

LUTHER

*Zeitschrift der
Luther-Gesellschaft
1986 Heft 1*

UB Tübingen

17. MRZ 1986

LUTHER

Zeitschrift der Luther-Gesellschaft

57. Jahrgang, Heft 1/1986

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 51 81 44

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

Erscheinungsweise: 3 Hefte jährlich für DM 26,- DM zzgl. Porto.
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

- Erwin Mülhaupt
1 Sieben kleine Kapitel über
die Lebenswege Luthers und Käthes
- Helmar Junghans
19 Die Schäflein, die ihres Hirten
Stimme hören
- Gerhard Müller
34 Die Botschaft von der Rechtfertigung,
Vermittlung und Aktualisierung
- Hans-Volker Hertrich
41 Wenn Grenzen transparent werden
Zu E. Schlink »Ökumenische Dogmatik«
- 48 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. Dr. Lennart Pinomaa
und Prof. D. Regin Prenter

Schriftleiter: Pfarrer Hans-Ludwig Slupina

57. Jahrgang 1986



V&R

VANDENHOECK & RUPRECHT IN GÖTTINGEN



© Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1986
Gesamtherstellung: Gulde-Druck GmbH, Tübingen

Gd 843-57

INHALT

Aufsätze

<i>Hans Düfel</i> , Die Reformation auf Münzen und Medaillen	81
<i>Hans-Volker Hertrich</i> , Wenn Grenzen transparent werden. Zu E. Schlink »Ökumenische Dogmatik«	41
<i>Hans Hermann Holfelder</i> , Bugenhagens Theologie – Anfänge, Ent- wicklungen und Ausbildungen bis zum Römerbriefkolleg 1525	65
<i>Helmar Junghans</i> , Die Schäflein, die ihres Hirten Stimme hören	19
<i>Bernhard Lohse</i> , Bemerkungen zu dem Beitrag von Reinhard Schwarz	143
<i>Lutz Mohaupt</i> , Zwischen Pazifismus und Verschwörung. Gerechtig- keit und Schuld im Denken D. Bonhoeffers	127
<i>Erwin Mülhaupt</i> , Sieben kleine Kapitel über die Lebenswege Luthers und Käthes	1
<i>Gerhard Müller</i> , Die Botschaft von der Rechtfertigung, Vermittlung und Aktualisierung	34
<i>Gerhard Müller</i> , Martin Chemnitz (1522–1586)	119
<i>Albrecht Peters</i> , Karl Barth und Martin Luther	113
<i>Otto Schnübbe</i> , Die Botschaft der Rechtfertigung als Überwindung der Sinnkrise bei Paul Tillich	99
<i>Reinhard Schwarz</i> , Was gilt noch von den altrömischen Verwerfun- gen der Reformation?	60
<i>Johannes Wallmann</i> , Luthers Stellung zu Judentum und Islam	49

Buchbesprechungen

M. Lienhard/J. Willer, Straßenburg und die Reformation (W. A. Schulze)	48
I. Ludolphy, Friedrich der Weise (<i>Hans Düfel</i>)	90
Ph. J. Spener, Schriften. Hg. v. E. Beyreuther (<i>Hans Düfel</i>)	92
O. Bayer, Aus Glauben leben (<i>Albrecht Peters</i>)	93
P. Strieder, Dürer (<i>Hans Düfel</i>)	97
D. Olivier, Luthers Glaube (<i>Ralf.-A. Kliesch</i>)	149

SIEBEN KLEINE KAPITEL ÜBER DIE LEBENSWEGE LUTHERS UND KÄTHES

Von Erwin Mülhaupt

»Alle Bora-Bücher sind von vernichtender Leere« sagt Jochen Klepper. Er plante eine Biographie der Katharina von Bora, die anders sein sollte, eine Biographie, die noch mehr als »der Vater« sein eigentliches Lebenswerk und Vermächtnis werden sollte. Aber das mörderische Dritte Reich hat es verhindert, indem es ihn und seine jüdische Frau und Tochter Renate 1942 in den Tod trieb. So ist nur ein erstes Teilstück davon fertig geworden, »Die Flucht der Katharina von Bora«, erschienen 1951. Darüber hinaus hat er nur Andeutungen und Bibelworte über die geplanten Fortsetzungen hinterlassen sowie den beabsichtigten Gesamttitel des Buches: es sollte heißen »Das ewige Haus«.

Ich versuche in den folgenden sieben kleinen Kapiteln, mir seine Andeutungen zunutze zu machen, und würde mich freuen, wenn ich Ihnen eine leise Ahnung von dem vermitteln dürfte, was unter den Händen Jochen Kleppers aus seinem Lebensbuch über Katharina von Bora hätte werden können.

1. Kapitel: 1483/1499–1505

Luthers und Käthes Herkunft und frühe Jugend

Sie kamen beide nicht aus bekannten hohen Häusern und Gesellschaftsschichten, nicht aus reichen Familien, die über den engeren Verwandtenkreis hinaus einen Namen gehabt hätten. Trotzdem besteht zwischen den beiderseitigen Familien der Unterschied, daß die Luthers mehr im Zunehmen, die von Boras mehr im Abnehmen waren.

Um mit Luther zu beginnen: »ich bin eines Bauern Sohn, Vater, Großvater und Urgroßvater sind rechte Bauern gewest« sagt Luther selbst (WA Tr 5, 558, 13 Nr. 6250).

Der Vater Hans Luther ist der erste, der aus der bäuerischen Vergangenheit ausbricht und als Bergmann oder Hauer in den Mansfelder Kupferbergwerken von unten an eine neue Existenz sucht. Wie bescheiden es im Anfang im Haus Luthers zuging, in dem es keine Mägde gab und die Mutter das Holz im Walde selber holen mußte, hat Martin nicht vergessen. Erst

1491 kann der Vater ein kleines Hüttenwerk pachten, 17 Jahre später ist er immerhin Teilhaber an 8 Schächten. Fleiß und Sparsamkeit verbessern seine Verhältnisse, so daß er seinen Sohn Martin 1501 studieren lassen kann. Er zählt gesellschaftlich zum aufstrebenden Kleinbürgertum. Kleinstädtisch und engbegrenzt wie das ganze Ländchen Mansfeld, aber brav und solide war auch der Zuschnitt des Elternhauses Luthers. Schnellfertige moderne Psychologen haben Martin Luther einen Vaterkomplex angedichtet, weil er einmal bei Tisch ca. 1532 gesagt hat »Mein Vater stäupte mich einmal so sehr, daß ich ihn floh und ihm bange wurde, bis er mich wieder an sich gewöhnte.« (WA Tr 2, 134,5 Nr. 1559). Wie jedoch Luther selbst solche momentane väterliche Härte beurteilte, sagt er mit folgenden Worten:

»Mein Vater hat eine Stunde mit mir gezürnt, aber was schadet das? Er hat wohl auch 10 Jahre mit mir Mühe und Arbeit gehabt.« (WA 25, 460,10).

Daran, daß Vater und Mutter es mit ihrer, den Verhältnissen entsprechend autoritär herben Erziehung, doch »herzlich gut gemeint« haben, hat er nie gezweifelt, die Jugend war ja dazumal noch nicht, wie heute, auf Generationenkonflikt, Frustration und Selbstverwirklichung gegen die Eltern programmiert. An seine erste Schulzeit in Mansfeld und Magdeburg hat Luther keine angenehmen Erinnerungen, aber als er 14 Jahre alt war, erlebte er in Eisenach noch eine ausgesprochen sonnige Jugendzeit von 4 Jahren. Dies hing zweifellos sehr wesentlich mit seiner Mutter zusammen, die nach den in neuerer Zeit gewonnenen Erkenntnissen eine positive Rolle im Leben des jungen Martin gespielt hat, wie man vor allem in Obermans Lutherbuch nachlesen kann.

Denn sie war keine Bauersfrau, geschweige nur eine Bademagd, wie die ältere katholische Polemik behauptet hatte, sondern eine geborene Lindemann, die einer in Eisenach und Umgebung arrivierten Familie städtischer Bürger, Ratspersonen, Juristen, Mediziner angehörte. Es waren die mütterlichen Verwandten und Bekannten, von denen Luther 1520 schrieb: »In Eisenach wohnt nahezu meine ganze Familie.« (WA Br 1, 610,20–22). Dazu kamen noch neue Eisenacher Freunde wie der Vikar Braun und der sogenannte Schalbekreis. Bei ihnen allen fühlte sich der junge Luther so wohl, daß er gerne von seiner »lieben Stadt Eisenach« sprach. (WA 30 II, 576,12). Kurzum, von 1483–1505 wuchs der junge Luther in einer finanziell und geistig aufstrebenden kleinbürgerlichen Familie zu einem ernsthaften, begabten und fröhlichen Jüngling heran, der zu guten Aussichten für die Zukunft berechnete.

Aber nun zu Katharina von Bora.

Von ihrer Jugendzeit und Familie weiß man viel weniger, und vor allem viel weniger Erfreuliches als von Martin Luther und den Seinigen. Die Herren von Bora gehörten zu den zahlreichen deutschen Rittern und Adli-

gen, die im Lauf des 11. und 12. Jahrhunderts zum Glück mehr oder weniger friedlich, aber doch als Herren das wendische Gebiet zwischen Saale, Mulde und Elbe besetzten und bebauten. Sie hoben sich von ihren zahlreichen adligen Genossen nicht besonders ab und verloren mit der Zeit an Macht und Vermögen. Ihr Name ist noch heute in den Dörfern Deutschenbora und Wendischbora (DDR-8251) enthalten.

Käthes Vater Hans von Bora saß 1482, also um die Zeit, als Luther geboren wurde, auf Lippendorf (DDR-7201) in der Nähe von Leipzig; die Gegend gehörte zur Marktgrafschaft Meissen, die ab 1484 nicht mehr zum Kurfürstentum Sachsen, sondern zum albertinischen Herzogtum geschlagen wurde. Katharina von Bora ist 1499 in Lippendorf geboren, in der Nähe davon, in der Kirche des Dorfes Kieritzsch (DDR-7201), befinden sich vielleicht noch heute zwei Bilder Luthers und Käthes aus dem Jahr 1540; in dieser Gegend lag auch das Gut Zülsdorf, das zum Boraschen Familienbesitz gehörte. Das kleine Edelfräulein Katharina hat leider fast nichts von einer schönen Kindheit erlebt. Denn schon 1505, als es 6 Jahre alt war, verlor es die Mutter.

Der neuvermählte Vater brachte es – wahrscheinlich wegen seiner »schlechten Vermögensverhältnisse« (Kroker S. 12) – in das Kloster Marienthron bei Nimbschen, zwischen Leipzig und Grimma. Die Aufnahme in diesem Kloster war kostenlos, und das war ein wichtiger Punkt für den offenbar verarmten adligen Herrn Vater. Katharina erlebte damit das gleiche Schicksal wie zahllose andere Töchter adliger Familien, die sich eine höhere Ausbildung ihrer Kinder nicht leisten konnten und keine sicheren Heiratsaussichten für sie hatten. Es mag vielleicht ein Trost für das kleine Mädchen gewesen sein, daß die Schwester ihres Vaters, Magdalena, die später als »Muhme Lene« bekannte Tante, sich ebenfalls schon im Kloster Marienthron befand. Die Tore des Elternhauses und die Tore der Welt blieben von da an für Katharina verschlossen, die Lebensordnung des Klosters mit Singen, Lesen, Beten, Schweigen umschloß ihr junges Leben von 1505 an für 18 Jahre bis 1523. Der Weg zu einer Heirat war, so schien es, für immer verschlossen.

Dennoch trifft für den jungen Martin Luther und die junge Katharina von Bora, die damals noch keine Ahnung voneinander hatten, der Vers Paul Gerhardts zu:

Hier wächst ein geschickter Sohn,
dort eine edle Tochter zu,
eines ist des andern Kron,
eines ist des andern Ruh,
eines ist des andern Licht,
wissen's aber beide nicht.

Der Weg ins Kloster und wieder heraus

Fast gleichzeitig, jedenfalls im gleichen Jahr 1505, führt sowohl Luthers als Katharines Weg ins Kloster, der Luthers ins Augustiner-Eremitenkloster Erfurt, der Katharinas ins Zinsterzienserinnen-Kloster Marienthron in Nimbschen. Der Unterschied zwischen beiden ist allerdings der, daß Luther aus eigenem Entschluß gegen den Willen des Vaters diesen Weg geht, Katharina aber ohne eigenen Willen, rein aufgrund des väterlichen und stiefmütterlichen Beschlusses. Trotzdem aber sind beide, Luther in Erfurt und Katharina in Nimbschen, zunächst einer Meinung darüber, daß der Eintritt ins Kloster und das Leben als Mönch oder Nonne der sicherste Weg zum irdischen und vor allem ewigen Glück ist. Luther wie Käthe teilten im Anfang die herkömmliche Überzeugung, daß der Eintritt ins Kloster eine »zweite Taufe« sei, d. h. eine ebenso sichere Gewähr für Gottes Gnade wie die Taufe. In all dieser ersten Klosterzeit weiß keiner und keine der beiden etwas vom andern, mehr als 10 Jahre lang.

Von Luthers Aufstieg erst zum Priester, dann ab 1512 zum Wittenberger Theologie-Professor, von seinem religiösen Ringen und seinen biblischen Vorlesungen über Psalmen, Römerbrief, Galaterbrief, in denen sich dies religiöse Ringen und zugleich auch schon die erlösende reformatorische Entdeckung der Rechtfertigungswahrheit niederschlägt, – von alledem ist der jungen Katharina von Bora in Nimbschen nicht zu Ohren und Herzen gedrungen.

Erst seit seinen 95 Thesen und dem allgemeinen kirchlichen und geistigen Rumor, der sich an sie anschließt, wird der Name Martin Luthers weit und weiter über Wittenberg hinaus bekannt, nicht nur in Nimbschen, sondern bis nach Rom! Und selbst wenn die jetzt 18jährige Nimbscher Nonne Katharina die Ereignisse um Luther zunächst kaum beachtet hätte, so wird ihr doch sicher nicht verborgen geblieben sein, daß der inzwischen berühmt-berüchtigte Mann 1519 im Nimbschen-nahen Leipzig zu einer vielbeachteten Disputation mit dem ebenfalls nicht unbekanntem Professor Eck von Ingolstadt erschien. Trotzdem schien noch bis dahin die Luthersache für die Nimbscher Nonnen mehr ein Theologensache zu sein, die sie nicht besonders betraf und anging.

Das mußte sich seit 1519 ändern, weil Luther seit der Leipziger Disputation angesichts der maßgebenden päpstlichen und theologischen Gegenaktionen damit begann, in seinen Predigten und seinem Schrifttum weitreichende Folgerungen zu ziehen gegen Papsttum, Konzil und Mönchtum, also auch gegen Klosterleben. Seit 1520 begannen die heißen Auseinandersetzungen.

zungen um Recht oder Unrecht der lebenslangen Mönchsgelübde. Vor allem Luthers tiefgehende und gründliche Schrift »De votis monasticis«, 1521, seinem Vater gewidmet, der seinerzeit – und wie Luther jetzt bekennt: mit Recht! – sich dem Eintritt Luthers ins Kloster widersetzt hatte, schlug wie eine Bombe ein und führte tatsächlich, wie Luthers Freund Bugenhagen gleich im Anfang sagte, zu einer großen Veränderung der bestehenden Gesellschaftsstruktur (*mutatio publici status* WA 8, 317): es begannen die Austritte aus den Klöstern und die Heiraten der Priester. Die 3 durchschlagenden Argumente Luthers gegen das Mönchtum lauteten:

1. es widerspricht dem Glauben, denn es lehrt auf Armut, Keuschheit und Gehorsam vertrauen, statt auf Gottes Gnade –
2. es widerspricht dem universalen Gebot der Nächstenliebe, denn es schränkt die Liebespflicht auf die klösterliche Gemeinschaft ein, und
3. es widerspricht der biblischen Freiheit eines Christenmenschen, denn seine Gelübde sind nur Menschengesetze, aber nicht Gebote Gottes.

Parallel mit der Polemik gegen Mönchtum und Zölibatszwang läuft bei Luther, einer inneren Logik entsprechend, Predigt und Schrifttum für die Rehabilitation der Ehe, die seit 1000 Jahren von Päpsten, Mönchen, Nonnen und Theologen diskreditiert war. Schon am 16. 1. 1519 heißt es in einer Predigt »vom ehelichen Stand«:

»Es ist nicht mit Wallfahrten nach Rom, Jerusalem oder Santiago. Es ist nicht mit Kirchenbauen, Messestiften oder anderen Werken gegen dies *eine* Werk, daß Eheleute Kinder ziehen, denn das ist ihre beste Straße gen Himmel, sie können den Himmel nicht eher und besser erlangen als durch dies Werk.« (WA 2, 170, 1–5)

Ausführlicher äußert er sich 1522 in besonderen Schriften »vom ehelichen Leben« (WA 10 II, 275 ff) und in seiner Auslegung des »7. Kapitels des ersten Korintherbriefs« (WA 12, 92 ff) 1523, und noch im gleichen Jahr schreibt er die bekannte und folgenreiche Schrift »an die Herren deutschen Ordens, daß sie falsche Keuschheit meiden und zur rechten ehelichen Keuschheit greifen sollen« (WA 12, 232 ff).

Spätestens jetzt horchten, wie tausend andere, auch die Nonnen von Nimbschen auf. Manche von ihnen empfanden die christliche Wahrheit der Argumente Luthers und sprachen es auch aus »daß ihnen solch Leben (d. h. das Klosterleben) der Seelen Seligkeit halber nicht länger zu dulden sei« (WA 11, 396, 12). Sie wandten sich erst an Angehörige und Verwandte um Hilfe und Aufnahme, aber ohne Erfolg; die hergebrachte öffentliche Meinung war noch immer, Flucht aus dem Kloster und Bruch des Gelübdes sei ein Verbrechen. Luther muß von der Gesinnung eines Teils der Nimbschener Nonnen erfahren haben und tat nun im April 1523 einen spektakulären Schritt auf diese Nonnen und damit, ohne es zu wissen, auch auf Katharina

von Bora zu. Er verband sich mit dem Torgauer Kaufmann, Klosterlieferant und Ratsherrn Leonhard Koppe und ließ die 12 austrittswilligen Nimbscher Nonnen am 4. April 1523 auf ziemlich abenteuerliche Weise heimlich entführen, »in einem bedeckten Wagen, gleich als führte er ledige Herings-tonnen« (WA Br 3, 57). Gleichzeitig bekannte er sich in aller Öffentlichkeit zu dieser Aktion in einem sofort gedruckten öffentlichen Brief an Leonhard Koppe mit dem Titel »Ursach und Antwort, daß Jungfrauen Klöster göttlich (d. h. nach Gottes Willen) verlassen mögen« (WA 11, 394–400). Es heißt klar und deutlich:

»Es ist dies nicht darum durch mich angeregt, daß es heimlich bleiben soll. Was wir tun, tun wir in Gott und scheuen das Licht nicht. Wollt Gott, ich könnte auf solche oder andre Weise alle gefangenen Gewissen erretten und alle Klöster leer machen« (WA 11, 395,6).

Und »auf daß alles frei am Tage liege« zählt Luther am Schluß seines Schutzbriefs die Namen der 9 Nonnen auf, die inzwischen bei ihm in Wittenberg eingetroffen sind, darunter auch Katharina von Bora.

Dieses Kapitel hat Jochen Klepper doch wohl mit Recht unter das Bibelwort Matth. 25 gestellt:

»Es waren 10 Jungfrauen, die ihre Lampen nahmen und gingen aus, dem Bräutigam entgegen. Aber fünf unter ihnen waren töricht und fünf waren klug.«

Im Kloster Nimbischen waren es damals 12.

3. Kapitel: 1523–1525

Der unwahrscheinliche und dramatische Beginn einer Ehe

Die Ankunft der 9 Nimbschener Nonnen in Wittenberg bereitete Luther zunächst eine Menge Arbeit. Denn sie kamen in ihren alten Kutten an, hatten aber sonst weder zivile Kleidung noch Geld noch Unterkunft. Von ihren Verwandten oder Angehörigen konnten sie nichts erwarten, da dieselben alle nicht im Kurfürstentum Sachsen wohnten, sondern im Lutherfeindlichen Herzogtum Sachsen. Luther mußte seinen Kurfürst und seine Freunde in Wittenberg um allerlei Hilfe bitten. So kam Katharina von Bora zunächst im Haus des Juristen Reichenbach unter, verkehrte aber auch bei Cranach, dem Maler, und bei Melanchthon; wenn die von Kroker notierte Überlieferung (S. 52) recht hat, dann fiel das nunmehr voll erwachsene 24jährige Edelfräulein bald etwas auf, es bekam einen Spitznamen: Katharina, nicht von Bora, sondern von Siena. Katharina von Siena war eine Heilige aus dem 14. Jahrhundert (1347–1380), die auch im öffentlichen Leben her-

vortrat, indem sie auf Könige und Päpste gewisse Einflüsse ausübte. Man könnte sich denken, daß die Nimbschener Nonne Katharina ihre neuen Eindrücke von der außerklösterlichen Welt mit wacher Neugier aufnahm und sich auch frischweg dazu äußerte; sie war nicht auf den Mund gefallen und hatte schließlich lange genug im Kloster geschwiegen.

Begreiflicherweise die beste Lösung der durch die Nimbschen Nonnen aufgeworfenen Fragen sah Luther in der baldigen Verheiratung der z. T. in der Blüte ihrer ca. 25 Jahre stehenden Mädchen. Luther hat sie wahrscheinlich auch alle selber zu Gesicht bekommen und dabei die Augen nicht zugemacht, eine derselben hat ihm sogar nach seinem eigenen späteren Geständnis einen besonders sympathischen Eindruck gemacht, Ave von Schönfeld (WA Tr 4, 503 Nr. 4786), aber ihm war es 1523 und 1524 noch durchaus nicht ums Heiraten zu tun. So freute es ihn, zu hören, daß die stolze Katharina von Bora – denn dafür hielt er sie zunächst – im Haus Melachthons den jungen Nürnberger Patrizierssohn Hieronymus Baumgärtner kennenlernte und die beiden Zuneigung zueinander faßten; aber der junge Baumgärtner kehrt noch 1523 wieder in seine Heimat zurück und kam nicht wieder. Noch im Oktober 1524 bemüht sich Luther darum, die beiden zusammenzubringen und schreibt deswegen an Baumgärtner (WA Br 3, 358,7): »Wenn du deine Käthe von Bora haben willst, dann beeile dich, ehe sie einem andern gegeben wird, der schon bereitsteht. Sie hat außerdem die Liebe zu dir noch nicht überwunden.«

Der »andre« war aber nicht Luther, sondern ein neugebackener Doktor Glatz, der auch wirklich geneigt war, Katharina zu heiraten. Aber ihn wollte wiederum Käthe nicht. Die junge Dame war ja schließlich auch nicht Stein und steckte ihre erste Liebesenttäuschung mit Baumgärtner nicht einfach weg wie ein Fußballer ein grobes Foul. So blieb ihr Schicksal noch völlig offen und eine Verbindung mit Luther durchaus unwahrscheinlich. Eines der Bibelworte, die Jochen Klepper für sein Bora-Buch vorgesehen hatte, nämlich Jes. 2,3, hätte er vielleicht für diese Zeit bestimmt:

»Kommt, laßt uns auf den Berg des Herrn gehen, . . . daß er uns lehre seine Wege«.

Der »Berg« hieß für Katharina Wittenberg, um Luthers Lehre willen war sie hierher gekommen, aber die erste »Lehre«, die sie hier lernen mußte, war schwer.

Andererseits aber ließ sie auch nicht einfach kalt, daß Luther sich für sie und die anderen Nimbschener Flüchtlinge so viel Mühe um ihre Versorgung gab.

Und außerdem war das mittellose Edelfräulein offenbar so ehrlich, sich einzugestehen, daß es nicht maßlose Ansprüche an seine Gastgeber stellen dürfe.

Daher tat sie Ende März 1525, als Luthers Freund Nikolaus von Amsdorf einen Besuch in Wittenberg machte (WA Br 3,455), einen ungewöhnlichen Schritt. Sie suchte Amsdorf auf und bat ihn, Luther auszurichten, daß er sie doch bitte nicht weiter mit Caspar Glatz bedrängen möge, und fügte freimütig hinzu, wenn Amsdorf selber oder Luther sie haben wolle, so sei sie bereit.

Damit begann die letzte kurze, aber seltsame Strecke der »Wege des Herrn«, die beide zusammenführte. Es waren Wege, wie sie das Gesangbuchlied Gottfried Arnolds beschreibt:

»Die Wege sind oft krumm und doch gerad,
darauf du läßt die Kinder zu dir gehn,
da pflegt es wunderseltam auszusehn,
doch triumphiert zuletzt dein hoher Rat.«

Luther wird wohl zunächst erstaunt von Käthes Schritt Kenntnis genommen haben. Aber schließlich hatte er seit 3 oder 4 Jahren laut und deutlich die Ehe gepriesen und sich für heiratende Mönche und Priester eingesetzt, er konnte sich nicht wundern, daß man ihm selber dasselbe zutraute und antrug.

Dazu kam als zweiter Heiratsgrund der Wunsch seines Vaters, der offenbar nicht den geringsten Anstoß an der klosterfeindlichen Lehre des Sohnes nahm. Luther traf Ende April oder Anfang Mai mit ihm in Mansfeld zusammen anlässlich seiner mutigen Reise in die sächsischen Gebiete, in denen der Bauernaufstand unter Müntzers Propaganda anliefe; Luther versuchte an verschiedenen Orten, mit Wort und Predigt zu wehren und zum Frieden zu reden, aber vergeblich. Aber obwohl diese bewegten Wochen nicht gerade erfreuliche Auspizien für eine Liebesgeschichte boten, hat er den Rat und die Bitte des Vaters nicht vergessen.

Der dritte, echt lutherische Grund, der vollends den Ausschlag dafür gab, daß er auf Käthe von Bora zuzuging, war Luthers gläubiger Trotz gegen Widerstände und Widersacher. Wir lesen in seinem Brief vom 4. oder 5. Mai 1525, also zu einer Zeit, als Müntzers Haufen in Sachsen und Thüringen am Vordringen und Siegen waren und die Klöster und Schlösser brannten. Luther schreibt noch von unterwegs:

»Wohlan, komm ich heim, so will ich mich mit Gottes Hilfe zum Tode schicken und meiner neuen Herren, der Mörder und Räuber, warten, die mir sagen, sie wollten niemand nichts tun, – gleichwie jener Straßenräuber zu dem guten Fuhrmann sprach: ich will dir nichts tun, gib mir aber, was du hast, und fahre, wie ich will, wo nicht, so sollst sterben! . . . Wie schön schmückt sich da der Teufel und seine Mörder! . . . Und kann ichs schicken, so will ich ihm zum Trotz meine Käthe noch zur Ehe nehmen, ehe denn ich sterbe. Ich hoffe, sie sollen mir doch meinen Mut und meine Freude nicht nehmen« (WA Br 3, 481,67 ff).

Unter diesen Auspizien und aus diesen seltsamen Gründen fand dann einen Monat später, am 13. Juni, die Verlobung und am 27. Juni 1525 der öffentliche Kirchgang des Professors Luther, der bis dahin ein Jahresgehalt von nicht mehr als ca. 8 Gulden (= 9 alte Schock) hatte, mit dem adligen Fräulein Katharina von Bora statt, die vollends mittellos war.

Nach Wilhelm Busch hätte dies schiefgehen müssen, denn

»Er hat nichts und sie desgleichen,
dennoch wollt ihr, wie ich sehe,
euch zum heiligen Bund der Ehe
jetzo schon die Hände reichen.
Kinder, seid ihr denn von Sinnen,
überlegt euch das Kapitel:
ohne die gehörigen Mittel
soll man keinen Krieg beginnen.«

4. Kapitel: 1525–1540

Der Beginn des evangelischen Pfarrhauses

Man kann ruhig sagen: so anstößig verbrecherisch und unheilverkündend für das damalige katholische Volksempfinden die Heirat eines Mönchs mit einer entlaufenen Nonne auch war, so ist die Ehe Luthers dennoch ein kirchen- und weltgeschichtlich epochenmachendes Ereignis. Denn sie signalisiert nach mehr als 1000jähriger christlicher Diskreditierung der Ehe die Rückkehr der jungen evangelischen Bewegung zur Menschlichkeit des Neuen Testaments, wie ja auch Luther gesagt hat:

»Wer sich der Ehe schämt, der schämt sich, daß er ein Mensch ist und heißt, oder er mache es besser, als es Gott selber gemacht hat« (WA 18, 277,26).

Das Kleppersche Bibelwort, das er wahrscheinlich für dieses Kapitel ausgewählt hätte, steht in 1. Petr. 2,5 und lautet:

»Ihr als die lebendigen Steine bauet euch auf zum geistlichen Hause und zum heiligen Priestertum, zu opfern geistliche Opfer, die Gott angenehm sind durch Jesus Christus«.

Denn namentlich für Katharina von Bora begann jetzt dieser geistliche Opfergang im Hause des Herrn Martin Luther. Bisher hatte sie ihren eigenen Willen lediglich auf Befehl des Vaters und darnach der klösterlichen Vorsteher opfern müssen, jetzt war sie um der Liebe willen bereit, ihn nach Gottes willen in der gottgewollten Ehe zu opfern, wie auch ihr Martin Luther bereit

war, für sie und ihre Kinder zu sorgen und zu opfern, wie es sich für einen Ehemann gehört.

Sie taten beide diesen Opfergang willig und mit Freuden und Glauben. Was die Rollenverteilung in ihrer Ehe angeht, so teilte Luther zwar die verbreitete Meinung, Weiberherrschaft habe von Anbeginn der Welt nicht Gutes ausgerichtet, aber in derselben Tischrede gesteht er seiner Käthe doch bereitwillig zu: »In der Wirtschaft kannst du die Herrschaft an dich nehmen« (WA Tr I, 528 Nr. 1046). Und diese Herrschaft Käthes erstreckte sich nicht nur über »Küche–Kirche–Kinder« im allgemeinen und engeren Sinn, sondern über einen Haushalt, in dem sie nicht nur mit Mann und Kindern, sondern fast täglich mit einer nie abreißenden Schar von Gästen, Freunden, Besuchern zu tun hatte, und vor allem über einen Haushalt, für den ausreichend Nahrung und Kleidung beschafft werden mußte. Und siehe, auf diesem Felde kamen in Käthe Luther die bisher in ihr schlummernden Tugenden einer umsichtigen Landedelfrau heraus, sie schaffte in Haus und Garten, sie züchtete und hielt Schweine, Kühe, Ziegen, Hühner, und sie erwarb, nachdem ihr Mann inzwischen nicht mehr 8, sondern 100 und bald 200 Gulden Jahresgehalt erhielt, auch Äcker dazu. Bald wohnte auch ihre Tante Magdalena, die »Muhme Lene«, in ihrem Hause, und auch die alten Eltern Luthers war sie bereit aufzunehmen, es kam nur nicht mehr dazu, da sie beide kurz hintereinander 1530 und 1531 starben. Es bedurfte eines tapferen Herzens und eines wachen, umsichtigen Geistes, dies alles zu leisten, aber sie hatte beides und opferte es bereitwillig auf in der Ehe mit dem geliebten und verehrten Mann.

Zu dem allem und vor dem allem kam das persönlichste Opfer der jungen Ehefrau: sie gebar ihrem Mann von 1526–1534 6 gesunde Kinder. Zwei mußten die Eltern leider wieder begraben, Elisabeth 1528 und Magdalene 1542, aber alle wurden erzogen »in der Zucht und Vermahnung des Herrn«, d. h. mit Liebe, Apfel und Rute unter den Leitgedanken des Lutherischen Katechismus, von dem Käthe gelegentlich sagen konnte: »Es ist darin doch alles von mir gesagt« (Luthers Brief vom 7. 2. 1546).

