raum erobert haben. Werbung will Bedürfnisse wecken, um sie zum eigenen Gewinn zu befriedigen. Bei der Werbung gilt das Gesetz von Angebot und Nachfrage.

Die Frage »Wieso macht Jesus frei?« ist falsch. Denn richtig muß es heißen: »Wovon macht Jesus mich frei?« Und die richtige Antwort darauf kann nur heißen: »Von meiner Sünde, von der Herrschaft der Sünde über mich.« Wir können also nicht fragen: »Was bringt mir das?« Vielmehr wird uns gesagt, was es von uns nimmt. Wer sich auf falsche Fragen festlegen läßt, endet unvermeidlich auch bei falschen Antworten.

Nun stehen wir freilich an diesem empfindlichen Punkt vor der Tatsache, daß bei uns heute im christlichen Leben trotz mancher Dramatisierungen die Sünde bagatellisiert und die Sündenvergebung weithin vergessen wird. Wir verstehen Sünde z. B. als ein Mangel an persönlichem Wohlbefinden, als mangelnde kirchliche Aktivität. Wir lokalisieren die Sünde in gesellschaftlichen Strukturen, in den Versäumnissen früherer Generationen (wie oft werden die Sünden der Väter beschworen, gerade auch jetzt wieder!), wir sehen sie bei den Herrschenden und in globalen Ausmaßen in der Ungerechtigkeit dieser Welt, in Gefahren, die die Welt mit Untergang bedrohen. Und wir fragen: Was können wir als Christen dagegen tun?

Gewiß haben alle diese Erscheinungen durchaus mit Sünde und Schuld zu tun. Trotzdem ist diese Art von Sündenerkenntnis an zwei entscheidenden Stellen verkürzt. Einmal dort, wo wir nicht sehen, daß es um *meine* Sünde geht; zum anderen wo wir nicht sehen, daß diese menschheitliche Schuld unentrinnbar unter das Zorngericht Gottes stellt bzw. (vgl. Röm 1,18ff) dessen Folge ist. Doch die größte, auch in christlichen Kreisen verbreitete Illusion besteht in der Meinung, man könne und müsse diese Sünde bekämpfen, ohne zu sehen, wie wir selbst unter der Herrschaft der Sünde versklavt sind. Wir lösen uns nicht von der Sünde, indem wir gegen sie sind, vorzugsweise bei anderen.

Dies ist der Anlaß, ausdrücklich von Gesetz und Evangelium zu sprechen. Denn jedes Wort Gottes nach der Heiligen Schrift ist entweder Gesetz oder Evangelium.

¹⁶ *Evangelischer Erwachsenenkatechismus*. Kursbuch des Glaubens. Gütersloh (1975) 1982⁴. S. 416.

Vermutlich wissen wir heute durchaus sehr genau, was das Evangelium von der freien und vergebenden Gnade Gottes ist, die alles und jedem vergibt. Wie aber steht es mit dem Gesetz, mit den Zehn Geboten Gottes, wenn sie die Leitlinie und der Spiegel für das christliche Leben sind, übrigens auch als Beichtspiegel zur Vorbereitung auf das Abendmahl im Anhang unseres Gesangbuchs?

Aber fragen wir einmal: Wo werden die Gebote noch gelernt, gepredigt, wo wird danach Seelsorge und Beratung geübt, Weisung ausgesprochen und zur Umkehr gemahnt? Ist es nicht so: je lauter wir Forderungen anderen gegenüber erheben, desto mehr entziehen wir uns selbst den Forderungen Gottes an uns. Wer lernen will, und das gilt für jeden Christen, was Gesetz und Evangelium ist, der sollte sich wieder einmal Luthers Auslegung der Zehn Gebote ansehen. Sie beginnt mit dem Evangelium, also der frohen Botschaft: »Ich bin der Herr dein Gott.« Und sie zeigt in den einzelnen Geboten, was aus diesem Bund Gottes mit den Menschen folgt und was damit unvereinbar ist. Anders ausgedrückt: Was uns mit Gott vereint, trennt uns zugleich von dem, was mit Gott unvereinbar ist. Und diese Trennung wird nicht durch uns vollzogen, sondern sie vollzieht sich an uns. Für den Christen unter dem Evangelium beginnen die Gebote mit der Zugehörigkeit zu Gott durch die Taufe; und sie zeigen, wo wir uns von ihm trennen und zurückgerufen werden müssen.

In der Auslegung zum ersten Gebot im Großen Katechismus Luthers wird dieser Sachverhalt noch deutlicher. Denn hier beschäftigt sich Luther mit der eben keineswegs erst oder nur neuzeitlichen Frage: »Was heißt ein Gott haben oder was ist Gott?« Darauf folgt die Antwort: »Ein Gott heißt das, dazu man sich versehen soll alles Guten und Zuflucht haben in allen Nöten. Also daß ein Gott haben nichts anders ist, denn ihm von Herzen trauen und gläuben, wie ich oft gesagt habe, daß alleine das Trauen und Gläuben des Herzens machet beide Gott und Abegott. Ist der Glaube und Vertrauen recht, so ist auch Dein Gott recht, und wiederümb, wo das Vertrauen falsch und unrecht ist, da ist auch der rechte Gott nicht. Denn die zwei gehören zuhaufe, Glaube und Gott. Worauf Du nu (sage ich) Dein Herz hängest und verlässest, das ist eigentlich Dein Gott«¹⁷.

Man muß einmal erwägen, was das bedeutet: Die Stelle Gottes in einem Menschenherzen ist niemals leer. Es ist daher auch nicht die Frage, wer oder was Gott an sich ist. Wohl aber ist es die Frage, wer oder was mein Gott ist, woran mein Herz hängt. Glaube, das ist dann der Maßstab für das, was mir Hoffnung macht; es ist entsprechend der Maßstab für das, was mir Furcht bereitet und Angst macht.

¹⁷ BSLK 560, 9–24.

5. Frage: *Wie unterscheiden wir göttliche und menschliche Gerechtigkeit?*

Ich komme zu einem letzten Punkt, bei dem ich von vornherein gestehen muß, daß ich mich ihm vorsichtig zu nähern suche, weil an dieser Stelle gerade auch heute unter uns in unseren Gemeinden sehr heftige Gegensätze aufzubrechen pflegen und die Geister sich nicht nur scheiden, sondern u. U. aufeinander losgehen. Gegen Luther richten sich an dieser Stelle Einwände wie diese: Er habe die Kirche dem Staat ausgeliefert, und zwar dadurch, daß er sich nicht um eine eigene Kirchenverfassung gekümmert habe (was jedoch so nicht zutrifft); er habe ferner an den entscheidenden Punkten immer wieder die Obrigkeit verteidigt und dem Aufruhr gewehrt, sei es bei den Bauernkriegen in ihrem späteren Stadium, sei es bei den schwärmerischen Bewegungen, wie sie in Wittenberg mit dem Bildersturm von 1521, in Zwickau u. a. im Gefolge der Reformation aufbrachen. In der Tat ist kaum anzunehmen, daß Luther sich heute einer Bürgerinitiative angeschlossen hätte; er wäre auch kein erklärter Pazifist. Den Krieg bezeichnete er als »ein klein unglück, das eym grosen unglück weret«, doch er fügte dem hinzu: »Ja, wenn die leute frum weren und gerne fride hielten, so weren kriegien die grösseste plage auff erden«¹⁸.

Doch dahinter steht keineswegs politisches Desinteresse oder gar Untätigkeit, als habe das Reich Gottes mit dieser Welt überhaupt nichts zu tun. Luther kann durchaus Fürsten wegen Ungerechtigkeit, Bankiers wegen Wucherzinsen und Bürgermeistern wegen der Vernachlässigung des Schulwesens energisch die Leviten lesen, wie er umgekehrt Bischöfe und Pfarrer ebenso eindringlich mahnt, daß ihre Aufgabe das Wort sei und die Vollmacht zu binden und zu lösen, Sünden zu vergeben und zu behalten. Jeder hat seinen Beruf; und es gehört zu den heute schon weithin vergessenen Einsichten der Reformation, daß das Wort Beruf (*vocatio*) nicht mehr wie im Mittelalter dem geistlichen Stand vorbehalten bleibt, sondern auf alle Tätigkeiten von Menschen übertragen wird, weil sie im Dienst Gottes stehen.

Um es im Rückgriff auf einleitend Gesagtes noch einmal anders auszudrücken: Auf Luther kann sich niemand berufen, ohne daß sich Luther auch gegen ihn selbst wendet. Oder sagen wir es im Sinne Luthers richtiger: Auf das Wort Gottes können wir uns niemals berufen, ohne daß sich dieses Wort Gottes auch gegen uns wendet, und dies nicht nur bei uns bekannten bösen Werken, sondern auch gerade in den von uns beabsichtigten guten Werken. Daher gilt, wie Luther es im »Sermon von den guten Werken« eingeschärft hat: »Das erste und hochste aller edlist gut werck ist der glaube in Chri-

¹⁸ Ob Kriegsleute auch in seligem Stand sein können. (1526) WA 19, 626, 13f und 17f.

stus. . . Dan in diesem werck müssen alle werck gan und yrer gutheit einflusz gleich wie ein lehen von ym empfangen.« Wenn aber dies fehlt, daß wir im Glauben allein durch das Werk Jesu Christi vor Gott bestehen können, »szo ist den wercken der kopff ab, und all yr leben unnd gute nichts«¹⁹.

An dieser Stelle setzen die quälenden und zu immer neuem Streit führenden Einwände damals wie heute in uns und unter uns ein. Ist nun das Reich Gottes vom Reich der Welt getrennt? Hat die göttliche Gerechtigkeit nichts mit der Gerechtigkeit unter Menschen zu tun? Sollen wir nun, da wir ohnehin nichts tun können, die Hände in den Schoß legen und den lieben Gott einen guten Mann sein lassen?

Die Antwort soll ein Zitat aus Luthers Galater-Kommentar von 1531/35 in interpretierender Übersetzung geben: »Die in Christus geschenkte Gerechtigkeit ist sorgfältig von jeder anderen Art von Gerechtigkeit im Bereich von Politik, Philosophie, Gesellschaft, Sittlichkeit, Bildung etc. zu unterscheiden. Hier besteht ein fundamentaler Gegensatz, weil die in Gesetzen, Vorschriften, Traditionen und Taten enthaltenen Vorstellungen und Erscheinungsformen von Gerechtigkeit schlechter sind. Es gibt mithin zwei Arten von Gerechtigkeit. Die eine besteht in dem, was wir selber tun, sei es, daß wir darunter natürliche Fähigkeiten und Begabungen verstehen, sei es, daß wir sie als Gaben Gottes verstehen. Denn man sollte durchaus bedenken, daß auch das gute Handeln zu den Gaben Gottes gehört. Allerdings ist diese Gerechtigkeit eben unsere Gerechtigkeit, nicht aber die Gerechtigkeit Christi; wir werden dadurch eben nicht gerecht (der lateinische Text ließe sich auch mit folgenden Wortspielen wiedergeben: Wenn ich etwas recht mache, bin ich noch nicht gerecht; Gerechtigkeit von Christen ist noch nicht die Gerechtigkeit Christi). Die Gerechtigkeit Christi steht dazu vielmehr in radikalem Gegensatz; sie ist rein passiv, wir empfangen sie nur, wo wir selbst überhaupt nichts tun, sondern einen andern, nämlich Gott selbst, in uns tätig sein lassen. Für die Welt ist das unverständlich: ›Im Mysterium verborgen‹ (1.Kor 2,7). Selbst Christen haben Verstehensschwierigkeiten und begreifen nicht, wie das zugeht. Doch diese Unterscheidung ist unbedingt festzuhalten. EGO NONDUM SCIO – ICH WEISS DAS NOCH NICHT«²⁰.

Dies sagt der Theologieprofessor Luther in der Vorlesung zu seinen Studenten, die er doch eigentlich mit dem, was er wirklich weiß, unterweisen sollte. Hier aber lehrt er sie, und das ist nicht das einzige Beispiel dieser Art, was er nicht oder noch nicht weiß.

¹⁹ WA 6, 204, 25f; 205, 10.

²⁰ WA 40, I, 40, 11–41, 8.

Was aber weiß er noch nicht? Doch wohl dies, daß die Gerechtigkeit aus Kreuz und Auferstehung Jesu Christi die einzige ist, die uns aus dem Gericht Gottes retten kann, während eine ganze Welt nicht nur wegen ihrer Ungerechtigkeit, sondern trotz ihrer Gerechtigkeit zugrunde geht, selbst wenn sie sich noch so krampfhaft zu retten und zu erhalten sucht. Man sagt gerne leichthin, das ausgehende Mittelalter sei sehr von Endzeiterwartungen ergriffen gewesen, und deshalb habe auch die Sorge um das eigene und fremde Seelenheil die Menschen so umgetrieben. Kriege, Epidemien, Mißernten hatte man ständig vor Augen und litt unter den Folgen. Sind aber die heute um sich greifenden Ängste vor einem selbstverschuldeten Weltuntergang nicht dasselbe, allerdings mit dem einzigen Unterschied, daß wir uns vor etwas fürchten, was wir noch nicht erleben?

Das angeführte Wort mit der Unterscheidung, ja Trennung von menschlicher und göttlicher Gerechtigkeit ist ernsthaft zu bedenken, wo wir oft meinen, daß die christliche Gerechtigkeit auch die Gerechtigkeit Christi verwirkliche oder wenigstens antizipierend und zeichenhaft darstelle.

Beachten wir aber wohl: Dieser menschlichen Gerechtigkeit wird höchstes Lob gezollt; sie gehört, übrigens ebenso wie die Vernunft, zu den guten Gaben Gottes. Sie dient dazu, diese Welt zu verwalten. Doch sie hat eine ganz bestimmte Grenze: Sie kann diese Welt nicht erhalten, und das braucht sie nach Gottes Willen auch nicht.

Die Gerechtigkeit Christi hingegen, von der es heißt, daß wir sie nur rein passiv empfangen, hat ihren Erkenntnisgrund in Kreuz und Auferstehung Christi. Darin zeigt sich, daß sie nicht nur vor dem Tod rettet, sondern durch den Tod hindurch zu einem neuen Leben, einem neuen Himmel und einer neuen Erde, in denen Gerechtigkeit wohnt (2. Petr 3, 13).

Wenn Luther sagt, »das weiß ich noch nicht«, dann ist das genau die Situation des Glaubens, der nur das Wort des Herrn hat, der aber noch auf das Schauen Gottes von Angesicht zu Angesicht wartet (1. Kor 13, 12).

Die Zeit der Erwartung ist auch die Zeit der Anfechtung und des Seufzens – mit aller Kreatur –, wie es Röm 8, 22 f heißt. Für den christlichen Glauben bedeutet Anfechtung immer, daß wir nicht bei Christus, sondern woanders unser Heil suchen und daß wir gerne, und sei es nur im Zeichen, sehen wollen, was uns im Wort verheißen ist und zugesprochen wird. Wir selbst als einzelne, unsere Kirche als Ganze werden angefochten in unserem Glaubensgehorsam. Aber bedenken wir dabei auch, daß Anfechtung nicht nur gegen den Glauben, sondern gerade für ihn spricht, ja sogar das stärkste Zeichen des Glaubens sein kann? Bedenken wir das auch, wo es uns vergeblich scheint, in unserem kirchlichen Dienst, Glauben zu wecken und zu ihm hinzuführen?

Es sind meist ganz einfache Dinge, die uns von dem krampfhaften Suchen

nach Glaubensbegründung zur eigentlichen Wirklichkeit des Glaubens führen. Man bedenke nur einmal die Auslegung zum 3. Artikel in Luthers Kleinem Katechismus, wo es heißt: »Ich glaube, daß ich nicht aus eigener Vernunft und Kraft an Jesus Christus meinen Herrn glauben oder zu ihm kommen kann, sondern der Heilige Geist hat mich durch das Evangelium berufen. . .«²¹. Die Auslegung des Bekenntnisses geschieht in der Form des Bekenntnisses. Wenn man recht hinhört, dann wird hier bekannt: »Ich glaube, daß ich nicht glauben kann. . .«.