Am Anfang und den frühen 30er Jahren, als ihre Kinder noch klein waren, standen jedoch nicht »Zucht und Vermahnung« und die »Rute« im Vordergrund ihres Verhältnisses zu den Kindern, sondern Mutterliebe und Vaterglück. Namentlich Luther selbst war immer aufs neue vom kindlichen Vertrauen seines Hänschens beglückt und nahm es als Vorbild rechten Gottvertrauens entgegen, wie die folgende Tischrede anzeigt (WA Tr I, 70,3 ff Nr. 148):

»Das reime mir einer zusammen: fröhlich sein und sich fürchten (Ps. 2, 11)! Mein Hans kann es gegen mich, aber ich kann es nicht gegen Gott. Wenn ich . . . schreibe und ers zu laut macht, fahr ich ihn ein wenig an, dann

singt er zwar weiter, aber leiser, mit einem gewissen Respekt. So wills Gott haben: wir sollen stets fröhlich sein, aber mit Respekt!«

In Erinnerung an seine eigenen Kindheitserlebnisse zitiert er den Satz, der in Eph. 6,4 unmittelbar vor der »Zucht und Vermahnung« steht: reizet eure Kinder nicht zum Zorn (WA Tr I, 192 Nr. 442),

»daß sie nicht schüchtern werden. Der Apostel will sagen: gebt ihnen Schläge, wenn sie es verdienen, und doch gute Worte dazu, sonst werden sie schüchtern und versehen sich nichts Gutes zu euch. Es ist sehr schlimm, wenn ein Kind einen andern mehr liebt als seinen Vater«.

In Luthers »Deutscher Messe« 1526 steht der schöne Satz: »Christus, da er Menschen ziehen wollte, mußte Mensch werden; wollen wir Kinder ziehen, so müssen wir auch Kinder mit ihnen werden« (WA 19, 78, 13).

Wie sehr und wie schön sich der Vater Luther diesen Grundsatz zu eigen machte, zeigt sein bekannter, dem Kinderglauben angepaßter Brief an sein 4jähriges Hänschen von 1530 (WA Br 5, 377). Man darf glauben: es herrschte im Hause Luthers keine dumpf-muffige, sondern eine frohe und freie Atmosphäre, halb Kinderspiele, halb Gott im Herzen.

Ernstere Probleme ihrer Kindererziehung blieben natürlich auch bei Luthers nicht aus, aber die kamen später, in den 30er Jahren überwogen Glück und Freude bei weitem. Und so wurde das Haus der Eheleute Luther tatsächlich zum geistlichen Haus und zu einer Stätte des allgemeinen Priestertums und Urbild des evangelischen Pfarrhauses.

Kinderreichtum, Gastlichkeit und eine gehobene und vielseitige geistige Atmosphäre bildeten seit damals die Merkmale eines guten evangelischen Pfarrer- und Professorenhauses.

Wie nüchtern, illusionslos, ja melancholisch hat diese Ehe begonnen, vor allem von Luthers Seite aus. Nicht mit Liebe auf den ersten Blick, sondern mit Mitleid fing sie an.

Das sagte Luther selbst, und Käthe hörte es wahrscheinlich mit Schmunzeln mit an: »Gott hat es gewollt, daß ich mich der Verlassenen erbarmte. Aber durch Gottes Gnade ist eine überaus glückliche Ehe daraus geworden, ich habe ein treues Weib nach dem Spruch Salomos (Spr. 31, 11):

»Ihres Mannes Herz darf sich auf sie verlassen« (WA Tr 4, 503, Nr. 4786). Dementsprechend heißt es schon wenige Jahre nach 1525:

»Ich wollt meine Käthe nicht für ganz Frankreich und Venedig dazu hergeben, weil Gott sie mir und mich ihr geschenkt hat. Außerdem erfahre ich oft, daß an andern Frauen mehr Mangel ist als an meiner Käthe; und wenn auch sie etliche Mängel hat, so stehen doch demgegenüber viel größere Tugenden« (WA Tr I, 17 Nr. 49).

Bei den »Mängeln« denkt Luther wahrscheinlich vor allem an das allzeit muntere Mundwerk der Käthe: als einmal 1538 ein Engländer zu Besuch

war, der kein Deutsch konnte, schlug Luther ihm seine Frau als Deutschlehrerin vor, denn, so sagte er: »Sie kanns so gut, daß sie mich darin weit übertrifft (WA Tr 4, 121 Nr. 4081).« Das war natürlich scherzhaft gemeint. Denn, alles, was recht ist, Luther hat auch sich selbst mehr als einmal der »loquacitas«, d. h. der Geschwätzigkeit, beschuldigt. Die »Loquacitas« oder das »multiloquium« (WA Tr 2, 286 Nr. 1978) Käthes war ihm trotzdem tausendmal lieber als der Monolog und die Eintönigkeit seiner mönchischen Existenz. Jedenfalls wurde sie zum Blümlein »Je länger, je lieber«, und wenn ihm in seinem Studieren, Nachdenken und Schreiben etwas besonders gefiel oder wichtig wurde, floß ihm unwillkürlich der Name Käthe in die Feder oder über die Lippen. So, wenn er von der Bildersprache der Bibel spricht und dabei zwischenrein bemerkt, so könne man auch sprechen von seiner Käthe, dem »Morgenstern von Wittenberg« (WA Tr 2, 650 Nr. 2772), oder, wenn er den ihm so wichtigen Galaterbrief loben will, kann er sagen: »die Epistel an die Galater ist mein Epistelchen, dem ich mich vertraut habe, ist meine Käthe von Bor« (WA Tr 1 Nr. 146).

An schweren Sorgentagen fehlte es trotz allem Kinderglück auch in diesen 15 ersten Ehejahren nicht. Mindestens zweimal war Luther in dieser Zeit dem Tode nah, im Juli 1527 daheim in Wittenberg und im Februar 1537 in Schmalkalden. Wie die Eheleute solche Sorgentage durchlebt und durchstanden haben, zeigt ein Käthewort von 1527 und ein Lutherwort von 1537.

Von Käthe berichtet Justus Jonas (WA Tr 3, 90, 13 ff Nr. 2922 b), sie sei tief erschrocken gewesen, habe aber ihren Schmerz unterdrückt, Luther zuversichtlich angesehen und gesagt:

»Mein liebster Herr Doktor, ist es Gottes Wille, so will ich Euch lieber bei unserem Herr Gott wissen als bei mir. Aber es ist nicht allein um mein Kind und mich zu tun, sondern um viel fromme Christenleute, die Euer noch bedürfen. Wollet Euch um mich nicht kümmern. Ich befehl Euch seinem göttlichen Willen. Gott wird Euch erhalten!«

Das Lutherwort von 1537 steht in dem Auftrag, um dessen Ausrichtung Luther Melanchthon bat, falls er in Schmalkalden sterben sollte. Es lautet (WA Br 8, 55, 6 ff):

»Tröste meine Käthe. Sie soll es (d. h. meinen Tod) tragen, weil sie immerhin 12 Jahre lang mit mir fröhlich gewesen ist. Sie hat mir gedient, nicht nur wie eine Ehefrau, sondern wie eine Magd. Gott vergelt es ihr! Sorgt Ihr für sie und ihre Kinder!«

Beide haben in solchen Tagen jenes »Werfen« von Ps. 55, 23 gelernt, von dem Luther sagte (WA 48, 53):

»Wer dies Werfen wohl lernen könnte, der würd erfahren, daß es gewiß so ist. Wer aber solch Werfen nicht lernt, der muß bleiben ein verworfener, zerworfener, ausgeworfener, abgeworfener, umgeworfener Mensch.«

Zum Glück kam Luther damals 1537 vermittlels der Roßkur einer holprigen Wagenfahrt nochmal davon, bei der sich mehrere der verflixten Niensteine lösten und er endlich wieder Wasser lassen konnte. Das Wittenberger »geistliche Haus« konnte weiter leben und gedeihen, außerdem waren die 30er Jahre jenes Jahrhunderts auch in reformatorischer Hinsicht ruhiger und friedlicher als das Jahrzehnt davor und darnach.

5. Kapitel: 1540–1546

Die letzten sechs glücklichen Ehejahre Luthers und Käthes

Das Jahr 1539/40 bildet namentlich in Käthes Ehejahren einen Einschnitt, denn das Tor zu ihrer alten Heimat Lippendorf tat sich auf, weil der Lutherfeindliche Herzog Georg gestorben und sein Lutherfreundlicher Bruder Heinrich (1539–1541) an die Regierung gekommen war. Jetzt endlich konnte Käthe wieder Verbindung mit ihren Verwandten anknüpfen und erwarb auch gleich mit Hilfe ihres Mannes und des Kurfürsten Johann Friedrich den letzten Rest ihres väterlichen Gutes in Zülsdorf (DDR-7901). Sie begann, es mit Fleiß, Liebe und Erfolg zu bewirtschaften und machte deswegen auch manche Reise dorthin, immerhin ca. 80 km. Seither redete Luther sie brieflich manchmal folgendermaßen an:

»Der reichen Frau zu Zülsdorf, Frau Doktorin Catharina Lutherin, zu Wittenberg leiblich wohnhaft und zu Zülsdorf geistlich wandelnd, meinem Liebchen zuhanden« (27. 7. 1540).

Vielleicht für diesen Zeitraum 1540–1546 hätte Klepper das Bibelwort aus Haggai 1,14 vorgesehen: »... sie kamen und arbeiteten am Hause des Herrn ihres Gottes.« Jedenfalls fällt in diese Zeit auch der Bau des schönen Katharinenportals, das noch heute der Eingang des Wittenberger Lutherhauses ist. Es trägt offenbar nicht zufällig ihren Namen: wenn auch der Name Katharinenportal nicht von Luther überliefert ist, so zeugt doch eine kleine Notiz in Luthers Briefen (WA Br 8, 609, 16) davon, daß ihre Wünsche an ihm beteiligt waren. Zur Rechten und zur Linken dieses Portals befinden sich zwei steinerne Sitzgelegenheiten, darüber zu Häupten zwei Medaillons, das eine mit dem Bildnis Luthers und der Umschrift aus Jes. 30 »in silentio et spe erit fortitudo vestra« (durch Stillesein und Hoffen werdet ihr stark sein), das andre mit der bekannten Lutherrose und der Umschrift V.I.V.I.T. (er lebt). Die letztere Umschrift steht zweifellos in Beziehung zu dem reformatorischen Zentralwort Röm. 1,17: der Gerechte wird seines Glaubens leben. Auf jeden Fall ist das ganze Katharinenportal eine wunderschöne steinernde Devise des Hauses Luther.

Freilich, die Jahre, die Arbeit, der Reichtum und nicht zu vergessen die sechs Geburten forderten auch ihren Tribut von Käthe. Wenn man das stolze offene Bild Käthes von 1528 mit dem Kieritzschen Medaillon (E. Kroker: Katharina von Bora, 1925 S. 113) vergleicht, dann ist die Veränderung unverkennbar: in den 12 Jahren ist aus der stolzen, attraktiven, vollschlanken Käthe bereits eine behäbige Matrone mit einem nicht mehr ruhig-stolzen, sondern ängstlich-besorgten starren Blick geworden. Ich kann mich des Eindrucks nicht erwehren, daß dies Käthebild von 1540 auch eine gewisse Veränderung in ihrem Charakter zum Härteren, Eigenwilligeren anzeigt, eine Veränderung, die es verständlich macht, daß manche Zeitgenossen wie etwa der Kanzler Brück oder Joh. Agricola sie für etwas herrschsüchtig und eigensinnig hielten. Jedoch ihr Verhältnis zu ihrem Gatten Luther blieb davon ungetrübt.

Sehr betrübt allerdings wurde nicht nur Käthes, sondern auch Luthers Gemüt durch das schmerzlichste Ereignis ihrer Ehe, den Tod ihrer Tochter Magdalene im blühenden Alter von 13 Jahren, am 20. September 1542. Sie ist, wie dies bei frommen Kindern in diesem Alter manchmal vorkommt, in gläubiger Ergebung gestorben, aber ihre Eltern und namentlich auch Martin Luther haben bei all ihrem Glauben darüber schwere Wochen mitgebracht. Man braucht dazu nur die über 9 Seiten verstreuten Äußerungen in Luthers Tischreden (WA Tr 5, 185–194) nachlesen.

Ich zitiere aus ihnen nur einen Satz:

»Ich bin froh im Geist, aber nach dem Fleisch bin ich sehr traurig. Die Trennung vexiert einen über die Maßen sehr. Es ist verwunderlich, sie dort aufs beste in Frieden zu wissen und doch solchen Schmerz zu empfinden.«

Ihr »Hänschen« war inzwischen auch schon ein mehr als 12jähriger Hans geworden und bedurfte nun mehr als früher der »Zucht und Vermahnung zum Herrn«. Irgendwann einmal muß er sich in diesen Pupertäts- und Flegeljahren besonders »ungezogen« benommen haben, so daß ihn sein Vater drei Tage lang mit Nichtachtung strafte; Käthe, Jonas, Cruciger und Melancthon traten vergeblich für ihn ein, Luther aber entgegnete ihnen:

»Ich will lieber einen toten als einen ungezogenen Sohn haben« (WA Tr 5, 489 Nr. 6102). Nun, die 3 Tage gingen vorbei und haben ihr Sohn-Vater-Verhältnis ebenso wenig zerstört, wie seinerzeit Luthers eigene ähnliche Kindheitserlebnisse.

Luther und seine Käthe gingen ihren Weg dankbar tapfer und gläubig weiter, froh und zufrieden, daß sie einander hatten. »Niemand kann die Ehe genugsam preisen, jetzt im Alter erkenne ich dies Geschenk Gottes« heißt es in einer Tischrede dieser Zeit (WA Tr 4, 656 Nr. 4873). Geradezu treuherzig-schlicht spricht sich Luthers unbeirrter Glaube an den Segen einer gottgestifteten Ehe in folgenden Worten aus:

»Es werden viel mehr arme Leute reich, die im Namen Gottes freien, als reiche Leute reich bleiben, die um Geldes willen freien . . . Gott denkt eben: es ist meine Stiftung, ich muß ihm genug geben.

So hatte auch ich (im Anfang) nichts, wollte auch fernerhin umsonst schreiben und lehren, aber Gott verschaffte mir (jetzt) 400 Gulden, im Anfang hatte ich nur 9 alte Schock (ca. 8 Gulden)« (WA Tr 4, 685 Nr. 5151).

Eine alte katholische Zwecklegende, die vor kurzem auch ein Freiburger katholischer Kirchenhistoriker wieder aufgewärmt hat, geht dahin, Luther habe die letzten Monate seines Lebens in Ärger, Trauer und Enttäuschung zugebracht.

Zur Widerlegung dieses Märchens reicht es aus, die letzten 5 gläubigeren Briefe Luthers an seine Käthe aus seiner Geburts- und Sterbestadt Eisleben zu lesen, wo er sich um die Friedensstiftung unter den entzweiten Grafen von Mansfeld bemühte. Ich zitiere nur aus einem derselben vom 7. Febr. 1546: »Meiner lieben Hausfrau Katharina Luther, Doktorin, Säumärkterin zu Wittenberg, meiner gnädigen Frau zu Händen und Füßen. Gnade und Friede im Herrn, lies das Johannevangelium u. den Katechismus, von dem du einmal sagtest: es ist doch alles in dem Buch von mir gesagt . . .

Laß mich zufrieden mit deiner Sorge, ich habe einen besseren Sorger als du und alle Engel sind. Der liegt in der Krippe und hängt an einer Jungfrau Brust, sitzt aber gleichwohl zur rechten Hand Gottes, des allmächtigen Vaters. Darum sei ohne Sorge. Amen«

Als das letzte Votum Käthes über ihre Ehe mit Luther zitiere ich den Brief Käthes, den sie nach dem Tod ihres Mannes ihrer Schwägerin schrieb (Kroker S. 223):

»Freundliche liebe Schwester, daß ihr ein herzliches Mitleid mit mir und meinen armen Kindern tragt, glaub ich leicht. Denn wer wollt nicht billig betrübt und bekümmert sein um einen solchen teuern Mann, wie es mein lieber Herr gewesen ist, der nicht allein einer Stadt und einem einzigen Land, sondern der ganzen Welt viel gedient hat. Deshalb bin ich wahrlich so sehr betrübt, daß ich mein großes Herzeleid keinem Menschen sagen kann . . . Und wenn ich ein Fürstentum oder Kaisertum gehabt hätte, wäre mir nimmermehr so Leid geschehen, wenn ichs verloren hätte, wie nun, wo unser lieber Herr Gott mir und nicht allein mir, sondern der ganzen Welt diesen lieben teuren Mann genommen hat«.

Die bittern Witwenjahre der Käthe Luther

Das biblische Wort, das Jochen Klepper höchstwahrscheinlich diesem Kapitel vorangestellt hätte, ist 1. Petr. 4,17:

»Es ist Zeit, daß anfangs das Gericht am Hause Gottes«. Denn diese 6 schweren Witwenjahre Käthes fallen nicht zufällig mit den schwersten Krisenjahren des deutschen Protestantismus zwischen dem Schmalkaldischen Krieg 1546/1547 und dem Passauer Vertrag von 1552 zusammen. Man kann diese Jahre sehr wohl als ein »Gericht am Haus Gottes«, wenigstens am evangelischen Haus ansehen, Gericht über die protestantische Uneinigkeit vor und während dem Krieg, Gericht über das Versagen des einst so mutigen Landgrafen Philipp von Hessen, Gericht über den Wittenberger Undank, dessentwegen Luther schon 1545 einmal für drei Wochen die Stadt im Zorn verlassen hatte.

Gericht aber auch über Luthers eigene Maßlosigkeiten gegenüber Schweizern, Papst und Juden in den letztvergangenen Jahren. Käthe erlebt dieses Gericht am eigenen Leibe, denn sie muß aus Wittenberg fliehen nach Magdeburg und Braunschweig, ihre Güter um Wittenberg und um die Zülsdorfer Heimat werden im Krieg verwüstet. Von ihrem Kurfürst Johann Friedrich erfährt sie keine Hilfe, denn derselbe ist ja seit dem unglücklichen Ausgang des Schmalkaldischen Krieges Gefangener Kaiser Karls V. und wird von diesem 5 Jahre lang durch ganz Deutschland geschleift, der neue Verräter-Kurfürst Moritz aber kümmert sich nicht um sie. Nur Melanchthon und seine Freunde halten auch im Elend zu ihr und tun für sie, was sie können, der dänische König Christian III. (1534–1559) schickt ihr treulich Jahr für Jahr 50 Taler, und der Herzog Albrecht von Preussen (1490–1568) nimmt sich wenigstens ihres studierenden Sohnes Hans an.

Vorübergehend kann sie wieder nach Wittenberg zurück, muß aber bald ein zweites Mal fliehen und schließlich im Sommer 1552 ein drittes Mal, weil in Wittenberg die Pest ausbrach.

Erst am 2. September 1552 entließ Karl V. unter dem Druck des reuig gewordenen Verräters Moritz und des Passauer Vertrags seinen kurfürstlichen Gefangenen Johann Friedrich in Linz an der Donau und mit ihm auch den getreuen alten Lukas Cranach, der seinen Kurfürst freiwillig in die Gefangenschaft begleitet hatte. Käthe hat seine Heimkehr nach Wittenberg nicht mehr erlebt. Sie hatte auf ihrer Flucht auch noch das Unglück, daß die Pferde ihres Wagens scheuten und sie in den nahen Wassergraben stürzte. Sie holte sich damit ihre letzte Krankheit, kam noch bis Torgau und starb daselbst am 20. Dezember 1552.

Die erste und letzte Rast in Torgau

Torgau an der Elbe war seinerzeit am 4. April 1523 Käthes erste Rast nach ihrer Flucht aus dem Kloster Nimbschen. Ca. 40 km holprige gefährliche Fahrt auf dem gedeckten Heringstonnenwagen Leonhard Koppes lagen hinter ihr, aber in Torgau waren sie endgültig dem feindlich gesinnten Land Herzog Georgs entronnen und auf sicherem kurfürstlich sächsischen Boden.

Nun, fast 30 Jahre später, kam sie auf ihrer letzten Flucht arm, krank und müde wieder in Torgau an, um sich zum Sterben zu legen. In der Torgauer Marienkirche liegt sie begraben, »in Gott selig entschlafen«, wie es auf ihrem Grabstein heißt. Ihre steinerne Grabstein-Plastik zeigt noch das gleiche runde Matronengesicht wie jenes Medaillon von 1540. Aber der Blick ist milder geworden, und das Buch, das sie aufgeschlagen fest an die Brust preßt, ist sicher nicht ihr Haushalts- und Wirtschaftsbuch, sondern die Bibel. Übrigens ist diese Grabsteinplastik das einzige erhaltene Monument, das Käthe in ihrer ganzen Größe zeigt; sie dürfte demnach nicht kleiner Statur, sondern wahrscheinlich mindestens so groß wie Luther gewesen sein.

Das Kleppersche Bibelwort, das er für diesen letzten Abschnitt seines geplanten Buches vom »Ewigen Haus« ziemlich sicher vorgesehen hatte, war 2. Kor. 5,1: wir wissen aber, so unser irdisch Haus dieser Hütte zerbrochen wird, daß wir einen Bau haben, von Gott erbaut, ein Haus, nicht mit Händen gemacht, das ewig ist, im Himmel. Klepper hat dies Buch mehr und mehr im Zusammenhang mit seinem und seiner Familie eigenem Schicksal gesehen. Als er 1938 sein Haus in Berlin-Südend aufgeben mußte, weil es den Stadtbauplänen Hitlers für Berlin im Wege war, und sich eine neue Bleibe in Berlin-Nikolassee aufbauen mußte, schrieb er in sein Tagebuch:

»das ewige Haus wird nun erst wirklich der Titel des Borabuches, und der Hausbau (in Nikolassee) wird ein Teil der Vorarbeit; das Haus muß gebaut, das »ewige Haus« geschrieben werden«. Aber sein Freund Reinhold Schneider, schrieb ihm damals: »wir beide hätten doch nicht vermuten können, daß das Schicksal Sie so rasch beim Wort nehmen und daran erinnern würde, daß wir nur im »Ewigen Haus« zuhause sind«.

Tatsächlich, das Haus Kleppers in Nikolassee entstand noch, aber das Buch, das sein und seiner Hanna Lebens- und Bekenntnisbuch hätte werden sollen, kam nicht mehr zustande. Es blieb nur noch wie bei Käthe Luther der Trost des ewigen Hauses. Aber diesen Trost und diesen Glauben hielten Jochen Klepper wie die »selig entschlafene« Käthe Luther bis ans Ende fest. Darum sollte nach Kleppers Willen das biblische Schlußwort seines Buches

angesichts des Grabes in der Torgauer Marienkirche sowie angesichts seines eigenen drohenden Schicksals lauten wie 1. Mos. 28, 17 geschrieben steht in der Erzählung des Traums Jakobs von der Himmelsleiter:

»Wie heilig ist diese Stätte, hier ist nicht anders als Gottes Haus und hier ist die Pforte des Himmels«.

Die 4 Kinder, die die Eltern Luther überlebten, machten ihrem Namen keine Schande. Der älteste, Hans (1526–1575), das »Hänschen« von 1530 und der »ungezogene« Junge von ca. 1540, wurde zwar nicht Theologe, wie sein Vater gewünscht hatte, sondern Jurist. Aber geistig und religiös blieb er in den Fußstapfen seines Vaters. Denn der Bericht über seinen Tod im preußischen Königsberg (Nitzki: M. Luther und wir Ostpreußen, 1917 S. 20) hebt an ihm hervor:

»Er war seiner Natur nach geradeaus, wahrheitsliebend und hat Quengeleien und Zänkereien gehaßt und verabscheut, . . . hütete sich besonders vor Vielgeschäftigkeit und gab sich ganz und gar seinen Berufspflichten hin«.

Ebenfalls in Ostpreußen gestorben ist die jüngste Tochter Luthers, Margarete (1534–1570) als Gattin des preußischen Gutsherrn Georg von Kunheim (1532–1611) und Amtshauptmanns von Bartenstein; sie liegt begraben in der Kirche von Mühlhausen bei Preußisch-Eylau. Ihre Kinder sind die einzigen Ahnen der heute noch vorhandenen Lutheriden.

Martin Luther, der gleichnamige Sohn des Reformators (1531–1564) wurde zwar Theologe, erreichte aber kein Pfarramt, sondern starb mit 33 Jahren in Wittenberg.

Der jüngste Sohn, Paul Luther (1533–1593), wurde Mediziner und starb in Leipzig, weil ihm der Dresdener Hof, an dem er zuvor lebte, um 1590 nicht lutherisch genug war. Durch ihn ist der Mannesname Luther noch bis 1759 weitervererbt worden. Seit 1759 gibt es Luthernachkommen nur noch über den weiblichen Stamm Margaretes.

Nachsatz

Diesen Vortrag hielt Herr Prof. Dr. theol. Erwin Mühlhaupt am Montag, 14. November 1983, vor dem »Pfarr-Seniorenkonvent Karlsruhe« bei dessen monatlichem Zusammentreffen. Dem Wunsch der Zuhörer und der Zustimmung des Verfassers verdanken wir diese wörtliche Wiedergabe.

Vielfältigungen oder anderweitige Veröffentlichungen bedürfen der Erlaubnis des Verfassers:

Prof. Dr. theol. Erwin Mühlhaupt, Dürrbachstraße 26, 7500 Karlsruhe-Durlach 41

DIE SCHÄFLEIN, DIE IHRES HIRTEN STIMME HÖREN

Verkündigung, Glaube und Leben in Luthers Beschreibung der Kirche

Von Helmar Junghans am Reformationstag 1985 in der St. Anna-Kirche zu
Augsburg zum 2000-Jahr-Jubiläum

Meine sehr geehrten Damen und Herren, liebe Schwestern und Brüder in
Jesus Christus!

Jubiläen bereichern unser Leben: Gebäude werden erneuert, Ausstellungen aufgebaut, Veröffentlichungen zu dem Jubiläumsanlaß und seinen Folgen finden Verleger und Käufer. Viele beschäftigen sich mit Dingen, auf die sie vorher wenig geachtet haben. Veranstaltungen führen Menschen zusammen, die sich ohne Jubiläum nicht begegnen würden. Gedanken werden ausgetauscht, neue Verbindungen geknüpft. Manches Geschichtliche wird plastisch vor Augen gestellt. So habe ich gehört, daß im Zusammenhang mit Ihrem Jubiläum ein Trupp den Marsch römischer Legionäre nachvollzogen hat. Und zu Ihrem Reformationstag haben Sie – zu meiner Freude, wie ich gerne bekenne – einen Lutheraner aus dem Heimatland der lutherischen Reformation eingeladen, damit er Luthers Beschreibung der Kirche Jesu Christi vergegenwärtige. Das erinnert an Luthers Aufenthalt im Oktober 1518 innerhalb der Mauern der alten Reichsstadt Augsburg, während dessen ihm Gegensätze zwischen seiner Vorstellung von Kirche und päpstlichen Ansprüchen bewußt wurden. Ich habe allerdings Luthers Reise nicht nachgeahmt und habe den Weg nicht zu Fuß zurückgelegt. Sollte die Absicht bestehen, mich wie Luther zu überraschen, nachts durch eine Pforte hinauszuführen und auf einem Pferd zurückzuschicken, so bitte ich die Augsburger Bürger, nicht so sparsam wie der Ramsauer Prior Martin Glaser im Jahre 1518 zu sein, der nur einen hart trabenden Klepper bereitstellte, sondern ein Pferd mit einer weicheren Gangart auszuwählen, damit ich nicht Ursache habe, wie Luther zeit meines Lebens den harten Trab aus Augsburg zu beklagen¹.

Jubiläen bergen aber auch Gefahren in sich. Die Feststimmung verführt zur Verherrlichung und übergeht die Probleme. Das läßt sich besonders deutlich an Lutherjubiläen aufweisen. Viele evangelische Autoren haben daher 1983 wie das gebrannte Kind das Feuer die positiven, anerkennenden

¹ WA TR I, 598, 1–4 (1203). – Zitate sind in Gegenwartsdeutsch übertragen.

oder gar begeisternden Worte über Luther gescheut, während römisch-katholische Lutherforscher – wie könnte es anders sein, völlig unbelastet von jeder Lutherverherrlichung seitens der römischen Kirche – aus echter Entdeckerfreude heraus schrieben und zur Beschäftigung mit Luther anregten. Auf dem gut konzipierten Symposium »Luther and learning« an der Wittenberg University in Springfield, Ohio stießen im November 1983 diese entgegengesetzten Betrachtungsweisen besonders hart aufeinander. Der französische Assumptionist – also ein Augustiner – Daniel Oliver stellte Luther als *den* Experten für das vor, was Katholizität ist, und sah in Luthers negativer Dialektik, die das Verhängnis der Sünde voll einbezieht, eine Hilfe für die philosophische Diskussion um die Überwindung des aufklärerischen Positivismus. Der lutherische Bischof von Stockholm, Krister Stendahl, kritisierte dagegen Luthers Theologie als Verengung der biblischen Aussagen und konstatierte, daß er nicht mehr eine solche Wirkung des Wortes sehe, wie sie Luther infolge der aufstrebenden Buchdruckerkunst erleben konnte². Sind also Luthers Aussagen über das Wort Gottes und damit auch – wie wir hören werden – über die Kirche nur Folgerungen aus der sich ausbreitenden Schwarzen Kunst? Sind sie für uns wertlos, die wir uns in einem anderen kulturellen Kontext befinden, in dem uns Informationen überfluten? Wenn uns Luthers Beschreibung der Kirche nicht gleichgültig ist, müssen wir uns diesen Fragen stellen, besonders am Reformationstag, der naturgemäß die Frage aufwirft: Bedarf die Kirche heute einer Reformation?

Um eine Antwort auf diese Fragen zu finden, sollen zunächst Ausführungen und Vorstellungen Luthers über die Kirche im zeitgenössischen Zusammenhang ausgebreitet werden, und zwar in drei Abschnitten:

Die Verkündigung des Evangeliums: der redende Gott

Der Glaube an das Evangelium: der hörende Mensch

Das Leben aus dem Evangelium: der tätige Christ

I. Die Verkündigung des Evangeliums: der redende Gott

Im Jahre 1501 wandert der 17jährige Martin Luther nach Erfurt, um sein Studium aufzunehmen. Wie jeder Student seiner Zeit muß er zunächst die artistische Fakultät durchlaufen, damit er die Grundlagen für das Studium an den höheren Fakultäten Theologie, Jura und Medizin erwirbt. Er muß sich vor allem in die Logik und in die mittelalterliche Philosophie einarbeiten.

² Krister Stendahl: The word of God and the words of Luther. In: Luther and learning, hrsg. von Marilyn J. Harran. Selinsgrove; London 1985, 133–141.

Aber nicht immer finden Studenten in den Lehrmeinungen, die die Lehrstühle beherrschen, Antworten auf ihre Fragen. Ihre Interessen richten sich dann auf außerakademische Strömungen. So ist es auch am Anfang des 16. Jahrhunderts. Es sind die Humanisten, die von sich reden machen, die Denkanstöße geben. In Erfurt haben sie keine hervorragenden Vertreter, die auf die humanistischen Anschauungen gestaltend einwirken. Daher hat sie die Forschung bis vor wenigen Jahren kaum beachtet, aber zu Unrecht. Denn sie haben ganz wesentlich dazu beigetragen, humanistische Gedanken nach Erfurt zu verpflanzen. Am Anfang des 16. Jahrhunderts heißt der aktivste unter ihnen Nikolaus Marschalk. Er gründet eine Druckerei und sorgt für die Verbreitung humanistischer Gedanken. Welcher? Es geht ihm nicht um das Wesen des Menschen, nicht um eine Erziehung, die das Gute im Menschen ausbilden will, auch nicht um eine Weltanschauung. Die Interessen sind bescheidener, aber nichtsdestoweniger wirkungsvoll.

Marschalk und seine Schüler befassen sich vor allem mit Philologie und mit Rhetorik. Sie wollen das Latein der Scholastiker verbessern; sie drucken humanistische Einleitungen in das Hebräische und das Griechische nach. Diese Einleitungen sind zwar sehr schmal, sie umfassen nur wenige Blätter, aber sie vermitteln einen für die damalige Theologie revolutionären Gedanken: Wer die Heilige Schrift verstehen will, der muß ihre Ursprachen lernen. Damit wird ein neuer Zugang zur Heiligen Schrift eröffnet. Es geht nicht mehr darum, einzelne Aussagen der Heiligen Schrift in theologische Vorstellungen einzufügen, sondern den Bibeltext unabhängig von scholastischer Theologie sorgfältig mit philologischen Mitteln zu erschließen. Die Ergebnisse sind überraschend. Luther erinnert sich später, daß er von Humanisten gehört hat: »Wenn wir die Bücher der Propheten und Apostel lesen, finden wir eine ganz andere Lehre darin, als ihr Priester uns darlegt.«³

Noch ehe Luther 1505 ins Kloster geht, hat er das Verlangen, die ganze Heilige Schrift zu lesen. Die Intensität, mit der er im Kloster das Bibelstudium betreibt, ist offenbar ungewöhnlich, denn sowohl seine theologischen Lehrer als auch seine Konventsbrüder nehmen daran Anstoß. Ungewöhnlich ist es auch, daß er 1506 das Hebräischlexikon erwirbt, das der deutsche Humanist Johannes Reuchlin im selben Jahr herausgebracht hat. So weist vieles darauf hin, daß Luther von Erfurter Humanisten angeregt wurde, sich intensiv und auf eine neue Art mit der Heiligen Schrift zu beschäftigen.