Oder nehmen wir Luthers Vorrede zum Römerbrief von 1521, die geradezu ein Summarium reformatorischer Theologie ist: »Aber glawwb«, so heißt es dort, „ist eyn gotlich werck ynn uns, das uns wandelt und new gepirt aus Gott, John. 1. und todtet den allten Adam, macht uns gantz ander menschen von hertz, mut, synn, und allen krefftten, und bringet den heyiligen geyst mit sich. . . Glawb ist eyne lebendige erwegene zuversicht auff Gottis gnade, so gewis, das er tausent mal druber sturbe, Und solch zuversicht und erkenntnis Gotlicher gnaden, macht frolich, trotzig und lustig gegen Gott, und alle Creaturn, wilchs der heylig geyst thut ym glawben.« Wo aber unter krampfhaftem menschlichem Bemühen um Glaubensbegründung das Werk des Geistes verdeckt wird, gilt allein das Gebet: »Bitte Gott das er glawben in dir wircke, sonst bleybstu wol ewiglich on glawben, du tichtist und thust was du wilt odder kanst.«²²

So ist die Antwort auf die Frage nach dem Glauben auch in unserer Zeit der Hinweis auf das Gebet um den Glauben in der Gemeinde und bei uns selbst.

Der Erfahrung dieser Welt scheint die Offenbarung Gottes in Christus und sein Heil zu widersprechen, so daß Luther in seiner Schrift »Vom unfreien Willen« sagen kann: »Siehe, so verwaltet Gott diese leibliche Welt in ihren äußeren Dingen, daß du, wenn du mit dem Urteil deiner menschlichen Vernunft dies betrachtest und verfolgst, zu der Behauptung gezwungen wirst: entweder gibt es keinen Gott, oder Gott ist ungerecht.«²³

Und Luther berichtet in derselben Schrift, wie er durch solche Erfahrungen zutiefst angefochten und bis in den Abgrund der Verzweiflung gestürzt wurde, daß er wünschte, er wäre niemals als Mensch geboren, »bis ich wußte, wie heilsam diese Verzweiflung war und der Gnade nahe.«²⁴

»Ich weiß es selbst noch nicht«, so hieß es in dem ersten Zitat; hier heißt es aber nun aus der Anfechtungserfahrung und durch sie hindurch: Ich weiß es.

²¹ BSLK 511, 46–512, 3.

²² WA DB 7, 10, 6–9/16–19/25–28.

²³ WA 18, 784, 36–39.

²⁴ WA 18, 719, 11–12.

Das aber ist das Entscheidende, ja die Entscheidung: Nicht aus der Welt, sondern allein aus dem Kreuz Christi ist die Gerechtigkeit Gottes zu erkennen, nämlich dort, wo der Sohn Gottes für diese Welt und durch sie den Tod am Kreuz erleidet, dort erkennen wir den Zorn Gottes und zugleich seine grenzenlose Liebe. »Ist Gott für uns, wer kann wider uns sein. . .« (Röm 8,31f).

»Ich weiß es noch nicht«, das sagt der, der sich im Glauben an die Verheißung des Wortes Gottes hält und daraus gewisse Zuversicht empfängt.

Professor Dr. Reinhard Slenczka, Spardorfer Straße 47, 8520 Erlangen

MODERNES SELBSTGEFÜHL UND RELIGIÖSE ERFAHRUNG

Luther – Schleiermacher – Bultmann*

Von Hermann Fischer

Das Thema, über das ich heute abend zu Ihnen sprechen soll, verknüpft sehr heterogene Elemente miteinander. Beginnen wir mit dem *Untertitel*: Luther – Schleiermacher – Bultmann. Jeder von ihnen repräsentiert eine eigene Welt: Luther das 16. Jahrhundert, Schleiermacher das 19. und Bultmann das 20. Jahrhundert. Auf den ersten Blick vermag man nicht zu sehen, was sie miteinander verbinden sollte. Es ist zunächst ja auch mehr ein *äußerer Anlaß*, der gerade zu dieser Kombination von Personen geführt hat: jeder von ihnen ist am heutigen Tag bzw. in diesem Jahr Gegenstand eines besonderen *Jubiläums*.

Im vergangenen Jahr bot die 500-jährige Wiederkehr des Geburtstages von *Martin Luther* am 10. 11. 1483 Anlaß, das Werk des Reformators in einer Vielzahl von Fest- und Jubiläumsveranstaltungen erneut kritisch zu beden-

* Vortrag, gehalten am 31. Oktober 1984 im Rahmen der Luthergesellschaft Hannovers in der Neustädter Kirche in Hannover.

ken und anzueignen. Wir stehen immer noch unter dem Eindruck dieser Würdigungen, die sich auch in einer Fülle von Publikationen niedergeschlagen haben. Heute, am 31. Oktober, gedenken wir eines entscheidenden Geschehens der Reformationszeit. Ganz gleich, ob Luther am 31. 10. 1517 seine Thesen an das Tor der Schloßkirche zu Wittenberg genagelt hat oder nicht, diese 95 Thesen markieren einen Wendepunkt in der Geschichte des abendländischen Christentums. Sie lösen diejenigen Ereignisse aus, die unter dem Begriff »Reformation« in das geschichtliche Gedächtnis und in die geschichtliche Wirklichkeit eingegangen sind. Noch bis zur Stunde bestimmen sie die Geschicke der Christenheit. – Vor 150 Jahren, am 12. 2. 1834, starb *Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher* in Berlin. Dieses Ereignis war Anlaß mehrerer Gedächtnisveranstaltungen in der Bundesrepublik und der DDR und hat zu einer neuen Vergegenwärtigung seines theologischen und philosophischen Lebenswerkes beigetragen. – Wieder anderer Art ist das Bultmann-Jubiläum. *Rudolf Bultmann* wurde vor 100 Jahren, am 28. 8. 1884, in Wiefelstede in Oldenburg geboren. Er gehörte neben K. Barth und P. Tillich zu den herausragenden Gestalten evangelischer Theologie im 20. Jahrhundert und hat mit seinem Entmythologisierungsprogramm nicht nur eine turbulente Diskussion, sondern mancherorts auch einen Sturm der Entrüstung ausgelöst. Die 100. Wiederkehr seines Geburtsjahres bot Anlaß, sich der weiterwirkenden Impulse und Fragestellungen dieser Theologie zu vergewissern. Die Jubiläen, die dazu geführt haben, Luther, Schleiermacher und Bultmann zusammenzugruppieren, sind also sehr *unterschiedlicher* Art. Für das Verständnis dieser Figuren ergeben sich damit *Schwierigkeiten*, die sich noch einmal verschärfen, wenn man den Untertitel des gestellten Themas zum Haupttitel in Beziehung setzt: »Modernes Selbstgefühl und religiöse Erfahrung«.

Was heißt »modernes« Selbstgefühl? Mit dem Ausdruck »modern« ist einmal eine *sachliche* Aussage gemeint: Das Verständnis des *Modernen* ergibt sich aus der Abgrenzung gegenüber dem Alten, dem Altertümlichen, dem Veralteten. Daneben ist mit dem Ausdruck »modern« aber auch eine *Zeitbestimmung* gemeint. *Ab wann* kann ein Selbstgefühl als »modern« gelten? Um darauf antworten zu können, muß man wissen, was der Begriff »modern« inhaltlich aussagen soll; das eine – die Sachbestimmung – hängt hier am anderen – der Zeitbestimmung – und umgekehrt. Ich will jetzt nicht schon auf diese schwierigen Fragen eingehen, sondern in einem ersten groben Zugriff nur so viel sagen: Sicherlich kann man für R. Bultmann ein »modernes Selbstgefühl« unterstellen; man wird das auch für Schleiermacher tun können. Aber für Luther? Hier gehen die Meinungen schon sehr weit auseinander. Die einen urteilen, Luther gehöre noch ganz zum Mittelalter, denn er beantworte mit seinem neuen Verständnis des Evangeliums

Fragen und Probleme der mittelalterlichen Theologie und Frömmigkeit. Für die anderen hingegen eröffnet Luther mit seiner Kritik an der römischen Kirche ein neues Zeitalter, und insofern ist er »modern«. Wie immer man diese unterschiedlichen Einschätzungen Luthers auch beurteilen mag, auf jeden Fall gehört Luther mit seinem Selbstgefühl und seiner religiösen Erfahrung einer anderen Welt an als Schleiermacher und Bultmann.

Mit diesen skizzenartigen Erwägungen haben wir einen ersten Eindruck von den disparaten Elementen unseres Themas gewonnen. Wo aber bestehen nun Zusammenhänge? Wenn man Disparates zusammenstellt, muß es dafür Gründe geben. Welches sind also die Gründe, so unterschiedliche Figuren unter dem Oberthema »Modernes Selbstgefühl und religiöse Erfahrung« miteinander ins Gespräch zu bringen? Auch dazu zunächst nur zwei sehr elementare Antworten.

a) Schleiermacher und Bultmann stehen als evangelische Theologen in der Tradition des reformatorischen Christentums. Beide beziehen sich direkt oder indirekt auf Luther und wollen dessen Einsichten für ihre eigene Zeit neu aussagen und zur Geltung bringen. Durch die historischen Epochen hindurch läßt sich an zentralen Themen und Problemen eine sachliche Gemeinsamkeit der theologischen Urteilsbildung erkennen (Kirche, Wort Gottes, Katholizismus).

b) Aber nicht nur in dem recht allgemeinen Sinne einer Berufung Schleiermachers und Bultmanns auf Luther und die reformatorische Theologie überhaupt besteht ein Zusammenhang zwischen diesen drei großen Gestalten evangelischen Christentums. Es gibt darüber hinaus so etwas wie ein *gemeinsames theologisches Prinzip*, und das ist durch den Begriff »religiöse Erfahrung« recht gut angedeutet. Gemeint ist damit das Folgende: Für Luther gehören Wort Gottes und Glaube als die objektive und die subjektive Seite *eines* Geschehens unauflöslich zusammen. Der Glaube entzündet sich am Wort Gottes, wie es in der Hl. Schrift bezeugt ist, und lebt von diesem Wort Gottes, *aber*: das Wort Gottes muß den Menschen auch wirklich im Gewissen treffen, ihn bewegen, sonst bleibt es totes Wort. Glaube bedeutet nicht die Unterwerfung unter ein kirchliches Lehrgesetz oder die Annahme unverstandener Aussagen, sondern Glaube ist die existentielle Vergewisserung des Wortes Gottes durch den Hl. Geist. Insofern hat es Glaube auch immer mit »religiöser Erfahrung«, mit meiner eigenen Erfahrung zu tun. Glaube heißt, daß der Mensch im Zentrum seiner Person durch Gottes Wort getroffen ist, also muß er mit seiner Person für das Gegläubte auch einstehen können. Dieses *existentielle Element des Glaubens*, das sich durchaus auch *gegen* die Kirche und bestimmte christliche Traditionen wenden kann, hat Luther mit dem Einsatz seiner Person dem evangelischen Christentum eingestiftet. Glaube ist – so kann man mit Luther, aber in

moderner Begrifflichkeit sagen – ein Geschehen unvertretbarer Subjektivität, und mit *diesem* Verständnis von Glauben hat Luther in die Neuzeit hineingewirkt, auch Schleiermacher und Bultmann sind ihm verpflichtet. Ihre Theologie unterscheidet sich erheblich von derjenigen Luthers, und beide Theologen unterscheiden sich dann auch noch einmal deutlich untereinander, aber hinsichtlich der *existentiellen Fassung des Glaubensverständnisses* gibt es einen gemeinsamen Grundakkord.

Diesen Sachverhalt möchte ich – unter Vernachlässigung der Gegenlinien – etwas näher erläutern. Dabei gehe ich chronologisch vor, um in der je spezifischen Diskussions- und Argumentationslage Luthers, Schleiermachers und Bultmanns das gemeinsame Zeugnis sichtbar zu machen.

I. Luther

Luther gewinnt als Professor der Theologie ein neues Verständnis des Evangeliums. In der Beschäftigung mit dem Römerbrief entdeckt er, daß Gott dem Menschen nicht als ein *fordernder*, sondern als *schenkender* Gott gegenübertritt. In Christus hat Gott die Welt mit sich *versöhnt* (2. Kor 5, 19), das ist die eigentlich *frohe* Botschaft, das Evangelium. *Darauf* soll der Mensch bauen und vertrauen. Es ist nicht mehr nötig, sich durch fromme Werke die Gnade Gottes erst zu erarbeiten oder zu verdienen. Gott handelt *frei aus Gnade*, er schenkt dem *glaubenden* Menschen ohne verdienstliche Werke Gerechtigkeit und das Leben. Das ganze mittelalterliche System der Bußübungen bricht in sich zusammen – und Luther gerät mit derjenigen Kirche in Konflikt, die hinter diesem fantastisch durchorganisierten System von Buß- und Frömmigkeitsleistungen steht. Der Ablaß war dafür nur ein Baustein neben vielen anderen. Gegen *diese* Kirche und ihre Repräsentanten beruft sich Luther auf das Wort Gottes, d. h. auf die Bibel. Natürlich lebte auch die damalige Kirche aus der Bibel und den Traditionen, die sich in der bisherigen Geschichte der Kirche herausgebildet hatten. Die damalige Kirche war nicht eine Kirche ohne Bibel, sie las die Bibel nur anders, als Luther sie zu lesen lernte. Und *das* macht das Ungeheure jener Ereignisse im 16. Jahrhundert aus, daß hier ein einzelner wagte, das Wort der Hl. Schrift, so wie *er* es verstanden hatte, genauer: wie es *ihn* in seinem Gewissen gefangen hatte, *gegen* eingeschliffene kirchliche Traditionen zur Geltung zu bringen. Luther beruft sich wie die damalige Kirche auf die Hl. Schrift, aber er unterwirft sich nicht einfach *ihren* Auslegungsmethoden und ihrer Lehrautorität, sondern verbindet diese Berufung auf die Hl. Schrift mit der Gewissensfreiheit, und damit wird er im 16. Jahrhundert – gegen seinen eigenen Willen – zum Revolutionär. Der eindrucklichste Beleg dafür ist und

bleibt sein berühmtes Bekenntnis auf dem Reichstag zu Worms 1521. Ich bringe es Ihnen in deutscher Fassung¹ noch einmal in Erinnerung:

»Es sei denn, daß ich überwunden werde durch Zeugnisse der Schrift oder offenbare Vernunftgründe – denn ich glaube weder dem Papst noch den Konzilien allein, weil es am Tage ist, daß dieselben zu mehreren Malen geirrt und wider sich selbst geredet haben –, so bin ich überwunden durch die Schriftgründe, die ich angeführt, und mein Gewissen ist gefangen in Gottes Wort. Widerrufem kann und will ich nichts; denn wider das Gewissen zu handeln ist weder gefahrlos noch lauter« (WA 7, 383, 4ff)².

Man muß dieses Wormser Bekenntnis genau abhören auf das, was es sagt und was es nicht sagt. Das Fundament für Luthers Reden, Denken und Handeln ist das Wort der Hl. Schrift. Er plädiert nicht einfach für eine Gewissensfreiheit schlechthin, für eine Gewissensfreiheit außerhalb des Wortes Gottes. Luther ist kein Mensch des 19. oder 20. Jahrhunderts, er bleibt ein Mensch des 16. Jahrhunderts. *Aber*: sich im 16. Jahrhundert gegen Papst und Konzilien auf ein in Gottes Wort gefangenes Gewissen zu berufen, dazu gehörte nicht nur Mut, das war auch eine *revolutionäre Tat*. Indem Luther sich unter Berufung auf seine Gewissensbindung gegen die kirchliche Lehrautorität auflehnt, stellt er der Autorität überhaupt ein kritisches Korrektiv gegenüber. Damit bahnt er eine Entwicklung an, die für das neuzeitliche Bewußtsein grundlegend wird.

Man kann sich diese Neuzeitperspektive des Wormser Bekenntnisses noch in anderer Hinsicht vergegenwärtigen. Luther wendet sein neu gewonnenes *Schrift- und Gewissensverständnis* nicht nur kritisch gegen die Autorität des Papstes und der römischen Kirche, sondern er gewinnt damit – und das ist beinahe noch unerhörter! – auch eine ganz neue Freiheit gegenüber dem Wort der Hl. Schrift selbst.

Die Hl. Schrift bezeugt uns Gottes versöhnendes Handeln in Jesus Christus. Das ist ihre Mitte. *Aber*: nicht alle Schriften der Bibel bezeugen diese Mitte so klar wie etwa der Römer- und der Galaterbrief. Der »rechte Prüfstein« für die einzelnen Schriften der Bibel ist nach Luthers berühmter Formel dies, »ob sie Christum treiben oder nicht« (DB 7, 384, 27). Nicht alle Schriften bestehen nach Luthers unbefangener Wahrnehmung aber vor diesem Prüfstein; er hat sich z. T. recht kritische Urteile erlaubt. Das Buch Esther z. B. findet er zu »blutdürstig« und sähe es lieber durch die Loci, das dogmatische Hauptwerk Melanchthons, ersetzt! Bekannt ist auch sein Wort

¹ Nach der Übersetzung von Walther v. Loewenich, Luther und der Neuprottestantismus, Witten 1963, 319f.

² Luthers Werke werden im Text zitiert nach der maßgeblichen Kritischen Gesamtausgabe, Weimar 1883ff. mit Band-, Seiten- und Zeilenzahl und folgenden Abkürzungen: WA = allgemeine Abteilung; Ti = Tischreden; DB = Deutsche Bibel.

über den Jacobus-Brief als die »stroherne Epistel«. Noch unverblümt hat Luther sich in seinen Tischreden geäußert: »Ich werde einmal mit dem Jekel (=Jakobus) den Ofen heizen« (Ti 5, 382, 71). Aus bestimmten theologischen Gründen ist Luther mit der Reihenfolge der neutestamentlichen Schriften souverän verfahren und hat Hb., Jak. und Jud. ans Ende des NT gestellt.

In all dem bekundet Luther bei aller Bindung an die Hl. Schrift eine souveräne Freiheit. Für diese Freiheit nimmt er nicht wie die Schwärmer irgendwelche »inneren Erleuchtungen« in Anspruch. Er klammert sich weiterhin an die Bibel. Aber die Bibel wird dem Menschen erst dann zum Worte Gottes, zur lebendigen Stimme des Evangeliums, wenn er durch den Hl. Geist von ihrer Wahrheit überführt wird. »Worte tun es nicht, Schrift noch weniger; es muß mit dem Herzen dran gehangen sein« (WA 9, 518, 18). Die Wahrheit des Wortes Gottes muß erfahren werden, insofern ist das Leben des Glaubens eine *vita experimentalis* (WA 2, 499, 21). Luthers Schrifttheologie hat ein Gefälle zur Erfahrungstheologie. Die Erfahrung des Glaubens kann zur Erfahrung des natürlichen Menschen in Widerspruch treten, sie bleibt dadurch doch Erfahrung. Das bloße Fürwahrhalten hat für Luther noch nicht den Charakter des Glaubens, so etwas nennt er *fides historica*, und die hat nach seinem Urteil auch der Teufel. Erst wenn sich die *fides historica* zur *fiducia* wandelt, zum Vertrauen, daß Gott wirklich *mir* zum Heil gehandelt hat, dann glaube ich wirklich. Ich muß selbst dabei sein.

Mit diesem Verständnis des Glaubens stößt Luther das Tor zur Neuzeit auf! Was Luther vertritt, ist nicht neuzeitliche Theologie und neuzeitliches Denken. Er kann auch noch ganz eigensinnig und hart auf dem *Bibelbuchstaben* bestehen und hat das in den Abendmahlsstreitigkeiten mit Zwingli unter Beweis gestellt! Aber indem er die Bibel auf Christus hin liest und sich durch dieses Wort in seinem Gewissen betreffen läßt, durchbricht er die Schranken einer Buchstabentheologie und eröffnet den Raum für eine neue, für eine neuzeitliche Theologie und ein neuzeitliches Bewußtsein überhaupt. Das hat Hegel erkannt und in einer etwas schwierigen Diktion doch klar zum Ausdruck gebracht. In der Vorrede zu seiner Rechtsphilosophie schreibt er: »Es ist ein großer Eigensinn, der Eigensinn, der dem Menschen Ehre macht, nichts in der Gesinnung anerkennen zu wollen, was nicht durch den Gedanken gerechtfertigt ist, – und dieser Eigensinn ist das Charakteristische der neueren Zeit, ohnehin das eigentümliche Prinzip des Protestantismus. Was Luther als Glauben im Gefühl und im Zeugnis des Geistes begonnen, es ist dasselbe, was der weiterhin gereifte Geist im *Begriffe* zu fassen. . . bestrebt ist«³. Und an anderer Stelle heißt es bei ihm:

³ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts (Berlin 1821), hg. v. Johannes Hoffmeister, Lizenz-Ausgabe Berlin 1956, 17.

»Das Prinzip der *Erfahrung* enthält die unendlich wichtige Bestimmung, daß für das Annehmen und Fürwahrhalten eines Inhalts der Mensch selbst *dabei sein* müsse, bestimmter, daß er solchen Inhalt mit der *Gewißheit seiner selbst* in Einigkeit und vereinigt finde. Er muß selbst dabei sein, sei es nur mit seinen äußerlichen Sinnen oder aber mit seinem tieferen Geiste, seinem wesentlichen Selbstbewußtsein«⁴. Hegel nimmt also einen Zusammenhang zwischen Reformation und Neuzeit wahr, und die Stichworte, mit denen er ihn beschreibt, lauten: Glaube, Gefühl, Gesinnung, Erfahrung, Gewißheit, Selbstbewußtsein, schließlich: Begriff. Es sind Stichworte, die sich schon bei Luther finden, mit anderen werden wir in die Mitte der Theologie Schleiermachers geführt.

II. Schleiermacher

Mit Schleiermacher (1768–1834) treten wir in eine neue Welt ein. Zwischen Luther und Schleiermacher liegen – um nur einige Stationen zu nennen – der *Pietismus*, die *Aufklärung* mit der Ausbildung der historischen Kritik und der Dogmenkritik, vor allem dann die *kritische Philosophie* Immanuel Kants. All das verarbeitet Schleiermacher und entwickelt in der Folge einen neuen theologischen und philosophischen Denkansatz. Daß zwischen Luther und Schleiermacher Welten liegen, merkt man schon an der Sprache! Aber nicht nur daran. Luther kämpft gegen die römische Kirche – aber auf dem gemeinsamen Boden der Hl. Schrift, Schleiermacher hält seine Reden über die Religion an die »Gebildeten unter ihren Verächtern«. Er setzt Religionsdistanz und Religionskritik voraus. Luther stellt der *Lehrautorität* des Papstes die *Autorität* der Hl. Schrift entgegen, Schleiermacher argumentiert in einem geistigen Klima, das Autorität nicht mehr oder nur noch in reduzierter Form kennt. Man kann es gerade als das Charakteristikum des modernen Selbst- und Lebensgefühls bezeichnen, daß es Autorität nicht mehr ohne weiteres anerkennt, daß es nicht mehr etwas unbefragt auf Treu und Glauben übernimmt, sondern alles kritisch hinterfragt. Der Mensch der Moderne vermag nur das zu bejahen, was er einsieht, was er verstanden hat, was ihn überzeugt. Eingespielte Gewohnheiten und Überzeugungen, überlieferte Normen, beanspruchte Autorität, alles muß sich diesem Kriterium stellen. Diese geistige Grundeinstellung wird mit der Aufklärung eingeübt, und insofern kann man die Aufklärung als den Beginn der Neuzeit, der Moderne, ansehen.

⁴ G. W. F. Hegel, *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1817, ³1830), hg. v. Johannes Hoffmeister, Leipzig ⁵1949, § 7, Zusatz.

Für Frömmigkeit, Kirche und Theologie hat das zur Folge, daß nun auch ihr historisches Fundament, die Hl. Schrift, der kritischen Befragung ausgesetzt wird. Luther hatte, wie wir sahen, schon von Fall zu Fall aus theologischen Gründen an einzelnen Büchern der Bibel Kritik geübt, aber diese Kritik wird in der Aufklärung zur historischen Kritik ausgebaut und methodisch systematisiert. Man beginnt die Bibel *methodisch* mit kritischen Augen zu lesen und entdeckt Spannungen oder gar Widersprüche a) zwischen dem Alten und dem Neuen Testament, b) zwischen den Evangelien und den Briefen, c) zwischen einzelnen Erzählungen in den Evangelien selbst, z.B. zwischen den unterschiedlichen Osterberichten. Das Fundament wird schwankend. In dieser Situation bietet sich Lessing als Helfer der Theologie an und urteilt: Es ist völlig gleichgültig, ob die historische Kritik Ereignisse und Berichte des Alten oder des Neuen Testaments als historisch zweifelhaft erweist, die Glaubwürdigkeit der biblischen Botschaft hängt nicht an ihrer historischen Zuverlässigkeit. Denn: Zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von notwendigen Vernunftwahrheiten (und d.h. von ewig gültigen Glaubenswahrheiten) nie werden. Woran aber hängt dann die Glaubwürdigkeit der biblischen Botschaft? An ihrem *vernünftigen* Inhalt, sagt Lessing. Die geschichtliche Offenbarung verdient nicht deshalb Vertrauen, weil sie historisch zuverlässig ist, sondern weil sie in ihrem letzten Gehalt vernünftig und eben damit gültig ist. Immanuel Kant variiert diese Antwort: wahr ist die Religion, soweit sie *moralisch* ist und die Moral befördert. »Religion ist die Erkenntnis aller Pflicht als göttlicher Gebote.« Man versteht die Antwort Lessings und Kants nur, wenn man sie als Lösung derjenigen Probleme liest, die der christlichen Religion durch die Erschütterung ihrer historischen Fundamente und dann überhaupt durch die kritische Hinterfragung, wie sie die Aufklärung vollzieht, erwachsen sind. Man kann sich eben nicht mehr umstandslos auf die Hl. Schrift beziehen.

Schleiermacher setzt das alles voraus und erklärt nun seinerseits die Antworten Lessings und Kants als unzureichend. Religion ist primär weder vernünftige Einsicht noch Moral, sie steht vielmehr in einem »schneidenden Gegensatz. . . gegen Moral und Metaphysik«⁵. Wer Religion als Moral und Metaphysik versteht, der degradiert sie zu einer Hilfsfunktion für etwas anderes, nämlich für das Handeln oder für das Denken. Religion aber ist etwas anderes, sie ist ein unmittelbares und nicht weiter hinterfragbares Ergreifensein von einer Macht, die der jugendliche und von der Romantik

⁵ Friedrich Schleiermacher, Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern (Berlin 1799), hg. v. Rudolf Otto, Göttingen 61967, 50 (Seitenzahl nach der Uraufgabe).

geprägte Schleiermacher unkonventionell als das »Universum« bezeichnet. Religion ist Anschauung und Gefühl. Ich zitiere den Schleiermacher der berühmten Reden: »Anschauen will sie das Universum, in seinen eigenen Darstellungen und Handlungen will sie es andächtig belauschen, von seinen unmittelbaren Einflüssen will sie sich in kindlicher Passivität ergreifen und erfüllen lassen«⁶. Religion befähigt dazu, im Einzelnen und Endlichen des Unendlichen gewahr und gewiß zu werden. Religion befreit den Menschen aus seinen Verengungen und macht ihn frei für das Erlebnis des Unendlichen.

Das klingt für unsere Ohren alles recht fremd und ist es auch. Wir leben nicht mehr im Zeitalter der Romantik. Der gereifte Schleiermacher hat auch nicht mehr so formuliert, sondern sein Anliegen in anderer Sprache vorgetragen. Aber darin hat er an seiner jugendlichen Aussage festgehalten, daß man die Religion nicht versteht, wenn man sie vor allem nach ihrem moralischen oder erkenntnismäßigen Nutzwert beurteilt und einstuft. Religion hat ihr Recht in sich selbst, sie ist etwas Selbständiges. In seinem theologischen Hauptwerk »Der christliche Glaube« (1821/22, 21830/31) beschreibt Schleiermacher den Sachverhalt folgendermaßen: »Frömmigkeit. . . ist rein für sich betrachtet weder ein Wissen noch ein Tun, sondern eine Bestimmtheit des Gefühls oder des unmittelbaren Selbstbewußtseins«⁷. Durch den Ausdruck »Selbstbewußtsein« will Schleiermacher das religiöse Gefühl gegen bewußtseinslose oder unterbewußte Zustände abgrenzen; Religion ereignet sich im hellen Licht des Selbstbewußtseins. Durch den Ausdruck »unmittelbar« will Schleiermacher hingegen zur Geltung bringen, daß man Religion nicht von etwas anderem ableiten kann. Religion verdankt sich nicht vermittelnden Denkopoperationen, sondern einem unmittelbaren Betroffen- und Angegangensein. In einer Erläuterung zu seiner Glaubenslehre umschreibt Schleiermacher Religion bzw. frommes Gefühl – beinahe in der Sprache des 20. Jahrhunderts – als ein »unmittelbares Existentialverhältnis«⁸. Natürlich hat es Religion immer auch mit Denken und Handeln zu tun, aber sie geht darin nicht auf. Und natürlich vollzieht sich religiöse Erfahrung als »unmittelbare« nicht in hermetisch abgeschlossenem Raum, sondern immer auch im Horizont bestimmter Traditionen, christlich-religiöse Erfahrung also im Horizont christlicher

⁶ Ebd.

⁷ Friedrich Schleiermacher, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evgl. Kirche im Zusammenhange dargestellt* (Berlin 1821/22, 21830/31), aufgrund der zweiten Aufl. neu herausgegeben von Martin Redeker, Berlin 71960, § 3.

⁸ F. Schleiermacher, *Sämtliche Werke*, I. Abt., Bd. 2, 586 (= Erstes Sendschreiben Schleiermachers über seine Glaubenslehre an Dr. Lücke).

Verkündigung und Lebenswelt. Aber die Hl. Schrift und die durch sie freigesetzten Traditionen erweisen sich nicht von sich aus als gültig, sondern erst in diesem Akt religiöser Erfahrung, in diesem Geschehen unmittelbarer Betroffenheit. Damit unterläuft oder überbietet Schleiermacher das Problem der historischen Kritik. Er berücksichtigt dieses Problem, indem er die Religion auf einer ganz anderen Ebene ansiedelt. Die Gültigkeit der Hl. Schrift bemißt sich nicht an ihrer historischen Zuverlässigkeit, sondern an der Wahrheit ihrer Botschaft, mit der sie den Menschen trifft. Im Akt der religiösen Erfahrung erfährt der Mensch sich als sündig und zugleich als durch Jesus von Nazareth erlöst, und theologische Aussagen beschreiben dieses in sich spannungsvolle Geschehen. Theologische Aussagen haben nicht den Charakter einer dogmatischen Konstruktion aufgrund bestimmter biblischer Aussagen, sondern sie spiegeln diese Erfahrung wider. »Alle eigentlichen Glaubenssätze müssen in unserer Darstellung aus dem christlich frommen Selbstbewußtsein oder der innern Erfahrung der Christen genommen werden«⁹.

Mit diesem Satz beschreibt Schleiermacher das Programm neuzeitlicher Theologie, denn Erfahrung als Vergewisserungsprinzip von Wahrheit ist ein neuzeitliches Phänomen. Ich darf dafür noch einmal an das vorhin zitierte Hegel-Wort erinnern. In der Erfahrung ist der Mensch nicht nur mit seinen äußerlichen Sinnen, sondern mit seinem wesentlichen Selbstbewußtsein bei der für wahr gehaltenen Sache. Insofern steht Erfahrung gegen Autorität – für Freiheit. Schleiermachers Theologie kann als der großangelegte und durchgeführte Entwurf einer neuzeitlichen Freiheitsgestalt von Theologie angesehen werden, und darin ist auch ihre epochale Wirksamkeit begründet.

III. Rudolf Bultmann

Wechseln wir von Schleiermacher zu Bultmann, dann ändert sich die Szenerie noch einmal. Bultmann bezieht sich an zentralen Stellen seiner theologischen Argumentation auf Luther, aber auch auf Schleiermacher. Das Letzte ist oft übersehen worden, weil Bultmann sich später – als Mitstreiter der sog. dialektischen Theologie – gegen diejenige Gestalt von Theologie ausgesprochen hat, die ihre wesentlichen Impulse Schleiermacher verdankt. Aber im Jahre 1920, also bereits nach dem ersten Weltkrieg, als Karl Barth mit seinem Römerbriefkommentar schon den Grundstein zur dialektischen Theologie gelegt und verbunden damit den Anstoß zur Kritik an Schleier-

⁹ Der christliche Glaube, a.a.O., § 64, I.

macher gegeben hatte, beschreibt Bultmann, davon noch unbeeinflusst, die Selbständigkeit der Religion in ihrem Gegensatz zur Kultur und beruft sich für diese Gegenüberstellung ausdrücklich auf Schleiermacher¹⁰. Später haben sich dann die Akzente bei ihm verlagert, aus Gründen, die hier offen bleiben können.