Gleichzeitig befassen sich die Erfurter Humanisten mit der Rhetorik, mit der sachgemäßen und zielgerichteten Anwendung der Sprache. Der Beherrscher der Sprache, der Rhetor, wird zu einem Idealtyp.

³ Helmar Junghans: Der junge Luther und die Humanisten. Berlin 1984; Göttingen 1985, 92.

Diese humanistischen Gedanken im Umfeld des Studenten Luther finden früh Eingang in sein theologisches Denken. Als Luther von 1509 bis 1511 in Erfurt Studenten die Sammlung theologischer Lehrsätze erläutert, die Petrus Lombardus im 12. Jahrhundert zusammengestellt hatte, stößt er auf das Problem der Gottebenbildlichkeit des Menschen. Dazu notiert er eine aufschlußreiche Erklärung auf den Rand: Die Gottebenbildlichkeit des Menschen besteht darin, daß er Wörter hervorbringt, wie Gott auch⁴. Diesen Gedanken hatten die Humanisten dem von ihnen hochgeschätzten, römischen Rhetor, Philosophen und Politiker Cicero entnommen: Die Menschen sind den Tieren dadurch überlegen, daß sie miteinander reden. Luther verwendet also eine humanistische Beschreibung des Menschen, um das Wesen Gottes zu bestimmen: Gott ist ein redender Gott.

Als Luther von 1513 bis 1515 in Wittenberg zum ersten Mal die Psalmen auslegt, ist seine Vorlesung durchgehend von dieser Vorstellung geprägt. Und das bleibt so. Als er 1539 während seiner Auslegung des 1. Buch Mose bis zum 20. Kapitel gekommen ist und die Verse behandelt, in denen Gott den König Abimelech in einem Traum darüber aufklärt, daß Sara nicht die Schwester, sondern die Ehefrau Abrahams ist, führt Luther aus: »Daß Gott durch eine so lange Rede mit Abimelech spricht, ist ein besonderes Zeichen der Barmherzigkeit und der Gnade, wie im Gegensatz dazu, wenn er schweigt, das ein sicheres Zeichen seines Zornes ist.« Er hebt hervor, daß Gott nicht ein »müßiger Rhetor« ist, sondern daß sein Wort fruchtbringend ist, etwas bewirkt⁵. Für Luther bildet das eine Einheit: Gott wirkt durch sein Wort. Darum schärft er drei Jahre später – als er Jakobs Traum auslegt – ein: »Man muß immer berücksichtigen, daß Jakob einen redenden und wirkenden Gott gehört hat.«⁶

Wir tun gut daran, Luthers Beschreibung der Kirche in den Rahmen seiner Theologie vom redenden Gott hineinzustellen. Die Kirche ist dort, wo Gottes Wort gegenwärtig ist. Luther kann sogar behaupten: »Wenn jemand mit sich selbst redet und das Wort meditiert, ist Gott mit seinen Engeln zugegen und wirkt und redet so, daß der Zugang zum Himmelreich offen steht.«⁷

Luthers Aussagen über die kirchlichen Ämter werden von deren Beziehungen zum Wort Gottes geprägt. Er fordert, daß alles, was das geistliche Amt lehrt und regiert, Gottes Wort und Werk bleiben muß. Was im geistlichen Amt geredet, gelehrt, befohlen und getan wird, muß so geschehen, daß es vor Gott gilt und besteht, ja daß es von ihm her kommt, so daß man sagen kann, »das hat Gott selbst geredet und getan«⁸.

⁴ WA 9, 67, 17f.

⁵ WA 43, 117, 26–31.

⁶ WA 43, 601, 39f.

⁷ WA 43, 601, 36–38.

⁸ WA 21, 420, 8–14. 19–26.

Wer von Luthers zahlreichen Aussagen über Gottes Wirken durch sein Wort weiß, ist nicht überrascht, wenn dem Reformator die Definition zugeschrieben wird, die Kirche sei ein Geschöpf des Wortes. Und doch ist das nicht korrekt. Denn ein Beleg für solch eine Definition konnte bisher bei Luther noch nicht gefunden werden. Luther selbst spricht von der »creatura evangelii«⁹. Ist das nicht dasselbe? Nicht ganz. Das Evangelium ist nur ein Teil des Wortes Gottes mit einem bestimmten Akzent. So sagt Luther: »Das Evangelium ist nichts anderes, . . ., als eine Predigt, die uns diesen Menschen, der da Christus heißt, so schildert und erklärt, daß er der Heiland ist und alle, die an ihn glauben, von Sünde, Tod und Hölle erretten wird. Es ist eine frohmachende und liebevolle Botschaft, die in das Herz dringt, wenn man von der Gnade und Wohltat predigt, die wir von Christus erwarten sollen.«¹⁰ Die Kirche hat es also besonders mit den Verheißungen des Evangeliums zu tun, ohne daß sie das Gesetz verschweigen soll oder auch nur darf. Luther kann sich dabei auf Paulus berufen, der 1K 4,15 schreibt: »Durch das Evangelium habe ich euch gezeugt.« Luther weist selbst darauf hin, daß die Kirche außer am Wort an der Taufe, am Abendmahl, an der Beichte und an ihren Ämtern zu erkennen ist, aber vorrangig am Evangelium: »Das Evangelium ist vor Brot und Taufe das einzige, ganz gewisse und alleredelste Zeichen der Kirche, weil sie durch das Evangelium empfangen, hervorgebracht, ernährt, erzeugt, erzogen, geweiht, bekleidet, geschmückt, gestärkt, bewaffnet und erhalten wird; kurzum: das ganze Leben und das ganze Wesen der Kirche besteht im Wort Gottes, wie Christus sagt: ›In jedem Wort, das aus dem Munde Gottes geht, lebt der Mensch.‹«¹¹ Und Luther fügt hinzu, daß es ihm nicht um das aufgezeichnete Evangelium geht, sondern um das vernehmbar ausgesprochene, also um das verkündigte Evangelium¹². Dieses schafft und erhält die Kirche. Kirche ist also dort, wo das Evangelium verkündigt wird, wo es wirkt, wo es geschieht. Luther beschreibt Kirche nicht als etwas Statisches, Festumrissenes, als eine Institution oder feststellbare Gruppe, sondern als Handlungsort des redenden Gottes.

Wahrscheinlich erscheint vielen das Vorgetragene einleuchtend und ist vielen vertraut. Wir sollten aber nicht die Brisanz übersehen, die in diesem Verständnis von Kirche steckt, das die mittelalterliche Kirche auseinander sprengte und auch heute noch manche Gewohnheit unserer kirchlichen Praxis erschüttern könnte.

⁹ Otto Hermann Pesch: Luther und die Kirche. LuJ 52 (1985), 127, Anm. 28.

¹⁰ WA 21, 46, 11–16.

¹¹ WA 7, 721, 9–14.

¹² WA 7, 721, 15–18.

Luther widerspricht damit Anschauungen, die in den Klerikern die Kirche sehen. Er beurteilt die Amtsträger danach, ob sie dieser Verkündigung des Evangeliums von der Gnade Gottes in Christus dienen. Daher schreibt er gegen die Ablassprediger. Er kritisiert die selbstgewählte, von Gott nicht gebotene Frömmigkeit des Mönchtums. Er bestreitet dem Papst die Befugnis, gegen und ohne dieses Evangelium für andere verbindliche Entscheidungen fällen zu können. Er prangert die Entartung der Bischöfe an, die als Fürsten herrschen, aber nicht predigen, sondern sogar die Verkündigung des Evangeliums behindern. Für ihn stellt sich die Kirche nicht in einer Organisation dar, sondern sie ist eine verborgene Kirche, deren Haupt Jesus Christus ist und die durch ihre Lebensäußerungen sichtbar wird: »Wer das Evangelium lehrt, der ist Papst, Nachfolger des Petrus; wer es nicht lehrt, der ist ein Judas, ein Verräter Christi.«¹³ Organisatorische Einrichtungen sind zwar für den äußeren Bestand der Kirche erforderlich, aber sie garantieren nicht, daß die verborgene Kirche in ihnen hervortritt, ja sie können sogar von der Verkündigung abhalten.

Daher will Luther die mit der Ehe verbundenen Rechtsstreitigkeiten von den Pfarrern fernhalten, denn sie bringen viel Mühe und halten von der Verkündigung ab. Luther hat erlebt, wie sehr Geistliche von der Verwaltung des Kirchengutes beansprucht wurden. Daher überläßt er das gerne den Räten der Städte, wobei er allerdings deren Machtgier und Geiz kennenlernen muß. Trotzdem bleibt die Frage, ob nicht mancher Pfarrer zu viele Verwaltungsaufgaben hat, die andere erledigen könnten. Wiederholt kritisiert Luther den Eifer für den Kirchenbau. Das überrascht nicht, denn im ausgehenden Mittelalter wurden im mitteldeutschen Raum viele Kirchen neu erbaut, erweitert oder kostbar ausgestattet. Mancherorts belastet uns heute die Erhaltung dieser Bauten, sie binden Kräfte und Geld. Räumen wir dabei immer dem Evangelium dem ihm gebührenden Vorrang ein? In St. Paul im Bundesstaat Minnesota stand um 1980 eine lutherische Gemeinde vor der Frage: Wollen wir unser Christusbild im Gewölbe über dem Altar restaurieren lassen oder einen Pfarrer einstellen, der die spanischsprechenden Zuwanderer um das Evangelium sammelt? Sie haben sich für den Pfarrer entschieden und das Christusbild übertüncht. Luther hat zwar trotz seiner Betonung des gepredigten Wortes zunehmend der bildenden Kunst die Aufgabe zugewiesen, in Kirchen und Büchern biblische Geschichten anschaulich darzustellen. Aber vor die Wahl gestellt, sich zwischen Kirchengeschichte und Verkündigung zu entscheiden, wäre seine Entscheidung kaum zweifelhaft gewesen. Eine schrumpfende Volkskirche muß sich überlegen, wie sie ihre Kräfte verteilen will.

¹³ WA 7, 721, 30-34.

Luthers Verständnis von Kirche durchbricht auch Konfessionsgrenzen. Eine Richtung innerhalb des im 19. Jahrhundert erneuerten Luthertums hielt das Bekenntnis für konstitutiv für die Kirche. Danach galt nur die Kirche als wahre Kirche, die das richtige Bekenntnis – das Konkordienbuch – in ihre Verfassung einbezog. Luther betont aber mehrfach, daß auch unter dem Papsttum das Wort Gottes überliefert und verlesen, daß die Taufe vollzogen wurde und somit wahre Kirche vorhanden war. Und wenn er auch befürchtete, daß Getaufte durch falsche Lehren in die Irre geführt werden, kannte er doch Christen, die sich in der mittelalterlichen Kirche auf dem Totenbett ganz auf die Gnade Christi verlassen hatten und damit zur wahren Kirche gehörten. Die wahre Kirche läßt sich nicht mit bestimmten Konfessionskirchen verbinden, denn sie können die rechte Verkündigung des Evangeliums nicht garantieren und anderen Kirchen nicht absprechen. Kirchenorganisationen sind erforderlich, um die Verkündigung des Evangeliums zu ermöglichen, aber sie erfüllen ihre Aufgabe nur in dem Maße, in dem sie der Verkündigung des Evangeliums so dienen, daß die Stimme ihres Herren Jesus Christus hörbar wird.

II. Der Glaube an das Evangelium: der hörende Mensch

»Natura enim verbi est audiri«, konstatiert Luther in der schönen, präzisen Sprache der Stadtgründer Augsburgs: »Denn es entspricht dem Wesen des Wortes, gehört zu werden.« Das ist ohne Zweifel einsichtig, für Luthers Theologie aber grundlegend. Denn Gottes Wort – und damit der redende Gott – kann nur durch Hören ergriffen werden. Der Mensch kann Gott nur aufgrund seines Sprechens erfassen, sein Angesicht kann er nicht sehen. Unserem Hören wird die Barmherzigkeit und das heilbringende Geschenk Gottes offenbart, noch nicht unserem Schauen. Gott breitet sein Wort aus, damit es gehört wird. Der himmlische Vater hat zu uns geredet, indem er uns seinen Sohn als sein Wort offenbart hat, im Hören des Glaubens. Ausschließend formuliert Luther: »Keinem wird es gegeben, Gott zu erfassen, außer durch Hören und Glauben.«¹⁴ Diese Aussage beschreibt zugleich die Abfolge des Geschehens.

Luther übersetzt R 10, 17: »So kommt der Glaube aus der Predigt.« Sowohl das griechische als auch das lateinische Wort, das in diesem Vers verwendet wird, kann einerseits »Zuhören« und andererseits »Mitteilung« bedeuten. Luther sieht darin eine bewußte Wortwahl des Paulus, um die wirksame Predigt des Wortes bzw. die in die Ohren hinübergewandene Rede des Wortes

¹⁴ Vgl. WA 4, 9, 1–23.

Gottes auszudrücken¹⁵. Und warum verwendet Paulus im Vers vorher dasselbe Wort für die Frage: »Wer glaubt unserer Predigt?« Luthers Antwort lautet: Paulus will damit anschaulich ausdrücken, daß das Evangelium ein solches Wort ist, das keiner ergreifen kann, wenn es nicht durch Hören und Glauben aufgenommen wird¹⁶.

So ergibt sich eine klare Zuordnung: Die Gottesbegegnung geht von dem redenden Gott aus, dessen Botschaft der Mensch hören und glauben muß. Hinhören wird vom Menschen gefordert, nicht Leistung. Der Kauf von Ablasszetteln, das Stiften von Gedächtnismessen, das Ablegen von Gelübden, das Darbringen von Opfern, das Anhäufen von Gebeten, das Fasten, die Wallfahrten und was immer es sei, werden gegenstandslos. Jede echte Frömmigkeit nimmt ihren Ausgang aus der Rede Gottes, die auf den Menschen zukommt. Die Antwort des Menschen besteht zunächst im Hören und danach im Ergreifen des Gehörten, das heißt im Glauben.

Dieser Glaube des auf Gott hörenden Menschen erstreckt sich auf Dinge, die weder gegenwärtig noch sichtbar sind. Luther wird nicht müde, auf H 11, 1 – »Es ist aber der Glaube eine gewisse Zuversicht des, das man hofft, und ein Nichtzweifeln an dem, das man nicht sieht.« – hinzuweisen und diese Seite des Glaubens einzuschärfen. Was der Mensch hat oder sieht, das braucht er nicht zu glauben. Der Glaube des Hörenden ist daher vor allem ein Vertrauen auf das durch das Evangelium Verheißene.

Als Luther 1528 sein Glaubensbekenntnis aufzeichnet, beschreibt er die Kirche als eine Christenheit, die zwar leiblich zerstreut, das heißt unter Papst, Türken, Persern, Tartaren und überall zu finden, geistlich *aber* in einem Evangelium und in einem Glauben unter dem Haupt Jesus Christus vereinigt ist¹⁷. 1536 erhält Luther von seinem Kurfürsten Johann Friedrich den Auftrag, für den Schmalkaldischen Bund Artikel zusammenzustellen, die bei Verhandlungen auf einem Konzil als Grundlage dienen könnten. So entstehen die »Schmalkaldischen Artikel«. In ihrem kurzen Abschnitt »Von der Kirche« bestreitet Luther der römischen Kirche mit dürren Worten, daß sie die Kirche sei. Und er argumentiert, daß »gottlob ein Kind von 7 Jahren« wisse, was die Kirche sei, »nämlich die heiligen Gläubigen und die Schäflein, die ihres Hirten Stimme hören«. Und Luther faßt zusammen, die Kirche bestehe »im Wort Gottes und rechten Glauben«¹⁸. Wer es bisher noch nicht wußte, erfährt nun, woraus das merkwürdige, für manchen befremdliche Thema dieses Festvortrages entnommen ist. Ich hoffe aber,

¹⁵ WA 56, 103, 21f.

¹⁶ WA 56, 426, 24–31.

¹⁷ WA 26, 506, 35–40; Cl 3, 512, 19–25.

¹⁸ WA 50, 249, 23–250, 11; BSLK, 459, 17–460, 5.

daß nun auch folgendes deutlich geworden ist: Luther hat hier nicht nur zwei wichtige Bestandteile der Kirche aufgezählt, sondern die Kirche damit so umfassend als das Volk beschrieben, das die Botschaft des redenden Gottes verkündigt, hört und glaubt, daß sich seine weiteren Aussagen über die Kirche in diese Strukturbeschreibung einordnen.

Auch seine Vorstellungen vom rechten Verhalten derer, die in der Kirche Verantwortung wahrnehmen, sind davon abhängig. Sie sind von der Überzeugung bestimmt, daß Gott durch sein Wort Menschen anredet und zum Glauben führt. Daher ist das Wort auszubreiten und nicht Gewalt anzuwenden. Aus dieser Überzeugung bekämpft Luther nicht nur päpstliche Ansprüche, sondern auch Bemühungen in den eigenen Reihen, die alten Kirchenordnungen schnell durch neue, angeblich evangelische zu ersetzen. Er weiß sehr wohl, daß es ohne Ordnungen nicht geht, aber er wehrt sich gegen zu rasches Einführen kirchlicher Gesetze und gegen zu viele Festlegungen. Er spürt, daß hier Menschen mehr auf ihre Organisation als auf das Wort Gottes vertrauen. Und seine Überzeugung bewährt sich. Die reformatorische Predigt erfaßt ohne oder gar gegen Ordnungskräfte viele Hörer, so daß er 1522 sagen kann: »Ich habe allein Gottes Wort gelehrt, gepredigt und geschrieben. Sonst habe ich nichts getan. Das hat, wenn ich geschlafen, wenn ich wittenbergisches Bier mit meinem Philipp und Amsdorf getrunken habe, so viel getan, daß das Papsttum so schwach geworden ist, daß ihm noch nie ein Fürst noch Kaiser so viel Abbruch getan hat.«¹⁹ Dieses oft zitierte Wort kann zu der Annahme verführen, Luthers Aussagen zum Wort Gottes seien vor allem von dieser Erfahrung geprägt.

Aber Luther nimmt auch anderes wahr. Nicht alle Christen ergreifen das Evangelium freudig. In manchen Dörfern sind die Bauern zwar zufrieden, daß sich ihre kirchlichen Abgaben verringert haben, aber sie sind zurückhaltend, die Verkündigung des Evangeliums zu finanzieren²⁰. Und obgleich Luther das Aufblühen des Buchdruckergewerbes erlebt, verwechselt er das doch nicht mit einem weit verbreiteten Hören auf das Wort Gottes. Daher klagt er am 1. Juli 1530: »Und es ist sicher eine der größten Plagen auf Erden, daß die Heilige Schrift so verachtet ist, auch bei denen, die dazu eingesetzt sind [sie zu verkündigen]. Alle anderen Sachen, Wissenschaften, Bücher treibt und übt man Tag und Nacht. Und es ist des Arbeitens und Müehens kein Ende. Allein die Heilige Schrift läßt man liegen, als bedürfe man ihrer nicht. Und die ihr so viel Ehre antun, daß sie diese einmal lesen, die können es sofort ganz. Und es ist nie eine Wissenschaft noch ein Buch auf die Erde gekommen, das jedermann so bald ausgelernt hat wie die Heilige Schrift.

¹⁹ WA 10 III, 18, 14-19, 2; StA 2, 537, 6-11.

²⁰ WA Br 4, 133, 5-11 (1052).

Und es sind doch wahrlich nicht Leseworte, wie sie meinen, sondern reine Lebeworte darinnen, die nicht zum Spekulieren und um schwer Verständliches zu ersinnen, sondern zum Leben und Tun gesetzt sind.«²¹

Angesichts dieser kritischen Analyse und der Bedeutung, die Luther dem Verhältnis des redenden Gottes zum hörenden und danach glaubenden Menschen zumißt, kann seine Auslegung des 3. Gebotes – »Du sollst den Feiertag heiligen.« –, wie sie im Großen Katechismus entfaltet wird, nicht überraschen²². Sie erscheint vielmehr als notwendige seelsorgerliche Hilfe, um Christen zum Glauben zu bringen.

Luther weiß, daß dieses Gebot ursprünglich für den siebenten Tag der Woche Arbeitsruhe festsetzte. Er hält es der Natur des Menschen angemessen, einen solchen Ruhetag zu begehen. Aber entscheidend ist für ihn, daß sich die Christen zum Gottesdienst versammeln, um Gottes Wort zu hören und Gott zu loben. Für Luther ist es erstrebenswert, daß Christen sich täglich mit Gottes Wort beschäftigen, aber praktisch scheint ihm das nicht allen Gemeindegliedern möglich, daher soll dies am Sonntag geschehen. Den Sonntag heiligt nicht, wer keine Arbeit tut oder einen Kranz aufsetzt oder seine beste Kleidung anzieht, sondern wer sich in Gottes Wort übt. Denn Gottes Wort ist heiliger als alle Reliquien und das einzige, wodurch wir Christus erkennen und haben. Feiern und untätig sein können auch Nichtchristen. Zu einem christlichen Feiertag wird der Sonntag erst, wenn sich die Christen mit Gottes Wort beschäftigen.

Es steht aber nicht in der Willkür des einzelnen Christen, sich daran zu beteiligen oder nicht zu beteiligen. Weil so viel an Gottes Wort liegt und nur mittels dieses Wortes der Feiertag geheiligt werden kann, »sollen wir wissen, daß Gott dieses Gebot streng gehalten haben und alle strafen will, die sein Wort verachten, nicht hören noch lernen wollen, besonders während der Zeit, die dazu bestimmt ist«²³. Dazu stellt Luther hohe Forderungen: Wider dieses Gebot sündigen nicht nur alle, die am Feiertag aus Habsucht oder Nachlässigkeit unterlassen, Gottes Wort zu hören, oder die in den Schenken sitzen, sondern auch diejenigen, die sich Gottes Wort wie eine Spielerei anhören und nur aus Gewohnheit zur Predigt gehen, ohne Gottes Wort mit Ernst zu hören. Es geht nicht nur um ein Hören schlechthin, sondern um ein Hinhören, das Gottes Wort lernt, bedenkt und behält.

Für Luther muß der Besuch des Gottesdienstes, das Aufsuchen der Verkündigung des Evangeliums, so entscheidend sein, weil Gott in der Kirche, das heißt in der Versammlung, in der die wahre Kirche gegenwärtig ist,

²¹ WA 31 I, 67, 18–27.

²² WA 30 I, 143, 15–147,3; BSLK, 580, 10–586, 34.

²³ WA 30 I, 146, 2–4; BSLK, 584, 33–37.

Glauben in dem hörenden Menschen weckt und erhält. Und außerdem ist dies der einzige Beitrag, den der Mensch für seine Errettung bringen kann: sich als Hörender der Verkündigung des Evangeliums auszusetzen.

III. Das Leben aus dem Evangelium: der tätige Christ

Luther nennt in seinen »Schmalkaldischen Artikeln« die Christen nicht nur Gläubige, sondern »heilige Gläubige«²⁴. Das geschieht nicht zufällig und ist keineswegs ohne Bedeutung. Mit diesem Adjektiv »heilige« hält Luther vielmehr Einsichten fest, die in den lutherischen Kirchen häufig zu wenig eingebracht werden. Diese Aussage ergibt sich zunächst aus dem »Apostolischen Glaubensbekenntnis«, das von der »Gemeinschaft der Heiligen« spricht. Aber auch Luthers theologisches Denken drängt auf das Weiterverfolgen des von Gott ausgehenden Wortes, bis zur Heiligung des Hörenden.

Für Luther bringt das Wort Gottes nicht nur Belehrung. Schon in seiner ersten Psalmenvorlesung unterscheidet er zwischen einem Wort an uns und in uns, zwischen Gesetz und Evangelium. Das Wort an uns ist nur äußerlich, es ist das Gesetz, das den Leib des Menschen erziehen und in Zucht nehmen kann. Das innere Wort aber ist das Evangelium, das von innerlichen, geistlichen und wahren Dingen redet, das in uns wirkt und uns ergreift²⁵.

Diese Aussagen erinnern den Kundigen an die Rhetorik. Luther sagt selbst: »Die Dialektik belehrt, die Rhetorik bewegt. Diese erstreckt sich auf den Willen, jene auf den Verstand.«²⁶ Die Rhetorik will also befähigen, Hörer durch den bewußten Einsatz sprachlicher Mittel emotional in Bewegung zu setzen, sie für sich zu gewinnen oder gegen Feinde aufzubringen. Entsprechend sieht Luther das Ziel Gottes, der Worte macht, damit sie gehört, geglaubt und beherzigt werden, ja Wirkungen hervorbringen.

Die entscheidende Schaltstelle in diesem Ablauf ist der Glaube. Denn in, mit und durch ihn wird der Heilige Geist gegeben. Und dieser Glaube kommt einzig durch Gottes Wort oder Evangelium²⁷. In seiner Vorrede zum Römerbrief hat Luther diesen Glauben unübertreffbar beschrieben: »Glaube ist ein göttliches Werk in uns, das uns verwandelt und neu gebiert aus Gott – Joh. 1[, 13] – und tötet den alten Adam, macht uns zu ganz anderen

²⁴ WA 50, 250, 3f; BSLK, 459, 21f.

²⁵ Vgl. WA 4, 9, 28–35.

²⁶ WA TR 2, 359, 18f (2199 A).

²⁷ WA DB 7, 6, 15–19; StA 1, 393, 2–5.

Menschen in bezug auf Herz, Willen, Gesinnung und allen Kräften und bringt den Heiligen Geist mit sich. O, es ist ein lebendiges, geschäftiges, tätiges, mächtiges Ding um den Glauben, so daß es unmöglich ist, daß er nicht ohne Unterlaß sollte Gutes wirken. Er fragt auch nicht, ob gute Werke zu tun sind, sondern ehe man fragt, hat er sie getan. Und er ist immer am Tun. Wer aber solche Werke nicht tut, der ist ein glaubensloser Mensch.«²⁸

Werke und Glaube lassen sich so wenig voneinander trennen wie Brennen und Leuchten vom Feuer getrennt werden können²⁹. In einer Auslegung von J 10 schildert Luther, wie Christus als Hirte durch seine Stimme, das heißt mit Hilfe des Wortes und der Predigt, kraft des Heiligen Geistes in denen wirkt, die auf ihn hören, so daß er sie regiert, leitet, führt, weidet, erhält und in ihnen so wirkt, daß sie täglich zunehmen, reicher an Erkenntnis und stärker im Glauben, Trost, Geduld und Sieg im Leiden werden und auch gute Früchte hervorbringen: andere lehren, ihnen dienen und helfen³⁰.

1539 beschreibt Luther in »Von den Konziliis und Kirchen« die Kirche als christliches, heiliges Volk. Dabei betont er: Wer nicht an Christus glaubt, ist nicht christlich, wer den Heiligen Geist nicht hat, ist nicht heilig. Und wiederum geht es um göttliche Wirkungen. In dem christlichen, heiligen Volk regiert Gott durch Gnade und Sündenvergebung, der Heilige Geist aber dadurch, daß er lebendig macht und heiligt, daß er täglich Sünden ausfegt und das Leben erneuert³¹. Und Luther wendet sich in derselben Schrift gegen evangelische Prediger, die zwar von der Vergebung der Sünden, aber nicht von der Heiligung durch den Heiligen Geist predigen, obgleich doch Christus die Erlösung von Sünden und Tod erworben hat, damit uns der Heilige Geist zu neuen Menschen macht. »Sie sind wohl feine Osterprediger, aber schändliche Pfingstprediger.«³²

Nun steht der gesamte Ablauf vor unseren Augen: Der redende Gott verkündigt durch seine Boten das Evangelium, damit es bei seinen Zuhörern Glauben weckt, durch den der Heilige Geist Christen verwandelt und zu Glaubenstaten bewegt. So besteht die Kirche aus den heiligen Gläubigen, die Gottes Wort treiben. Daher ist die wahre Kirche auch an Werken zu erkennen. Luther ist sehr vorsichtig mit solchen Feststellungen. In seiner Zeit ist von guten Werken zu viel die Rede. Außerdem sieht er die Schwierigkeit, an dem äußeren Verhalten die Motivation zu erkennen, ob der Heilige Geist oder z. B. die Ruhmsucht zur Tat angetrieben haben. Trotzdem

²⁸ WA DB 7, 10, 6–13; StA I, 394, 23–29.

²⁹ WA DB 7, 10, 21–23; StA I, 395, 1 f.

³⁰ Vgl. WA 21, 502, 23–33.

³¹ WA 50, 625, 3–29.

³² WA 50, 599, 25.

nennt er unter den Zeichen, an denen die verborgene Kirche sichtbar wird, auch Verhaltensweisen.

1539 zählt er zu sieben Erkennungszeichen der Kirche – Gottes Wort, Taufe, Abendmahl, Beichte, Ämter und Gebet – auch das Kreuz, die Leidenfähigkeit. So kann das heilige, christliche Volk daran erkannt werden, »daß es alles Unglück und Verfolgung, mancherlei Anfechtung und Böses ... von Teufel, Welt und Fleisch, inwendig trauern, verzagt sein, erschrecken, auswendig arm, verachtet, krank, und schwach sein erleiden muß, damit es dem Haupt, Christus, gleich werde.«³³ 1541 nennt er den Verzicht auf Vergeltung und die Fürbitte für die Feinde als Erkennungszeichen der wahren Kirche, aber auch die Achtung der Ehe als eine göttliche und gesegnete Ordnung Gottes³⁴.

Kirche ist also dort, wo Menschen Vergebung erfahren und vom Heiligen Geist ein neues Leben empfangen. Das ist eine große Verheißung. Und obgleich Luther die Forderung des 3. Gebotes weiterhin einschränkt und vor den Strafen Gottes für die Verachtung des Wortes Gottes und seines Abendmahls warnt, weiß er doch, daß dem vielfachen Nutzen des Gottesdienstes die gewinnende Einladung angemessener ist. Daher schreibt er – nachdem er die faulen Prediger gerügt hat, die sich mit denen begnügen, die zu ihnen kommen –: »Vielmehr ist das Predigtamt dazu eingerichtet, daß es die Leute herzubringen, locken und anziehen soll, so daß sie bereitwillig und gerne kommen, ja daß sie unwiderstehlich danach laufen, streben und drängen, wie Christus Mt 11,12 spricht: ›Das Reich Gottes leidet Gewalt. Und die Gewalt üben, reißen es an sich.‹«³⁵ Es geht also darum, Menschen zu Gottes Wort und zu seinem Abendmahl zu locken.

Mit dieser Absicht verfaßt Luther 1530 seine Schrift »Vermahnung zum Sakrament des Leibes und Blutes unseres Herrn«. Sein Abendmahlsverständnis fügt sich voll in das ein, was er zu Gottes Wort gesagt hat. Wie Gott mittels des Wortes in dem Hörenden wirken will, ebenso mittels der Sakramente am Empfangenden. Wir haben nicht mehr Zeit, alles an uns vorüberziehen zu lassen, was Luther hier über den Nutzen des Gottesdienstes für den Gottesdienstbesucher und seine Verantwortung für andere Menschen ausbreitet. Wir wollen nur einen Komplex aufnehmen. Luther macht bewußt, daß durch den Gebrauch des Abendmahls – und das ließe sich auch vom Wort Gottes sagen – Glaube und Liebe angereizt, erneuert und gestärkt werden. Er fährt fort: »Wenn dieser Glaube auf diese Weise immer erfrischt und erneuert wird, wird auch das Herz mit zur Liebe zum Nächsten immer

³³ WA 50, 642, 1–4.

³⁴ WA 51, 485, 18–24; 483, 26–35; Cl 4, 333, 4–10; 332, 16–25.