Einer breiteren Öffentlichkeit ist Bultmann bekannt geworden durch sein provozierendes Entmythologisierungsprogramm. Dieses Programm, in einem Aufsatz 1941 entworfen¹¹, hat dann nach dem Zweiten Weltkrieg eine stürmische Diskussion ausgelöst und auch zu schweren Anfeindungen Bultmanns geführt. Wenn man diesen Aufsatz aus dem Jahre 1941 liest, dann weht einem ein anderer Wind ins Gesicht als bei Schleiermacher und natürlich ein ganz anderer als bei Luther. Die Luft der Kritik ist noch eisiger geworden. Bultmann setzt all die kritischen Tendenzen und Entwicklungslinien voraus, die bereits Schleiermacher in seiner Theologie verarbeitet hatte, aber es kommt bei ihm nun ein neues Element hinzu: die Prägung des neuzeitlichen Bewußtseins durch das *naturwissenschaftliche Denken*. In dem Jahrhundert zwischen Schleiermacher und Bultmann haben die Naturwissenschaften einen rasanten Aufschwung erlebt und das allgemeine Bewußtsein nachhaltig beeinflußt. Die neuzeitliche Subjektivität ist um eine spezifische Komponente angereichert worden. Dieser Modernität will Bultmann mit seiner Theologie Rechnung tragen, weil er meint, die biblische Botschaft könne den Menschen nur dann treffen, wenn er in seinem bisher erreichten Erkenntnis- und Bewußtseinsstand ernst genommen wird. Bultmann will nicht einfach die biblische Botschaft dem modernen Menschen anpassen, aber er will sie in *seiner* Sprache und in *seinem* Problemhorizont zur Geltung bringen. Das nennt er »existenziale Interpretation«. Die Wahrheit der biblischen Botschaft bleibt ein- und dieselbe, aber der Ausdruck und die Formulierung dieser Wahrheit ändern sich durch die Zeiten hindurch. Man spricht und denkt zu verschiedenen Zeiten verschieden. Zur Zeit Jesu und der urchristlichen Gemeinde dachte und lebte man in mythischen Vorstellungen und Bildern, und darum finden sie sich auch in der Verkündigung Jesu, in der paulinischen und johanneischen Theologie. Wir denken im 20. Jahrhundert nicht mehr mythisch, jedenfalls nicht mehr in den mythischen Vorstellungen der damaligen Zeit, also müssen die alten Vorstellungen für den Menschen des 20. Jahrhunderts umgesetzt, d.h. existenzial interpretiert werden. Entmythologisierung der biblischen Botschaft ist eine

¹⁰ Rudolf Bultmann, *Religion und Kultur* (1920), jetzt in: J. Moltmann (Hg.), *Anfänge der dialektischen Theologie II*, München 1963, 11–29, bes. 17 ff.

¹¹ R. Bultmann, *Neues Testament und Mythologie* (1941), jetzt in: H.-W. Bartsch (Hg.), *Kerygma und Mythos*, Bd. 1, Hamburg ³1954, 15–48.

Form der existentialen Interpretation. Bultmann will nicht den Anstoß, das Skandalon des neutestamentlichen Wortes vom Kreuz ermäßigen oder gar beseitigen, aber er will die *vermeidbaren* Anstöße und Verstehenshemmungen beseitigen, damit die Mitte der Christusverkündigung ans Licht kommt. Ich zitiere Bultmann: »Man kann nicht elektrisches Licht und Radioapparat benutzen, in Krankheitsfällen moderne medizinische und klinische Mittel in Anspruch nehmen und gleichzeitig an die Geister- und Wunderwelt des Neuen Testaments glauben. Und wer meint, es für seine Person tun zu können, muß sich klar machen, daß er, wenn er das für die Haltung christlichen Glaubens erklärt, damit die christliche Verkündigung in der Gegenwart unverstündlich und unmöglich macht«¹². Oder, um ein anderes Beispiel zu nehmen: Wer als Zeitgenosse des 20. Jahrhunderts von der elementaren Richtigkeit der neueren naturwissenschaftlich-kosmologischen Einsichten überzeugt ist, kann nicht gleichzeitig an der 3-Stock-Werk-Vorstellung des antiken Menschen festhalten. Man kann es nicht, und man braucht es auch gar nicht. Denn: die Heilsbotschaft des Neuen Testaments hängt nicht an der Richtigkeit solcher Weltbilder. Sie zielt auf das Verhältnis des Menschen zu Gott, wie es in Jesus Christus offenbar geworden ist, und dieses Verhältnis angemessen zum Ausdruck zu bringen, das ist die Aufgabe von Verkündigung und Theologie. Diese Aufgabe läßt sich aber nur so bewältigen, daß man die alten Bilder und Vorstellungen umprägt in diejenigen, die zu unserem Welt- und Selbstverständnis gehören, die – um mit Schleiermacher zu sprechen, – unserer Erfahrung entsprechen. Bultmanns Programm einer existentialen Interpretation ist in neuer Begrifflichkeit und in einem gewandelten Bewußtseinshorizont die Fortschreibung der Erfahrungstheologie Schleiermachers. Obwohl Bultmann überraschenderweise zu bestimmten Zeiten den Gedanken der *Autorität* aufgewertet hat¹³, muß man im Blick auf die Grundtendenz und den Grundtenor seiner Theologie doch sagen, daß in ihr ein Verkündigungs- oder Glaubensgesetz keinen Raum hat. Wohl ist Glaube auch immer eine bestimmte Weise von Gehorsam, aber von einem Gehorsam, der im *Verstehen* verwurzelt ist. Seine vierbändige Aufsatzsammlung hat Bultmann »Glauben und Verstehen« genannt. Im Verstehen steht der Glaubende für die Wahrheit ein, die ihn betroffen hat. Und so bleibt auch für Bultmann der verstehende Glaube in einem Akt der Subjektivität verwurzelt.

In der Ausgestaltung ihrer Theologie unterscheiden sich Bultmann und Schleiermacher nicht unerheblich voneinander, aber vom *systematischen*

¹² A.a.O. 18.

¹³ Vgl. R. Bultmann, *Glauben und Verstehen I*, Tübingen (1933) ³1958, 99f (= Zur Frage der Christologie).

Denkansatz her gibt es eine Gemeinsamkeit zwischen ihnen: Beide rechnen mit dem modernen Menschen, d. h. mit dem Menschen, der im Blick auf Tradition und Autorität seine Unschuld verloren hat und deshalb nur noch das zu akzeptieren vermag, was er verstanden hat. Der Adressat ihrer Verkündigung und der Gesprächspartner ihrer Theologie ist der mündig gewordene Mensch, dessen Selbst- und Weltgefühl sich durch Subjektivität auszeichnet.

Solch eine Theologie war und ist nur möglich unter Voraussetzungen, die Luther mit seinem Eintreten für die Gewissensbindung und die Gewissensfreiheit gegen die römische Kirche erkämpft hat. Es gibt eine Linie, die von Luther zu Schleiermacher und Bultmann führt. Es gibt auch *Gegenlinien*. Man kann nicht alles gleichzeitig sagen. Ich habe mich heute abend nicht auf diese Gegenlinien konzentriert, sondern auf das gemeinsame Zeugnis evangelischer Glaubenserfahrung und Theologie im Wandel der Zeiten.

Prof. Dr. Hermann Fischer, Sedanstr. 19 (Ev.-theol. Fachbereich, Seminar für Systematische Theologie), 2000 Hamburg 13

DER GEFEIERTE UND DER VERGESSENE SCHÜTZ

Zum 400. Geburtstag von Heinrich Schütz

Von Karl Dienst

Zwischen Jubel und Übersehen

Ein Blick zurück: 1935 war fast ein Schütz-Gedenkjahr. Gemeint ist Heinrich Schütz (1585–1672), am 8. Oktober 1585 in Köstritz an der Elster geboren, verstorben am 6. November 1672 in Dresden. Er war als Knabe Sopransänger in der Kapelle des Landgrafen Moritz von Hessen – Kassel und Zögling des Collegium Mauritanum in Kassel, seit 1607 Student der Rechte in Marburg. 1609–1612 bildete er sich bei Giovanni Gabrieli in Venedig auf Veranlassung und Kosten des Landgrafen zum Musiker aus. 1613–1617 war Schütz dann Hoforganist in Kassel und seit 1617 – mit Unterbrechungen – Hofkapellmeister in Dresden. 1628/29 unternahm Schütz eine zweite Studienreise nach Italien. Als Kapellmeister war er vorübergehend auch in

Braunschweig-Wolfenbüttel und mehrere Jahre in Kopenhagen tätig. Das sind einige Hinweise auf ein bewegtes, aber auch von Leid nicht verschont gebliebenes Künstlerleben, das zuletzt Martin Gregor-Dellin packend dargestellt hat.

Im Aufwind der Heinrich-Schütz-Bewegung, die damals von der Singbewegung und von der damaligen kirchenmusikalischen Erneuerung getragen wurde, genoß der Komponist an seinem 350. Geburtstag 1935 sogar den Vorzug vor J. S. Bach. Für die evangelische Kirchenmusik war 1935 weit mehr ein Schütz – als ein Bach – Jahr, »weil sie in ihrem Suchen und Verlangen nach liturgisch gebundener, organisch sich in die gottesdienstliche Ordnung einfügende Musik weit mehr bei Schütz als bei Bach fand und weil ihr in der Kunst von Schütz viel unmittelbarer und ursprünglicher als bei Bach Vokalmusik in reinster Gestalt, insonderheit als chorisches gesungenes Bibelwort begegnete« (W. Blankenburg, 1985, 9).

1985 dagegen hat sich zum Jubiläumsjahr Bachs und Händels entwickelt. Der Name von Schütz taucht eher im Kontext des »europäischen Jahrs der Musik« auf, in dem er seinen Platz z. B. – neben Bach und Händel – auch mit Domenico Scarlatti und Alban Berg teilen muß. Die von der Singbewegung gerühmte Bescheidenheit der Besetzung z. B. der »Kleinen geistlichen Konzerte« von Schütz wird nicht mehr auf eine freiwillige, protestantischem Denken entsprechende Askese, sondern auf materielle (finanzielle) Schwierigkeiten der Dresdner Hofkapelle im Dreißigjährigen Krieg zurückgeführt. Ferner sei Schütz keineswegs als »reiner Kirchenkomponist« zu charakterisieren; ihm stehe der »Hofkapellmeister« gleichberechtigt zur Seite: »Mit seinem Titel als Hofkapellmeister ist Schütz besser, weil vollständiger charakterisiert« (Balz, 51). Auch die bisher bei Schütz gepriesene Unterordnung der Musik unter das (Bibel-) Wort im Kontext reformatorischer Theologie, 1935 hoch gepriesen, wird nun kritisiert: »Die Komposition eines Textes entwickelte eine Rede zu einer musikalischen Rede, die den Text glanzvoll zum Sprechen bringt, die Musik aber aufs Äußerste reduziert« (ebd.). Kurz: Der einstmals als Symbol protestantischer Kirchenmusik gefeierte Schütz scheint zu einer Randfigur zu werden.

Auf der anderen Seite finden sich – auch im säkularen Raum – verschiedene Hinweise darauf, daß Schütz – bei aller Weite seines Schaffens – »ohne seine zutiefst evangelische Gesinnung, sein Wortverständnis und exegetisches Bemühen« (M. Gregor-Dellin, 142) nicht zu verstehen sei. Der Präsident des P.E.N.-Zentrums der Bundesrepublik und Richard-Wagner-Biograph hat folgendes Bild von Schütz gezeichnet: »Schütz war der Mentor, die prägende Gestalt der deutschen musischen Kultur im siebzehnten Jahrhundert und ihr Bewahrer über die Verwüstungen des Dreißigjährigen Krieges hinweg, was immer er auch sonst für die Musik und die Entwicklung ihrer

Formensprache getan haben mag. Er war. . . ein Musicus poeticus, das heißt Textausleger von hohen Graden. Er gab die neuen Inhalte, die die Reformation gebracht hatte, an eine Gemeinde weiter, die nach neuen Ausdrucksformen suchte, und vermittelte zugleich zwischen Nord und Süd, deutscher und italienischer Kultur, altem und neuem Stil, hineingestellt zwischen Humanismus und Aufklärung, Renaissance und Barock, in die er sich nicht eindeutig einordnen läßt« (ebd. 14). Walter Blankenburg (1985, 11f) sieht den fundamentalsten Unterschied zwischen Schütz und (vor allem) Bach in dem verschiedenen Anteil an der Instrumentalmusik. »Bach stellt den Höhepunkt in der Geschichte der protestantischen Orgelmusik, die bei Scheidt eine erste Blüte in Deutschland erlebt hatte, und in der Entwicklung der Kirchenkantate und des gottesdienstlich gebundenen protestantischen Oratoriums dar, Schütz hingegen den der Motette und der Historienkomposition, d. h. der Vertonung biblischer Verse oder Abschnitte sowie von zusammenhängenden biblischen Geschichten. . . Einen greifbaren Instrumentalstil gibt es bei Schütz nicht. . . Aber es geht bei ihm nicht nur um den klanglich-sinnenhaften Vorgang des Sprechens (vgl. Monteverdis Satz: »Oratio est domina absolutissima harmoniae« – Die Rede ist die absoluteste Herrin der Musik), sondern zugleich um Textauslegung und Textdeutung. Bei ihm begegnen sich italienische Anregungen der Nuove Musice des Zeitalters von Claudio Monteverdi mit der deutschen humanistisch-protestantischen Tradition und vereinen Sprachklang mit Bedeutungsgehalt; denn in der deutschen Sprache fällt wie in keiner anderen beides zusammen“. Von hier aus ist der z. B. bei Hans Joachim Moser aufgetauchte Begriff von einer »Schütz eigenen Neugregorianik« unzutreffend. Läßt sich aus der lateinischen Liturgie im Kirchenton und aus den gregorianischen Gesängen oft kein verlässlicher Rückschluß auf die Betonung eines lateinischen Wortes ziehen, so kommt es bei Schütz sehr auf die Betonung an; er unterwirft das Wort nicht dem Klang, sondern akzentuiert es dem Sinn entsprechend. An anderer Stelle bescheinigt W. Blankenburg Schütz »neue Ansätze einer predigthafter Musik mit Hilfe neuer Gestaltungsmittel«. Oder Friedrich Blume (S. 147): »In der deutschen protestantischen Kirchenmusik des 17. Jahrhunderts ist Heinrich Schütz der weithin überragende Gipfel. Er hat in seiner Person die vollkommenste Beherrschung der überlieferten älteren Formen mit der durchgreifenden Rezeption der neueren italienischen Kunstmittel vereinigt, hat beide auf das innigste verschmolzen und schließlich in seinen Spätwerken eine aus diesen Voraussetzungen resultierende Sprache reifer Altersweisheit gefunden«. Endlich Karl H. Wörner: »Heinrich Schütz ist die bedeutendste Erscheinung als Persönlichkeit und als Komponist in der deutschen Musik des 17. Jahrhunderts. Für die evangelische Kirchenmusik erfüllte er vornehmlich drei Aufgaben: eine künstlerische

sche, eine politische und eine theologische. Die künstlerische Bedeutung liegt in der Übertragung der in den ersten drei Jahrzehnten des 17. Jahrhunderts modernen stilistischen Neuerungen Italiens in die deutsche evangelische Kirchenmusik; sie bestehen in der Mehrchörigkeit, dem monodischen Prinzip, dem konzertierenden Stil und der affektgebundenen Chromatik. Die politische Aufgabe von Heinrich Schütz erfüllt sich in seinem unablässigen Einsatz für den Aufbau deutscher Hofkapellen und Kantoreien vor allem nach dem Dreißigjährigen Krieg, der Heranbildung zahlreicher Schüler, dem Vorbild seiner Persönlichkeit für seine Zeit. Die theologische Bedeutung liegt in seiner Musik als evangelisches Glaubensbekenntnis von unbeirrbarer Festigkeit und überragender künstlerischer Ausdrucksfähigkeit der religiösen Kraft«. Bei allen Differenzierungen im einzelnen läßt sich in der Schütz-Forschung die zentrale Bedeutung lutherischer Frömmigkeit für sein gesamtes Schaffen nicht übersehen, auch und gerade, weil er diese Frömmigkeit persönlich interpretiert, wie Friedrich Blume es andeutet (S. 147): »Kaum ein anderer gleichaltriger oder jüngerer Meister hat wohl so überzeugend dem Bibeltext gehuldigt, ihn aber gleichzeitig in solchem Grade zum Gegenstand persönlichster Aussprache gemacht wie Schütz. Wie nach Stil und Formen, so steht er auch seiner Textwahl nach in der Mitte der großen Wende, die das Barockzeitalter für die evangelische Kirchenmusik bedeutet: noch ganz auf dem Boden der lutherischen Tradition, aber schon ganz ihr autonomer Exeget«. Damit werden wir uns weiter beschäftigen müssen.