³⁵ WA 30 II, 599, 1–5.

von neuem erfrischt und zu allen guten Werken gestärkt und zugerüstet, den Sünden und allen Anfechtungen des Teufels zu widerstehen. Der Glaube kann ja nicht müßig sein. Er muß Früchte der Liebe bringen durch Gutes tun und Böses meiden. Der Heilige Geist ist dabei, der uns nicht ruhen läßt, sondern uns zu allem Guten willig und geneigt und gegen alles Böse entschlossen und energisch macht. So erneuert sich ein Christ durch diesen rechten Gebrauch des Sakraments fortwährend, immer mehr und mehr von Tag zu Tag und nimmt in Christus zu, wie es uns auch Paulus lehrt, daß wir fortwährend uns erneuern und zunehmen sollen (Eph 4,23). Umgekehrt, wenn man sich des Sakraments enthält und es nicht gebraucht, muß der Schaden folgen. Und es kann nicht ausbleiben, daß sein Glaube von Tag zu Tag immer mehr schwach und kalt wird. Daraus muß man weiter folgen, daß er in der Liebe zum Nächsten faul und kalt wird, nachlässig und lustlos zu guten Werken sowie unfähig und unwillig, dem Bösen zu widerstehen. Und so findet er je länger desto weniger Verlangen zum Sakrament, bis er seiner ganz überdrüssig wird, an seinen lieben Heiland zu denken, ihn verachtet und so selbst von Tag zu Tag verdirbt und zu allem Bösen geneigt und willig wird. Denn der Teufel ist da, der ruht auch nicht, bis er ihn in Sünde und Schande stürzt.«³⁶ Hier stoßen wir auf das Zentrale der Kirche Jesu Christi: Gott vermittelt durch sie den Heiligen Geist, der fortwährend den Glauben und damit den wiedergeborenen Menschen erneuern und den alten töten muß. Und weil Gott selbst mittels Wort und Sakrament in der Gemeinschaft der heiligen Gläubigen das Leben aus dem Glauben schafft und erhält, darum bleibt es für den Christen zeit seines Lebens eine Aufgabe und eine Freude, die Kirche aufzusuchen, um die Stimme seines Hirten zu hören und selbst Kirche zu sein.

IV. Folgerungen

Wir können nun die eingangs gestellte Frage aufnehmen: Sind Luthers Aussagen über Gottes Wort und damit über die Kirche Folgerungen aus dem Erfolg der Schwarzen Kunst seiner Zeit? Eine Antwort ist leicht und eindeutig zu geben: Mitnichten. Denn noch ehe Luther zunächst erschreckt und später erfreut davon überrascht wird, wie die Druckerpresse das Evangelium ausbreitet, liegt seine Sicht vom redenden Gott, dem hörenden Menschen und dem wiedergeborenen Christen schon fest.

Nun habe ich aber einiges über die Humanisten in Luthers Umgebung eingebracht. Ich bin davon überzeugt, daß sie Luther wesentlich gefördert

³⁶ WA 30 II, 617, 14-33.

haben. Angesichts dieser Tatsache muß unsere Frage neu formuliert werden: Sind Luthers Aussagen über Gottes Wort und damit über die Kirche Folgerungen aus humanistischen Anschauungen? Darauf ist eine Antwort schwerer zu finden. Ich möchte zunächst an das Thema des heutigen Vortrags erinnern: »Die Schäflein, die ihres Hirten Stimme hören.« Ich gestehe offen, es hat mich nicht vom Stuhl gerissen, als ich die Einladung erhielt, zu diesem Thema zu sprechen. Aber ich habe den Augsburger Themenstellern zugetraut, daß sie beurteilen können, was sich für ihre Gemeinde eignet. Jetzt aber bin ich über dieses Thema froh, weil es ein Zitat aus J 10,3 ist. Was Luther in den »Schmalkaldischen Artikeln« über die Kirche zu sagen hat, sieht er in diesem Wort ausgedrückt. Und das gilt für Luther nicht nur an dieser Stelle. Die Schriften Luthers werden von Bibelzitaten durchzogen. Viele Leser eilen rasch darüber hinweg. Wer Luther zitiert, läßt die Bibelstellen häufig weg, um Papier oder Zeit zu sparen. Es kommt ihm auf Luthers eigene Aussage an. Dennoch ist dieser Umgang mit Luther unangemessen. Denn oft wollen seine Aussagen nichts anderes als Auslegung gerade dieser Bibelstellen sein.

Luther hat seine Aussagen über Gottes Wort und über die Kirche – auch unter großen exegetischen Anstrengungen – aus der Heiligen Schrift gewonnen, nicht aus humanistischen Anschauungen gefolgert. Allerdings haben ihm Humanisten entscheidend geholfen, einen neuen Zugang zur Heiligen Schrift zu finden, ihre dialogische Denkstruktur, die große Bedeutung der Rede Gottes und der seines Sohnes in ihr wahrzunehmen und alles vom Glauben an das Evangelium zu erwarten.

Heute offenbart der Gottesdienstbesuch evangelischer Gemeinden nicht selten unübersehbar, daß viele Gemeindeglieder von einer Begegnung mit der Verkündigung des Evangeliums und dem Empfang des Abendmahls wenig erhoffen. Darum hält uns Luther zum Reformationstag seine Auslegung der Heiligen Schrift als Spiegel vor, damit wir uns darin betrachten. Welchen Raum nimmt heute die Verkündigung des Evangeliums in der Gesamttätigkeit unserer Kirche ein? Für Luther reicht nicht aus, daß die »Geistlichen täglich in der Kirche stehen, singen, klingen«, wenn sie nicht Gottes Wort predigen und gebrauchen, sondern dagegen »lehren und leben«³⁷. Es ist Aufgabe des Predigtamtes, auch Fernbleibende zur Verkündigung des Evangeliums und zum Sakrament zu locken, ihre lebensspendende Kraft zu bezeugen. Wie groß ist unser tägliches Vertrauen auf die im Evangelium offenbarte Liebe Gottes? Wie sehr ersehnen und spüren wir den uns umgestaltenden Geist Gottes in uns?

Wahrscheinlich erwartet nicht jeder, daß ein Vortrag über Luthers Be-

³⁷ Vgl. WA 30 I, 145, 13–15; BSLK, 583, 10–15.

schreibung der Kirche zu so persönlichen Anfragen an uns alle und an unsere Kirchen führt. Aber das haben gerade die vielen Veranstaltungen zum Lutherjubiläum 1983 bewußt gemacht. Luther versteht sich selbst als ein Christ, der sich mit seiner Theologie in die von Gott ausgehende Verkündigung des Evangeliums hineinbegibt und sie mit vollzieht. Daher ist es durchaus angemessen, daß ein Vortrag über Luthers Theologie in Verkündigung mündet. Und weil das so ist, gibt es auch keinen rhetorischen Schluß für solch einen Vortrag. Laßt uns darum mit einem Gebet Luthers aus dem Großen Katechismus schließen:

»Lieber Vater, wir bitten Dich, gib uns erstens dein Wort, damit das Evangelium auf rechte Weise durch die Welt gepredigt wird. Gib uns zweitens, daß es auch durch den Glauben angenommen wird, in uns wirkt und lebt, daß dein Reich durch das Wort und die Kraft des Heiligen Geistes so unter uns tätig ist, daß des Teufels Reich zerstört wird, daß es solange keine Macht noch Gewalt über uns hat, bis es endlich ganz vernichtet, die Sünde, der Tod und die Hölle vertilgt werden, damit wir in vollkommener Gerechtigkeit und Seligkeit ewig leben. Amen.«³⁸

Prof. Dr. Helmar Junghans, Sektion Theologie der Karl-Marx-Universität – Kirchengeschichte, Emil-Fuchs-Straße 1, DDR-7010 Leipzig

DIE BOTSCHAFT VON DER RECHTFERTIGUNG VERMITTLUNG UND AKTUALISIERUNG

Von Gerhard Müller

In der Neuzeit ist die Rechtfertigungslehre erheblich verändert worden und in ihrer Bedeutung zurückgetreten. Während Luther in den Schmalkaldischen Artikeln gemeint hatte: »Von diesem Artikel kann man nicht weichen oder nachgeben, es falle Himmel und Erden oder was nicht bleiben will«, sind seit dem 18. Jahrhundert erhebliche Veränderungen in der Lehre von Gott, von Jesus Christus und vom Menschen erfolgt, die die Rechtfertigungsbotschaft umgestalteten. Es ist dem von Carl Heinz Ratschow herausgegebenen »Handbuch Systematischer Theologie« zu verdanken, daß der

³⁸ WA 30 I, 200, 30–36; BSLK, 674, 16–28.

biblischen Begründung evangelischer Theologie, ihrer reformatorischen Rezeption und einer eventuellen Aktualisierung dieser Tradition neu nachgegangen wird. Dabei wird die gesamte Überlieferung der Heiligen Schrift berücksichtigt. Bei den Reformatoren beschränkt man sich dagegen auf Luther, Melanchthon und Calvin, und zwar im wesentlichen auf deren Spätwerke. Einschränkungen mußten auch bei der »Vätergeneration« der jetzigen systematischen Theologie vorgenommen werden. Hier einigten sich die Verfasser darauf, die Arbeiten von Paul Althaus, Karl Barth und Paul Tillich zu berücksichtigen, gelegentlich durch Werner Elert und Otto Weber ergänzt.

In bezug auf die Rechtfertigungsbotschaft sind nun besonders zwei Bände von Albrecht Peters wichtig. In einem geht er der Problematik von Gesetz und Evangelium nach. Seine langjährigen Forschungen über Martin Luther machen die entsprechenden Abschnitte sehr lesenswert. Es wird auf den Zusammenhang wie auch auf die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium Wert gelegt – eine Aufgabe, die Luther bekanntlich für eine der schwierigsten im gesamten Bereich der Theologie angesehen hat. Besonders gespannt ist man zu erfahren, ob Luther denn einen dritten Brauch des Gesetzes für die Christen gelehrt habe, durch den Gott die Wiedergeborenen zu rechtem Leben anleite. Daß Melanchthon dies getan hat, ist bekannt. Werner Elert und Gerhard Ebeling haben gemeint, daß Luther nur den politischen und den theologischen Brauch des Gesetzes gelehrt habe, durch die Gott die natürliche Welt lenkt und die Sünde offenbart. Albrecht Peters meint nun, Luther spreche zwar vom »doppelten Brauch des Gesetzes«, lehre aber auch einen »kindgemäßen Sinn des Gesetzes«, der seinen »theologischen Ort« im Dekalog finde. Er habe zwar seinen Platz vor dem theologischen Brauch des Gesetzes, sei aber »schon auf das Evangelium hin geöffnet«. Hier gehe es um Ermahnung, die natürlich auch für den Christen stets wichtig bleibt. Dies ist sicher richtig, aber es bleibt doch wichtig, daß Luther anders als Melanchthon daraus keinen »dritten Brauch des Gesetzes« gemacht hat, der zu einer Verwischung des Unterschiedes zwischen Gesetz und Evangelium beizutragen vermag.

Das Gesetz wird »als Damm gegen das Chaos« geschildert, als »Erhaltungsmacht in den grundlegenden Gottesstiftungen« und als »im Dienst der Entlarvung der Grundsünde« stehend. Luther weiß auch von satanischem »Mißbrauch des Gesetzes« und »wehrt sich leidenschaftlich gegen eine Verharmlosung des Evangeliums, gegen die »süße Sicherheit einer süßen Gnade«. Peters sieht hier mit Recht »Dietrich Bonhoeffers Angriff gegen die »billige Gnade« . . . vorweggenommen«. Ganz besonders wichtig ist in diesem Zusammenhang auch Luthers Ablehnung des Antinomismus, durch den behauptet worden war, für den Glaubenden besitze das Gesetz

keine Bedeutung mehr. Zwar kennt der Reformator die »Freiheit vom Gesetz«, aber sie ist nur aussagbar, wo die »Gesetzesanklage« vorausgegangen ist und durch Christus beiseite geräumt wurde.

Peters tritt der Auffassung entgegen, Luther habe »einfach die Position der mittelalterlichen Kirche« verworfen und sei zu Paulus zurückgekehrt. Mit Recht wird die Bedeutung der johanneischen Theologie neben der des Paulus behauptet und sogleich auch die gesamte Tradition in ihrem Gewicht gesehen, von der sich der Wittenberger nicht lösen konnte, auch wenn er ihr gelegentlich widersprach. Zugleich wird herausgestellt, daß das Gesetz für Luther nicht so sehr als »Ordnungsmacht«, sondern mehr als »Urteilsspruch« wichtig ist. Der theologische Brauch des Gesetzes erweist sich also als zentral. Dadurch wird dann auch das Christusevangelium wichtig, das dem verurteilten Sünder die Gnade Gottes zuspricht. Aber »die doppelseitige Dynamik von Gesetz und Evangelium« bleibt bei Luther stets erhalten.

In bezug auf Melanchthon kann A. Peters sich kürzer fassen. Er geht von der Frühform der Theologie Melanchthons aus, wo dieser das Gericht als »theozentrischen Gerichtsvollzug« deutet. Auch naturrechtliche Traditionen spielen bei ihm eine Rolle – stärker als bei Luther. Jedoch vertritt auch Melanchthon die Dialektik »zwischen Gesetz und Evangelium«, die Luther entdeckt hatte. Anders als er lehrte Melanchthon aber einen dreifachen Brauch des Gesetzes, so daß auch der Glaubende auf die Hilfe des Gesetzes angewiesen bleibt. Peters unterstreicht, daß der Humanist Melanchthon nicht anders als Luther die »Dynamik zwischen dem verurteilenden Gesetz und dem freisprechenden Evangelium im Zentrum christlicher Existenz« vertreten habe. Zugleich habe er aber das Gesetz auch wieder in seinem richtenden Charakter abgeschwächt und es an einer »ewigen Norm« im Hinblick auf die leitende, »pädagogische« Funktion bei Christen zu orientieren versucht. Die »Christusnachfolge« komme dadurch »nicht recht zum Tragen«, sondern es erfolge ein »Rückzug auf eine gläubige Innerlichkeit«. Die Naturrechtstradition behielt bei Melanchthon größeres Gewicht als bei Luther, so daß dadurch nach dessen Tod ein »Umschlag« möglich wurde.

Calvin hat den Unterschied zwischen Gesetz und Evangelium kaum thematisiert. Er spricht zwar von alttestamentlichen Verheißungen und dem Evangelium des Neuen Testaments, sieht hier aber keine Differenzen, sondern behauptet die »Identität zwischen Altem und Neuem Bund in der Substanz« und gesteht nur Unterschiede in der Form zu: was im Alten Testament verheißt oder nur schattenhaft war, das wurde in Christus erfüllt und klar. Schon das Gesetz ist also auf den Gottessohn ausgerichtet. Zwar wirkt es auch in den Gottlosen, aber daß diese sich nicht bekehren,

sieht Calvin in Gottes unerforschlicher Gerechtigkeit begründet – dadurch gewinnt die Erwählungs- und Verwerfungslehre ein größeres Gewicht als bei Luther und Melanchthon. Mit letzterem zusammen lehrt Calvin einen dritten Brauch des Gesetzes, den er als Heiligung skizziert, »die stets neu aus der grundlegenden Rechtfertigung erwächst«. Zusammenfassend kann Peters formulieren: »Der stärkste Unterschied zu Luther resultiert daraus, daß Calvin die paulinische Konfrontation von verurteilendem Gesetz und freisprechendem Evangelium übergriffen sein läßt von der Einheit des Gottesbundes«. Zwar löse Calvin das Gesetz nie »vom allgenugsamen Christusopfer . . . , aber als Gottes Ruf zur absoluten Heiligkeit bleibt es« faktisch statisch »bis hinein in das Eschaton«, und zwar »als verdammendes Gerichtsurteil über den Verlorenen, als erfüllter Gotteswille in den Angenommenen«.

Es wäre nun sinnvoll, die Analyse der Lehren von Karl Barth, Paul Tillich, Werner Elert und Paul Althaus zu verfolgen, die Albrecht Peters vorgelegt hat. Aber an dieser Stelle muß es genügen klarzustellen, daß sie alle bei den Reformatoren anknüpfen. Barth deutlich bei Calvin – »auch für Tillich liegt der entscheidende Akzent auf der Gnade« –, Elert und Althaus dagegen bei Luther. Peters findet besonders viele Ansatzpunkte für die systematische Diskussion heute bei Tillich, untersucht aber zunächst das »biblische Fundament« zu seinem Thema. Erst dann geht er der »Strukturierung von Gesetz und Evangelium« nach, in die er das Erarbeitete einfließen läßt. Zuletzt fragt er nach »Gebot – Gesetz – Evangelium – Paränese«, er zieht also Begriffe heran, die zur Verdeutlichung des Gesetzes wie auch zur Aufnahme des neutestamentlichen Zusammenhanges von Zusage und Auftrag (»Indikativ und Imperativ«) dienen können. Eine »Zusammenfassung in Thesen« wie auch Hinweise zur Einarbeitung in die Frage nach dem Unterschied zwischen Gesetz und Evangelium beenden die Darstellung, die auf verhältnismäßig knappem Raum die wichtigsten reformatorischen Positionen, einige Dogmatiken unseres Jahrhunderts und den gegenwärtigen Diskussionsstand erfaßt hat.

Drei Jahre nach diesem Werk konnte Albrecht Peters eine Studie über das Thema »Rechtfertigung« vorlegen, die nicht nur eng mit der vorhergehenden zusammenhängt, sondern die auch analog aufgebaut ist. Peters geht von der aktuellen Frage aus: »Die *Trennungslinie* der Rechtfertigung des Gottlosen (im 16. Jahrhundert) hat sich anscheinend gewandelt in das *Einheitsband* gemeinsamer Sinnsuche im Sinnlosen. Wie läßt sich diese sachliche Veränderung verstehen und werten?«

In bezug auf Luther wird betont, daß dieser den Artikel von der Rechtfertigung zwar als entscheidend, aber zugleich auch als »der menschlichen Vernunft am fremdesten« erkannt habe. Der Reformator wollte keinen

neuen Glaubensartikel schaffen oder eine neue Lehre »gegen den überlieferten Ansatz scholastischer Gnadentheologie« durchsetzen, sondern er möchte dadurch »die ›Kategorie‹ markieren, in der allein unser aller Existenz vor Gott angemessen erfaßt werden kann«. Unter den neueren Dogmatikern habe aber nur Werner Elert mit Luther den Nachdruck darauf gelegt, daß sich alle Menschen vor Gott zu rechtfertigen haben.

Peters setzt dann ein bei dem Zusammenhang von »Rechtfertigung – Christuseinung – Heiligung«. Dabei werden Momente betont, die auch Andreas Osiander wichtig waren, während von den Melancthon-Schülern auf die Gerechtersprechung Wert gelegt wurde. Peters dagegen deutet den Glauben »als Eingreifen Christi«, spricht von der »Realität des Einswerdens mit Christus« und grenzt dies von mystischer Versenkung ab: »Der Reformator befiehlt die Vorstellung von einem Aufgehen des Seelentröpfchens im ewigen Gnadenmeer der Gottheit nicht deshalb, weil er die ›für alle persönliche Religion entscheidende Frage‹ bejaht, ›ob das Persönliche vor Gott einen Sinn‹ habe. Vielmehr hat er in seinen Anfechtungen erfahren, daß Gott gerade dort, wo er uns ganz nahe kommt, *unser Herr* bleibt, der uns in Gericht und Gnade vor sein Angesicht ruft.« Die »Teilhabe an Christi Gerechtigkeit« läßt dabei getrost sein, fordert aber dann den Zusammenhang von Rechtfertigung und Heiligung.

Bei Luther ergibt sich daraus ein unumkehrbares Verhältnis von Glaube und Liebe: Wie bei Gott die Gnade der Gabe vorausgeht, wie Christus zunächst Heilsmittler und erst dann Vorbild ist, so steht auch der Glaube vor der Liebe. Der Glaube ist geradezu »Schöpfer der Gottheit« (*creatrix divinitatis*), »freilich nicht in Gott selber, sondern in uns; hierin wird der Mensch zum ›Gott-Macher‹, freilich nicht in dessen ›göttlicher Natur . . ., denn dieselbige ist und bleibt ungemacht ewiglich. Sondern daß du ihn kannst dir zum Gott machen, daß er dir, dir, dir auch ein rechter Gott werde, wie er für sich selber ein rechter Gott ist« (WA 30 II, 602, 39).« Peters verweist dabei auf Ludwig Feuerbach und dessen Anthropologisierung der Religion und meint: »Die Nähe wie die Grenze zu *Feuerbach*, beides ist durchaus bewußt und verantwortlich gleichsam schon im vorhinein markiert.« Wo der Glaube als lebendiger Glaube bezeugt und gelebt wird, da entsteht nicht das Problem der guten Werke im Sinne einer Werkgerechtigkeit, um die sich der Mensch müht, sondern diese Werke werden »als Übung des Glaubens« erkannt und gefordert. Übrigens gilt dies auch und nicht zuletzt im Leiden. Zugleich wendet Luther sich aber gegen Gesetzlosigkeit und weist auf das Jüngste Gericht als die letzte Dimension des Rechtfertigungsgeschehens hin. Der Glaubende vor Gott flieht deswegen zu Gott, der sich in Jesus Christus geoffenbart hat. Deswegen ist »*unser aller Richter . . . kein anderer als der für uns Gerichtete.*«

Melanchthons Gedanken untersucht A. Peters zunächst in dessen »Loci communes« von 1521. Schon hier ist – gemessen an Luther – ein »Zurücktreten der Einung mit Christus« festzustellen. Statt dessen arbeitet Melanchthon die »Rechtfertigung als Gnadenwirkung des Gottesgeistes« heraus, die um Christi Willen geschieht. In der letzten Auflage der Loci von 1559 expliziert Melanchthon die »Rechtfertigung innerhalb der Bußlehre«. »Vergebung der Sünden und Wideraussöhnung oder Annahme der Person zum ewigen Leben« gehören für Melanchthon schon 1535 zusammen. Später gebraucht er den Begriff der »Versöhnung« gerne für die Beschreibung dieses umgreifenden Vorganges. War für den jungen Melanchthon das Wirken des Heiligen Geistes wesentlich, so betont der ältere »ab 1535 die gottgebotene Notwendigkeit unseres Glaubensgehorsams . . . Hierbei löst sich freilich das *Ethos* zunehmend aus der Rechtfertigung heraus. In abstrahierender Überschau tritt die menschliche Willensentscheidung als notwendige dritte Voraussetzung zu jedem rechten Tun neben die göttliche Weisung und den Heiligen Geist.« Den Unterschied zu Luther im Hinblick auf das Vertrauen zu Christus und die Erneuerung begründet Peters mit den Worten: »Das entscheidende *Scharnier* zwischen beiden, der *fröhliche Wechsel und Streit* zwischen dem Christusbräutigam und der Sünderseele . . ., ist von Melanchthon *niemals bewußt rezipiert*«. Damit habe er die Voraussetzungen geschaffen für die mit Aufklärung und Idealismus einsetzenden Bemühungen, die Rechtfertigung aus dem »Heilshandel des dreieinigen Gottes herauszulösen. So liegen . . . Verdienst und Tragik unlöslich ineinander.«

Wie für Luther so ist auch für Calvin die Rechtfertigung der »*entscheidende Angelpunkt zur Erhaltung der Religion*«. Mit Melanchthon betont Calvin die Gerechtsprechung des Gottlosen und verweist dafür auf Christi fremde Gerechtigkeit. Beide lehnen Osiander ab und betonen die Notwendigkeit des neuen Gehorsams des Glaubenden. Calvin legt aber mehr Wert als Melanchthon auf Gottes fordernde Heiligkeit und wehrt allen Mißverständnissen einer Mitwirkung des Glaubenden bei der Rechtfertigung. Kritisch wendet Peters jedoch ein, was schon zu Calvins Lehre von Gesetz und Evangelium gesagt werden mußte, daß dies alles »*noch einmal umgriffen*« wird »von Gottes vorzeitlicher *Prädestination*«, was die Bedeutung des Christusgeschehens zu mindern droht.

In bezug auf Tillich, Barth, Elert und Althaus können wir uns wieder kurz fassen. Paul Tillich hat im besten Sinne apologetisch zu arbeiten verstanden und die »Rechtfertigung des Gottlosen als Sinnfindung im Sinnlosen« interpretiert. Die Rechtfertigung kann dann »als paradoxe Annahme des neuen Seins« plausibel gemacht werden, womit Tillich sich »den durch Kant und Fichte inaugurierten Neufassungen der reformatorischen Rechtfertigung« verbunden erweist. Karl Barth dagegen ordnet die Rechtfertigung in seine

Versöhnungslehre ein, so daß gefragt werden muß, ob hier die »reformatorische Vorordnung der Rechtfertigung« aufgegeben wurde. Andererseits aber kann Barth eine vorschnelle Abgrenzung der Neuzeit von dem 16. Jahrhundert ablehnen und formulieren: »Es ist . . . unter allen oberflächlichen Phrasen unserer Zeit eine der oberflächlichsten die Behauptung: es habe zwar der Mensch des 16. Jahrhunderts nach dem ihm *gnädigen* Gott gefragt, es sei aber der moderne Mensch viel radikaler in der Frage nach Gott *überhaupt* und *als solchem* begriffen . . . Als ob der Mensch des 16. Jahrhunderts nicht gerade damit, daß er nach dem ihm *gnädigen* Gott, nach dem *Recht* seiner Gnade fragte, in einer Radikalität, neben der das Fragen des modernen Menschen eitel Leichtsinn ist, nach Gott *selbst*, seiner *Existenz* gefragt hätte.« Indem aber bei Barth der Gott des Gerichts zugunsten des Gottes der Gnadenwahl zurücktritt, nimmt auch die Verkürzung der Rechtfertigung einen anderen Stellenwert ein.

Das ist bei Werner Elert anders. Er betont die »Rechtfertigung unter dem Gottesgericht« in einem Maße, daß der Einbruch der Christus-Herrschaft damit kaum vereinbar erscheint. Peters meint aber, daß bei Elert das »*Gesamtzeugnis des Neuen Testaments*« festgehalten worden und heute zu erneuern sei. Paul Althaus hat sich von den behandelten Dogmatikern am meisten mit der reformatorischen Auffassung der Rechtfertigung befaßt und teilweise »Paulus gegen Luther« wie auch »Luther gegen Paulus« rezipiert.

Im Hinblick auf die gegenwärtige Diskussion warnt Peters vor einer Doktrinalisierung, einer Individualisierung und einer Spiritualisierung. Statt dessen gelte es, »Stellenwert und Funktion der Rechtfertigungslehre« wiederzugewinnen. Er geht dabei auf Gedanken Martin Heideggers und Karl Jaspers' ein, aber auch das Gespräch mit der Psychotherapie wird nicht gescheut, vor allem mit Sigmund Freud, den Peters »als Fremdprophet der Rechtfertigung« deutet. Auch die biblisch-exegetische Diskussion wird aufgegriffen, und ihre Anregungen werden aufgenommen.

Immer wieder wird auf die endzeitliche Dimension der Rechtfertigung hingewiesen, einmal mit Worten Peter Brunners: »Wir müssen uns darüber klar sein, daß der Botschaft von der Rechtfertigung von vornherein die Spitze abgebrochen . . . ist, wenn sie den Blick der Hörer nicht klar und eindeutig auf die letzten Dinge, auf unseren Durchgang durch das Urteil Jesu Christi im Jüngsten Gericht richtet.«

Im Hinblick auf die gegenwärtige Diskussion betont Albrecht Peters die Modernität der anthropologischen und psychologischen Implikationen des Rechtfertigungsartikels. Zugleich warnt er vor dem Verlust der christologischen Verankerung, der seit der Aufklärung erfolgte und noch nicht wieder überwunden wurde. Dafür wäre die Vorordnung der Rechtfertigung vor die

Heiligung und die Überordnung der Heilsmittlerschaft Jesu Christi vor seinem Vorbildsein wesentlich. Nicht zuletzt wird auf den Zusammenhang von Rechtfertigung und Frömmigkeit verwiesen, auf Beichte oder Meditation. Es heißt: »Die Zuflucht zum Gekreuzigten und Erhöhten will den *gesamten Glaubens- und Gehorsamsweg* der Christen umspannen bis in ihren letzten Atemzug hinein.« Hier wird systematische Theologie praktisch – nach Luther ist alle wahre Theologie praktisch. Albrecht Peters gelingt es mit seinen Büchern, auf verschüttete oder undeutlich gewordene Fundamente biblisch und reformatorisch begründeter Theologie zu verweisen. Sie sind ausgesprochen hilfreich und verdienen gespannte Aufmerksamkeit.

Albrecht Peters, Gesetz und Evangelium (Handbuch Systematischer Theologie Bd. 2), Gütersloh 1981.

Albrecht Peters, Gesetz und Evangelium (Handbuch Systematischer Theologie Bd. 2), Gütersloh 1981.

Landesbischof Prof. Dr. Gerhard Müller, Neuer Weg 88, 3340 Wolfenbüttel

WENN GRENZEN TRANSPARENT WERDEN

Anmerkungen zu Edmund Schlinks »Ökumenischer Dogmatik« *

Von Hans-Volker Hertrich

Edmund Schlinks »Ökumenische Dogmatik« ist, gemessen am Durchschnitt heutiger Veröffentlichungen mit ökumenischer Thematik, ein unzeitgemäßes Buch. Ob man das Antirassismusprogramm des Ökumenischen Rates der Kirchen unterstützen soll oder nicht – darauf findet der Leser keine Antwort. Daran muß man sich gewöhnen: Schlink schreibt weithin unter Ausblendung aktuell-ökumenischer und kirchenpolitischer Aspekte. Er bietet das Resümee eines lebenslangen ökumenischen Nachdenkens. Kurz vor seinem Tod am 20. Mai 1984 hat er das Werk abgeschlossen. Seine Dogmatik entsprang keinem spontanen Entschluß, keinem pro-

* Edmund Schlink, Ökumenische Dogmatik. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1983. 828 Seiten.

grammatischen Konzept, sondern ist in Jahrzehnten »gewachsen«. Damit hängt zusammen: Nicht alle Partien sind gleichwertig, nicht alles ist in gleicher Weise prägnant formuliert und straff-intensiv durchgearbeitet. Es gibt Längen und Langatmigkeiten. Sie sind die Folgen des Wachstumsprozesses.

Schlink spricht von einer »kopernikanischen Wende« im Verständnis der ökumenischen Aufgabe: »Wir haben die anderen christlichen Gemeinschaften nicht mehr so anzusehen, als ob sie sich um unsere Kirche als Mitte bewegen, so wie vor Kopernikus die Planeten als sich um die Erde drehend verstanden worden waren, sondern wir müssen erkennen, daß wir mit den anderen Gemeinschaften zusammen gleichsam wie Planeten um Christus als die Sonne kreisen und von ihm das Licht empfangen. Diese Wende im ekklesiologischen Denken ist unerläßlich, wenn wir in der ökumenischen Frage weiterkommen sollen«.

Natürlich hat es auch bisher Darstellungen ökumenischer Theologie gegeben, die nach möglichen Konvergenzen bei den unterschiedlichen Lehraussagen der einzelnen Kirchen fragten, Kontroversen auf ihre Stichhaltigkeit überprüften, das Gemeinsame gegenüber dem Trennenden hervorhoben, kurz: Die Wege besseren Verstehens suchten. Sie gehen freilich alle von den gegenwärtigen, noch unterschiedlichen Ansätzen aus. Demgegenüber wählt Schlink ein anderes Verfahren: Er bemüht sich, den Positionen der Kirchen in Lehre, Verkündigung und Bekenntnis auf die Spur zu kommen und sie von einem gemeinsamen Verständnis des Evangeliums her neu zu würdigen. Nach seiner Überzeugung lassen sich überkommene gegensätzliche Standpunkte so am ehesten annähern.

Wie es verschiedene Formen des christlichen Glaubens gibt, so sind die Strukturen theologischer Aussagen als Antwort des Menschen auf die Anrede Gottes verschieden. Sie äußern sich exemplarisch in Gebet, Lobpreis, Lehre und Predigt. Alle vier »Medien« sind einander zugeordnet; eines erwächst aus dem anderen und bedingt das andere. Und sie finden ihren umfassenden und übergreifenden Ausdruck im gottesdienstlichen Glaubensbekenntnis, das ein Doppeltes aussagt: Wer Gott ist und was er für den Menschen tut. Wir haben also eine Verbindung von reformatorischer Tradition mit ökumenischen Einsichten vor uns. Schlink ortet das ökumenische Denken zwischen Verkündigung des Evangeliums und Lobpreis der Kirche, zwischen Kerygma und Doxologie. Er lokalisiert es also nicht zwischen Bibel und Predigt. Dies ist wichtig, weil es eine Abweichung vom klassischen Schema protestantischer Dogmatik darstellt: Die Lehre vom Wort Gottes wird hier nicht innerhalb der Prolegomena entfaltet, sondern im Rahmen der Ekklesiologie.

In der Alten Kirche war das gottesdienstliche Credo praktisch identisch

mit dem, was wir heute Dogmatik nennen. Gegensätze in der Lehre sind laut Schlink immer Folgen einer veränderten Struktur theologischer Aussagen, wobei das liturgische Bekenntnis sich erweiterte zur erklärenden Deutung in Auseinandersetzung mit Denkbestrebungen des Zeitgeistes, insbesondere mit häretischen Lehrentwicklungen.

Indem Schlink um solche Veränderung und Abweichung vom ursprünglichen Text weiß, gelingt es ihm, die später kontroversen und unvereinbaren Lehrstücke gleichsam zurückzutransformieren in ihre vormalige gottesdienstliche Gestalt. Damit werden die traditionellen Positionen auf eine qualitativ neue Argumentationsebene gehoben: Sie erscheinen im Licht eines gemeinsamen Ausgangspunktes. Dieses Verfahren des Autors ist ebenso verblüffend wie einleuchtend, wenn es um Themen wie Sünde und Gnade, Amt und Eucharistie, Gesetz und Evangelium geht.

Man könnte Schlinks Entwurf als eine großangelegte Ökumenische Hermeneutik bezeichnen. Vier Teile bilden diese »Summa« der christlichen Dogmatik. Der Aufbau folgt dem Schema der Lehrentfaltung in den meisten Kirchen: Schöpfung (Lehre vom Menschen), Erlösung (Lehre von Christus), Neuschöpfung (Lehre von der Kirche). Die Gotteslehre steht am Schluß; die Lehre von den letzten Dingen wie auch vom christlichen Tun und Verhalten begleitet alle vier Abschnitte.

Gottes Anrede an den Menschen im Neuen Testament, auf welche die Kirche in Lobpreis und Gebet, Lehre und Bekenntnis reagiert, kommt zum Ausdruck in der Verkündigung der Apostel. Weil das so ist, beginnt Schlink jeden Abschnitt seiner Darstellung mit einem Rückgriff auf die biblische Tradition. Seine Dogmatik ist auch ein (im positiven Sinn) »erbauliches« Buch, das über weite Partien wie eine meditative Entfaltung biblischer Einsichten erscheint. Die Resultate religionsgeschichtlicher und historisch-kritischer Fragestellungen finden ihren Raum, ohne daß sich der Blick verengt auf den analytischen Zugang zur Heiligen Schrift. Auf die früher so beliebte Auseinandersetzung mit den konfessionsspezifischen Positionen anderer Kirchen wird weitgehend verzichtet. Schlink zeichnet sich durch eine bewußte »Katholizität« des Denkens im Umgang mit der biblischen Überlieferung und der kirchlichen Lehrtradition aus.

Man könnte hieran die Frage knüpfen, ob nicht der Titel »ökumenische Dogmatik« einen Widerspruch in sich selbst darstellt. Schlink hat darüber nicht reflektiert, sondern aus seiner Grunderkenntnis und von seinen eigenen ökumenischen Erfahrungen her die praktische Konsequenz gezogen: Endlich eine Entwicklung christlicher Glaubenslehre, die sich nicht in den Engpässen theologischer Richtungen, konfessioneller Abgrenzungen und zeitgeistbestimmter Strömungen verliert, sondern dem nachgeht, was in der Komplexität der weltweiten Christenheit gedacht, gesagt und gelebt

wurde und wird. So werden die Grenzen der geschichtlichen Bekenntnisse transparent. Auf Polemik ist verzichtet, gelegentlich auf Kosten der Präzision. Für die Abhandlung ist kennzeichnend, daß der Verfasser kaum andere Auffassungen diskutiert; nur auf diese Weise gewinnt aber die eigene Aussage das unverwechselbare Profil. Bei der Suche nach dem »Proprium« des Christentums richtet Schlink den Blick nicht nur auf den existentiellen, sondern auf den historischen Ursprung des Glaubens. Und da stößt er eben schon im Neuen Testament und erst recht in der Alten Kirche auf die erstaunliche, aber selbstverständliche Erkenntnis, daß unterschiedliche Ausformungen des Glaubens die Gemeinschaft nicht bedrohten und niemand dem anderen die Gefolgschaft aufkündigte: »Zweifellos stehen mehr Möglichkeiten offen, als in der bisherigen Theologie- und Dogmengeschichte berücksichtigt und verwirklicht worden sind«. Also: Im Urchristentum gab es den Konsens, der nicht in der für alle verbindlichen Konsensformel bestand, sondern in der gegenseitigen Respektierung von Bekenntnisaussagen; und dies konnte die gottesdienstliche Gemeinschaft nach sich ziehen, ohne zur liturgischen Uniformität zu führen.

Die Aufgabe ökumenischer Dogmatik ergibt sich aus dem Tatbestand des jeweils geschichtlichen Umfeldes der Kirchentrennungen und der dann fortgeschrittenen Lehrdifferenzen zwischen den verschiedenen Konfessionen. Deshalb treten zentrale, lebenswichtige Fragen, in denen sich die Identität einer Kirche erweist, in den Mittelpunkt der Erörterung: Das Verständnis der Heiligen Schrift, die Probleme von Amt und Sakramenten, der Umgang mit der Tradition. Der schwierige, mögliche Zugang zu einem »ökumenischen« Kirchenverständnis wird leider vergleichsweise wenig reflektiert, obwohl gerade dieses Problem bedeutsam ist für die »praktische« Ökumene vor Ort und von hieraus am ehesten Impulse für eine aktuelle Diskussion zu erwarten wären. Überhaupt: Die Auseinandersetzung mit dem kritischen Zeitgenossen findet nicht statt. Die Probleme, die viele Christen mit Begriffen wie Sünde, Opfer, Auferstehung, Wiederkunft haben, werden ignoriert. Das Phänomen des Atheismus ist ausgeblendet.

An dieser Stelle kommen dann auch die Defizite in den Blick. Die Beschreibung des Verhältnisses zwischen Christen und Juden, Kirche und Israel, bleibt deshalb unbefriedigend, weil es nur als Indiz für die Polarität von Altem und Neuem Testament, Gesetz und Evangelium, erscheint. Auch das Gespräch mit den Ergebnissen heutiger Naturwissenschaft, etwa im Bereich Schöpfung und Mensch, wird (trotz gelegentlicher Querverweise) nicht intensiv genug geführt. Die umfassende ökumenische Diskussion um eine theologische Qualifizierung der Menschenrechte hat der Verfasser, etwa bei der Entfaltung der Gottebenbildlichkeit des Menschen, nicht zur Kenntnis genommen.

Hier zeigt sich eine generelle Grenze des Entwurfs. Es mag mit dem lutherischen Denkansatz des Autors zusammenhängen, wenn er das Ökumene-Verständnis der vergangenen zwei Jahrzehnte, das Bemühen um Einheit der Kirchen zu verbinden mit dem Streben nach Einheit und Erneuerung der säkularen Gesellschaft, nicht mitmacht. Es scheint, als schreibe Schlink bewußt an solchen Tendenzen vorbei. Aber selbst wenn man sie nicht für evangeliumsgemäß hält, hätten sie doch mindestens eine kritische Auseinandersetzung verdient. Konrad Raiser, der langjährige stellvertretende Generalsekretär des ÖRK, hat auf den hier vorliegenden Mangel hingewiesen und die Perspektive angedeutet, in der ihm abzuhelfen sei: Die »ökumenische« Dogmatik müßte durchstoßen zu einer »interkulturellen« Dogmatik, welche den gesellschaftlichen Kontext der christlichen Kirchen in der Gegenwart nicht ignoriert.

Man gewinnt den Eindruck: Diese Fragestellung ist für Schlink ohne Interesse. Aber er zahlt dafür einen hohen Preis: Das Fehlen einer kritischen Würdigung neuer Formen christlicher Lehr- und Bekenntnisbildung in den Ländern der Dritten Welt, insbesondere Afrikas und Lateinamerikas. Es ist beinahe überflüssig zu sagen, daß von Schlinks methodischem Ansatz her auch für die Auseinandersetzung des christlichen Glaubens mit den außerchristlichen Religionen und antichristlichen Ideologien unserer Zeit kaum eine Hilfestellung zu erwarten ist und auch indirekt kaum eine orientierende Wirkung ausgeht. Das ist schade, denn es trübt dem Verfasser auch den Blick für die so notwendige christliche Antwort auf die säkularen Herausforderungen der Gegenwart und für die elementare Verpflichtung zum Einsatz für Frieden und Gerechtigkeit. Was für eine Aufgabe, die hier genannten Probleme dogmatisch aufzuarbeiten! Ich möchte aber, indem ich auf solche Schranken verweise, nicht pharisäisch erscheinen. Der Stoff durfte nicht ausufern, und Schlink hat sich selbst eine Beschränkung auferlegt. Daß es ihn nicht schmerzte, darf man voraussetzen. Schlink ist viel zu sehr Lutheraner, um das sozialpolitische, gesellschaftsdiakonische Engagement christlicher Existenz als selbständiges Element in seine Betrachtung aufzunehmen. Und vielleicht ist das Weiterdenken über diesen Horizont hinaus tatsächlich erst eine Zukunftsaufgabe.

Schließlich fällt auf, daß Schlink bei der Ökumene fast nur die Kirche »rechts« des Luthertums im Blick hat. Das Taufverständnis der Baptisten hat längst nicht das gleiche Gewicht wie der Streit zwischen Orthodoxen, Katholiken und Reformatoren um das Abendmahl. Kongregationalistische Vorstellungen vom Amt werden übergangen, auch das »allgemeine Priestertum der Gläubigen« erhält nicht den ihm gebührenden Raum. Die Anliegen der »Jungen Kirchen« kommen nicht vor und auch nicht die Probleme der Zukunftsbewältigung. Aber noch einmal: Nicht, daß Schlink darum nicht

weiß, das Verschweigen hat Methode, ist Absicht. So meine Vermutung. Ob das zu verantworten ist, steht freilich auf einem anderen Blatt.

Damit hängt das Letzte zusammen. Die »Ökumenische Dogmatik« ist rückwärtsgewandt. Es geht um die Bewahrung einer großartigen »Lehr-Kultur«. Zukunftsperspektiven ergeben sich, wenn überhaupt, nur aus dem reflektierten Rückblick. Dieser Rückblick ist für die Erfassung einer geschichtlichen Größe wie das Christentum unverzichtbar. Aber reicht er aus? Es genügt eben nicht, wenn die ökumenische Aufgabe lediglich darin gesehen wird, daß die Kirchen, bitte schön, nun endlich in Sachen Amt und Eucharistie das Kriegsbeil begraben. Die wirklichen Infragestellungen, denen sich die Christen, quer durch alle Konfessionen, heute ausgesetzt sehen, liegen vermutlich ganz woanders. Es geht doch wohl um den Stellenwert christlicher Religion angesichts weltweiter Bestreitung der Existenz Gottes durch den Dialektischen Materialismus und den praktischen Atheismus in unserer Gesellschaft. Es geht um den gemeinsamen Weg der einen Menschheit (mit allen Religionen) in eine lebenswerte und menschliche Zukunft. Das ist gewiß ein neues Kapitel, und Schlink hätte wohl, darauf angeredet, geantwortet, er habe sich sein Ziel so anspruchsvoll nicht setzen wollen.

Voreilige Bewunderer seien gewarnt: Das Buch ist mit seinen über 800 Seiten nicht leicht lesbar; die Lektüre setzt die Bereitschaft zu intensiver Mitarbeit und kritischem Nachdenken voraus. Es ist auch phasenweise in nicht eben anziehender Diktion verfaßt, da Schlink die abstrakt-wissenschaftliche Sprache des Forschers bevorzugt und sein weltabgelegener Text sich nur wenige Hinweise auf christliche Alltagserfahrungen erlaubt. Obwohl Schlink auf den bei solchen Gelegenheiten üblichen Anmerkungsteil und wissenschaftlichen Apparat fast ganz verzichtet, sind zum Verstehen erhebliche Vorkenntnisse exegetischer und systematischer Art erforderlich. Der Verlag hat dem Werk zwei einführende Texte vorangestellt von Heinrich Fries und Nikos Nissiotis, einem römisch-katholischen und einem orthodoxen Ökumeniker, beide in ihren Kirchen nicht unumstritten. Trotz des intellektuell hohen Niveaus und des beträchtlichen Anspruchs an das Aufnahmevermögen des Lesers wünsche ich mir, daß ökumenische Arbeitskreise, ökumenisch aufgeschlossene Pfarrer, Bischöfe und synodale Gremien sich die Zeit nehmen, in dieses zutiefst ökumenische Konzept einzudringen und sich »infizieren« zu lassen von der menschlich-toleranten Haltung eines großen Ökumenikers, für den christliche Kirche stets mehr war als ihre verfaßte Wirklichkeit, und der ihre »Katholizität« begründete aus dem Zentrum der Heiligen Schrift, aus dem – zum Glück – alle christlichen Kirchen zu leben versuchen.

Pastor Hans-Volker Hertrich, Stettiner Weg 50, 3000 Hannover 61

ZUM NEUDRUCK EINER LUTHER-GESAMTAUSGABE

Luthers Werke sind seit der ersten, auf Vollständigkeit bedachten Wittenberger Ausgabe (1539–59) immer wieder in Gesamt- und Auswahlgaben herausgebracht worden. Unter den Editionen ragt die im Luthergedenkjahr 1883 begonnene histor.-krit. Weimarer Ausgabe hervor, die mit ihren bisher erschienenen 100 Bänden immer noch der Vollendung harrt und zur wissenschaftlichen Arbeit unentbehrlich ist und bleibt. Ihre Anschaffung ist wegen des Preises in der Größenordnung einer fünfstelligen Summe für den Privatmann im allgemeinen unerschwinglich. Von den im 17. und 18. Jahrhundert herausgegebenen Ausgaben hat die von Joh. G. Walch besorgte 24bändige Gesamtausgabe in deutscher Sprache (Halle 1740–53) ihre wissenschaftliche Lebensdauer bis heute bewahrt. Von einer deutschen Auswandererkirche in den USA wurde sie zwischen 1880 und 1910 in einer nach der Erlanger und z. T. der Weimarer Ausgabe gründlich revidierten Fassung in zweiter Auflage herausgegeben. Ihre Vorzüge bestehen 1. in der Vollständigkeit. Wie oft sucht man in den Auswahlgaben eine bestimmte Schrift, einen Brief oder eine Predigt vergebens. 2. Alle lateinischen Schriften, Briefe usw. sind ins Deutsche übersetzt, was in einer Zeit nachlassender lateinischer Sprachkenntnisse wichtig ist. 3. Die Walchsche Ausgabe enthält eine Fülle von reformationsgeschichtlichen Quellen, an die sonst nur schwer heranzukommen ist, so z. B. päpstliche Dokumente, Schriften und Briefe von Luthers Freunden und Gegnern, etwa zum Bauernkrieg, Zwinglis und Oekolampads Abendmahlsschriften, die Confutation von 1530 und vieles andere mehr. Der Registerband bietet eine hervorragende Orientierungshilfe sowohl zum wissenschaftlichen Eindringen in Luthers Theologie wie auch als Hilfe zur praktischen Gemeindegearbeit in Predigt, Seelsorge und Unterricht. Eine Reprintausgabe soll nun zu einem erstaunlich niedrigen Subskriptionspreis beim Verlag der Luth. Buchhandlung Heinrich Harms in 3121 Groß-Oesingen erscheinen (Prospekt anfordern!). Die Anschaffung kann wärmstens empfohlen werden.

Hans Düfel

LUTHERWORTE

Wiewohl einem jeden das auf sein Gewissen gelegt ist, wie er solche Freiheit gebrauchen will, auch niemand dieselbe zu wehren oder zu verbieten ist, so ist doch darauf zu sehen, daß die Freiheit Diener der Liebe und des Nächsten ist und sein soll.

1526. Deutsche Messe. WA 19, 72

BUCHBESPRECHUNGEN

MARC LIENHARD / JAKOB WILLER, *Straßburg und die Reformation*, 2. Aufl. 1982, Morstadt-Verlag Kehl. 372 Seiten.

Marc Lienhard, Ordinarius für Kirchengeschichte in Straßburg, berichtet (S. 15–78) über die Anfänge der Straßburger Reformation, Jakob Willer über die späteren Jahrzehnte: »Die hohe Zeit der Freien Reichsstadt Straßburg« (S. 81–372). Es ist nötig, an diese Zeit zu erinnern, da durch innerfranzösische Zuwanderung der Protestantismus immer mehr zur Minderheit wird. Wiederholungen sind häufig, so wird die Vorgeschichte der Universität über Gymnasium und Akademie nicht weniger als dreimal berichtet (S. 44, 62, 256). In der Zeittafel am Schluß erscheint Butzers »De regno Christi« zwei Mal hintereinander (S. 336, 337). Mehrmals wird, bedingt durch den alemannischen Dialekt, der Nominativ mit dem Akkusativ verwechselt. Ebenso steht Jakob Willer mit dem Kasus der »Apposition« auf dem Kriegsfuß. »Propst« wird meistens richtig geschrieben, einige Male aber mit b (S. 171, 327), eine Unsitte, die immer häufiger um sich greift, da die Setzer nicht um die Herkunft aus propositus wissen. Der aus Ettlingen (wie Hedio und Irenicus) stammende Erb hieß Mathias und nicht Sebastian mit Vornamen (238). Erasmus hat in Basel zwar gelebt, aber nicht gelehrt (105). Er wehrte sich, ein öffentliches Amt anzunehmen, das seine Freiheit eingeschränkt hätte. Bei

der Behandlung von Philipps Doppelhehe fehlt der Hinweis, daß der Landgraf Luther und Melanchthon belogen hat, indem er »unüberwindliche Abneigung« gegen seine Ehefrau vortäuschte, in Wirklichkeit hat er mit ihr nach dieser Zeit noch mehrere Kinder gehabt. Die Ehe Butzers mit Elisabeth Silbereisen aus Mosbach, Nonne in Lobenfeld, wird S. 166 berichtet, nicht aber ihr Tod an der Pest von 1541 (vgl. RE³, 612), so daß Butzer beim Leser in Verdacht gerät, Bigamist zu sein, als er die dreifache Witwe Wibrandis Rosenblatt 1542 heiratete.

Wertvoll ist der Hinweis, daß Karl V. in seinem Reisegepäck Macchiavellis »Principe« mit sich führte (318). Über die Religionspolitik Luthers und Melanchthons fallen harte Urteile, Melanchthon erscheint nur verbindlich gegenüber Rom, nicht aber gegenüber den Oberdeutschen und Schweizern. Interessant auch der Hinweis, daß die von Butzer eingeführte Konfirmation (jeweils im Frühjahr und Herbst) bei der Lutheranisierung 1577 wieder abgeschafft wurde (45). Melchior Hoffmann wollte – wie Thomas Müntzer – die »Gottlosen ausröten« und zum Jahr 1533 Straßburg zum »Himmlischen Jerusalem« machen. Der Rat setzte ihn gefangen und unterband den Versuch der Verwirklichung, den dann Jan Mathys in Münster 1535 unternahm mit den bekanntesten schrecklichen Greueln. Alles in Allem ein interessantes Bild der gesamten Reformationsgeschichte aus Straßburger Sicht.

W. A. Schulze

LUTHERS STELLUNG ZU JUDENTUM UND ISLAM¹

Von Johannes Wallmann

Das Jahr, in dem sich der 500. Geburtstag Martin Luthers jährt, stand bei uns in der Bundesrepublik ganz im Zeichen der Annäherung zwischen der evangelischen und der katholischen Christenheit. »Ein Gedenkjahr in ökumenischem Geist. Wir suchen hier und jetzt nach Einheit im Glauben« – so war in den Zeitungen der Brief überschrieben, in dem der Papst seinen Gedanken zum Lutherjahr Ausdruck verlieh. Die Gestalt Martin Luthers zeigt sich sowohl für evangelische wie katholische Christen in neuem, anderem Licht als zu früheren Jubiläen. Für die evangelischen Christen war Luther generationenlang der Siegesheld und Reformator, der mit den Hammerschlägen an die Schloßkirche in Wittenberg die Welt des dunklen Mittelalters zum Einsturz brachte. Es kam nicht selten vor, daß evangelische Gemeinden, mit der Lutherhymne »Eine feste Burg ist unser Gott« auf den Lippen, demonstrativ katholische Kirchen umzogen, diese Relikte des Mittelalters. Umgekehrt blieb für die katholischen Christen Martin Luther der Ketzer, der Spalter der abendländischen Kircheneinheit. Alles Verhängnis der Neuzeit, Subjektivismus, Verlust objektiver Normen und Werte, bis hin zum Atheismus, führte man letztlich auf ihn zurück.

Schon lange hat in der Theologie der beiden großen christlichen Konfessionen eine Neubesinnung auf Person und Werk Luthers eingesetzt. Es ist dies wohl das erste große Jubiläumsjahr, wo auf breiter Front ein neues, von der Theologie erarbeitetes Lutherbild bis in die Gemeinden hinein sich durchsetzt. Die Evangelischen sehen in Luther nicht mehr nur den Reformator, sondern vorrangig den Zeugen des Evangeliums und den Ausleger der Heiligen Schrift. Sie nehmen wahr, daß er das erstrebte Ziel einer Reformation der ganzen Kirche nicht erreichte; auch sie empfinden den Schmerz über die Spaltung. Umgekehrt wird auf katholischer Seite Luther als Reformator der Kirche entdeckt, vieles von seinem reformatorischen Gedankengut sieht man durch das 2. Vatikanische Konzil und seine Folgen verwirklicht oder noch vor der Verwirklichung stehend. Katholische Theologen entdecken die Aktualität Luthers für die Fragen unserer Gegenwart, nennen

¹ Gemeindevortrag, gehalten am 10. 11. 1983 in der Alten lutherischen Kirche am Kolk in Wuppertal-Elberfeld und am 11. 11. 1983 in der Elisabethkirche in Marburg. Zum Druck ergänzt durch Zitatnachweise und Literaturangaben in den Anmerkungen.

Luther »unseren gemeinsamen Vater im Glauben«, »den gemeinsamen Lehrer der Christenheit«. Noch fehlen die klaren Konturen eines neuen, ökumenischen Lutherbildes. Vieles bleibt weiterhin strittig. Einig sind wir nur, daß wir zu den uns heute hohl klingenden Phrasen des 19. Jahrhunderts, die zuweilen den Begleitton staatlicher Lutherfeiern abgeben: »Luther einer der größten Söhne des deutschen Volkes«, nicht mehr zurück wollen. Die Gestalt und das Werk Luthers recht zu erfassen, bedarf es noch vieler Anstrengungen. Wir sind erst auf dem Wege dazu.

Die Reformation des 16. Jahrhunderts war nun freilich nicht nur ein Ereignis im Binnenraum der Kirche. Auch die Außenbeziehungen der christlichen Kirche, ihre Beziehungen zu den nichtchristlichen Religionen, sind durch Martin Luther berührt worden. Unter seinen Schriften finden sich nicht nur solche zu innerchristlichen Problemen (Papsttum, Abendmahlsstreit, Schwärmertum). Wie kein anderer Theologe seiner Zeit hat Luther über die nichtchristlichen Religionen, über die beiden einzigen größeren, die man zu seiner Zeit kannte, Judentum und Islam, nachgedacht und geschrieben. Kaum jemand kennt die vielen, zum Teil umfangreichen Schriften, die Luther über Judentum und Islam verfaßt hat. Wie ja überhaupt wohl niemand, nicht einmal der gründlichste Lutherforscher, alles hat lesen können, was in den über hundert Bänden der Weimarer Lutherausgabe steht. Doch bis heute geht von dem, was Luther über Judentum und Islam geschrieben hat, manche Beunruhigung und Irritation aus. Aus Luthers Schriften gegen die Juden haben die Rassenantisemiten, vereinzelt schon im späten 19. Jahrhundert, in großem Ausmaß dann in der Zeit des Nationalsozialismus, das ihnen Passende herausgesucht und unters Volk gebracht. Auszüge aus Luthers später Schrift »Von den Juden und ihren Lügen« sind in der Zeit Hitlers in Zehntausenden von Exemplaren gedruckt worden, in Deutschland, in den Niederlanden, in Dänemark – um Antisemitismus zu schüren oder die Synagogenverbrennungen mit der Autorität Luthers zu rechtfertigen. Die Deutsche Sektion des Islamischen Weltkongresses hat im Mai dieses Jahres von der Evangelischen Kirche in Deutschland ein klärendes Wort zu Martin Luthers Äußerungen über den Islam erbeten. Während sich die evangelische Kirche nach der Verfolgung der europäischen Juden durch den Nationalsozialismus heute von den antijüdischen Äußerungen Luthers distanzieren, gelte gleiches nicht für den Islam, obwohl dies angesichts zunehmender Ausländerfeindlichkeit dringend geboten sei. Es gäbe schon »gewisse Kreise«, so meint der Islamische Weltkongreß, die heute wieder auf Luthers Äußerungen über den Islam zurückgriffen, »um ihre Angriffe gegen die in Deutschland lebenden Moslems zu rechtfertigen« (epd 26. Mai 1983).

Wir haben also allen Grund zu fragen, was Luther denn über Judentum

und Islam geschrieben hat. Ich spreche im folgenden als Kirchenhistoriker, der informieren will, der sich aus dem zeitlichen Abstand um ein Verstehen und Darstellen der Gedanken Luthers bemüht. Ich glaube, daß wir für den Dialog zwischen Christentum und nichtchristlichen Religionen heute aus der Bibel unsere eigenen, neuen Antworten suchen müssen und es nicht ausreicht, die Stimmen der Väter einfach zu rezitieren. Wir können aber auch aus der Geschichte nicht aussteigen, haben das Erbe der Vergangenheit zu übernehmen, und es ist auch gar nicht ausgemacht, ob wir hier nur Hypothesen finden, deren Lasten wir abzutragen haben, und nicht auch Kapital, das uns beim Ausbau neuer Beziehungen nützlich sein kann.

Fragen wir zunächst: Was hat Luther eigentlich veranlaßt, so viel über das Verhältnis zu Juden und Moslems (in Luthers Zeit sind die Moslems nahezu identisch mit den »Türken«) zu schreiben? Er hat dies schließlich als einziger unter den Reformatoren getan. Weder bei Zwingli noch bei Calvin, um nur die beiden anderen großen Reformatoren zu nennen, stoßen wir auf Schriften über Juden und Türken. Wenn über das Problem »Christentum und Toleranz« geredet wird, denkt jeder gleich an Calvin und an die Verurteilung des Trinitätsleugners Michael Servet in Genf. Wenn über das Thema »Christen und Juden« geredet wird, fällt einem nur Luther ein. War Luther der Judenfeind unter den Reformatoren? Standen die anderen Reformatoren, die anderen Zeitgenossen, etwa der große Humanist Erasmus von Rotterdam, freundlicher zu den Juden?

Nun, die Judenfeindschaft, ja der Judenhaß ist ein Erbe, das die gesamte Christenheit des 16. Jahrhunderts vom Mittelalter überkommen hat. Die Welle christlicher Judenfeindschaft, die seit dem 1. Kreuzzug aufbrandet und ein jahrhundertlanges friedliches Zusammenleben von Christen und Juden in Europa beendet, ist am Vorabend der Reformation erst auf ihren Höhepunkt gelangt. Aus den westeuropäischen Ländern, aus England (1290) und Frankreich (1394) waren die Juden schon lange vertrieben, seit 1492 auch aus Spanien und 1496 aus Portugal, ihren Hauptwohnsitzen in Europa. Auch aus den meisten Kantonen der Schweiz hatte man vor der Reformation die Juden ausgetrieben. Der Schweizer Reformator Zwingli »traf an keinem seiner Wirkungsorte auf ansässige Juden, so wenig wie Calvin in Genf den Juden begegnete«². Ganz anders die Situation im Umkreis Luthers, im Deutschen Reich. Zwar waren auch hier am Vorabend der Reformation die Juden aus vielen Städten vertrieben worden. Aber es gab immer noch große städtische Gemeinden, etwa in Frankfurt am Main und Worms, daneben eine ansehnliche jüdische Diaspora in den kleineren Städten und

² E. Künzli, Zwinglis Stellung zu den Juden, Festschrift Leonhard von Muralt Zürich 1970, (309–318) 309.

vielen Dörfern Deutschlands. Die deutsche Judenschaft war wohlorganisiert, hatte in dem elsässischen Rabbi Josel von Rosheim einen bedeutenden und einflußreichen Sprecher, der auf den Deutschen Reichstagen erschien und beim Kaiser, dem Schutzherrn der Juden, die Interessen seiner Glaubensbrüder eindrucksvoll zu vertreten verstand. Luther selbst hat auf seinen Reisen immer wieder Juden getroffen, ist auch von Juden in Wittenberg besucht worden. Er hat mit Juden disputiert. Josel von Rosheim nennt er in einem Brief seinen »guten Freund«³. Luthers Judenschriften sind aus den realen Verhältnissen Deutschlands zu verstehen: hier lebten, anders als in den westeuropäischen Ländern und in der Schweiz, Christen und Juden zusammen. Wenn man immer nur von Äußerungen Luthers über die Juden hört, nie von solchen Zwinglis oder Calvins, so liegt das zunächst daran, daß sich allein im Umkreis Luthers das Problem des Zusammenlebens von Christen und Juden stellte. Was der alte Luther den Fürsten geraten hat, die Synagogen zu zerstören und die Juden zu vertreiben, hatten die Obrigkeiten der Orte, an denen Zwingli und Calvin wirkten, längst praktiziert, ohne daß wir irgendwelche Anzeichen dafür haben, daß Zwingli oder Calvin daran etwas auszusetzen gehabt hätten. Selbst der sonst so milde Humanist Erasmus von Rotterdam hat nie daran gedacht, Toleranz, für die er unter den Christen warb, auch den Juden zu gewähren. Das Judentum war für Erasmus »die verderblichste Plage und bitterster Feind der Lehren Jesu Christi«⁴.

Man könnte nun auch zeigen, warum Luther sich so intensiv mit dem Islam beschäftigt hat und warum Calvin nicht. Das hat mit der Türkengefahr zu tun, von der der Kaiser das Deutsche Reich bedroht sah. Dagegen der König von Frankreich, Calvins Landesherr, stand mit den Türken im Bunde. Eine Türkengefahr gab es im Umkreis Calvins nicht. Wir lassen dies beiseite und gehen gleich über zu der wichtigeren Frage: was hat denn Luther über das Verhältnis von Christentum zu Judentum und Islam gesagt? Ändert die Entdeckung des Evangeliums durch Luther auch etwas an der Stellung der Kirche zu den beiden anderen Religionen?

Durchaus. Die Wiederentdeckung des Evangeliums und die daraus folgende radikale Kritik an der mittelalterlichen Papstkirche brachte auch eine Änderung der Haltung zu Judentum und Islam. In den Augen der Zeitgenossen eine geradezu ungeheuerliche Änderung. Der Luther, der sich gegen den Papst und gegen die organisierte Kirche seiner Zeit stellte, erscheint in den Augen seiner Zeitgenossen als ein nicht nur versteckter, sondern öffentlicher Freund der Juden und Türken. »Judenvater« und »Türkenfreund« – das

³ WA Br 8, 89.

⁴ Erasmus an W. Capito, 26. Februar 1517 (Allen 2, 491, 138f). Zit. nach H. A. Oberman, Wurzeln des Antisemitismus, Berlin 1981, 51.

sind die Vorwürfe, die von den papsttreuen Gegnern, voran dem Ingolstädter Professor Johann Eck, gegen Wittenberg geschleudert wurden⁵.