In Gegensätzen und Spannungen leben

Unlängst wurde in einem regionalen Kirchenblatt der Unterschied zwischen der Hochschätzung von Schütz und seiner tatsächlichen Bedeutung für den evangelischen Gottesdienst mit dem Hinweis unterstrichen, daß nur ganze vier Melodien des Meisters in den Stammteil des »Evangelischen Kirchengesangbuchs« (EKG) aufgenommen worden seien: EKG 190 (Wohl denen, die da wandeln); EKG 224 (Kommt her, des Königs Aufgebot); EKG 272 (Kommt, Kinder, laßt uns gehen: I. Melodie) und EKG 278 (Ich weiß, woran ich glaube). Daß Johann Sebastian Bach nur durch zwei Melodien (EKG 28: Ich steh an deiner Krippen hier; EKG 259: Eins ist not: II. Melodie) im EKG vertreten ist, sei am Rande erwähnt. Die Liedproduktion der damaligen Zeit war nahezu unerschöpflich. Dieses Liedgut hatte aber – aus mehreren Gründen – überwiegend den Charakter von »Privatliedern«, demgegenüber der Zuwachs an liturgischen, d. h. echten Gemeindeliedern, relativ unbedeutend war: »Biblische Texte, Gebets- und Andachtstexte aller

möglichen Art und in zunehmendem Maß religiöse Lyrik (die dann in Ausnahmefällen als Kirchenlied in die Gemeindegesangbücher übergeht) werden in riesiger Menge für alle erdenklichen Besetzungen frei komponiert. Damit bahnt sich eine Spaltung von Gemeindegesang und Kunstmusik an. Die neuen kompositionstechnischen Mittel, der rezitativische oder ariose, affektbetonte Sologesang, der konzertierende Stil, der in Gegensatz zum überlieferten Kontrapunkt tritt, die farbige Sinnlichkeit des Klanges und die pathosgeladene Geste des Ausdrucks haben dann mehr und mehr zu einer Entfremdung zwischen der zeitgemäßen Kunstmusik und dem Empfinden der Gemeinden beigetragen. Es ist nicht zu verkennen, daß ein gewisser Bildungs- und Repräsentationsanspruch in die Musik des lutherischen Bereiches hinübergreift. Wieviel von den Kompositionen des Zeitalters eigentlich als kirchlich im Sinne von gemeindegemeinlich und wieviel als mehr oder minder unverbindliche religiöse Andachtsmusik anzusehen ist, muß eine offene Frage bleiben« (F. Blume, 121 f).

Auf eine weitere Spannung sei hingewiesen: Der Augsburger Religionsfriede von 1555 wirkte sich positiv auf die Entwicklung der evangelischen Kirchenmusik aus. Die Duldung der Lutheraner förderte deren ökumenische Bereitschaft, auch vorreformatorische Formen der Liturgie und Hymnologie weiter zu pflegen. Auf der anderen Seite hatte zwar 1582 der gregorianische Kalender den julianischen abgelöst, indem man vom 4. Oktober auf den 14. Oktober nach vorn sprang. Aber dies geschah grundsätzlich nur in den katholischen Staaten. Erst 1700 folgte im protestantischen Deutschland allgemein die Kalenderumstellung. Es ist bekannt, daß es in gemischt konfessionellen Herrschaften z. B. zwei Weihnachtstermine gab, was nicht gerade »Ökumenizität« signalisiert, sondern das Zeitalter des Konfessionalismus in Erinnerung ruft.

Kommen wir hier noch einmal auf die oben erwähnte eigenständige Interpretation der Frömmigkeit durch Schütz selbst zurück. Im Unterschied zur damaligen liturgischen Ordnung fehlt bei ihm eine Berücksichtigung einer Detempore – Liedordnung; seine lose Bindung an die Ordnung des Kirchenjahrs zeigt – phänomenologisch – verwandte Züge mit der freien künstlerischen Persönlichkeit des 19. Jahrhunderts. Auch sei hier noch einmal die Äußerung von Friedrich Blume, Schütz sei autonomer Exeget lutherischer Tradition gewesen, aufgenommen. Bei allen »Verwandtschaften« darf nicht vergessen werden, daß zwischen dem neuzeitlichen Autonomiebegriff und dem Glaubensverständnis von Schütz ein breiter Graben ist: »Zweifellos hat für Schütz der Gottesdienst mit seiner Ordnung niemals in Frage gestanden; diesem fühlte er sich selbstverständlich verpflichtet. Aber sein von einer starken künstlerischen Persönlichkeit getragenes Schaffen ist offensichtlich stets mit persönlicher Glaubenserfahrung, mit subjektiv

geprägter Frömmigkeit Hand in Hand gegangen« (W. Blankenburg, 1984, 71). Noch einmal sei Martin Gregor-Dellin (S. 359) zitiert: »Auslösendes Moment bleibt für den Musiker Schütz immer das Wort, das er abwägt und auf seine Bedeutung hin prüft. Noch weitergehend nennt Claudio Monteverdi die Rede die Herrin der Komposition. . .; dies gilt für Schütz insofern, als er vorgegebene Melodien verläßt, wenn sie der Rede nicht dienen oder sich, richtiger gesagt, der Einheit von Wort und Ton verweigern. Es war der Theologe, nicht der Musikant Heinrich Schütz, der sich außerhalb gewisser kirchenpraktischer Gewohnheiten und Erfordernisse stellte.«

Züge mystischer Frömmigkeit

Wir hatten bereits erwähnt, daß sich das geistliche Schaffen bei Heinrich Schütz vor allem auf den Bibeltext stützt; der Choral fehlt dagegen fast völlig. Im Unterschied zu früheren Interpretationsmustern wird dies in zunehmendem Maße darauf zurückgeführt, »daß Schütz von jener an die mittelalterliche Mystik anknüpfende Frömmigkeitsbewegung, die seit dem späteren 16. Jahrhundert beide christlichen Konfessionen ergriff, stärker erfaßt war, als bisher angenommen wurde« (W. Blankenburg, 1985, 13). Nicht nur in den lateinischen »Cantiones sacrae« von 1625 nehmen mittelalterliche Andachtstexte einen breiten Raum ein; rund die Hälfte der Texte ist der mittelalterlichen mystischen Gebetsliteratur entnommen. Die Beschäftigung von Schütz mit solchen Gebets- und Meditationstexten läßt sich bis in sein Alter nachweisen. Ob ihn die Mystik Jakob Böhmes (so M. Gregor-Dellin, 127, 156) dazu angeregt hat oder der österreichische Konvertit Fürst Johann Ulrich von Eggenberg oder die Teilnahme an der Huldigung der schlesischen Stände vor Kurfürst Johann Georg I. in Breslau im Oktober 1621: diese vermuteten Zusammenhänge sind nicht nur zu unbestimmt, sondern verkennen wesentliche Züge damaliger Frömmigkeit und Theologie, in denen die Mystik eine wichtige Rolle spielte, also gleichsam in der Luft lag. Für Schütz hat z.B. Andreas Musculus eine Rolle gespielt, der für seine erstmals 1553 in Frankfurt/Oder erschienenen »Precandi formulae piae et selectae, ex veterum Ecclesiae sanctorum doctorum scriptis« drei pseudoaugustinische Schriften benutzte: die auf Anselm von Canterbury (gest. 1109) zurückgehenden *Meditationes Divi Augustini*, die *Soliloquia*, deren Ursprung in den Werken von Hugo von St. Victor (gest. 1141) liegt, und das aus Hohelied-Predigten des Bernhard von Clairvaux hervorgegangene *Manuale*. Wie ist Heinrich Schütz an diese Sammlung und an welche Ausgaben derselben herangekommen? Warum fühlte sich Schütz zu diesen Texten hingezogen? Die kirchengeschichtliche Situation um die Wende

vom 16. zum 17. Jahrhundert hat z. B. Winfried Zeller als die einer Frömmigkeitskrise beschrieben, aus der eine mystisch gefärbte Frömmigkeitsbewegung mit einer gewaltigen Gebets- und Andachtsliteratur hervorgegangen ist (vgl. Martin Moller, Philipp Nicolai, der Katholik Johannes Schwayger, Johann Arnd(t) u. a.): »Es kann kein Zweifel sein, daß Schütz' Cantiones sacrae und auch seine späteren Kompositionen über Andachtstexte aus der Frömmigkeitsbewegung seiner Zeit hervorgegangen sind. Anders ist der – jedenfalls verhältnismäßig – breite Raum, den solche Texte in seinem Gesamtwerk einnehmen, nicht zu verstehen« (W. Blankenburg, 1984, 66). Von Schütz' Umgang mit der Erbauungsliteratur seiner Zeit fällt zugleich Licht auf eine eigentümliche Seite seines Gesamtschaffens. Erst von daher wird voll verständlich, daß darin keine einzige für das gottesdienstliche Detempore bestimmte Werksammlung enthalten ist. »Die erweiterte Neuauflage des Becker-Psalters von 1661, der eine Anweisung für die gottesdienstliche Verwendung im Kirchenjahr beigegeben ist, beweist gewiß nicht das Gegenteil; denn die Erstauflage des Becker-Psalters war nach 1625 bekanntlich als Trostbuch nach dem Tode von Schütz' Ehegattin und für die Hausgemeinschaft mit den Kapellknaben entstanden. Sämtliche übrigen Werksammlungen aber setzen sich mehr oder weniger aus lose aneinandergereihten Stücken zusammen« (ebd. 70).

»Der christliche Psalmsänger«

Im Jahre 1670 bat Heinrich Schütz seinen Schüler Christoph Bernhard in Hamburg, ihm die Sterbemetette nach Psalm 119,54 (»Deine Rechte sind mein Lied in dem Hause meiner Wallfahrt«) im strengen polyphonischen Stil Palestrinas auszuarbeiten. Am 6. 11. 1672 starb Schütz in Dresden, wo er am 17. 11. 1672 in der alten Frauenkirche beigesetzt wurde. Oberhofprediger D. Martin Geier hielt die Leichenrede über Psalm 119,54, der wörtlich übersetzt lautet: »Lieder sind mir deine Satzungen im Hause meiner Fremdlingschaft« – ein Hinweis auf Sinn und Inhalt des Musizierens von Schütz: In einer unwirtlichen Welt den Gott zu loben, der uns trägt und tröstet. Auf einer Tafel in der nach 1727 abgerissenen alten Dresdner Frauenkirche heißt es (in Übersetzung): »Heinrich Schütz, der christliche Psalmsänger, eine Kostbarkeit den Fremden, für Deutschland ein Licht, der Kapelle der sächsischen Kurfürsten Johann Georg I. und II., der er 57 Jahre vorstand, eine unsterbliche Zierde. Was an ihm vergänglich war, legte man unter diesem aus fürstlicher Freigebigkeit errichteten Denkmal nieder. Seines Alters 87 Jahre, nach unserer Zeitrechnung 1672«.

Freilich: Heinrich Schütz war bald vergessen. In den Memoiren und

Schriften des berühmten Schütz-Nachfolgers im Amt des sächsischen Hofkapellmeisters, Richard Wagner, in seinen Dresdner Reden und Eingaben, in seinen Briefen, Gesprächen und deren Niederschrift durch Cosima Wagner und andere Zeitgenossen kommt, worauf M. Gregor-Dellin (S. 389) hingewiesen hat, der Name Schütz nicht ein einziges Mal vor. »Am 22. 9. 1848 brachte er den Trinkspruch auf das 300jährige Jubiläum der Dresdner Hofkapelle aus: von Heinrich Schütz kein Wort«. Neben einer biographisch – lexikographischen Würdigung durch Johann Gottfried Walther (1732) und Johann Matthesons »Grundlage einer Ehrenpforte« (1740) war es dann Johannes Brahms, der 1864 in einem Konzert der Wiener Singakademie das »Saul, Saul, was verfolgst du mich« von Schütz aufführte; im Anhang von Carl von Winterfelds Werk war er auf die Noten gestoßen. Von Brahms' jüngerem Freund und geistigem Schüler Heinrich Freiherr von Herzogenberg stammt die Auffassung von kirchlicher Musik, die »dahin zu definieren« (sei), daß das Kunstwerk direkt für einen Gottesdienst in einer durch diesen bedingten Form geschrieben sei, oder wenigstens, daß es sich ihm ohne Zwang einfügen lassen könne. . . Möge von nun an jede oberflächliche Stoffwahl, jede sentimentale Auffassung des Bibelwortes, jede schwächliche, süßliche Harmonik und Melodik ausgeschlossen sein und das Verhältnis des Komponisten zur Kirche, zur Gemeinde ein männliches, ernstes und warmherziges sein und bleiben! Eine Zeit, die zum Verständnis von Heinrich Schütz mit so viel Erfolg erzogen wird, die die Intensität des Ausdrucks eines Brahms miterlebt hat, kann sich an biedermännischer Frömmerei nicht mehr genügen lassen; sie wird und muß auch aus ihrem Schoße Dinge hervorbringen, die in Ernst und Größe des Ausdrucks auf die Großen zurückweisen« [vgl. F. Blume, 274].

Wird sich Heinrich Schütz im Gedenkjahr 1985 neben G. F. Händel und J. S. Bach behaupten können? »Das wird nur möglich sein, wenn er dort zur Geltung kommt, wohin er zentral gehört: in den Gottesdienst« – diese Bemerkung von Walter Blankenburg (1985, 13) möchte Mut dazu machen, mit dem umfangreichen Werk von Heinrich Schütz Gottesdienst zu feiern!

Literaturhinweise

Schütz – Werke – Verzeichnis (SWV). Kleine Ausgabe. Im Auftrag der Neuen Schütz-Gesellschaft hrsg. von W. Bittinger. Kassel u. a. 1960 (vgl. auch M. Gregor-Dellin, S. 423–448).

H. M. Balz, Bach und Schütz heute. In: Deutsches Pfarrerblatt 85, 1985, S. 50–53/W. Blankenburg, Zur Bedeutung der Andachtstexte im Werk von Heinrich Schütz: In: Schütz-Jahrbuch 6, 1984, S. 62–71. Ders., Heinrich Schütz im Gedenkjahr 1985. In:

Cantate. Eine Handreichung für Pfarrer und Kirchenmusiker zum Schütz- und Bach-Gedenkjahr. Merseburger Berlin, Kassel 1985, S. 9–16/F. Blume, Geschichte der evangelischen Kirchenmusik. Kassel u. a. 1965²/O. Brodde, Heinrich Schütz, Werk und Weg. Kassel u. a. 1972/H. H. Eggebrecht, Heinrich Schütz. Musicus poeticus. (Göttingen 1959) Wilhelmshaven 1984²/M. Gregor-Dellin, Heinrich Schütz. Sein Leben, sein Werk, seine Zeit. München, Zürich 1984/H. J. Moser, Heinrich Schütz. Sein Leben und Werk. Kassel (1936) 1954²/K. H. Wörner, Geschichte der Musik. Göttingen (1954) 1980⁷.