Unverständlich waren die Vorwürfe vom »Türkenfreund« nicht. In Luthers Reformschriften, in denen er die politischen und kirchlichen Zustände im Heiligen Römischen Reich deutscher Nation scharfer Kritik unterzog, fanden sich zuweilen Seitenblicke auf die viel bessere Ordnung der weltlichen Dinge im Türkischen Reich. In Luthers bekanntester Schrift »An den christlichen Adel deutscher Nation« war zu lesen, daß »kein feiner weltlich Regiment (d. h. keine bessere Ordnung der politischen und gesellschaftlichen Verhältnisse) irgend sei denn bei dem Türken, der doch weder geistlich noch weltlich Recht hat, sondern allein seinen Alcoran«⁶. Luther wagte die Behauptung, der Türke – gemeint war der Sultan in Konstantinopel – sei »zehnmal frömmere und klügere als unsere Fürsten«. Luther lobte die äußere Frömmigkeit der Moslems, die es mit Halten des Gottesdienstes, Gebet, Fasten und Almosen sehr viel ernster nähmen als die Christen. Es kam dazu, daß Luther durch die scharfe Unterscheidung zwischen Glauben und Politik, durch das, was wir heute seine »Zwei-Reiche-Lehre« nennen, jeden Gedanken an einen Kreuzzug, an einen heiligen Krieg, der im Namen Christi gegen die Moslems zu führen sei, als unbiblisch verwarf. Unter den Irrtümern Luthers, die die Bannandrohungsbulle aufführte und die zu Luthers Ausschluß aus der Kirche führten, befindet sich auch Luthers Satz: »Gegen den Türken Krieg führen, heißt Gott widerstehen, der durch die Türken nur unsere Ungerechtigkeiten heimsucht.«⁷

Das waren für Luthers Zeitgenossen unerhörte Worte. Aber noch deutlicher rückte Luther von der hergebrachten kirchlichen Haltung zu den Juden ab. »Wir sollten die Juden nicht so unfreundlich behandeln«⁸, schrieb er 1521 von der Wartburg herab in seiner Auslegung des Lobgesangs der Maria (Magnificat). Zwei Jahre später erschien seine Schrift »Daß Jesus Christus ein geborener Jude sei« (1523), die erste seiner sogenannten »Judenschriften«. Unmißverständlich klar und hart Luthers Absage an die bisherige Behandlung der Juden durch die Christen: »Denn sie (die Päpste, Bischöfe und Mönche) haben mit den Juden gehandelt als wären es Hunde und nicht Menschen . . .«⁹ Luther schlägt vor: »Brüderlich« sollten die Christen mit

⁵ Zu Johann Ecks – gegen Andreas Osiander – gerichteten Vorwurf »Judenvater« und zu Ecks »Gleichsetzung der lutherischen Reformation mit Judenliebe« vgl. Oberman, a. a. O. 47.

⁶ WA 6, 459, 24 ff = Cl I, 414, 25 ff.

⁷ Bulle »Exsurge Domine« vom 15. Juni 1520, Nr. 34 (C. Mirbt, Quellen zur Geschichte des Papsttums, 1924⁴, 258).

⁸ WA 7, 600, 332 f = Cl 2, 184, 29 f.

⁹ WA 11, 315, 3 f.

den Juden umgehen, denn »sie sind Brüder unseres Herrn«¹⁰. Luther fordert, Schluß zu machen mit der Diffamierung der Juden, man solle ihre soziale Isolierung (das Abschieben der Juden in die Ghettos) aufheben, ihnen gestatten, »bei uns und um uns zu sein«¹¹, ihnen jede Arbeit erlauben. Es ist keine Toleranz im aufklärerischen Sinn, die Luther hier fordert. Was ihn bewegt, ist die Hoffnung, durch brüderlichen Umgang die Juden zum Glauben an Jesus Christus zu gewinnen. Aber Luther stellt auch kein Programm zur Judenmission auf. Nirgendwo knüpft er seine Vorschläge, »brüderlich« mit den Juden zu verfahren, an die Bedingung größerer Bekehrungserfolge. Sollte die brüderliche Zuwendung zu den Juden ohne größere Wirkung bleiben: »Was liegt daran? sind wir doch auch nicht alle gute Christen«¹². Wer so schreibt, wer in dieser Freiheit urteilt, kann später kaum über ausbleibende Massenbekehrungen Enttäuschung empfunden haben.

Wäre Luthers Aufruf zur Brüderlichkeit nur ein Missionstrick gewesen, so hätten die Juden dies sicherlich schnell bemerkt und entsprechend reagiert. Wir wissen aber, mit welcher Freude Luthers Schrift »Daß Jesus Christus ein geborener Jude sei« von den Juden begrüßt wurde als Zeichen eines grundsätzlichen Wandels im Verhältnis von Juden und Christen. Tatsächlich führte Luthers Schrift, die an zahlreichen Orten nachgedruckt wurde und die von den Juden selbst zu ihren heimlichen Glaubensbrüdern nach Spanien und bis nach Jerusalem geschickt wurde, vielerorts zu einer neuen Einstellung der Christen zu den Juden. »Alle Christen in allen Ländern«, so heißt es in einem zeitgenössischen jüdischen Bericht eines Rabbi Abraham, der erst vor einigen Jahren von einem israelischen Historiker gefunden und herausgegeben wurde, »beeinflusst von diesem edlen Mann, begegnen den Juden mit Wohlwollen. Während es früher Länder gab, wo jeder reisende Jude umgebracht wurde . . . laden sie uns nun zum Gottesdienst ein, freudig und mit höflicher Miene.«¹³

Die Wiederentdeckung des Evangeliums durch Martin Luther führte also zu einem einzigartigen Durchbruch durch einen jahrhundertlang angestauten christlichen Judenhaß und auch zu einer neuen, veränderten Einstellung zum Islam. Das sind wenig bekannte Dinge. Wenig bekannt auch deshalb, weil Luther bei dem, was er in den Anfangsjahren der Reformation schrieb, nicht stehengeblieben ist. Obwohl es keinen grundsätzlichen Wandel in Luthers *theologischem* Denken gibt, gibt es doch erhebliche Wand-

¹⁰ WA II, 315, 22. 27.

¹¹ WA II, 336, 32f.

¹² WA II, 336, 34.

¹³ Pinchas E. Lapide »Der Mann, von dem alle sprechen«. Der junge Luther aus zeitgenössischer Sicht, Lutherische Monatshefte 14, 175, (527–530) 5.

lungen in den *Handlungsanweisungen*, die er den Christen für das Verhalten gegenüber Moslems und Juden gegeben hat. Wir kommen damit zu denjenigen Äußerungen Luthers, die uns heute fremd sind, die wir nun aber als geschichtliche Tatsachen ebenfalls zur Kenntnis nehmen müssen.

Schon früh ändern sich Luthers Äußerungen über die Türken. Die Gründe liegen in politischen Verflechtungen, in die die reformatorische Bewegung hineingeraten war, nachdem sich Papst und Kaiser gegen sie gestellt, einige Fürsten und freie Städte ihr aber Rückhalt gewährt hatten. Als die Türken einen erneuten Kriegszug gegen das Reich unternahmen und 1529 erstmals vor Wien standen, stellte sich für Luther und seine Anhänger die Frage, ob man den Aufruf des Kaisers zum Verteidigungskrieg gegen die Türken befolgen sollte. Manche der Anhänger Luthers haben damals einen pazifistischen Standpunkt eingenommen. Da die Türken zu Luthers Zeit die »roten Juden« genannt wurden, mag damals schon das Wort aufgekommen sein: lieber rot als tot. Luther selbst hat gegen ein solches Verständnis seiner früheren Äußerungen Einspruch erhoben und in seinen sogenannten »Türkenschriften«¹⁴ einen klaren Standpunkt bezogen. Zwar bleibt er bei seinem Nein zu jedem Kreuzzug. Allein der Kaiser, nicht der Papst darf gegen die Türken Krieg führen. Luther hat jedoch die Christen aufgefordert, dem kaiserlichen Ruf zur Verteidigung des Reiches zu folgen und zu den Waffen zu eilen. Krieg, wenn es ein Verteidigungskrieg war, war nach Luthers Anschauung gerechter Krieg. Dem Ruf, in einen gerechten Krieg zu ziehen, dürfe sich der Christ um des Nächsten willen, um Frauen und Kinder zu schützen, nicht entziehen.

Uns ist heute die Rede vom gerechten Krieg, der dem Schutz des Lebens Unschuldiger gilt, nicht mehr möglich. Aber wir können aus der historischen Distanz Luthers Absage an die Kreuzzugs-idee und sein Ja zu einem Verteidigungskrieg als eine unter den Bedingungen seiner Zeit richtige Entscheidung verstehen und billigen. Schwer verstehen und theologisch auch nicht nachvollziehen können wir dagegen jene endgeschichtliche Deutung, die Luther in diesem Zusammenhang der Gestalt des Mohammed gegeben hat. Luther selbst glaubte ja nicht, am Beginn der Neuzeit zu stehen. Er lebte in der Erwartung des nahen Jüngsten Tages und deutete die Ereignisse seiner Gegenwart als Zeichen der Endzeit. So wie er im Papst den Antichrist erblickte, der nach 2. Thess. 2,3 ff vor der Wiederkunft Christi sich für kurze Zeit an die Stelle Gottes setzt, so sah er in Mohammed und im Ansturm der islamischen Türken ebenfalls Zeichen der Endzeit, die im Buch der Propheten Daniel und Hesekiel vorausgesagt sein sollten. Deshalb

¹⁴ Vom Kriege wider die Türken. 1528 (WA 30 II, 107–148); Eine Heerpredigt wider den Türken. 1529 (WA 30 II, 160–197).

blieb Luther nicht dabei stehen, den Krieg gegen die Türken als ein weltlich Ding, einen reinen Verteidigungskampf zu verstehen, sondern Luther setzte, wie es der Kirchenhistoriker Heinrich Bornkamm einmal formulierte¹⁵, an Stelle des Kreuzzugs den eschatologischen Krieg, den endzeitlichen Kampf. Die lutherische Kirche hat diese apokalyptische Deutung des Islam als des großen Gegners der Endzeit, des zweiten großen Feindes der Christenheit neben dem Papst, lange Zeit geteilt, schließlich mit guten Gründen, endgültig seit der Befreiung Europas von der Türkenfurcht, aufgegeben. Wir wissen es schon kaum noch, daß lange Zeit die evangelische Christenheit von zwei Antichristen gesprochen hat, vom Papst und vom Islam¹⁶. Luthers Choral, den wir immer noch in unseren Gottesdiensten singen, hieß ursprünglich: »Erhalt uns Herr bei deinem Wort und steur' des Papst und Türken Mord, die Jesum Christum, deinen Sohn, wollen stürzen von seinem Thron«. Man kann an diesem Lutherlied sehr schön zeigen, daß sich die evangelische Christenheit das Erbe Luthers schon sehr früh in kritischer Form hat aneignen müssen. Und bei dieser kritischen, an der Heiligen Schrift orientierten Aneignung des Erbes Luthers muß es bleiben. Die evangelische Christenheit hat hier wachsam zu sein. Sie kann gar nicht entscheiden genug allen Versuchen widerstehen, durch das Auskramen von Luthers zeitbedingten endzeitlichen Äußerungen über den Islam Angriffe gegen die unter uns lebenden Moslems zu rechtfertigen.

Luthers Haltung gegenüber den Juden hat sich ebenfalls gewandelt, aber zu sehr viel späterer Zeit. Hierfür sind nicht politische Gründe ausschlaggebend gewesen. Die Juden waren eine kleine Minderheit. Politische Gefahren gingen von ihnen nicht aus. Luther sah allerdings eine religiöse Gefahr in den Juden. Die Reformation hatte nicht nur das Ende der Judenverfolgungen gebracht, sondern, durch Rückgang auf die Bibel und die Erneuerung der hebräischen Sprachstudien, auch eine Stärkung des jüdischen Selbstbewußtseins. Wir wissen heute, daß es in Osteuropa, in Litauen und Polen während der Reformation und wohl auch aufgrund der Reformation ein Erstarken des jüdischen Glaubens gegeben hat. Statt daß Juden sich zum christlichen Glauben bekehrten, wandten sich Christen dem Judentum zu. Luther bekam Berichte, daß in Mähren christliche Gruppen unter jüdischem Einfluß sich beschneiden ließen und den Sabbath hielten. Zunächst kehrte sich Luther nur gegen die Sabbather¹⁷. Schließlich bekam er eine

¹⁵ H. Bornkamm, *Martin Luther in der Mitte seines Lebens*, 1979, 525.

¹⁶ Vgl. H. Brenner, *Protestantische Orthodoxie und Islam. Die Herausforderung der türkischen Religion im Spiegel evangelischer Theologen des ausgehenden 16. und 17. Jahrhunderts*. Diss. theol. (Masch.) Heidelberg 1968.

¹⁷ *Wider die Sabbather an einen guten Freund* (WA 50, 312–337).

jüdische Schrift in die Hand mit Angriffen auf den christlichen Glauben und auf die christliche Auslegung der Bibel. Für uns moderne, in einer pluralistischen Gesellschaft lebenden Menschen, gehören literarische Angriffe auf das Christentum längst zur Tagesordnung. Luther lebte in einer anderen Zeit. Er sah in der toleranten Haltung der Obrigkeiten gegenüber den Juden nur religiöse Gleichgültigkeit und Indifferenz. Er meinte, als Theologe verpflichtet zu sein, den Juden als »Christuslästerern« entgegenzutreten. Den altkirchlichen Vorwurf, die Juden seien »Gottesmörder«, hat Luther ebensowenig wiederholt wie die mittelalterlichen Vorwürfe des Ritualmordes, des Hostienraubes und der Brunnenvergiftung. Sein Vorwurf richtet sich gegen die – in seinen Augen bewiesene – aktuelle Lästerung Christi durch die Juden. Hier meint Luther nicht untätig bleiben zu dürfen, um sich nicht fremder Sünde teilhaftig zu machen (1. Tim. 5,22). Nicht also Enttäuschung über mangelnde Missionserfolge, wie man zuweilen liest, sondern der Wille zum »Widerstand« gegen die Juden ist es, was Luther jetzt zur Feder greifen läßt. Neben der theologischen Auseinandersetzung, die den größten Teil seiner späten Judenschriften ausmacht, fühlt sich der Reformator auch verpflichtet, den weltlichen Obrigkeiten und den geistlichen Pfarrerherren Ratschläge zum Verhalten gegenüber den Juden zu geben. In der Schrift »Von den Juden und ihren Lügen« (1543) schreibt er den Pfarrern vor, ihren Pfarrkindern allen Umgang mit den Juden zu widerraten. Man solle ihnen persönlich kein Leid tun, sie aber meiden – kein Wort mehr von brüderlichem Umgang. Den Obrigkeiten rät Luther, an den Juden »eine scharfe Barmherzigkeit« zu üben. Man dürfe es nicht dulden, daß sie öffentlich den christlichen Glauben lästern. Deshalb solle man ihre Synagogen verbrennen, man solle ihnen ihre Häuser zerstören, da sie in ihnen ebenfalls Christus lästern, man solle sie zu fahrendem Volk wie die Zigeuner machen, man solle ihnen ihre religiösen Bücher nehmen, ihren Rabbinern zu lehren verbieten, man solle ihnen den Geldhandel, den Wucher untersagen und ihre jungen Leute zu harter Dienstarbeit anhalten. Wenn all das nicht helfe und die Juden nicht davon abließen, Christus zu lästern, dann solle man zum letzten Mittel greifen und so mit ihnen verfahren, wie das die Franzosen und Spanier getan hatten: sie aus dem Land vertreiben.

Uns schaudert, wenn wir diese Worte hören. Der Historiker wird darauf hinweisen, Luther empfehle hier doch nur, was man im Mittelalter längst getan habe, er wird hinweisen auf ähnliche, noch härtere Worte bei Zeitgenossen wie Johann Eck, auch darauf, daß Luther schon sehr bald wieder freundlicher über die Juden sprach. Aber es war Luther, der diese Worte geschrieben hatte, und einmal gedruckt, waren sie nicht wieder aus der Welt zu schaffen. Der Mann, der mit der Entdeckung des Evangeliums so tief in das Geheimnis der göttlichen Liebe gedrungen ist, der uns in seinen Liedern

diese allen Menschen geltende Liebe so ergreifend nahegebracht hat, konnte er all das vergessen oder nicht mehr gelten lassen, was er den Christen einst als christliches Verhalten gegenüber den Juden vorgeschrieben hatte? Wir können nur wiederholen, was einer der einflußreichsten lutherischen Theologen und Kirchenmänner des 19. Jahrhunderts gesagt hat: »Diese Stellung, die Luther in seinen späteren Jahren zu den Juden einnahm, ist allerdings recht geeignet, uns den Unterschied zwischen ihm und den Aposteln zur Anschauung zu bringen und zu zeigen, wie bedenklich es wäre, sich einem solchen Meister unbedingt und ohne Prüfung nach der Schrift hinzugeben, was auch die Lutherische Kirche nie gethan hat«¹⁸.

Und noch deutlicher stellte ein anderer Theologe am Ende des 19. Jahrhunderts fest: »Es liegt auf der Hand, daß Luther hier nicht aus dem Geist des Neuen Testaments und der Reformation heraus argumentiert . . . Die evangelische Kirche hat daher die Irrtümer des alternden Reformators als für sich nicht maßgebend abgelehnt und sieht in der Schrift Luthers, daß Jesus Christus ein geborener Jude sei, welche 1523 erschien, den wahren Ausdruck reformatorischen Geistes«¹⁹ (Friedrich Lezius, Luthers Stellung zu den Juden, 1892).

Daß die evangelische Kirche die judenfeindlichen Ratschläge des alten Luther ablehnte, ist bis zum 1. Weltkrieg in der evangelischen Kirche Deutschlands unumstritten gewesen²⁰. Irgendeinen namhaften evangelischen Theologen oder Kirchenmann, der sich auf Luthers späte Judenschriften berufen hätte, kennen wir aus dem ganzen 19. Jahrhundert nicht. Nicht einmal der Hofprediger Adolf Stoecker hat für seine antijüdischen Agitationen Luther bemüht²¹. Als 1911 ein jüdischer Gelehrter, Reinhold Lewin, eine gründliche historische Studie über »Luthers Stellung zu den Juden« vorlegte und darin den »fanatischen Glaubenseifer« des alten Luther tadelte, auf den sich die modernen Antisemiten zu berufen pflegen, da wurde seine Arbeit in eine von namhaften evangelischen Theologen herausgegebene Reihe »Neue Studien zur Geschichte der Theologie und Kirche« aufge-

¹⁸ Ernst Wilhelm Hengstenberg, Die Juden und die christliche Kirche, 1859², 57.

¹⁹ F. Lezius, Luthers Stellung zu den Juden. Baltische Monatsschrift 39, 1892, (336–345) 344f. Zu Friedrich Lezius vgl. J. Brosseder, Luthers Stellung zu den Juden im Spiegel seiner Interpreten, 1972, 68–71.

²⁰ Für diese Behauptung muß ich auf ein noch ungedrucktes Referat »Die Wirkungsgeschichte von Luthers Judenschriften von der Reformation bis zum 19. Jahrhundert« verweisen, das ich im Oktober 1983 bei einer vom American Jewish Committee und vom Lutheran Council in the U.S.A. veranstalteten Konferenz »Martin Luther's Quincentenary: New Beginnings for Lutherans and Jews« gehalten habe und dessen Drucklegung in englischer Sprache geplant ist.

²¹ Brosseder a.a.O., 74ff.

nommen, und Lewin erhielt den Jahrespreis der evangelisch-theologischen Fakultät Breslau²². Der israelische Historiker Ben Sasson kann in seiner »Geschichte des Jüdischen Volkes« zu Recht feststellen, »daß man in weiten Teilen der evangelischen Welt bis ins 20. Jahrhundert hinein immer nur den Luther von 1523 vor Augen hatte und weniger den Luther von 1545«²³.

Für das weitere 20. Jahrhundert gilt dies freilich nicht mehr. Bereits mitten im Ersten Weltkrieg, beim Lutherjubiläum 1917, hat ein evangelischer Theologe aus den Kreisen der Judenmission, Ernst Schaeffer, eindringlich davor gewarnt, bei der nach dem Krieg mit Sicherheit aufbrechenden Judenfrage auf Luthers späte Judenschriften zurückzugreifen²⁴. Seine Warnung blieb unbeachtet. Sie schien auch unnötig, denn die in den zwanziger Jahren aufbrechenden theologischen Bewegungen, die mit den Namen Karl Holl (sogenannte »Lutherrenaissance«) und Karl Barth (dialektische Theologie) verknüpft sind, waren an anderem als der Judenfrage interessiert und nahmen von Luthers Judenschriften keine Notiz. In der Zeit der Weimarer Republik haben nur vereinzelt evangelische Theologen wie Wilhelm Walther sich mit dem Antisemitismus und seiner Berufung auf Luther auseinandergesetzt²⁵. Im großen und ganzen waren die evangelische Theologie und Kirche an dieser Frage uninteressiert und deshalb gänzlich ungerüstet, als mit der Machtergreifung Hitlers der Antisemitismus zur herrschenden Weltanschauung erhoben wurde und in der Propaganda die Berufung auf Luther eine Rolle zu spielen begann. Zwar hat es an theologischer Auseinandersetzung mit der Vereinnahmung Luthers durch die nationalsozialistischen Rassenideologen nicht gefehlt. Aber jene deutlichen Worte zu Luthers Ratschlägen, die am Ende des 19. Jahrhunderts Friedrich Lezius im Namen der ganzen evangelischen Kirche aussprechen konnte, hört man im 20. Jahrhundert nicht mehr. Daran ist der gewaltige geistige Erdrutsch zu ermessen, den wir, nicht erst in der Zeit des Nationalsozialismus, im

²² R. Lewin, Luthers Stellung zu den Juden. Ein Beitrag zur Geschichte der Juden in der Reformationszeit. Neue Studien zur Geschichte der Theologie und Kirche, hg. v. N. Bonwetsch und R. Seeberg, Zehntes Stück, Berlin 1911, Neudruck Aalen 1973. – Zu Lewin, später Rabbiner in Breslau und im Zweiten Weltkrieg Opfer des nationalsozialistischen Judenmords vgl. G. Kisch, Nécrologue Reinhold Lewin 1888–1942, *Historia Judaica* 8, 1946, 217–219.

²³ H. H. Ben Sasson, *Geschichte des jüdischen Volkes*, II, 1979, 323.

²⁴ E. Schaeffer, Luther und die Juden (Christentum und Judentum. Zwangslose Hefte zur Einführung der Christen in das Verständnis ihrer wechselseitigen Beziehungen, Serie V, Heft 1) Gütersloh 1917, 6. Vgl. Brosseder a.a.O., 218 f.

²⁵ Vgl. W. Walthers Auseinandersetzung mit dem für die Inanspruchnahme Luthers durch den Rassenantisemitismus entscheidenden Werk von A. Falb, Luther und die Juden, München 1921, dargestellt bei Brosseder a.a.O., 114 ff.

20. Jahrhundert erlebt haben, ein Erdbeben, der die evangelische Kirche und auch diejenigen in ihr, die dem Ungeist des Nationalsozialismus widerstanden, von jahrhundertlang eingenommenen Positionen weggedrängt hat. Wir können heute sicherlich nicht einfach wieder da anknüpfen, wo unsere Vorfahren im 19. Jahrhundert gestanden haben. Aber angesichts einer immer mehr um sich greifenden Geschichtslosigkeit, die die Wahrheit allein im Heute findet, wäre schon viel geholfen, wenn wir erkennen würden, daß die Wege, die wir zu begehen haben, keine ganz neuen Wege sind, ohne Vorbereitung in der Geschichte unserer Kirche und ohne die Möglichkeit der Rückorientierung an der Reformation. Wir haben allen Grund, gerade bei der Frage »Christen und Juden« uns dankbar des guten Erbes der Reformation und auch des guten Erbes unserer evangelischen Kirche zu erinnern.

Prof. Dr. Johannes Wallmann, Universitätsstr. 150, 4630 Bochum-Querenburg

WAS GILT NOCH VON DEN ANTIRÖMISCHEN VERWERFUNGEN DER REFORMATION?

Von Reinhard Schwarz

Die Gemeinsame Ökumenische Kommission, die 1980 von der Deutschen Bischofskonferenz und vom Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland gebildet wurde, in die auch das Vatikanische Sekretariat für die Einheit der Christen einen Vertreter entsandte, hat am 22. Januar dieses Jahres den »Schlußbericht« ihrer Arbeit veröffentlicht (epd-Dokumentation 7/86). Die Kommission wendet sich darin an die Leitungen der römisch-katholischen sowie der evangelischen Kirche mit der Bitte, »verbindlich auszusprechen, daß die Verwerfungen des 16. Jahrhunderts den heutigen Partner nicht mehr treffen, insofern seine Lehre nicht von dem Irrtum bestimmt ist, den die Verwerfung abwehren wollte.« (S. 11) Denn teils seien die Verwerfungen schon damals die Folge »eines nicht voll durchgeklärten Sachverständnisses« (S. 11) gewesen oder hätten »auf Mißverständnissen der Gegenposition« beruht (S. 3); teils seien sie heute überholt angesichts der Wandlungen

in der kirchlichen Lehre und Praxis des Partners; teils hätten »neue Sacheinsichten zu einem hohen Maß an Verständigung geführt« (S. 3). »Bei einigen Verwerfungsaussagen allerdings läßt sich auch heute noch kein Konsens feststellen.« (S. 3) Für welche Verwerfungsaussagen diese Einschränkung gilt, wird nicht gesagt. Angekündigt wird aber ein ausführlicher Studienband, der dem Schlußbericht der Gemeinsamen Ökumenischen Kommission zugrunde gelegen hat. Obgleich die Veröffentlichung dieses Bandes noch aussteht, nötigt schon der Schlußbericht der Gemeinsamen Ökumenischen Kommission zu einigen Überlegungen. Auf evangelischer wie auf römisch-katholischer Seite ist man aufgefordert zu prüfen, inwieweit noch heute kirchentrennende Differenzen im Sinne der im 16. Jahrhundert ausgesprochenen Verwerfungen bestehen.

Für die Lehren von der Rechtfertigung, vom Abendmahl und vom Amt werden in dem Schlußbericht Ansichten vorgetragen, bei denen die Autoren eine weitgehende Lehrübereinstimmung der beiden Kirchen bereits für gegeben halten. Vor allem scheint ihnen das bei den beiden ersten Lehrstücken der Fall zu sein. Es erhebt sich die doppelte Frage: Lassen sich diese Positionen mit den evangelischen Grundanschauungen vereinbaren? Können wir evangelischerseits bei den drei Lehrstücken im Blick auf die gegenwärtige römisch-katholische Kirche sagen, daß wir nun von den Lehrabgrenzungen oder Verwerfungen, die einst gegenüber der römisch-katholischen Kirche ausgesprochen worden sind, Abstand nehmen?

Die Darlegungen zur Rechtfertigungslehre – nur auf sie will ich hier eingehen – beschränken sich auf den anthropologischen Aspekt. Sie suchen einen Ausgleich zwischen der Macht der Gnade Gottes und der menschlichen Zustimmung zu Gottes Gnadenhandeln. Diese Ausführungen lesen sich fast wie ein Seitenstück zu einigen Artikeln der Konkordienformel. Man könnte meinen, zwischen der römisch-katholischen und der evangelischen Kirche bestehe ein Lehrwiespalt über die Rechtfertigung ganz analog zu den innerprotestantischen Auseinandersetzungen nach Luthers Tod, als man über den Anteil des freien Willens an der Bekehrung und über das Verhältnis von Glaube und guten Werken stritt. Die Voraussetzungen liegen jedoch anders. Bei jenen innerprotestantischen Kontroversen war man sich einig über die Art der kirchlichen Vermittlung der Rechtfertigung. Die Frage, wie dem Menschen die rechtfertigende Gnade begegnet, wird in der evangelischen Kirche jedoch anders beantwortet als in der römisch-katholischen Kirche. Deshalb kann sich die Erörterung der Rechtfertigungslehre nicht auf den anthropologischen Aspekt beschränken, sie muß auch den ekklesiologischen Aspekt einbeziehen. Die Frage, wie dem Menschen die rechtfertigende Gnade vermittelt wird, findet einmal ihre Antwort durch den Hinweis auf die Taufe. Sie muß sodann aber auch im Blick auf die Sünde

des getauften Christen beantwortet werden. Gerade bei der zweiten Fragestellung treten die Divergenzen zwischen der römisch-katholischen und der evangelischen Auffassung deutlich zutage.

Nach evangelischer Auffassung erfährt der Christ, der sich seiner Sünde vor Gottes Angesicht bewußt ist, die rechtfertigende Gnade durch den Glauben an das Evangelium von Jesus Christus. Die Rechtfertigung durch den Glauben, der sich an Christus hält, ist nicht an ein priesterlich verwaltetes Bußsakrament gebunden. An diesem Punkte löst die Reformation die Rechtfertigung von schwerwiegenden kirchengesetzlichen Bindungen. Sie lehnt die römisch-katholische Lehre ab, daß die rechtfertigende Gnade dem getauften Christen durch das vom Priester verwaltete Bußsakrament vermittelt werden müsse. Das wirkt sich auch auf das Gnadenverständnis aus, da nach evangelischer Lehre Gottes rechtfertigende Gnade dem Getauften überall dort zuteil wird, wo ihm das Evangelium begegnet und in ihm durch den heiligen Geist den heilbringenden Glauben ins Leben ruft.

Innerhalb der Kontroverse um Buße und Rechtfertigung verwirft die Reformation das vom 4. Laterankonzil 1215 dekretierte Kirchengebot, jeder Gläubige müsse mindestens einmal im Jahr dem zuständigen Priester alle Sünden beichten, die seit der letzten Beichte den Gnadenbesitz in ihm zerstören konnten. Diese Verpflichtung der Gläubigen zur Privatbeichte beim Priester gilt der evangelischen Lehre als eine kirchliche Satzung, die nicht in der neutestamentlichen Christusbotschaft begründet ist. So ist die römisch-katholische Lehre vom Bußsakrament mitbetroffen von der reformatorischen Absage an alle Menschensatzungen, mit denen die Kirche den Gläubigen bestimmte religiöse Verpflichtungen auferlegt und damit das freie Wirken des Evangeliums einschränkt.

Das Evangelium weckt und begründet in der Freiheit des heiligen Geistes den Glauben; es schafft durch den Christusglauben Menschen, die durch Gottes Sündenvergebung gerechtfertigt und zu einem neuen Leben berufen sind. Weil die Rechtfertigung ein vom Evangelium und vom Glauben getragenes freies Geschehen ist, kann die Beichte von allem Zwang befreit werden. Die Beichte kann nun als eine seelsorgerliche Hilfe empfohlen werden, die der Christ von sich aus sucht und die er grundsätzlich bei jedem finden kann, der in voller Glaubensverantwortung Christ ist.

Die evangelische Lehre, daß das Evangelium in seiner Freiheit den Glauben und die Rechtfertigung des Sünders schafft, fügt das Rechtfertigungsgeschehen ein in das Geschehen der gesamten verantwortlichen christlichen Vermittlung des Evangeliums. Die Rechtfertigung steht damit in einem anderen kirchlichen Zusammenhang als in der römisch-katholischen Kirche. Erst durch diesen kirchlichen Aspekt der Rechtfertigung zeigt sich das volle Gewicht der evangelischen Lehre von der Rechtfertigung des Sünders

»ohne des Gesetzes Werke« (Röm 3,28); denn das schließt auch ein kirchliches Gesetz aus, das jeden Christen, der die rechtfertigende Gnade empfangen möchte, zur kirchenrechtlich geregelten Beichte und damit zu bestimmten Akten des kirchlichen Gehorsams verpflichtet.