Oberkirchenrat Prof. Dr. Karl Dienst, Pfüngstädter Str. 78, 6100 Darmstadt

LUTHERS MUSIKBEGRIFF UND DIE KIRCHENMUSIK BACHS *

Von Friedhelm Krummacher

Verbindet man die Namen Bach und Luther, so mag das zunächst als unvermeidlicher Tribut an Gedenkjahre erscheinen. Gewiß: Bach wirkte als Thomaskantor in einer lutherisch geprägten Umwelt. Und unleugbar basiert sein Werk – zumal die Vokalmusik – auf dem Wortlaut der Lutherbibel und dem lutherischen Liedgut. Doch gelten solche Voraussetzungen nicht nur für Bach selbst, sondern ebenso für seine Zeitgenossen im protestantischen Deutschland. Weniger selbstverständlich wird aber die Verbindung mit Luther, wenn man nach Bachs eigenen Konsequenzen aus der lutherischen Tradition fragt. Schwierig wird ein solcher Versuch zumal, weil von Bach kaum persönliche Zeugnisse über seine eigene Frömmigkeit im Verhältnis zu seinem kompositorischen Werk vorliegen. Will man ermes- sen, was der Glaube der Kirche für Bach bedeutete, so muß man sich vorab also an seine Musik halten. Zu fragen wäre zunächst aber, was die Musik- auffassung Luthers besagte und wie weit sie eine spezifisch lutherische Musik prägte. Erst dann kann einsichtig werden, welche Geltung die lutherische Tradition einerseits für die amtliche Tätigkeit und andererseits für die kompositorische Leistung Bachs hatte.

* Erweiterte Fassung eines Vortrags in der Reihe »Johann Sebastian Bach – Ergebnisse der Forschung« der Funkuniversität von RIAS Berlin (5. 12. 1984).

»In der Musik des Barocks hat das Luthertum seine personellste, bekenntnisthafteste. . . Ausprägung gefunden, und die Musik des Barock gipfelt nach Formen und Sprache, nach Stil und Geist eindeutig in Bach«. So resümierte 1965 Friedrich Blume, der bedeutende Kenner der evangelischen Kirchenmusik, in einer zusammenfassenden Darstellung¹. Und er fügte schärfer noch hinzu: »In Bachs Werk ist ein letztes Mal in der Geschichte das Luthertum ganz und gar Musik geworden«. Dagegen stellte Blume früher schon fest: »Es war das Schicksal der evangelischen Kirchenmusik nach Seb. Bach, daß Aktualität, Volksverbundenheit und liturgische Verpflichtung nicht mehr zusammenfielen.« Und so besäßen die »zahllosen Motetten und Kantaten« aus späterer Zeit »nichts mehr von innerer Beziehung auf die lutherische Lehre«². Der Sachverhalt scheint klar zu sein: einer Phase des Verfalls, der zugleich die Ferne von Luther entspräche, stünde eine Blütezeit gegenüber, in der das Luthertum in Bachs Musik kulminierte. Was aber wäre jener lutherische Geist, der so eindeutig im Werk Bachs hervorträte?

Als Kriterium einer genuin lutherischen Musikauffassung gilt weithin die Einsicht, Musik habe die Aufgabe, Gottes Wort zu verkündigen. In seiner Übersicht über »Theologische Grundlagen der Kirchenmusik« konnte Oskar Söhngen formulieren, Musik finde »ihre eigentliche Sinnerfüllung doch erst dort, wo sie in den Dienst des Evangeliums tritt«³. Zwar ist sie für Luther als Teil der Schöpfung bereits Lobpreis des Schöpfers, doch steht sie zugleich »im Dienst der Exegese und der Verlebendigung des Wortes«. Ähnlich meinte Walter Blankenburg, Luthers Gedanken »über die Bedeutung der Musik für die gottesdienstliche Verkündigung« seien »für die Entwicklung der evangelischen Kirchenmusik richtungweisend geworden«. Und er faßte neuerdings zusammen: »Von der Schöpfung her erscheint die Musik prädestiniert als Mittel der Verkündigung«⁴. Gern berief man sich dabei auf Luthers Ausspruch, daß erst »die Noten den Text lebendig machen«. Und ergänzend ließ sich darauf verweisen, daß nach Luther

¹ Fr. Blume (Hrsg.): Geschichte der evangelischen Kirchenmusik, Kassel 1965, S. 212. Vgl. ferner G. Stiller: J. S. Bach in Verbindung zu Luther und seinem Werk, in: Bachwoche Ansbach 1983, Eröffnungspredigten und Vorträge, Ansbach 1983, S. 9-31.

² Fr. Blume: Die evangelische Kirchenmusik, Potsdam 1931, S. 156 und 160.

³ O. Söhngen in: Leiturgia IV Kassel 1961, S. 74 und 79

⁴ W. Blankenburg in: Leiturgia IV, S. 670f; ders.: Art. Luther, in: Das große Lexikon der Musik, Bd. V, Freiburg u. a. 1981, S. 172.

Gott dem Menschen »die Stimme mit der Rede« verlieh, um »Gott mit Gesängen und Worten zugleich zu loben, nemblich mit dem hellen, klingenden Predigen«⁵. Der Satz aus Luthers Tischreden, auf den man sich immer wieder bezog, lautet jedoch: »Sic Deus praedicavit evangelium etiam per musicam«, was heißt: »So hat Gott das Evangelium auch durch die Musik verkündet«⁶. Luther fügte indes hinzu: »ut videtur in Josquin« – »wie man es bei Josquin Desprez sieht«.

Niemand wird leugnen, daß die Paarung von Musik und Sprache eine zentrale Erfahrung Luthers war. Sie machte es ihm möglich, mit seinen Liedern die Muster des Kirchenliedes zu entwerfen. Und ebenso dürfte feststehen, daß mit dieser Einsicht nicht nur eine Duldung, sondern auch die reiche Entfaltung der Kunstmusik im Luthertum verknüpft war. Dennoch fragt es sich, ob allein in der verkündigenden Funktion die einzig legitime Begründung lutherischer Musik angelegt ist. Daß die Noten einen Text verdeutlichen können, besagt wohl kaum, daß darin allein die Aufgabe der Musik liege. Und offen ist auch, ob das Wort vom »klingenden Predigen« eine verkündigende Musik meint. Denn der Kontext erinnert daran, daß Gott mit Gesang und Wort zugleich gelobt werde. Daß aber Gott sein Evangelium auch durch Musik verkündigt, bedeutet keine Fixierung der Kirchenmusik auf eine Funktion. Vielmehr verweist der Satz auf die Chance, daß Musik generell Zeugnis Gottes sein könne. Er bezieht sich aber kaum nur auf gottesdienstliche Musik oder gar auf textbezogene Vokalmusik. Und nennt Luther als Beispiel Josquin, so verweist er auf Musik, die zwar auch Worte auszulegen vermag, sich vor allem aber durch höchste Kunstfertigkeit auszeichnet. Übergeordnet war für Luther der Gedanke, Musik schlechthin sei dem Lobe Gottes verpflichtet. Denn sie ist »Dei non hominis donum« – göttliche, nicht menschliche Gabe. Daher ist ständig zu lernen, in der Musik als Schöpfung den Schöpfer zu erkennen und zu loben (»Deinde assuescas in hac creatura Creatorem agnoscere et laudare«). Und so verbindet sich mit der Musik als Herrin der Leidenschaften (»domina et gubernatrix affectuum«) ihr Verständnis als der höchsten Kunst (»optima ars«)⁷. Gerade darum wird es notwendig, die Kunstmusik zu studieren, da sie die natürliche Anlage korrigiert, schult und klärt (»quae naturalem corrigit, excolat et explicat«). Gewiß bezeugt Musik auch die Botschaft, doch bewirkt sie das kaum nur im Gottesdienst, und sie läßt sich nicht darauf einschränken, als textbezogene Vokalmusik der Verkündigung des Wortes zu dienen.

⁵ Weimarer Ausgabe, Tischreden I 816, 968, S. 396 und 490.

⁶ Weimarer Ausgabe, Tischreden II 1258, S. 11 f.

⁷ Weimarer Ausgabe 50, 368–374; Weimarer Ausgabe 30 II, S. 695 f.

Zwar kann man mit Walter Blankenburg die Geschichte als Beleg dafür auffassen, wie weit die Kirchenmusik bis zu Bach dem Auftrag zur Verkündigung gefolgt sei. Eine solche Darstellung müßte aber nicht nur all jene Musik vernachlässigen, die nicht einem Ideal funktionaler Kirchenmusik entsprach. Vielmehr setzt dieses Geschichtsbild voraus, daß als Kriterium die Funktion der Verkündigung festgelegt wird, um eine selektive Darstellung zu ermöglichen. Es war aber kaum nur die Aufgabe der Verkündigung, die seit Luther im protestantischen Bereich die Institution der Kantorei entstehen ließ. Maßgeblich dafür waren ebenso pädagogische Erwägungen, für die gewiß auch die Sorge um die rechte Ausführung des liturgischen Gesangs einen Anstoß gab. Doch bestand nicht schon unmittelbar seit der Reformation ein Repertoire von Musik, die sich der Verkündigung widmen mochte. Die genuine Gattung der lutherischen Kirche wurde seit dem Werk von Luthers Freund und Mitarbeiter Johann Walter die Choralbearbeitung in all ihren Varianten. Später erst traten dazu neben Psalmvertonungen auch Epistel- und Evangelienmusiken, die im engeren Sinn eine verkündigende Funktion übernahmen. Und diese Gattungen prägen vorab eine geschichtliche Phase, in der bereits die Impulse der lutherischen Mystik und des frühen Pietismus wirksam wurden. Maßgeblich wurde gleichwohl schon vor 1600 die Verknüpfung von Schule und Kirche, repräsentiert durch die Kantorei als vokalinstrumentales Ensemble, das die figurale Kirchenmusik übernahm. Sie stand unter der Leitung des Kantors, der als Lehrer in der Schule nicht nur für den Musikunterricht zuständig war. Die Aufgabe lag nicht zuletzt in der Vermittlung des neuen Liedgutes, das die Gemeinde nach Luthers Absicht am Gottesdienst teilhaben ließ. Und das Lied in der Landessprache gewann an Gewicht zumal, wo es die lateinischen Gesänge der Liturgie zu vertreten hatte.

Sachkundig wußte Luther das Bild der kunstvollen Choralbearbeitung zu umschreiben, in der die Gegenstimmen die Weise »zieren und schmücken« oder »lieblich umfängen«. Nirgendwo ist aber festgelegt, an welchem Ort solche Kunstmusik einzutreten habe. Und erst recht ist nicht fixiert, welche Formen und Mittel einer lutherischen Musik angemessen seien. Um so wichtiger ist es aber, daß Luther 1526 die »Deutsche Messe und Ordnung des Gottesdiensts« mit einer Mahnung einleitete: »daß sie ja kein notwendig Gesetz daraus machen, . . . sondern sie, der christlichen Freiheit entsprechend, nach ihrem Gefallen gebrauchen, wie, wo, wann und wie lange es die Sache mit sich bringt und fordert«⁸. Heißt es derart in der Schrift, die immerhin den liturgischen Rahmen absteckt, so verrät sich daran mehr als pragmatisches Kalkül. Denn solche Freiheit, die schon für das Formular der

⁸ Weimarer Ausgabe 19, 72.

Messe gilt, betrifft erst recht den Anteil der Musik. Wenn aber die Ordnung zu brauchen ist, »wann und wie lange« es nötig sei, dann wird auch mit historischen Wandlungen gerechnet, die ein verändertes Verhalten fordern. Offenbar entzieht sich die Ordnung einer Fixierung gegenüber den Änderungen der Geschichte. Und für dies in die Zukunft gerichtete Potential bietet die Geschichte der lutherischen Musik die Beispiele (sofern man sich von einseitigen Festlegungen löst). Ihre Fähigkeit zu steter Regenerierung blieb lange ungebrochen – nicht nur weil befähigte Musiker zur Stelle waren, sondern weil in der Kirche ein hinreichender Freiraum blieb.

Weder vom Textvorrat noch von den Gattungen aus läßt sich eine spezifisch lutherische Musik definieren. Gewiß rechnete zu ihrer Tradition bis zur Aufklärung auch die Kontinuität der sie tragenden Institutionen: des Kantorats, der Kantorei und der Verbindung von Kirche und Schule (was für die Städte ebenso galt wie mit manchen Varianten für fürstliche Kapellen). Nach der Choralbearbeitung jedoch entstanden erst recht spät die scheinbar genuin lutherischen Formen: Motette und Concerto zu deutschem Bibeltext wie das gemischte geistliche Konzert in seinen Spielarten, mündend in Oratorium und Kantate der Bachzeit. Dazu aber bot die lutherische Kirche auch instrumentaler Musik einen Raum, und neben dem Orgelchoral konnte eine so eigenwillige Gattung wie die freie Orgeltoccata stehen, die in Bachs Präludien und Fugen aufging. So vollzog sich gerade im lutherischen Bereich die Verselbständigung der Kirchenmusik zu konzertanter Darbietung, etwa im Collegium musicum der Hamburger Schützschüler oder in den Lübecker Abendmusiken von Tunder und Buxtehude. All das wäre undenkbar, bestimmte man lutherische Musik am Maß ihrer verkündigenden Funktion. Prägend wurde vielmehr Luthers Überzeugung, daß Musik als höchste Kunst den Schöpfer lobe. Und wirksam wurde zugleich die Vorstellung, das aktuelle Lob Gottes sei von der Vergangenheit in die Zukunft hinein weiter zu reichen. Der historischen Kette des Lobgesangs widerstrebt eine Normierung im voraus, sofern Gott als Herr der Geschichte angenommen wird. Die Kriterien der Qualität und der Aktualität eröffneten aber erst jenen Freiraum, der in lutherischer Tradition die Rezeption neuester Impulse erlaubte, auch wenn sie aus der Oper, der Sonata oder dem Concerto kamen. Andererseits war auch der vorgebliche Verfall der Kirchenmusik nach Bach mit der Auflösung der tragenden Institutionen nicht nur ein musik- oder sozialgeschichtlicher Vorgang, der als Resultat der Aufklärung zu beklagen wäre. Vielmehr spiegelte der Niedergang der Kirchenmusik getreu die Krise einer Kirche, die nicht mehr mit ebenso aktueller wie qualitätvoller Musik rechnen durfte. Der Verfall der Kirchenmusik war also ein Indiz für den Zustand der Kirche.

II.

Bis zur Generation Bachs indes hielt jene Tradition vor, die sich weniger nach der dienenden Funktion der Kirchenmusik als nach ihrer Verpflichtung auf Qualität und Aktualität bestimmen läßt. Ihrem Rang als *optima ars* wird Musik nur durch Qualität gerecht, und erst als aktuelle Kunst vermag sie Menschen zu erreichen. Beides aber galt gleichermaßen für Bach selbst.

Das ganze Leben Bachs begrenzte sich auf einen Umkreis, den man als Kerngebiet des Luthertums zu bezeichnen pflegt: vom Geburtsort Eisenach unter der Wartburg bis hin nach Leipzig als größter Stadt Kursachsens. Noch die Schulzeit in Lüneburg wie die Lehrzeit bei Buxtehude in Lübeck erweiterten zwar den Radius nordwärts, ohne aber aus dem lutherischen Bereich herauszuführen. Lutherisch geprägt waren ebenso die Ämter, die Bach inne hatte. Das Organistenamt, wie es Bach in Arnstadt, Mühlhausen und dann am Weimarer Hof bekleidete, unterschied sich freilich vom Kantorat. Denn der Organist, der nicht gleichermaßen fest an die Schule gebunden war, hatte meist einen weiteren Spielraum für seine Tätigkeit. Dennoch trat für Bach schon in Mühlhausen die Verpflichtung hinzu, mit eigenen Kantaten zur Aufführung figuraler Musik beizutragen. Und darauf bezog sich – nüchtern gelesen – Bachs Wort vom Endzweck einer regulierten Kirchenmusik (1708)⁹. Begann er in Weimar als Hoforganist, so übernahm er dort mit dem Aufstieg zum Konzertmeister die Aufgabe, seit 1714 alle vier Wochen eine eigene Kantate im Gottesdienst aufzuführen. Einzige Ausnahme scheinen die Jahre 1717–1723 zu sein, in denen Bach als Hofkapellmeister in Köthen amtierte. Denn am reformierten Hof des Fürsten Leopold bestand kein Bedarf für solche Kirchenmusik, die in calvinistischer Tradition unzulässig war. Nicht selten fielen freilich konfessionelle Kontroversen zwischen Lutheranern und Reformierten heftiger aus als gegenüber Katholiken. Derartige Konflikte betrafen aber kaum Bach, dessen Fürst einige Toleranz bewies. Der zeitweise Verzicht auf die Pflege der Kirchenmusik bedeutete für Bach aber nicht nur eine Einbuße. Denn die Aufgaben in der höfischen Kammermusik erlaubten Erfahrungen, die dann in die Leipziger Kantaten eingingen. In Köthen indes hielt sich Bach zur lutherischen St. Agnes-Gemeinde, und nach dem Tod seiner ersten Frau nahm er öfter als sonst das Abendmahl. Der berühmte Brief an den Jugendfreund Georg Erdmann bekundet aber noch 1730 im Rückblick, wie sehr Bach an der Ausbildung seiner Söhne gelegen war. Den Ausschlag für Leipzig gaben nicht zuletzt also die dortigen Bil-

⁹ Vgl. zum Folgenden Bach-Dokumente, hrsg. vom Bach-Archiv Leipzig, Bd. I Schriftstücke von der Hand J. S. Bachs, Kassel und Leipzig 1963, besonders S. 19f, 60ff und 67f.

dungsstätten, die zugleich aber auch durch die lutherische Tradition geprägt waren. Auch wo Bach weitere Bewerbungen erwog, richteten sie sich auf lutherische Städte wie Halle, Danzig und Hamburg.