Der am 25. Januar 1983 von Papst Johannes Paul II. promulierte und Ende 1983 in Kraft getretene Codex Iuris Canonici hält an der bisherigen Lehre der römisch-katholischen Kirche vom Bußsakrament fest. Nach der von der Deutschen Bischofskonferenz autorisierten Übersetzung (2. Aufl. 1984) lautet Canon 959: »Im Sakrament der Buße erlangen die Gläubigen, die ihre Sünden bereuen und mit dem Vorsatz zur Besserung dem rechtmäßigen Spender bekennen, durch die von diesem erteilte Absolution von Gott die Verzeihung ihrer Sünden, die sie nach der Taufe begangen haben; zugleich werden sie mit der Kirche versöhnt, die sie durch ihr Sündigen verletzt haben.« Der folgende Canon 960 bindet die Rechtfertigung des Christen, der sich einer schweren Sünde, d. h. nach der älteren Terminologie einer Todsünde, bewußt ist, ausdrücklich und grundsätzlich an das Bußsakrament: »Das persönliche und vollständige Bekenntnis und die Absolution bilden den einzigen ordentlichen Weg, auf dem ein Gläubiger, der sich einer schweren Sünde bewußt ist, mit Gott und der Kirche versöhnt wird; allein physische oder moralische Unmöglichkeit entschuldigt von einem solchen Bekenntnis; in diesem Fall kann die Versöhnung auch auf andere Weisen erlangt werden.«

Nur geweihte Priester dürfen das Bußsakrament spenden (Can. 965), sofern sie dazu die spezielle Befugnis besitzen (Can. 966). Wenigstens einmal im Jahr aufrichtig seine schweren Sünden zu beichten, ist weiterhin jeder Gläubige verpflichtet, nachdem er das sogenannte Unterscheidungsalter erreicht hat (Can. 989). Festgehalten wird auch an der Pflicht, alle schweren Sünden zu beichten, und zwar mit Benennung jeder einzelnen Sünde: »Der Gläubige ist verpflichtet, alle nach der Taufe begangenen schweren Sünden, deren er sich nach einer sorgfältigen Gewissenserforschung bewußt ist, nach Art und Zahl zu bekennen, sofern sie noch nicht durch die Schlüsselgewalt der Kirche direkt nachgelassen sind und er sich ihrer noch nicht in einem persönlichen Bekenntnis angeklagt hat.« (Can. 988 § 1) Erwähnt sei noch, daß der Beichtvater »je nach Art und Zahl der Sünden . . . unter Berücksichtigung der Verfassung des Pönitenten heilsame und angemessene Bußen« (satisfactiones) auferlegen soll, die der Gläubige persönlich abzuleisten hat (Can. 981).

Da die römisch-katholische Kirche mit dem neuen Codex Iuris Canonici die Gläubigen grundsätzlich denselben sakramentalen Beicht- und Bußverpflichtungen unterwirft wie im 16. Jahrhundert, können wir evangelischerseits nicht das ablehnende Urteil aufgeben, das in der Reformation in dieser

Sache gesprochen wurde, z. B. in CA 11, 12 und 25 sowie in den Schmalkaldischen Artikeln (Teil 3, Art. 3). Gegen die römisch-katholischen Bestimmungen über das Bußsakrament erhebt die Reformation Widerspruch um der Freiheit des Evangeliums willen, damit die Erfahrung der Rechtfertigung durch das Evangelium frei bleibe von kirchengesetzlichen Bindungen. Das berührt die Rechtfertigungslehre wesentlich und nicht bloß beiläufig.

Daß die gegenwärtige Praxis der römisch-katholischen Kirche sich nicht mit den Forderungen ihres Rechts und ihrer offiziellen Lehre deckt, kann nicht maßgebend sein, sobald die kirchlichen Lehr- und Rechtsfragen grundsätzlich in Erwägung gezogen werden müssen. Wenn die römisch-katholische Kirche das »Volk Gottes« (Codex Iuris Canonici Buch 2) in seinem geistlichen Leben dem Kirchenrecht unterstellt, muß dieses Kirchenrecht bei allen Fragen der Kirchengemeinschaft in Betracht gezogen werden.

Luther sprach im Blick auf die Vorschriften, die den Gläubigen an das priesterlich verwaltete Bußsakrament gebunden hatten, von »des Papstes Tyrannei«, so z. B. in der »kurzen Vermahnung zu der Beicht«, die er dem großen Katechismus beifügte. Das mag angesichts der gegenwärtigen Praxis der römisch-katholischen Kirche überspitzt sein. Wir sind nicht interessiert an den polemischen Zuspitzungen des theologischen Urteils, zu denen sich Luther in seiner Situation genötigt sah. Das theologische Sachurteil muß unabhängig von den polemischen Zuspitzungen offen dargelegt werden; es behält sein Gewicht auch ohne die Schärpen der reformatorischen Polemik.

Das von der Reformation gegen Rom gewendete Antichrist-Verdikt, das im Abschlußbericht der Gemeinsamen Ökumenischen Kommission (S. 10) ausdrücklich erwähnt wird, hat seine eigenen Probleme, und zwar ergeben sie sich nicht nur aus der Beurteilung des päpstlichen Vollmachtsanspruches, sondern auch aus der Exegese der einschlägigen alt- und neutestamentlichen Texte und damit zusammenhängend aus dem Anteil apokalyptischer Vorstellungen am christlichen Geschichtsbewußtsein. Hier ist zu berücksichtigen, inwiefern sich die exegetischen und geschichtstheologischen Voraussetzungen seit dem 16. Jahrhundert verschoben haben, so daß die damalige Rede vom Antichrist nicht mehr übernommen werden kann. Diese Fragen sollen hier nicht weiter erörtert werden.

Selbst wenn wir bei gewissenhafter Prüfung an bestimmten Verwerfungen römisch-katholischer Lehrpositionen festhalten müssen, können wir dem römisch-katholischen Partner doch versichern, daß wir die religiösen Beweggründe respektieren, die im Laufe der Geschichte an der Ausformung von Lehre und Recht der römisch-katholischen Kirche mitgewirkt haben und auch bei der Abfassung des neuen Codex Iuris Canonici leitend gewesen sind. Der Respekt vor den religiösen Motiven entbindet nicht von dem

verantwortlichen Urteil darüber, was wir um der Wahrheit des Evangeliums willen als verbindlich anerkennen können.

Prof. Dr. Reinhard Schwarz, Salzstr. 43, 8034 Germering

BUGENHAGENS THEOLOGIE – ANFÄNGE, ENTWICKLUNGEN UND AUSBILDUNGEN BIS ZUM RÖMERBRIEFKOLLEG 1525*

Von Hans Hermann Holfelder

Auf dem Rande des Manuskripts jener Predigt, die der Priester Christi, Johannes Bugenhagen, am Peter- und Paulstag im Belbucker Kloster einst gehalten hat, hat in späterer Zeit der Reformator Johannes Bugenhagen notiert: »Diese Predigt habe ich, Johannes Bugenhagen, vor Klerikern in Belbuck gehalten. Damals war ich ein Jüngling und noch ein Papist. Das Volk lief zum Ablass herbei. Hier mag man sehen, wie gern ich damals ein Christ habe sein wollen. Aber es war noch die Zeit des Irrtums.«¹

Man spürt dieser ersten aus der Zwiesprache mit dem Bibeltext lebenden Predigt an, wie sehr und wie gern er damals hat ein Christ sein wollen. Ein Jüngling, wie es die spätere eigene Randnotiz wissen will, ist er damals schon nicht mehr gewesen. Er hatte die dreißig überschritten – und war dennoch immer noch auf der Suche nach dem Kern in der Nuß, wie ein anderer, nämlich Luther, seine Suche nach einem tragfähigen aus dem Wort lebenden Glauben nannte. Die Suche Bugenhagens steht auch hinter jener Anfrage, die er als 26jähriger Rektor aus Treptow 1512 an den Münsteraner Humanisten Johannes Murnellius richtet: Er solle ihm Philosophen und Theologen nennen, von denen er etwas lernen könne. Denn – dies sei die zur

* Vortrag, gehalten anlässlich der Tagung des theologischen Arbeitskreises für reformationsgeschichtliche Forschung im Rahmen eines wissenschaftlichen Symposions in Greifswald/DDR vom 19.–22. 9. 1985 sowie auf der Tagung über »Kirchengeschichte und Profangeschichte als historisches Erbe beider deutscher Staaten« der Politischen Bildungsstätte Helmstedt e. V. in Helmstedt vom 22.–24. 3. 1986.

¹ Theologische Realenzyklopädie (1981) s.v. Johannes Bugenhagen, 355, 43–36.

göttlichen Verehrung am besten hinführende Einstellung, »daß ich bei anderen, denen Gott es gab, mit Freuden suche, was ich selbst nicht in mir habe.«²

Die gesunde Lehre und die rechte Anweisung zum Leben sucht er zu dieser Zeit, die Besserung des Lebens (Consolatio, Anh. II, 5).

In der 1517 abgeschlossenen Geschichte Pommerns hat Bugenhagen signifikant festgestellt, daß es »klarer sei als das Licht und wahrer als das Wahre, daß zu seiner Zeit vielen die Heiligkeit des Lebens und die Lehre des Heils abginge, der Schaden komme in beiderlei Hinsicht allein aus der Unkenntnis, und zwar nicht aus irgendeiner, sondern aus der Unkenntnis der Lehre der Schrift und Christi selbst.«³

Hier schon sind die beiden theologischen Brennpunkte genannt, die einmal den reformatorischen Ansatz der Theologie Bugenhagens begründen werden: Schriftauslegung und Christologie. Doch zu dieser Zeit ist er noch auf der Suche und entfaltet seinen Ansatz in der Frage nach dem heiligmäßigen Leben des Christen.

Genau diese Frage ist es, die er Luther stellte, und auf die hin der Wittenberger ihm seinen Freiheitstraktat von 1520 schickt, darauf mit eigener Hand notierend: »Du schriebst mir, ich solle dir einen *modus vivendi* darlegen. Wer in Wahrheit Christ ist, braucht keine moralischen Anweisungen, der Geist des Glaubens nämlich führt ihn zu all dem, was Gott will und die brüderliche Liebe fordert. Lies also dies. Nicht alle glauben dem Evangelium. Den Glauben fühlt man im Herzen« (Consolatio 127, Anm. 63).

Es ist zugleich die Suche nach der tragfähigen Wahrheit des Glaubens gewesen, die in tieferem Sinne Leben und Denken Bugenhagens als Geistlichen und Pädagogen von Anfang an bewegt hat. In der Tradition des sich ausbreitenden biblischen Humanismus mit seiner Frage nach der *christiana philosophia* als einer Einheit von Lehre und Leben hat Bugenhagen als junger Mann die Bibel zum Medium und Gegenstand seiner Suche werden lassen und *hier* im Wort der Bibel mit höchster Konzentration und geistlichem Ernst die Antwort gesucht. Was er sich auf diesem Weg zur Entdeckung des Evangeliums von der »Rechtfertigung des Sünders durch Christus allein« aneignete an exegetischer Kompetenz mit Hilfe anderer und im

² Hans Hermann Holfelder, *Consolatio et tentatio, Studien zu Bugenhagens Interpretatio in librum psalmodum*, Berlin/New York 1974 (AKG 45), 127, Anm. 62; zitiert: Consolatio.

³ Karl August Traugott Vogt (Hg.), *Epistola ad scholasticos Treptovienses, Joannis Bugenhagii Pomerani libelli duo I/II*, in: Programm zur Feier des vierten Säcularfestes der königlichen Universität, Greifswald 1856; zitiert: Vogt I; zum angegebenen Text vgl. Vogt I, 6f.

zielstrebigem Selbststudium, war nur Mittel zum Zweck, dienendes Studium der patristischen und humanistischen Exegese und Philologie – um was es ihm im letzten von Anfang an ging, war seine Identität als Theologe und Christ.

Dieses Selbstverständnis als Theologe der Heiligen Schrift hat zunächst in der literarischen Begegnung mit Luthers Theologie 1520 im Treptower Kollegium und dann nach der Übersiedlung in der Gesprächs- und Denkgemeinschaft mit dem Wittenberger Theologen *reformatorisches* Profil gewonnen. Auch und gerade als Reformator kirchlicher Ordnung in Stadt und Territorium versteht sich Bugenhagen aus Berufung als Theologe der Schrift, der die reformatorische Praxis aus dem Wort selbst verantworten will. Programmatisch hat Bugenhagen dieses Selbstverständnis in seiner Kirchenordnung (Braunschweig 1528) zum Ausdruck gebracht: »Daß aber das Buch so groß geworden ist, das macht, daß ich allerwege Ursache gebe der Stücke, die verordnet werden und habe drin geschrieben mit vielen Worten etliche Stücke meiner Lehre aus Gottes Wort.«⁴

Im Rückblick auf die Anfänge und Irrwege dieser Jahre währenden theologischen Selbstprüfung bekennt Bugenhagen in der Einleitung seines ersten aus der reformatorischen neuen Erkenntnis erwachsenen Bibelkommentars, Ertrag der Wittenberger Psalmenvorlesung 1521–1523, zur Auslegung von Psalm 1, 1 (Wohl dem, der nicht wandelt im Rat der Gottlosen): »Ich für meine Person habe das erste Verslein dieses Psalms in meinem Unheil zwar – doch durch Christus freilich ausreichend zu meinem Heil gelernt« (Consolatio, Anh. II, 1–2).

Dieser Lernprozeß entwickelte sich nicht ausschließlich kontinuierlich, sondern erfuhr in jener ersten Begegnung Bugenhagens mit Luthers Schrift ›De captivitate Babylonica ecclesiae‹ (1520) seine entscheidende theologische Wende: Erschrecken, Abwehr und Widerstand, danach Prüfung und entschiedene Annahme der neuen Wahrheit, eine Entdeckung mit Tiefendimension, der er sich stellt und die ihn, wie so viele seiner Generation, innerlich und äußerlich aus alten Bindungen löst: »Was soll ich euch viel sagen? Die gantze Welt ist verblindet und in die äußerste Finsternis verstricket. Dieser einige Mann (= Luther) sihet allein die rechte Wahrheit«⁵.

Diese zunächst literarische Entdeckung der »rechten Wahrheit«, die befreiende Entbindung zum eigentlichen Thema der Verkündigung des Evan-

⁴ Emil Sehling (Hg.), Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts, Bd. VI 1, 1, Tübingen 1955, 349f; zitiert: Sehling VI 1.

⁵ Zitat nach Hans-Günter Leder, Martin Luther und die Reformation in Pommern, in: Wissenschaftliche Zeitschrift der Ernst-Moritz-Arndt-Universität Greifswald, Gesellschafts- und sprachwissenschaftliche Reihe 32 (1983), 44.

geliums und der Mitte der Schrift – es ist das Thema der Rechtfertigung des Sünders durch Christus – verdankt Bugenhagen allein Luther.

Die *Entdeckung* seines neuen theologischen Weges ist unauflöslich mit diesem »einigen Mann« Martin Luther verbunden. Die *Begründung* und d. h. theologische Entfaltung im Medium der Schriftauslegung und im Kontext der Wittenberger Theologie ist die selbstverantwortete Lebensaufgabe des Schrifttheologen Bugenhagen. Zugleich ist damit deutlich gemacht, daß die theologische Legitimation und Durchsetzung der reformatorischen Lebensordnung in Stadt und Territorium unverwechselbar Bugenhagens Auftrag und Verantwortung gewesen ist. Dies sollte zugleich Korrektur und Ertrag der gegenwärtigen Bugenhagenforschung sein, Bugenhagens Profil als Theologe und Reformator im Kontext seiner Zeit deutlicher zu sehen, als es die ältere Forschung vermochte.

Nach diesem Vorgriff komme ich nun zur inhaltlichen Analyse. Ich wähle die genetisch-chronologische Darstellung:

Die theologischen Anfänge in Treptow (1504–1520) (I), die Entdeckung des neuen Themas der *Rechtfertigung allein aus dem Glauben an Christus* (1520–1521) (II), die Entfaltung dieses theologischen Ansatzes in den Wittenberger Vorlesungen (1521–1525) (III).

I.

Im Alter zwischen 17 und 19 Jahren hat Bugenhagen in der Artisten-Fakultät in Greifswald studiert, eine Prägung durch die scholastisch-mittelalterliche Lehrtradition hat er nicht erhalten. Daß er als 19jähriger ins Rektorenamt an der Stadtschule zu Treptow berufen wurde, läßt die Wertschätzung und Erwartung ahnen, die man in den jungen Mann setzte. Er hat diese voll erfüllt.

Der in ciceronianischer Attitüde implizit gegen die scholastische Theologie geschriebene Brief an den Münsteraner Johannes Murmellius von 1512 weist den versierten Autor eindeutig aus: Bugenhagen bewegt sich sicher in der antiken Kunstprosa. Er ist angesteckt von der Frage nach dem rechten Leben, vom Ethos des Ursprünglichen. Bibel- und Kirchenväterstudien stehen an erster Stelle. Der urbane Umgangston und der Schüleraustausch wird gepflegt. Man wundert sich nur, daß zu dieser Zeit der geistliche Vikar und Rektor in Treptow noch nichts von dem großen Erasmus gehört hat. Es hat wohl nur des Hinweises durch Murmellius bedurft, daß Bugenhagen sich in die Schriften des Rotterdammers vertiefte und dort fand, was er suchte. Ca. 6 bis 7 Jahre später zitiert Bugenhagen die erasmische *Ratio seu methodus compendio perveniendi ad veram theologiam* (1518), in der als Zeugnis

seiner frühen Theologie und Exegese so bedeutsamen *Belbucker Predigt* zum Peter- und Paulstag von 1518/19 (?). Nach allem, was wir wissen, ist der humanistisch-theologische Ansatz Bugenhagens nicht aus persönlicher Schülerschaft, sondern aus einem literarischen Selbststudium erwachsen. Aus dieser Quelle stammt seine philologisch-exegetische Kompetenz und der theologische Ansatz selbst. Denn Bugenhagen geht es in der Predigt um das heiligmäßige Leben des Christen. Heiligkeit und Unschuld sind leitende Begriffe dieser auf die Besserung des Lebens ausgerichteten Bußpredigt. Der theologische Spitzensatz lautet: »Wer immer heilig lebt in Christus, der ist Sohn Gottes und Erbe der Apostel« (Consolatio 121, Anm. 39).

Doch wie ist folgendes Dilemma zu lösen: Wir sollen in Heiligkeit und Unschuld, d. h. unbefleckt von Sünden, leben. Zugleich gilt: heilig sein, das kann ich nicht. In Anlehnung an Lukas 2, 14 (Menschen, die *guten Willens* sind) löst Bugenhagen diese Spannung zwischen Anspruch und Vermögen mit dem Hinweis auf die »Anrechnung« Christi: Die Forderung nach der Unschuld als Freisein von aktualen Sünden ist nicht aufhebbar. Doch rechnet Christus nach Maßgabe seiner Güte das Bemühen um Heiligsein als Heiligkeit selbst an. Es geht um die Forderung des guten Willens, um das Bemühen des Menschen und um seine Einsicht zum Besseren. Hier ist eine anthropologische Voraussetzung gemacht: Der Mensch ist fähig, das Gute zu wollen. Der Appell an die Willenskräfte des Menschen zeigt eine hohe Schätzung seiner Möglichkeiten zum Guten in aller Schwachheit und Fehlbarkeit. »Also . . . laßt uns heilig sein oder wenigstens – soweit möglich – danach trachten, heilig zu sein, d. h. unbefleckt von Sünden. Und dieses Trachten wird Christus uns nach Maßgabe seiner Güte anrechnen zur Heiligkeit« (Consolatio 121, Anm. 40).

Dieses Konzept einer *Heiligkeits-Theologie*, deren Zentrum die Lehre von der Anrechnung des guten Willens und der Bußgedanke bildet, legt in die Willenskräfte des Menschen die Bedingung seines Heils, insofern in der Haltung des Mühens und Trachtens nach Besserung die Bedingung liegt, Heiligkeit und Unschuld zu erlangen. Mag auch die Heiligkeit des Christen letztlich Anrechnung des Bemühens um Heiligkeit durch Christus sein, so ist diese Anrechnung Christi doch nur die Folge, der die Willensanstrengung des Menschen notwendig vorausgehen muß.

An dieser Stelle ist nun die Frage nach der *Bedeutung der Schrift* innerhalb dieses heiligkeits-theologischen Ansatzes zu stellen. Bugenhagen antwortet, daß der Mensch in seinem Bemühen um die Heiligkeit und die Erneuerung seines Lebenswandels auf die Heilige Schrift verwiesen sei: Die Schrift wird in besonderer Weise das Medium des Mühens um die Heiligkeit des Menschen.

Leitender Begriff für den Umgang mit der Schrift ist »Meditation«.

Schriftmeditation ist der Weg zum heiligmäßigen Leben. Heiligkeitsstreben und Schriftmeditation sind in diesem Ansatz aufeinander bezogen. Prägnant formuliert Bugenhagen: Die Speise für das ewige Leben ist uns in den Heiligen Schriften dargereicht, da der Mensch nicht vom Brot allein lebt, sondern von einem jeglichen Wort, das aus dem Munde Gottes geht (Mt 4,4; Vogt I, 19).

Denn der Mensch, der sich vom sündigen Leben abkehren will zum Besseren, wendet sich an die Schrift, hier findet er Hilfe in vollem Sinn: Freigiebigkeit gegenüber den Armen, Reinheit, Abkehr von Geiz und Habgier, kurz: die Besserung des Lebens bietet sich reichlich dem, der meditierend sich dem Wort der Schrift öffnet. Selbst wenige Worte der Heiligen Schrift schon sind voll »trächtigen Sinnes« und bieten vielseitige Gelegenheit zur Meditation dessen, was gut ist für den Menschen (vgl. *Consolatio* 124f).

Hier sind wir am innersten Punkt der biblischen Hermeneutik Bugenhagens in dieser Phase seiner noch ausschließlich auf die moralische Frage bezogenen Theologie. Diese Sicht verdankt er ganz dem Schriftverständnis des Erasmus, wie der Vergleich mit der *Enarratio primi psalmi* (1515) des Rotterdammers zeigt (vgl. *Consolatio* 136–142). Ja, Bugenhagen sagt: »Dann sind wir in Wahrheit Nachkommen und Enkel der Apostel, wenn wir versuchen, durch gute Sitten deren Heiligkeit zum Ausdruck zu bringen« (Vogt I, 22) – dem dient die Auslegung und der Gebrauch der Schrift. Die Verehrung, die Bugenhagen in dieser Predigt dem Erasmus zuteil werden läßt – »unzerstörbar wird sein Gedächtnis sein bei den Nachkommen« (Vogt I, 17) – ist also nicht nur humanistische Manier und urbane Floskel, sondern ist begründet in der theologisch-hermeneutischen Erasmus-Schülerschaft dieser Zeit.

Diese Schülerschaft ist es, der Bugenhagen dann wenige Jahre später, befreit durch die neue Erkenntnis, zu Beginn der *Interpretatio in librum psalmodum* (1524) abschwört als dem Irrtum seiner frühen Jahre: »Wahrlich, was denn anderes war das als Pharisäismus zu lehren, kannte ich doch damals noch nicht das Wesen des Glaubens, der jenes alles darreicht, bis sich Gott aus der Höhe herab der Irrtümer der Menschen erbarmte und apostolische Zeiten so wie die Predigt des Evangeliums im Geiste Christi für uns zurückgerufen hat« (*Consolatio* 141–143).

II.

Mit Recht hat Ernst Kähler in Anlehnung an die ältere Literatur Bugenhagens *Sendbrief* an seine ehemaligen Schüler in Treptow als das »erste

Dokument der gewandelten Theologie Bugenhagens« (Consolatio 128, Anm. 65) bezeichnet. Von wo aus ist dieser Lehrbrief des ehemaligen Rektors geschrieben? War Bugenhagen schon in Wittenberg angekommen? Anhaltspunkte, daß Bugenhagen Luther bereits persönlich kennengelernt habe, sind aus dem Sendbrief nicht zu erschließen. Als Abfassungszeit ist der Zeitraum Ende 1520/Anfang 1521 zu erschließen. Er schreibt an seine Freunde: »Unter euch wird die Frage bewegt, so höre ich, was von Doktor Martinus, der schon Berühmtheit erlangt hat, zu halten sei. Vor allem, weil die einen ihn für aufrichtig, die anderen für einen Verführer halten, komme ich ungefragt zu euch, da ich bei denen nicht fehlen will, die die Wahrheit suchen« (Consolatio 128, Anm. 65).

Mit der ihm eigenen Konzentration auf das Wesentliche entfaltet Bugenhagen die neue Lehre von der Rechtfertigung des Sünders allein durch den Glauben, die Ausschließlichkeit des Heiles in Christus und die exklusive Bedeutung der Schrift für den Glauben. Er sieht sich in die theologische Lehr- und Verkündigungsgemeinschaft derer mit hineingestellt, die die neue Erkenntnis teilen. Er empfiehlt einige Schriften Luthers aus dem katechetischen Bereich (Vaterunser-Auslegung, Auslegung der 10 Gebote) und einige nicht näher bezeichnete Sermones; keine der sogenannten reformatorischen Hauptschriften von 1520 wird genannt. Merkwürdig zurückhaltend dagegen klingt die Stellungnahme zu Luther selbst: »Schließlich über Martin denke ich nicht schlecht« (Consolatio 128, Anm. 66), heißt es lakonisch. »Dieser wird, nach meiner Überzeugung, der Nachwelt Schriften schenken, die nicht zu mißbilligen sind . . . Anderen, die kundiger sind, kann noch will ich in der Beurteilung nicht vorgreifen, da ich Luthers Rechtsfall nicht umfassend kenne« (a. a. O.).

Die aus der literarischen Begegnung mit Luthers Schriften seit dem Spätjahr 1520 erwachsende theologische Wandlung im Denken Bugenhagens setzt ein bei einer grundsätzlich geänderten Fragestellung. Es geht nicht mehr um einen christlich-moralischen Ansatz, sondern um die Frage nach dem Glauben des Christen als Weg zum Heil und als vornehmlichem Inhalt der Schrift. Neu gesehen ist auch das anthropologische Thema, d. h. der Begriff der Sünde: »Unser ganzes Leben nämlich ist Sünde.« (Consolatio 129). Nicht in uns finden wir die Möglichkeit zum reinen Leben; radikal von der Sünde bestimmt ist der Mensch angewiesen auf die Heilstat Gottes in Christus. Das eigentliche Thema der Theologie ist die Rechtfertigung des Sünders allein aus Glauben, nicht aus den Werken.

Vornehmliches Medium der Erkenntnis des Glaubens ist die Schrift: »Aus den Heiligen Schriften, meine ich, ist vornehmlich das zu lernen, was beiträgt zur Nahrung des Glaubens an Christus. Dieser Glaube ist die Summe unseres Heils. Er besteht, in wenigen Worten gesagt, darin, daß du

von Christus, Gottes Sohn, für uns ins Fleisch gekommen und gelitten, damit er uns aus den Stricken des Todes befreie, glaubst, er sei wahrhaftig und der Retter« (Consolatio 129, Anm. 67). Diese Aussage über die Bedeutung der Schrift für den heilbringenden Glauben ergänzt Bugenhagen durch die negative Bestimmung: Wer die Schrift nicht kennt, verfällt in den Irrtum, den Werken rechtfertigende Wirkung zuzuschreiben. Insofern der rechtfertigende Glaube, die »Summe unseres Heils«, in der Schrift beschlossen ist, ist zugleich mit dem rechtfertigungstheologischen Gegensatz Glaube/Werke das hermeneutische Kriterium angegeben, an dem die Authentizität der Schriftauslegung zu messen ist. In der Sache und zum Teil im Wortlaut vertritt Bugenhagen Luthers Exklusivaussagen »solus Christus«, »sola fides«, »sola Scriptura« gegenüber seinen ehemaligen Schülern und Freunden in Treptow.

Wenige Monate weilte Bugenhagen im Hause Melanchthons in Wittenberg, da läßt er Anfang September 1521 eine Schrift ausgehen an den pommerschen Prälaten Johannes Suavenius (gest. 1529), die *Epistola de peccato in spiritum sanctum*⁶. Er versucht, auf diese Weise Einfluß zu nehmen auf die wachsende Verfolgung evangelischer Prädikanten in Pommern. Als Sendschreiben an einen der ersten kirchlichen Würdenträger seiner pommerschen Heimat, seines Zeichens Koadjutor des Bischofs von Kammin, gerichtet, stellt diese Schrift ein volles Bekenntnis zu der von Wittenberg ausgehenden reformatorischen Bewegung dar. Alle Rücksicht und Behutsamkeit ist hier aufgegeben. Bugenhagen hat sich dem Ruf und der Verantwortung gestellt, entschiedener und auch opferbereiter Zeuge der Wahrheit des Evangeliums zu sein. Er distanziiert sich in eigenen Worten von seiner noch vor einiger Zeit gehegten Halbherzigkeit und falschen Rücksicht in Sachen des christlichen Glaubens. Das reformatorische Bewußtsein von der Wende der Zeit, in der Gott das Licht der Wahrheit durch Martin Luther zum Leuchten gebracht hat, ist vollmächtig zum Ausdruck gekommen.

Diese Schrift ist ein prophetischer Ruf zur Umkehr, keine theologische Abhandlung: In der Annahme oder Ablehnung der evangelischen Predigt entscheidet sich Heil und Unheil, Vergebung und ewiges Gericht. Verhinderung, Verfolgung und Widerstand gegen die Predigt des Evangeliums in Kenntnis der geoffenbarten Wahrheit ist als Sünde wider den Heiligen Geist unvergebbar. Leitender Begriff dieser Umkehrpredigt in der Form der Schriftauslegung von Markus 3, 28–30 ist die Anerkennung seiner selbst als Sünder vor Gott. In ihm kündigt sich das zentrale theologische Thema an,

⁶ Georg Geisenhof, Bibliotheca Bugenagiana. Bibliographie der Druckschriften des D. Johannes Bugenhagen, Leipzig 1908 (QDGR 6), Repr. 1963, Nr. 22; zitiert: Geisenhof.

das er wenige Wochen später in der ersten Psalmenvorlesung entfalten wird: Die Rechtfertigung des Sünders in der existentiellen Erfahrung der Anfechtung als Gerichtssituation des Glaubenden coram Deo.

III.

Im Zeitraum von 1521–1525 las Bugenhagen zweimal über die Psalmen (1521–1523, 1524), über Jesaja (1522–1524), über die sogenannten kleinen Paulusbriefe Epheser- bis Philemon- und Hebräerbrief (1522–1523), über den Galaterbrief (1524), Deuteronomium und 1./2. Samuelis (1523–1524), 1. und 2. Könige (1524–1525), Hiob (1524–1525) und über den Römerbrief (1525). In dieser Zeit behandelte er auch im Kolleg die Passions- und Auferstehungstexte der Evangelien. Mit Ausnahme der Jesajavorlesung sind diese Auslegungen alle im Druck erschienen und fanden weite Beachtung im Einflußbereich der reformatorischen und humanistischen Exegese.

Eine Fülle von wichtigen Texten zu Bugenhagens Theologie liegen uns hier vor. Gegenstand der theologischen Analyse ist im folgenden die *Psalmenvorlesung* (1521–1523), deren Ertrag im Kommentardruck der *Interpretatio in librum psalmoreum* (März 1524) vorliegt; sodann die *Auslegung der kleinen Paulusbriefe* Epheser- bis Philemon- und Hebräerbrief (1522–1523), die ergänzt durch die Galatervorlesung (1524) als *Annotationes in epistolas Pauli* von Bugenhagen selbst überarbeitet, im März 1525 im Druck erschienen; schließlich das *Römerbriefkolleg* von 1525, das nach einer Vorlesungsnachschrift von Ambrosius Moiban durch Bugenhagen autorisiert und Ende 1526 mit einer Vorrede versehen zu Beginn des Jahres 1527 vom Hagenauer Drucker Johann Setzer publiziert wurde.

Bugenhagen hat im Spätjahr 1522 bis spätestens Mitte März 1523 parallel über die Psalmen, die kleinen Paulusbriefe und Jesaja gelesen. Welche Konsequenzen hat dieser chronologische Faktor für die genetische Frage nach Bugenhagens theologischer Entwicklung? Sind in der letzten Phase der Psalmenvorlesung Spuren seiner gleichzeitigen Beschäftigung mit der paulinischen Theologie zu erkennen?

An einer zentralen Stelle des *Psalmenkommentars*, auf die Bugenhagen wiederholt in anderem Zusammenhang hinweist, schreibt er abschließend in der Auslegung zu Psalm 88: »Gepriesen sei Gott in Ewigkeit, der alles zu unserem Heil geordnet hat, auch wenn er bisweilen scheint, (uns) im Stich gelassen zu haben. Gerichte Gottes sind es; wie Gott es gefallen hat, so ist es geschehen. Der Name des Herrn sei gepriesen, der in seinen Worten gerechtfertigt wird (Psalm 50, 6 / Römer 3, 4), auch dann, wenn er von der gottlosen Welt nicht als gerecht und wahrhaftig beurteilt wird. Amen und nochmals Amen.« (Consolatio 182, Anm. 259).

Gott hat alles zu unserem Heil hingeordnet – das ist der Inhalt des Evangeliums, das jetzt seine Zeit hat. Was Gott von Ewigkeit her bestimmt hat, kommt jetzt in der Predigt seines Wortes an den Tag – das ist die *heilsgeschichtliche* Dimension im *rechtfertigungstheologischen* Ansatz Bugenhagens.