So war der Weg in das Thomaskantorat keine zufällige Lösung, die durch die Heirat des Köthener Fürsten mit einer von Bach als »amusa« bezeichneten Prinzessin erzwungen war. Ebenso wenig bedeutete der Schritt eine soziale Degradierung, selbst wenn Bach bekannte, es sei ihm schwer geworden, aus einem Kapellmeister ein Kantor zu werden. Denn das Amt in Leipzig war nicht nur für die Struktur des lutherischen Kantorats repräsentativ, sondern es genoß seit der Reformationszeit besonderes Ansehen. Nahezu alle Vorgänger Bachs seit Seth Calvisius und Johann Hermann Schein zählten zu den führenden Komponisten ihrer Generation. Zur Tätigkeit in Schule und Kirche, also im Unterricht und in der Kirchenmusik, kamen in Leipzig weitere Aufgaben hinzu. Herkömmlich hatte der Kantor Gelegenheit, die Musik zu akademischen Akten der Universität zu leiten. Und in der Stadt besorgte er die Musik zu Festlichkeiten des Rates wie aus Anlaß der Geburtstage oder Besuche des Dresdner Kurfürsten als Landesherrn. Damit bemühte sich Bach um Anerkennung als städtischer Musikdirektor, und zudem leitete er in den 1730er Jahren sein Collegium musicum, das mit Studenten und Liebhabern konzertartige Aufführungen ermöglichte. Zentral waren gleichwohl die ständigen Aufgaben der regelmäßigen Kirchenmusik in turnusmäßigem Wechsel zwischen den Leipziger Stadtkirchen. Und ihr Mittelpunkt waren die Kantaten, die sonntäglich aufzuführen waren. Für sie war Bach auf die kleine Schar der Thomaner angewiesen, die zugleich auf mehrere Kirchen aufzuteilen war. Daneben standen die Stadtpfeifer zu Verfügung, doch waren die Mittel so begrenzt, daß Konflikte unausweichlich wurden. Sie waren schon durch die Wahl zum Thomaskantor vorgezeichnet, sofern eine Partei im Rat primär einen Schulmann, die andere vorab einen kompetenten Musiker suchte. Entsprach Bach dem einen Wunsch, so löste er den anderen um so weniger ein. Und suchte er sich dem Schuldienst zu entziehen, so war der Konflikt gegeben, der schon um 1729–30 seinen Höhepunkt fand. Immerhin befand sich Bach dabei nie im Streit mit der Kirche und ihren Vertretern. Sieht man von Differenzen mit der Universität ab, so galten die Auseinandersetzungen stets der Schule und dem Rat. Anlaß war Bachs Ziel, den Unterricht an Vertreter zu delegieren, um ganz Director musices zu sein. Grund aber war die mangelhafte Unterstützung seiner Bemühungen, hinreichende Mittel für die Musik zu erreichen. Denn Bachs Ideal war eine Institution wie die Dresdner Hofkapelle, die einen Stamm spezialisierter Virtuosen vereinte. Waren die Konflikte nicht im Raum der Kirche angelegt, so rührten sie doch an die Grenzen des lutherischen Kantorats. Je weiter die künstlerischen Ansprüche der Musik

reichten, um so weniger genügte ihnen noch die traditionelle Verbindung von Schule und Kirchenmusik. Die Tradition, aus der Bach kam, erreichte mit seinen Ansprüchen ihre Grenze.

Anfangs muß Bach in Leipzig vom Willen erfüllt gewesen sein, sich einen Vorrat eigener Kantaten zu schaffen. Die neue Chronologie der Kantaten, die von Alfred Dürr und Georg von Dadelsen belegt wurde, hat erwiesen, daß die fünf Kantatenjahrgänge, die der Nekrolog nach Bachs Tod nannte, im wesentlichen den ersten Leipziger Jahren entstammen¹⁰. Nach dieser unvorstellbaren Leistung schuf Bach seit etwa 1729 kaum noch neue Jahrgänge, sondern er ergänzte und revidierte die vorliegenden. Gleichzeitig widmete er sich den Vorhaben im Collegium musicum, publizierte Drucke mit Klavier- und Orgelmusik und konzentrierte sich darauf, sein Lebenswerk zu ordnen und zu sammeln, gipfeln im kontrapunktischen Spätwerk der letzten Jahre. Voreilig wäre es dennoch, darin eine wachsende Distanz zum Amt oder zur lutherischen Tradition zu sehen. Mochte Bach nach den Konflikten resignieren, so nahm er seine Aufgaben offenbar doch weiterhin ernst. Das beweist die stete Revision der Kantaten bei späteren Wiederaufführungen. Freilich nannte Bach die Passionsmusik 1739 einmal ein »onus« – eine Last also. Größer könnte der Abstand zum gängigen Bild vom frommen Kantor nicht sein. Doch sollte man ein unmutiges Wort nicht überschätzen. Denn es galt vorab der Mühe der Aufführung und nicht der Aufgabe selbst. Bachs Verhalten bekundet also nicht bloßes Desinteresse. Überarbeitete er seine Kantaten immer wieder, so erweist sich daran sein Zutrauen in ihren Bestand. Die Qualität der Werke also begründete ihre wiederholte Aufführung. Dies Verständnis von Musik als Kunst und nicht nur als Funktion war lutherisch¹¹. Und das gilt noch, wo Bach sich anderer Musik zuwandte.

Daß er sich nach 1740 auf die Vollendung der h-moll-Messe konzentrierte, scheint zunächst wieder auf Distanz zu lutherischem Usus zu deuten. Denn in Leipzig bestand wohl zu besonderen Gelegenheiten Bedarf für Kyrie und Gloria auf Latein, und zu Weihnachten ließen sich das Magnificat und das Sanctus verwenden. Im Gottesdienst war aber nicht Raum für eine lateinische Vollmesse. Viele Fragen verbinden sich mit dem Werk, dessen Kyrie und Gloria schon 1733 entstanden und gerade dem katholischen Hof

¹⁰ G. v. Dadelsen: Bemerkungen zur Handschrift J. S. Bachs, seiner Familie und seines Kreises, Trossingen 1958; A. Dürr: Zur Chronologie der Leipziger Vokalwerke J. S. Bachs, in: Bach-Jahrbuch 1957, S. 5–162, Zweite Auflage Kassel 1976.

¹¹ Dazu vgl. vom Verf.: Bach in Leipzig, in: Neues Handbuch der Musikwissenschaft, Bd. V Laaber 1985, S. 122 ff; ders.: Bach als Zeitgenosse, in: Berliner Bachtage, Almanach 1984, S. 113–123.

in Dresden zgedacht waren (wo eine komplette Messe aufzuführen war). Bedenkenswert bleibt dennoch Bachs Konzentration auf ein solches Werk. Unlutherisch wäre es, verstünde man lutherische Musik nach praktischem Bedarf. Bestimmt sie sich aber als *optima ars*, so fällt aus ihr auch dies Ausnahmewerk nicht heraus. Denn der liturgische Sinn der Texte war ebenso im protestantischen Gottesdienst aufgehoben, auch wo er nicht den lateinischen Wortlaut bot. In dem Maß, in dem das Werk die lutherische Liturgie überschritt, war es doch »der christlichen Freiheit« Luthers gemäß.

Zwar fügt sich Bachs Leben und Wirken offenbar den lutherischen Traditionen ein. Ihnen widerstrebt zugleich aber das Ausmaß ständiger Konflikte im Kantorenamt. Die Differenzen waren indes im Verhältnis des Amtes zum historischen Wandel angelegt. Allerdings betrafen die Traditionen wie die Konflikte prinzipiell auch die Zeitgenossen Bachs in vergleichbaren Ämtern. Und die Schwierigkeiten wuchsen zumal in einer Zeit, in der die Kirchenmusik vom Verfall bedroht war, mit dem sich die Säkularisierung ankündigte. War Bachs Verhalten also ein Indiz dieses Wandels? Oder was bedeutete das Luthertum für ihn selbst?

III.

Je heikler es wird, geistesgeschichtliche Beziehungen nachzuzeichnen, um so mehr zögert ein Historiker vor rascher Generalisierung. Nur schwer läßt sich also vom inneren Verhältnis Bachs zu Luther sprechen. Zwar sind wir über Bachs jährliche Abendmahlsgänge informiert, wir kennen das kirchliche Leben Leipzigs zu Bachs Zeit, und wir wissen, daß Bach mehrere Lutherausgaben besaß. Darüber hinaus enthielt seine Bibliothek rund 50 Schriften der lutherischen Orthodoxie und des frühen Pietismus. Gewiß kann niemand Bachs persönliche Frömmigkeit bezweifeln, die sich in den Entscheidungen seines Lebens und Wirkens bekundet. Zu fragen wäre aber nicht nur, was ihm seine theologischen Bücher bedeuteten. Offen ist auch, was ihn darin vom Brauch seiner Zeit unterschied. Denn auch die Zeitgenossen waren nicht ungebildet, und ihre Belesenheit wie ihre Kirchlichkeit wäre vergleichend zu prüfen, ehe sich ein besonderes Verhalten Bachs abheben ließe. Nicht die Ämter also, die Bach übernahm, oder die Bücher, die er besaß, erlauben umstandslos Rückschlüsse auf sein Verhältnis zum Luthertum. Besagen aber solche Belege wenig genug, so muß man sich um so mehr an Bachs Werk halten. Doch auch die Gattungen der Kirchenmusik, die er pflegte, waren nicht ihm allein vorbehalten. Passionen, Kantaten oder Motetten schrieben die Zeitgenossen ebenso wie freie und choralgebundene Orgelwerke. Generelle Kriterien taugen kaum als Zeugnisse für Bachs eige-

ne Beziehung zu Luther. Aufschlußreich sind weniger allgemeine Momente, die er mit anderen teilte, als vielmehr die Differenzen, die ihn vom Usus der Zeit trennten. Was Luther für Bach bedeutete, wäre detailliert am Werk zu zeigen. Ein paar Hinweise müssen genügen.

Einen ersten Zugang weist das besondere Verhältnis Bachs zu traditionellen und zu zeitgemäßen Gattungen. Es mag auffallen, daß er mit der Aufnahme des modernen Kantatentyps eher zögerte. Selbst ältere Musiker wie sein Vorgänger Johann Kuhnau oder Händels Lehrer Friedrich-Wilhelm Zachow scheinen früher die Kantate zu madrigalischer Dichtung, mit Rezitativen und Da-capo-Arien übernommen zu haben. Bachs Frühwerke halten am älteren Typ der Kantate fest, in dem Bibel- und Choraltexte wechselnd und frei zusammengestellt wurden. An der eigenen Wahl und Redaktion der Texte hielt Bach aber auch später fest, während die Zeitgenossen meist geschlossene Textjahrgänge ihrer Poeten vertonten. Neuere Funde zeigten, daß Bach eher Vorlagen verschiedener Autoren wählte und nicht selten wohl selbst veränderte. Die neue Chronologie hat ferner ergeben, daß Bach den zweiten Leipziger Jahrgang auf Choraltexte schrieb, die teilweise dafür umgedichtet wurden¹². Damit stand er – soweit zu sehen – allein in der Zeit. Die Wahl der Vorlagen war aber keine nur textliche Entscheidung, sondern forderte auch eigene kompositorische Lösungen. Damit folgte Bach kaum nur dem Gebot der Verkündigung. Denn für diese Funktion hätten sich andere Vorlagen ebenso oder besser geeignet, die der Gemeinde vertrauter waren. Was Bach verfolgte, war einerseits die Aneignung der Tradition des Liedguts, andererseits ein Höchstmaß kompositorischer Subtilität. Und solche Züge deuten auf Luthers Auffassung hin.

Auf anderer Ebene gilt das für Bachs Instrumentalwerk. Orgelmusik mit und ohne Choralweisen schrieben auch andere Musiker der Zeit, sofern sie Organisten waren. Bach aber arbeitete an seiner Orgelmusik noch in Leipzig, obwohl das Kantorat derlei nicht von ihm forderte. Auch war es keine Konvention, die ihn nötigte, seine freien Orgelwerke derart weiträumig auszuformen oder seine Choralvorlagen so subtil zu bearbeiten. Die Kapellmeister und Kantoren seiner Generation – Telemann, Graupner oder Stölzel – überließen Orgelmusik den Organisten. Bach aber konzentrierte sein Vermögen auf Orgelmusik ohne amtlichen Anlaß. Unabhängig von ihrer Funktion ging es ihm um ein Maximum künstlerischer Verdichtung.

Extrem scheint der instrumentale Anspruch auch in Bachs Vokalmusik zu sein. So hat denn die Forschung vielfach gezeigt, daß selbst in Chorsätzen und Arien – entgegen dem ersten Anschein – der Konzeption des Instrumen-

¹² Vgl. dazu A. Dürr: Die Kantaten von J. S. Bach, Bd. I–II, Kassel und München 1971, ²1975.

talparts ein Vorrang zukommt. Es ist das instrumentale Ritornell, das ein thematisches Reservoir für den Satzverlauf bereit hält. Und in den Instrumentalsatz sind die Singstimmen weithin erst in einer weiteren Arbeitsphase eingepaßt worden. Darin erweist sich der Zusammenhang des Oeuvres unabhängig von Gattungen und Besetzungen. Und es zeigt sich, daß die Aufnahme der modernen Instrumentalmusik Italiens bei Bach auch der Kirchenmusik zugute kam. Der Abstand zwischen vokaler Kirchen- und instrumentaler Kammermusik war also nicht unüberbrückbar. So sehr die Vokalstimmen für den Hörer hervortreten, so wenig sind sie ohne die Beziehung zum instrumentalen Gerüst begreiflich.

Nichts freilich scheint in Bachs Kirchenmusik so klar auf protestantische Traditionen zu verweisen wie die eindringliche Auslegung der Texte. Und gewiß ist es der innige Ausdruck der Musik, der den Hörer heute so anrührt. Was dabei als subjektive Betroffenheit empfunden wird, erweist sich in historischer Sicht als unvergleichlich genaue Ausdeutung der Sprache. Geht man von der Vorstellung aus, lutherische Musik sei durch die Funktion der Verkündigung bestimmt, so scheint Bachs Vokalwerk durch die Wortauslegung spezifisch lutherisch zu sein. Und es fehlt denn auch nicht an Versuchen, dies Verhältnis begrifflich genauer zu fassen. Zum einen verwies man auf das Modell der antiken Rhetorik, die seit dem späten 16. Jahrhundert in Deutschland auf die Musik übertragen wurde, um Freiheiten der Satztechnik zu benennen. Diese Lizenzen konnten als Figuren auch zur Hervorhebung bedeutsamer Worte verwendet werden. Die musikalische Figurenlehre als Teil der barocken Musiktheorie wurde auf Bach bezogen, um Besonderheiten seiner Textausdeutung zu erfassen¹³. Sodann wurde auf die Zahlensymbolik verwiesen, die in Bachs Musik begegnet. Werden den Buchstaben in alphabetischer Folge Zahlen zugeordnet, so lassen sich solche Zahlen auf Textworte oder theologische Begriffe beziehen¹⁴. Und derartige Entsprechungen suchte man vielfach in Bachs Musik nachzuweisen. Schließlich fand man in den Kantatentexten Bachs Analogien zur Tradition barocker Predigten, in denen emblematische Zeichen im Sinn bildhafter Andeutungen eine eigene Funktion hatten¹⁵. Und fraglos finden sich solche Bezüge, die Bach nicht entgehen konnten, in seinen Textvorlagen. Über die Triftigkeit der Ansätze, die von der Rhetorik, der Zahlensymbolik oder der Emble-

¹³ So besonders seit dem Buch von A. Schmitz: *Die Bildlichkeit der wortgebundenen Musik J. S. Bachs*, Mainz 1950.

¹⁴ Beispiele dafür bei Fr. Smend: *Bach-Studien, Gesammelte Reden und Aufsätze*, hrsg. von Chr. Wolf, Kassel 1969.

¹⁵ D. Gojowy: *Wort und Bild in Bachs Kantatentexten*, in: *Die Musikforschung* 25, 1872, S. 27–39.

matik ausgehen, ist hier nicht zu diskutieren. Zu erörtern ist auch nicht, was davon Bach geläufig war. Fraglich ist aber nicht nur, wieweit damit lutherische Tradition oder eher humanistische Gelehrsamkeit gemeint wäre. Es mag offen bleiben, ob die mitunter übereifrigen Deutungen der Nachprüfung standhalten. Zweifelhaft ist aber, wieweit damit der besonderen Leistung Bachs Genüge getan wird. Denn solche Ansätze können nur überzeugen, wenn sie sich auf eine verlässliche Tradition stützen könnten. Je mehr aber diese Verfahren der Konvention gehorchten, um so weniger besagen sie für die spezifische Qualität der Musik Bachs.

Es ist nicht zu bezweifeln, daß Bachs Vokalwerk in jene Tradition evangelischer Predigtmusik gehört, die sich seit der Generation von Schütz immer schärfer profiliert hatte. Der Funktion nach waren die Kantaten Predigtmusiken, in denen der Kantor – wie ein Theoretiker formulierte – so wie der Pfarrer Gott gegenüber stand. Und auch gattungsgeschichtlich knüpft die Kantate an eine Tradition an, die von der Evangelienmotette des 16. Jahrhunderts über das geistliche Konzept im 17. Jahrhundert zu gemischten Texten führte. Diese Aufgabe aber erfüllten die Werke der Zeitgenossen ebenso wie die von Bach selbst. Und Bach zögerte nicht, statt eigener Kantaten auch die anderer Musiker aufzuführen. In der Funktion als Predigtmusik waren seine Kantaten in Leipzig und erst recht andernorts austauschbar. Diese Funktion nahmen andere Werke der Zeit wohl auch besser wahr als die Bachs. Denn sie setzten dem Verständnis weniger Schwierigkeiten entgegen, und so waren Telemanns Kantaten überall geläufig, während die Theoretiker Bachs Werke als überladen kritisierten. Ginge es um die Verkündigung, so dienten Bachs Werke weniger der Gemeinde. Dem Bedarf widerstrebte eher ihre innere Kunstfertigkeit. Auch die Auszeichnung der Worte teilte Bach mit anderen. Begriffe wie »Schlange« oder »Sonne« lösten bei jedem Musiker der Zeit gewundene oder steigende Figuren aus, und daß »Schmerz« oder »Sünde« chromatische Wendungen forderten, verstand sich von selbst. Nicht die Verwendung von Figuren und Symbolen zeichnete Bach aus, und ihr Nachweis belegt noch keine lutherische Tradition.

Was Bach von seiner Zeit trennte, war die subtile Ausformung solcher Momente. Durch die strukturelle Verdichtung hebt sich sein Werk weit mehr hervor als nur durch Wortausdeutung. Diese musikalische Struktur erlaubte es ihm, einen Satz als thematische Einheit zu entwerfen, um dann in zweiter Schicht flexibel dem Text nachzugehen.

Ein Beispiel mag das kurz andeuten¹⁶. Dem Kopfsatz der Kantate 77 (1723) liegt – wie so oft – ein Spruch als Dictum zu Grunde: »Du sollt Gott, deinen

¹⁶ Vgl. A. Dürr: Die Kantaten von J. S. Bach. II, S. 422 ff; Schallplatten-Aufnahmen

Bsp ① Kanon

Tromba
Basso continuo

Schluss

Tromba
Basso continuo

Bsp ② Choralmetrik

Du sollst Gott, den Her-ren, lieben von gan-zen Her-zen

Choral, Zeile I

Dies sind die heiligen zehn Ge-bot

Bsp ③

Kanon-Gerüst (I=Zeile, d=Tonart)

Tromba
B.c.

1.	I d	I g
2.	I c	I g
3.	II d	II g
4.	I g	I g
5.	III d	III g
5.+6.		
6.	I c	II g
7.	IV d	IV g
7.+8.		
8.	I g	I g
9.	IV/2 d	IV/2 g
9.+10.		
10.	I II III IV d	Orgelpunkt G

Bsp ④ Choral, Zeile IV 1-2

Tromba
B.c.

[hoch auf dem Berg Si-na-i, Ky-ri-e - leis]

Bsp ⑤ Schluss, Takte 73-74

Tromba
Sopran
Alt
Tenor
Bass
B.c.

Herren, lieben« (Luk. 10:27). Der Satz beginnt im Orchester, gefolgt vom Chor, beidmal werden die Stimmen imitativ gestaffelt. Nach dem ersten Choreinsatz aber spielt das Orchester nur einmal noch einige Takte allein, dann werden beide Ebenen ständig gepaart. Die Instrumente haben also kein eigenes Material, sondern werden weithin mit dem Chor zusammen geführt. Andererseits bildet der Chorsatz keine Fuge mit strenger Einsatzfolge, sondern erscheint als frei motettischer Ablauf.

Dazu tritt indes zunächst die Trompete mit Luthers Lied »Dies sind die heiligen zehn Gebot«. Und dieses Lied erscheint sodann verdoppelt im Generalbaß, also im Kanon und zudem in Vergrößerung der Notenwerte. Lutherisch wirkt die Konzeption nicht nur im Rückgriff auf dies Lutherlied, dessen sich Bach wohl im Vergleich mit parallelen Bibelstellen erinnerte, in denen das Liebesgebot als Kern der zehn Gebote bezeichnet wird. (Mt. 22:37-40, Mk. 12:28-31). Auch das instrumentale Choralzitat wie die Kanonanlage verweisen auf Traditionen lutherischer Musik des 17. Jahrhunderts, besonders bei Bachs Leipziger Amtsvorgängern Knüpfer, Schelle und Kuhnau. Bei näherem Zusehen erweist sich überdies, daß die ganze Motivik des Vokalsatzes zum Bibeltext aus der ersten Choralzeile abgeleitet ist. Sie läßt sich als Krebsumkehrung der Zeilen oder als Kontraktion der wichtigsten Gerüsttöne auffassen. Und noch etwas kommt hinzu: zwischen die kanonischen Zeilen treten in der Trompete weitere Zitate der ersten Choralzeilen. So ergeben sich in der Trompete zehn durch Pausen abgehobene Einsätze. Und da die vierte und letzte Choralzeile aufgeteilt wird, gewinnt Bach fünf Zeilen, die in der kanonischen Verdoppelung abermals auf die Zehnzahl hinweisen. Die Ebenen ergänzen sich im steten Verweis auf die zehn Gebote (Bsp. 1-3).

Mit dieser Skizze könnte die geläufige Analyse ihr Ziel erreicht haben, um zugleich den theologischen Gehalt der Struktur zu bezeichnen. So tiefsinnig aber der Bibeltext im Choralkanon ausgelegt wird, so wenig erschöpft sich doch darin die Kunst Bachs. Offen bliebe sonst, wie sich darüber hinaus ein musikalischer Verlauf ergeben könnte. Denn der Satz besteht nicht aus bloßer Addition seiner Elemente. Vielmehr umfaßt er eine kompositorische Entwicklung. Sie begegnet dem Hörer als steter Prozeß, auch wenn er sich dessen kaum bewußt wird. Dafür müssen ein paar Hinweise genügen.

Heikel wäre zunächst eine einseitige Zahlensymbolik. Die Zehnzahl im Kanongerüst ergibt sich gewiß aus der Verdoppelung der Zeilen, zugleich aber erst durch die Aufteilung der Schlußzeile. Sie stellt sich aber in der

der Kantate BWV 77 liegen vor unter der Leitung von Helmuth Rilling (Hänssler-Verlag 98 662) und Gustav Leonhardt (Teldec 6.35 362 EX). Weiter vgl. auch die im Anhang mitgeteilte Satzübersicht mitsamt den Notenbeispielen.

Trompete nur ein, wenn man die zwei Zeilen zwischen den Kanonpaaren III und IV/1 zusammenfaßt, das Zitat aller Zeilen am Ende jedoch ausläßt. Deutlich wird dagegen der weite Radius des Satzes, wenn man seinen Beginn mit seinem Ende vergleicht. Dem kargen Anfang in geringstimmigem Satz steht die Ballung zum Tutti am Schluß gegenüber. Beginnt der Satz imitativ, so mündet er in Akkordsäulen über Orgelpunkt. Gegenüber dem Kanongerüst kontrastiert der Schluß mit Ablauf aller Zeilen in der Trompete zum Orgelpunkt. Daß all dies aber in einem Satz möglich ist, verweist bereits auf seine interne Entwicklung.

Gewiß wird der Satz durch das Kanongerüst und nicht wie sonst durch Zwischenspiele gliedert. Vom syllabischen Sprechen seiner Motivik heben sich aber in der Fortspinnung Dehnungen und Melismen ab. Sie entfalten auf die Worte »von ganzem Herzen«, »Seele«, »Kräften«, »Gemüte«. In mehreren Stufen erfolgt immer neu die Imitation – ohne scharfe Abgrenzung, aber in wellenförmiger Verdichtung. Verfolgen läßt sich das einerseits an der schrittweisen Verdichtung der Stimmeinsätze, andererseits an der rhythmischen Steigerung in zunehmender Sechzehntelbewegung. Die Differenzierung von Vokal- und Instrumentalpart nimmt zu, wenn vokal gedehnt die Worte ertönen »und von ganzem Gemüte«, wozu nur die Instrumente am rhythmischen Grundmuster festhalten. Indes ist auch die kontrapunktische Kunst kein Selbstzweck. Genau besehen ist sie sogar eher kunstlos. Denn die Kanonstimmen werden meist so weit getrennt, daß sie sich nur wenig überlappen. Wichtiger aber ist ihr Intervallverhältnis im Quintabstand. Die mixolydische Choralweise (ohne Kreuz) changiert nämlich tonal in einem für Bachs Zeit ungewohnten Maß. Steht der Satz – modern gesprochen – in G-Dur, so paßt sich dem die Quinttransposition der Weise in der Trompete eher an. Dagegen führt die originäre Version im Generalbaß in Zeile III zum gedehnten Baßton F (nicht also Fis). Fremd ist zumal in Zeile IV/2 der Baßton B als Mollterz in G-Dur. Tendiert also Bachs Satz sonst nach G-Dur, so lenkt der Schluß zum Gegenpol g-moll. Bach pointiert das, indem er die Schlußzeile so aufteilt, daß IV/2 mit dem fremden Ton B beginnt. Das verschärft die tonale Spannung des Satzes. Und sie kulminiert am Ende in den dissonanten Tönen der Trompetenweise zum Orgelpunkt. Dazu erklingen erstmals die bisher ausgesparten Worte »und deinen Nächsten als dich selbst« – nunmehr in steten Achteln voll herber Dissonanzen. Ziel des Prozesses ist also die Umkehrung der ursprünglichen Disposition. Gerade der Satzplan im Quintkanon bedingt die tonale Spannung, die sich am Ende entlädt (Bsp. 4–5).

Lutherisch daran ist weder nur die Textauslegung noch allein der Kanon über Luthers Lied. All das lag in der Tradition und war auch anderen Musikern bekannt. Kaum begreifbar würde damit der besondere Kunstrang

der Musik. Denn ihr Verlauf geht nicht in der Symbolik ihrer Struktur auf. Eher läßt sich ihr ästhetischer Reichtum als Reaktion auf Luthers Musikbegriff auffassen. Selbst wenn die Verkündigung ein lutherisches Kriterium wäre, wäre Bachs Werk nicht allein durch Textausdeutung lutherisch. Die Eigenart seiner Musik war ein Maß an Qualität, das von der Funktion weder abhängig noch gefordert war. Gerade darum auch fand Bachs Vokalwerk in seiner Zeit nur begrenzte Resonanz, um erst im 19. Jahrhundert als Kunst entdeckt zu werden. Ist es aber die Summe der Qualitäten, durch die Bachs Werk lebendig blieb, so entspricht das dem Wort Luthers, der Musik gehöre nach der Theologie der erste Rang – und zwar als *optima ars*.



Luther und Bach: lange genug wurde die Paarung dieser Namen benutzt, um nationale Ideologie mit protestantischer Tradition zu verquicken. Löst man sich vom einseitigen Gedanken, Luther habe die Musik auf den Weg der Verkündigung gewiesen, dann tritt verschärft sein Begriff der christlichen Freiheit hervor, die der Musik ihren Kunstrang erlaubte. Das heißt gewiß nicht, alle Kunstmusik sei gleich lutherisch. Maßgeblich sind die liturgischen Vorgaben, in die Bach sich fügte. Lutherisch aber ist, daß er die Funktion der Musik durch ihre Qualität transzendierte. Und so gilt für Bach der schöne Satz Luthers über Josquin: »Er ist der Noten Meister, die haben es machen müssen, wie er wollte, die anderen Sangmeister müssen es machen, wie die Noten haben wollen«.

Prof. Dr. Friedhelm Krummacher, Olshausenstr. 40–60, 2300 Kiel 1

BUCHBESPRECHUNGEN

Martin Luther und die Reformation. Eine Unterrichtseinheit über die Reformation und Gegenreformation für das 7.-9. Schuljahr. Erarbeitet von WOLFGANG DIETSCH, GERHARD SCHRÖTTEL, LEO SINGER und JOHANNES WAGNER. Verlag Moritz Diesterweg, Frankfurt u. a. 1983, 24 Seiten.

Es gibt verschiedene didaktisch-methodische Wege, Martin Luther der genannten Altersstufe nahezubringen. Das vorliegende Heft versucht unabhängig von Schulformen diese schwierige Aufgabe wahrzunehmen. Abgesehen von den zahlreichen guten Bildern fällt gleich die eher biographische Behandlung des Themas auf. Das Heft beginnt dramatisch mit Hieronymus Boschs Bild von der Hölle. Damals »bewegte viele Menschen die Frage »Wie entgehe ich der Hölle«. In dieser Zeit lebte in Erfurt auch Martin Luther« (3). Luthers Leben und das seiner Zeit wird vor allem auch in Form von Dialogen beschrieben; der Schüler kann sich gewissermaßen als Dialogpartner

wiederfinden. Frageimpulse am Ende eines jeweiligen Abschnitts wollen das Erlebnishafte auch ins Kognitive überführen helfen. Interessant ist, daß Luthers »Turmerlebnis« (10f.) vor 1517 datiert wird; so geht es wenigstens aus der zeitlichen Anordnung der Texte hervor. Die neuere Lutherforschung scheint aber eher das Jahr 1518 anzunehmen. Interessant ist auf S. 13 die geschickte Umschreibung der Streitfrage, ob der Theßenanschlag am 31.10.1517 stattgefunden hat oder nicht. Schade, daß Luther auf dem Wormser Reichstag doch etwas zu kurz kommt, obwohl es hier sehr eindrucksvolle Texte gibt. Der erste Impuls auf S. 17 (Ordnung des Hauptgottesdienstes) setzt wohl die Gottesdienstverhältnisse in Bayern voraus. Dasselbe gilt im Blick auf S. 19 (Augsburgisches Bekenntnis). Bei der Schilderung der Gegenreformation ist Bayern das leitende Beispiel.

Ein ansprechendes Heft, das auch neue Wege versucht, eine heute nicht nur bei Schülern weitgehend vergessene Materie wieder lebendig werden zu lassen.

Karl Dienst

Corrigenda

In Heft 3/1984, S. 146, Zeile 14 muß es richtig heißen: »Gottes Werke und Menschenwerke«.