In diesem Sinne hat Bugenhagens Glaubensbegriff eine prinzipiell *promissionale* Ausrichtung: Denn Gott hat sich in diesem seinem Heilswillen selbst festgelegt, in der Erfüllung erweist er seine *Wahrheit*, in der Art, wie er diesen Heilswillen erfüllt, erweist er seine *Barmherzigkeit*. Wahrheit und Barmherzigkeit sind die Bestimmungen des ewigen Bundes, den Gott zum Heil der Menschen eingegangen ist. In ihm gründet sich die Verheißung, daß Gott dem Glaubenden seine Sünden vergibt und ihn aus »Nichtanrechnung« seiner Sünde rechtfertigt. Diese Verheißung hat der Glaubende anzunehmen. Gottes Selbstfestlegung in Wahrheit und Barmherzigkeit, daß er das Heil des Sünders von Ewigkeit her will und dieses Heil in seinen Verheißungen, in seinem Wort, im Evangelium kundtut, besteht in sich. Aufgabe des Glaubens ist es, diese Verheißungen als Heilszusage für sich anzunehmen: » . . . die Worte bleiben in sich wahr, weil sie Gottes sind. Doch solange du nicht glaubst, nützen sie dir nichts.« (Consolatio 182, Anm. 259).

Wie geschieht diese Aneignung? In der Summa zu Psalm 31, in der wie in einem Brennpunkt die theologischen Linien der Interpretatio zusammenlaufen, hat Bugenhagen am Leitbegriff der »Erziehung durch Gott« seine Rechtfertigungsvorstellung entfaltet. Intention und Ziel des die Rechtfertigung des Menschen meinenden Handelns Gottes ist das Erkennen und Anerkennen seines Sünderseins in der forensischen Situation vor Gott. Gott überwindet die Selbstrechtfertigung, Selbsttäuschung und Scheinheiligkeit des Menschen, indem er ihn durch das aufdeckende Gerichtswort zur unverstellten Anerkennung als Sünder führt.

Es ist Gott selbst, der den Menschen in die existentielle Tiefe der Anfechtung führt. Der Mensch sieht sich vor seinen Richter gestellt, wie der Delinquent, der zwar unter seiner Folter schreit, doch so lange schweigt, bis er vom Schmerz bezwungen sich schuldig bekennt. Im existentiellen geistlichen Geschehen der Anfechtung vor Gott begreift der Mensch in Verzweiflung, Schmerz und Entsetzen seine Verlorenheit. »Jetzt, sagt Bugenhagen, urteilst du ganz anders. Jetzt erkennst du deine Verdammnis. Ein solcher, der einmal die Bosheit des menschlichen Herzens erfaßt hat, der richtet nicht andere, sondern sich selbst, der hält nicht andere für unwürdig, sondern sich selbst« (Consolatio Anh. III, 53–56).

Anfechtung bedeutet die radikale Selbstverwerfung und ein geistliches Sterben, ein Untergehen und Versinken im Schmerz des Gewissens. Hier

bleibt dem Angefochtenen nur dies: Im Bekenntnis seiner Sünde sich an Gott zu wenden und sich darauf zu berufen, daß Gott sich selbst darin festgelegt hat, von Ewigkeit her dem Sünder zu vergeben, der im Bekennen seiner Sünde und im Bittgebet sich an ihn wendet. In der Tiefe dieser Anfechtungserfahrung erfährt der bekennende Sünder den richtenden und zugleich rechtfertigenden Gott: »Hier erst seufzt er voll und ganz zu Gott, wenn er voll und ganz, soweit es geht, die Sünde erkennt. Hier erst vergibt die göttliche Barmherzigkeit Sünde und Vergehen, weil du sie dir nicht (mehr) vergibst, d. h. nicht verzeihst, sondern aus ganzem Herzen bekennt, daß du nichts bist denn Ungerechtigkeit. Er bedeckt die Sünden, weil du sie nicht (mehr) deckst. Er rechnet dir die Sünde nicht zu, weil du sie dir zurechnest« (Consolatio Anh. III, 39–46).

So fällt Gericht und Rechtfertigung in der Situation des angefochtenen Sünders in eins und äußert sich in dem beständigen Bittgebet um Vergabung: Anfechtung und Trost sind die beiden Seiten des *Rechtfertigungs-geschehen* dessen, der Sünder und Gerechtfertigter zugleich ist. Diese spannungsreiche Einheit von Gericht und Rechtfertigung im forensischen Sinne bezeichnet Bugenhagen als »Wechsel von Anfechtung und Trost«. Die Zusage des Heils bleibt in der Erfahrung des Gegenteils gleichsam verborgen. Der bekennende Sünder hält sich glaubend an die Wahrheit der Zusage Gottes. Das ist das einzige, was ihn hindurchträgt: »Aus dieser Anfechtung holt allein zurück die Erinnerung an die Wohltat der Barmherzigkeit, die uns durch Gott gewährt worden ist« (Consolatio 194).

Dieser von der *existentiellen Erfahrung der Anfechtung* her entwickelten *Rechtfertigungsvorstellung* – *Herzstück und Mitte von Bugenhagens Theologie in dieser Vorlesung* – entspricht eine auf Passion und Kreuz Christi bezogene christologische Begründung: »Christus hat Gleiches erlitten« (Consolatio 184, Anm. 265). Das in Christus verheißene Heil ist nur in der Gemeinschaft seines Kreuzes faßbar. Das Kreuz Christi und das Leiden des Christen in der Anfechtung entsprechen einander: »Wie Christus leiden und in dieser Weise in seine Herrlichkeit eintreten mußte, so müssen auch wir durch das Kreuz zur Herrlichkeit eingehen, durch den Tod ins Leben . . . In solch eine Angst geriet er nämlich, daß er schrie, er sei von Gott verlassen, so auch wir, verschlungen durch Anfechtung und Todesschrecken, sehen wir nicht den Befreier, sondern meinen, Gott habe uns verlassen. Ja, er streite wider uns wegen unserer Sünde . . . In diesem Kreuz und Anfechtung wird das Gebet des Glaubens retten« (Consolatio 195, Anm. 305). In der Anfechtung erleidet der Glaubende die Kreuzesgemeinschaft mit Christus. Christus ist das exemplum des Angefochtenen, Anfechtung ist Teilhabe am Kreuzesgeschick Christi.

Dieser theologische Entwurf der »Rechtfertigung aus Nichtanrechnung

der Sünde durch Gott« ist in sich geschlossen und eigenständig in der Sprache des lateinischen Psalters entwickelt. Der Ansatz bei der existentiellen Erfahrung der Anfechtung gibt der gesamten Auslegung der Psalmen eine *tropologische*, auf die Existenz des Glaubenden ausgerichtete Hermeneutik.

Die theologische Differenz und Eigenständigkeit dieser Rechtfertigungsvorstellung im Vergleich zu *Luthers* Ansatz im Umkreis der Schriften dieses Zeitraums ist überraschend; überhaupt zitiert Bugenhagen Luther fast ausschließlich im Bereich der Textkonstitution, als also exegetischen, nicht als theologischen Gewährsmann; dies gilt auch für Melanchthon, den er in der Vorrede und nur einmal im Kommentar und da als Zeugen für den griechischen Text nennt. Vor allem im Verständnis von Gesetz und Evangelium (Luther: »Zweierlei Wort«) und in der christologischen Begründung (Exemplarchristologie / Mittlerchristologie) liegen die theologischen Unterschiede zu Luther. Doch scheinen sich im letzten Drittel der Vorlesung Entwicklungen abzuzeichnen, die gerade in der *christologischen Begründung der Rechtfertigung* neue Akzente setzen.

In der Auslegung von Psalm 106, 23 setzt Bugenhagen in der Interpretation der Exodus-Erzählung typologisch der Mittlerschaft des Mose die Mittlerschaft Christi entgegen. »Doch konnte jener Mittler (= Mose) den Geist nicht geben, dies ist Sache von Jesus Christus, der Gott und Mensch ist, deshalb auch einziger und ausschließlicher Mittler ist und, um es so zu sagen, unmittelbarer Mittler zwischen Gott und Mensch. 1. Tim. 2,5.«⁷ Bis zu diesem Psalm war bisher im Kommentar der Begriff »Mittler« überhaupt nicht genannt worden. Bugenhagen führt ihn hier zum ersten Mal ein mit dem Paulus-Zitat aus 2. Tim. 2,5. Doch fehlt an dieser Stelle noch die interzessorische Funktion der Mittlerschaft sowie überhaupt die Entfaltung im Königs- und Priesteramt Christi. Diese Funktionen entwickelt Bugenhagen dann thematisch in der Exegese von Psalm 110 und im Verweis auf den Hebräerbrief: Christus, ausschließlicher Mittler zwischen Gott und Mensch, ist König und Priester. In seiner königlichen Macht herrscht er über Welt, Satan, Sünde und Hölle. In seiner priesterlichen Berufung tritt er für die Glaubenden vor Gott ein.

Im Glauben gewinnen wir Anteil an seiner Königsherrschaft und Sieg über die Macht der Sünde. Im Glauben erlangen wir zugleich das priesterliche Recht, vor Gott zu treten und für uns und die Brüder, ja sogar für die Feinde zu interpellieren. Was bisher im Psalmenkommentar an verschiedenen Stellen ohne den expliziten Gebrauch des terminus »Christus als Mitt-

⁷ Interpretatio in librum psalmodum (Geisenhof, Nr. 6), fol 273^v; zitiert: Interpretatio.

ler« unverbunden ausgesprochen wurde, ist hier theologisch aufeinander bezogen und präzisiert entwickelt im Begriff der exklusiven Mittlerschaft Christi und der Anteilhabe des Glaubenden.

In der Schlußpassage des Psalmenkommentars zu Psalm 150, 1 faßt Bugenhagen in Ablehnung einer interzessorisch verstandenen Heiligenverehrung diesen christologischen Topos noch einmal wie in einem abschließenden Bekenntnis zusammen: »Wir rufen niemanden an außer Gott durch Jesus Christus, unsern Herrn. Gott und Mensch, Mittler zwischen Gott und Mensch, der als Hoherpriester für uns zur Rechten Gottes herrschend für uns eintritt und Fürsprech ist für unsere Sünden« (Interpretatio, fol 351^v).

Mir scheint die Einführung der neuen christologischen Thematik im letzten Drittel der Psalmenvorlesung nicht zufällig. Die Explikation im Zusammenhang der paulinischen Schriftstelle 1. Tim. 2,5 sehe ich als Signal dafür, daß die gleichzeitige Beschäftigung mit der paulinischen Theologie im Kolleg 1522/23 hier in der Psalmenvorlesung ihre theologische Auswirkung hat.

Was in der Psalmenvorlesung in einem neuen thematischen Zugriff und in der Zentrierung auf die existentielle Erfahrung des Glaubenden entfaltet wird, erfährt nun im *Auslegungsprozeß der paulinischen Briefe* 1522 bis 1525 Ausgestaltung und reformatorisches Profil⁸.

Der tägliche Austausch und die Gemeinschaft mit Luther und Melancthon vor allem und die zeitgeschichtlichen Herausforderungen (Wittenberger Unruhen, Karlstadt, Müntzer) sind die entscheidenden Faktoren von Bugenhagens Paulusauslegung in diesem Zeitraum. Bugenhagen gewinnt nun nicht mehr den zentralen Ansatz seines Rechtfertigungsverständnisses in der Anfechtung vor Gott, in der existentiellen Situation des Rechtfertigungsgeschehens im Gericht. Bugenhagen begründet jetzt das *forensische Verständnis* der Rechtfertigung des Sünders mit dem Zusammenhang von *Wortglaube* und *Geistgabe*.

In der durch den Glauben an das Wort geschenkten Gabe des Geistes gewinnt der Glaubende die Gewißheit der Kindschaft Gottes. Sie befreit ihn im Gewissen von der verurteilenden Macht des Gesetzes und macht ihn in der Kraft des Geistes fähig zur willigen Erfüllung des vom Gesetz Geforderten in der Liebe. Das Verhältnis Vater/Kind ist der Ausdruck dieser gewißmachenden Erfahrung des Geistes, die der an das Wort der Verheißung

⁸ Zum Folgenden vgl. meine Ausführungen in: *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). Eine Untersuchung zur Genese von Bugenhagens Theologie. Tübingen 1981 (BhTh 63); zitiert: *Solus Christus*.

Glaubende und darin Gerechtfertigte als bestimmende Wirklichkeit seiner geistlichen Existenz vor Gott »erlebt«: Gott ist der Vater, nicht der Richter, hierin gründet sich die umfassende Gewißheit des Glaubenden. Dabei ist der rechtfertigende Glaube im Wort (Glaube aus dem Wort: Röm. 10, 17; Gal. 3,2) begründet und begleitet von der Gabe des Geistes, seiner wirksamen Kraft und Bewegung. Tiefster Ausdruck dieser Geistmitteilung ist der Vateranruf »Abba Vater« (Röm. 8, 15): »Wer wirklich das Evangelium angenommen hat, ist gewiß, daß er in der Gnade ist. Dies aber geschieht so: aus dem Hören des Glaubens wird der Geist empfangen wie es Gal. 3,2 heißt. Das ist: aus dem Gehörten und durch den Glauben vertrauend angenommenen Wort Gottes wird der Geist in unser Herz gegeben; dieses Wort ist die Verheißung Gottes, der umsonst die Vergebung der Sünden durch Christus verheißt. Gottes Geist aber, dergestalt empfangen aus dem Hören des Glaubens, vergewissert und gibt Zeugnis unserem Geist in unseren Herzen, daß wir Gottes Kinder sind wie Röm. 8, 15 f gesagt wird. In diesem Geiste rufen wir: abba Vater! Dies ist christliches Wissen, Kraft, Wirksamkeit des Geistes und Gewißheit; von *der* redet hier Paulus. Das ist der Fels auf dem das Haus gebaut ist, keinen Stürmen gibt es nach, nicht einmal den Pforten der Hölle.« (Solus Christus 32, Anm. 52).

Der *Anfechtungserfahrung* kommt in diesem Ansatz nicht mehr die rechtfertigungstheologische Prävalenz zu wie in der Psalmenvorlesung. Sie ist jetzt nicht mehr die eigentliche Gerichtserfahrung, sondern die von Gott zugelassene Probe und Bewährung des Glaubens. Sie hat jetzt eine exerzitive Funktion in dem lebenslangen Kampf von Geist und Fleisch, den der Gerechtfertigte in der Erkenntnis seines Sünder-Seins zu bestehen hat. Denn er lebt aus der lebendigen Kraft des Geistes, wobei er als Glaubender zwar der sündenaufdeckenden, nicht aber der verdammenden Macht des Gesetzes unterworfen ist.

Mit der Aufnahme des *Prädestinationsgedankens* als »Empfehlung der Gnade« ist dabei das forensische Rechtfertigungsverständnis in seiner gleichsam objektiv heilsgeschichtlichen Voraussetzung präzisiert. Die Prädestination ist ausschließlich als Trost verstanden, weil Gottes ewiger, aller Schöpfung vorausliegender väterlicher Heilswille jedem gilt, der sich im Glauben aus dem Wort an die Barmherzigkeit und Wahrheit Gottes hält. Innerhalb dieser Konzeption hat Bugenhagen sein Rechtfertigungsverständnis theologisch in doppelter Hinsicht ausgeformt: er verbindet den existentiell lebensgeschichtlichen Aspekt, das den einzelnen treffende Wortgeschehen mit dem universal-heilsgeschichtlichen, d. h. promissional-prädestinarianischen Aspekt.

Leben im Glauben und aus der Kraft des Geistes bedeutet nunmehr, und das ist die jetzt voll entfaltete *ethische Komponente* dieses rechtfertigungs-

theologischen Ansatzes: Leben aus der Liebe. Die Unumkehrbarkeit von Glaube und Liebe und die Wirksamkeit des Glaubens in der Liebe entfaltet Bugenhagen in der Aufnahme von Luthers Schema Glaube/Liebe. In Anlehnung an Joh. 10,9 (so auch Luther im Freiheitstraktat) wird die Doppelbeziehung zu Gott (Glaube) und zum Nächsten (Liebe) als Inbegriff christlicher Existenz erfaßt. Im Vergleich zu dem betont individuellen, auf die Situation des Angefochtenen bezogenen Verständnis der Rechtfertigung des Sünders im Psalmenkommentar bedeutet Bugenhagens Ausarbeitung seines *Rechtfertigungsverständnisses in der Paulusauslegung* auf der Leitlinie Glaube/Liebe die theologische Öffnung seines Denkansatzes zur *Theorie eines verantwortlichen Handelns des Glaubenden in der Welt*. Die Rechtfertigungslehre wird auf dieser Leitlinie, sofern sie das *Tun und Sich-Verhalten aus Liebe* begründet, zur Grundkategorie und Eigenart der reformatorischen Praxis der Wittenberger Reformation, wie sie Bugenhagen grundlegend in seiner Schrift vom christlichen Glauben (1526) und seit 1528 in seinen Kirchenordnungen in Stadt und Territorium vertritt.

Diesem theologischen Ansatz korrespondiert der schon im Ausgang der Psalmenvorlesung zu erkennende neue christologische Ansatz bei der *Mittlerschaft Christi*. In einem doppelten Sinne wird in den Paulus-Annotationes die Ausschließlichkeit von Christi Mittlerschaft vor Gott von Bugenhagen bestimmt: *paulinisch-antigesetzlich*, insofern nur Christus uns mit Gott versöhnt und in die Freiheit der Kindschaft führt, nicht das Gesetz und seine Werke; *reformatorisch-antirömisch*, insofern es neben und über Christus hinaus keine andere Mittlerschaft, also auch nicht die Interzession der Heiligen gibt.

Im *Römerbrief-Kommentar* erhält das »solus Christus« noch eine theologische Zuspitzung, die in dieser Weise in den Paulus-Annotationes noch nicht ausgesprochen ist. Die Grundaussage des Römerbriefes, daß wir Gerechtigkeit vor Gott durch den Glauben an Christus allein erlangen, besagt zugleich, daß Gott uns in der Frage nach unserer Gerechtigkeit *nicht unmittelbar* zugänglich ist: »Ohne diesen Mittler Christus wird uns nichts von Gott gegeben« (Solus Christus 74).

Dieser theologische Basissatz signalisiert die fundamentale Bedeutung der Mittlerchristologie für Bugenhagens neues Rechtfertigungsverständnis. Das Schriftzeugnis von der *Prädestination* lehrt, daß Gott in seiner Barmherzigkeit und Wahrheit vor allem geschaffenen Sein sein universales Heil seiner Schöpfung und allen Menschen zugesprochen hat, d.h., daß dieses Heil absolut in Gottes und nicht in unserer Verfügung liegt. Vermittelt wird dieses Heil jedoch allein und ausschließlich durch Christus. *Gerechtfertigt sein* heißt damit im eigentlichen Sinne in der Gemeinschaft mit Christus zu leben: das ist die neue Wirklichkeit christlichen Glaubens, die Bugenhagen

in der Paulusauslegung zur Sprache bringen will. *Die umgreifende Erfahrung der Christusgemeinschaft* als geistliche Gemeinschaft des Glaubenden mit Christus heißt *Anteil haben* an Kreuz, Tod und Auferstehung.

Insofern der *Glaube* die Gemeinschaft mit Christus stiftet, die *Liebe* aber der eigentliche Ausdruck dieser Gemeinschaft ist, ist der Lebensstand des Christen mit dieser Doppelbestimmung von Glaube und Liebe in der Paulusauslegung exegetisch begründet und systematisch fundiert in Bugenhagens Christusanschauung.

Rechtfertigungslehre und *Ethik* haben damit im Gedanken der Mittlerschaft Christi untrennbar und präzise ihren christologischen Begründungszusammenhang gefunden. Die Funktion dieser Christologie für das forensische Verständnis der Rechtfertigung als »Nichtanrechnung der Sünde durch Gott« zeigt sich in der Betonung des *priesterlichen Amtes* Christi; der Stellvertretungsgedanke interpretiert dabei die Situation des Glaubenden vor Gott, und die christliche Existenz aus der Liebe wird als Anteilhabe an Christi Mittleramt entfaltet: »Wenn wir in Wahrheit an ihn (= Christus) glauben, werden wir den Brüdern das sein, was er uns selbst geworden ist; so wie er sich um unseretwillen erniedrigt hat, so sind wir uns gegenseitig untertan in der Furcht Gottes (Eph. 5, 21) durch die Liebe« (Solus Christus 68).

Mit dem Verständnis des Geistes als Gabe Christi greift Bugenhagen einen Aspekt melanchthonischer Christologie auf, während er sich mit der Vorstellung der bräutlichen Christusgemeinschaft an Luthers Anschauung im Freiheitstraktat anlehnt. Doch ist Bugenhagens Rechtfertigungslehre nicht als Synthese aus Luther und Melanchthon zu verstehen. Bugenhagen erarbeitet sich seine Theologie im Medium der Schriftauslegung, darin ist er selbstverantwortlicher Exeget.

Die Untersuchung sollte zeigen, daß für Bugenhagen die Auslegung der Schrift fundamentale Bedeutung für die Genese seiner Theologie hat. *Bugenhagen ist Schrifttheologe*. In seiner exegetischen Arbeit, die er im Kontext seiner Zeit zu treiben hat, gewinnt er die theologischen Leitlinien, seine Zeit zu deuten, und damit selbst und aus eigener Kompetenz und Verantwortung als Reformator, wie er in der Braunschweiger Kirchenordnung 1528 sagt, seine Lehre aus dem Wort Gottes öffentlich zu vertreten.

Pastor Dr. Hans Hermann Holfelder, Englische Planke 9, 2000 Hamburg 11

DIE REFORMATION AUF MÜNZEN UND MEDAILLEN

Zu drei Büchern über Martin Luther und die Reformation
auf Münzen und Medaillen

Von Hans Düfel

Im Zusammenhang mit der Geschichte der Lutherbilder hat die Aufmerksamkeit immer wieder den Darstellungen des Reformators auf Münzen und Medaillen gegolten¹. Besonders die Säkularfeiern zum Thesenanschlag, zur Verlesung der Augsburgischen Konfession und zum Abschluß des Augsburger Religionsfriedens haben – beginnend mit dem Jahr 1617 – eine Fülle von Münzen und Medaillen bis in die Gegenwart hervorgebracht (Abb. 13). 1667 wurde der Turnus der Hundertjahrjubiläen durch die Feier der 150jährigen Wiederkehr des Thesenanschlags ergänzt. Dazu kamen als weitere Anlässe: Luthers Geburtstag, das Erscheinen der Lutherbibel, der Reichstag zu Worms und die Einführung der Reformation in einzelnen Ländern und Städten. Zum Luthergedenkjahr 1983 erschienen in Deutschland mehr als 30 Medaillen; die Bundesrepublik ehrte das Andenken des Reformators mit einer 5-Mark-Münze.

Die Medaille als Erinnerung an eine Person, ein privates oder öffentliches Ereignis ist als Ausdruck des neuen Persönlichkeitsbewußtseins ein Kind der italienischen Renaissance. In Deutschland erlebte die Medaillenkunst im Reformationsjahrhundert einen künstlerischen Höhepunkt; wobei es sich nicht nur um ein zeitliches Zusammentreffen, sondern um einen inneren Sachzusammenhang handelt. Georg Habich hat in seinem monumentalen Werk über die Schaumünzen des 16. Jahrhunderts darauf hingewiesen, daß in der Medaille die bürgerliche Welt des Reformationszeitalters eine ihr adäquate Ausdrucksform gefunden hat². Zum ersten Mal wurden 1706 Luther- und Reformationsmedaillen innerhalb einer Lutherbiographie beschrieben und wissenschaftlich ausgewertet. Dieses gewichtige Buch mit seinen 600 Seiten ist als Reprint zum Luthergedenkjahr erschienen³. Die

¹ Auch im Schrifttum der Luther-Gesellschaft ist unser Thema mehrfach behandelt worden: Zeitschrift Luther (6), 1924, 54 ff, Joh. Ficker, Neue alte Bilder Luthers. – (13), 1931, 65 ff, ders., Die Lutherbildnis-Ausstellung in Halle. – Luther-Jahrbuch (16), 1934, 103 ff, Joh. Ficker, Die Bildnisse Luthers aus der Zeit seines Lebens. – (23), 1941, 123 ff, Oskar Thulin, Das Lutherbild der Gegenwart.

² Bd. I, 1, S. LXXV.

³ Das Guldene und Silberne Ehren-Gedächtniß Dr. Martini Lutheri, Frankfurt u.

Bedeutung des auch heute noch lesenswerten Werkes liegt einmal in der Fülle interessanter biographischer Einzelheiten, die sonst kaum noch greifbar sind, und zum andern in der Beschreibung und historischen Erklärung von über 200 Luthermedaillen des 16. und 17. Jahrhunderts⁴. Dem Verlag der Gesellschaft für kulturhistorische Dokumentation e. V. in Karlsruhe gebührt für die Herausgabe des mit einem Geleitwort von Kirchenpräsident Heinrich Kron und einer historischen Einleitung von Herbert Tittmann versehenen Buches Dank.

Das zweite hier vorzustellende Werk ist ebenfalls sowohl kirchengeschichtlich als auch numismatisch bedeutsam⁵. Hugo Schnell, bis 1976 Präsident des Lutherischen Kirchenamtes in Hannover, hat als Münzsammler und -kenner von den über 2000 seit dem 16. Jahrhundert geprägten und gegossenen Luther- und Reformationsmünzen und -medaillen die wichtigsten Stücke ausgewählt und das Material in mustergültiger Weise nicht nur für den Numismatiker, sondern auch für den Kirchenhistoriker aufbereitet. Die über 1000 Abbildungen in höchstmöglicher Detailtreue stellen eine »histoire métallique« dar, wie man in Frankreich ein Geschichtswerk nannte, das seinen Gegenstand mit den Abbildungen von Medaillen illustriert darbot und alle Stücke zugleich beschrieb. Sie diente schon Juncker 1706 als Vorbild. Hugo Schnell gibt in zwölf Kapiteln einen geschichtlichen Aufriß über die Bedeutung numismatischer Zeugnisse der Reformation und ihrer Gedenkfeiern. Der Verfasser hat zunächst die sehr frühen Stücke des 16. Jahrhunderts registriert. Dazu gehört vor allem jene Medaille mit einem Lutherporträt von 1519, auf deren Rückseite unter einem aus der Asche emporsteigenden Phönix – er symbolisierte sowohl Tod und Auferstehung Christi als auch die Tugenden der Beständigkeit und Hoffnung – die Worte stehen »Sic tandem« (Nun endlich) (Abb. 1): Ausdruck der mit Luthers Auftreten als erfüllt angesehenen Hoffnung auf Erneuerung der Kirche. Ein eindrucksvolles Zeugnis der Medaillenkunst stellt auch die im Auftrag des sächsischen Kurfürsten Johann Friedrich 1536 geschaffene Medaille mit der Darstellung von »Sündenfall und Erlösung« dar, ein Thema, das durch Lucas Cranach d. Ä. im Sinne der lutherischen Rechtfertigungslehre umge-

Leipzig 1706. Reprint 1982, Gesellschaft für kulturhistorische Dokumentation, Karlsruhe. Auslieferung durch J. F. Steinkopf, Verlag GmbH, Stuttgart.

⁴ Nachdem F. C. H. Lessers in seinem Buch »Besondere Münzen . . . sonderlich auf D. Martin Luthern . . . geprägt worden« (Frankfurt und Leipzig 1739), die nach Junkers Werk herausgekommenen Medaillen bearbeitet hatte, erschien erst 1818 mit M. G. H. Kreusslers »Martin Luthers Andenken in Münzen . . .« (Leipzig) wieder eine numismatische Fachpublikation über Luthermünzen und -medaillen.

⁵ Hugo Schnell, Martin Luther und die Reformation auf Münzen und Medaillen, Klinkhardt & Biermann, München 1983, 381 S., 1059 Abb. u. 8 Farbtafeln, Ln.

staltet worden war. Beide Medaillenseiten dürften auf Cranachsche Bildvorlagen zurückgehen (Abb. 2).

Von besonderer Bedeutung für die Geschichte der Lutherrezeption ist, daß in den ersten beiden Jahrhunderten nach der Reformation Luther auf den Medaillen nicht glorifiziert wird. Zwei Beispiele: WEDER LUTHER NOCH PHILIPP (gemeint ist Melanchthon), ALLEIN GOTTES WORT, lautet die Inschrift auf einer Nürnberger Medaille 1730. Auf einer anderen aus Braunschweig-Cellerfeld (1730) steht: NON PERSONA, SED FIDES ANTIQUA (Nicht die Person, sondern der alte Glaube). Auch biblische Bezüge sind auf den Medaillen reichlich vertreten; neben neutestamentlichen Stellen vorzugsweise Texte aus den Propheten und Psalmen, so z. B.: VERBUM DOMINI MANET IN AETERNUM (Kursachsen Abb. 4). Aus der Fülle der vor allem seit dem 18. Jahrhundert angewandten allegorischen Bildersprache seien hier folgende Beispiele genannt: Brunnen, Buch (Abb. 6), Burg, der Prophet Elia, Engel mit Posaune (Apk. 14), Fels, Frauengestalt (für Religion oder Kirche), Gans und Schwan als Hinweis auf Joh. Hus und Luther (Abb. 3, 6), Lamm, Leuchtturm, Licht (Abb. 6), Lutherrose, Palmbaum, Schiff, Schlange, Taube u. a. Auch Herrscherporträts finden sich auf Reformationsmedaillen. Ein besonders schönes Beispiel stellt die zum Augustana-Jubiläum 1730 geschaffene Brandenburg-Ansbachische Medaille dar. Auf ihr sind die Porträts von Markgraf Georg (1484–1543) – er führte in seinem Territorium die Reformation ein – und dem regierenden Markgrafen Karl Wilhelm Friedrich (1712–1757) dargestellt. Auf der Rückseite erscheint die Verlesung der Confessio Augustana vor Kaiser Karl V. (Abb. 5). Auf den Medaillen zu Reformationsfeiern wird auch der Wandel in der Lutherauffassung deutlich. Während bis zum 18. Jahrhundert noch das Werk der Reformation und deren Bewahrung im Vordergrund stehen – HALTE, WAS DU HAST, DASS NIEMAND DEINE KRONE NEHME (Leipzig 1717) –, erscheint Luther auf einigen Medaillen des frühen 19. Jahrhunderts im Gefolge der Ablösung des Zeitalters der Orthodoxie durch die Aufklärung als Vorläufer der Geistesfreiheit: DEM GEIST HAT FREIHEIT ER VER-SCHAFFT, LICHT FINSTRER ZEIT ERSTORBNER KRAFT (Stolberg-Stolberg 1817). Dazu tritt nach den Befreiungskriegen das nationale Pathos, das Luther als den großen deutschen Helden feiert: DEN GROSSEN REFORMATOR EHRT SEIN DEUTSCHES CHRISTLICHES VATERLAND, Preußen 1817 (Abb. 7). Auch die Unionsbestrebungen finden ihren Niederschlag auf Medaillen, so auf einer preußischen von 1817, die auf der einen Seite Luthers, auf der anderen Calvins Bildnis zeigt, dazu den Text: VEREINIGUNG BEIDER KIRCHEN (Abb. 8).

Die dritte Säkularfeier der Augsburgerischen Konfession brachte nur wenige Medaillen. Ursache dafür mag die theologische Richtungslosigkeit wei-

ter Teile des deutschen Protestantismus gewesen sein. Die Medaillen beschränken sich auf historische Reminiszenzen. Eine zur dritten Säkularfeier des Erscheinens der vollständigen Lutherbibel 1834 erschienene Berliner Medaille zeigt den Reformator, der Germania die Hlg. Schrift überreicht (Abb. 9). Auch im Lutherjahr 1883 bot der deutsche Protestantismus kein Bild der Einigkeit. Ein Teil der zahlreichen Prägungen – meist in unedlen Metallen – zeigt einen Tiefpunkt der Medaillenkunst des 19. Jahrhunderts.

Das Reformationsjubiläum 1917 brachte eine starke Hervorhebung nationalistischen Gedankenguts. Da erscheinen z.B. auf einer Stuttgarter Medaille Luther, Bismarck und Hindenburg, zusammen mit dem Eisernen Kreuz und den in nationalistischem Sinn umgedeuteten Lutherworten ES STREIT FÜR UNS DER RECHTE MANN und DAS REICH MUSS UNS DOCH BLEIBEN (Abb. 11). Und auf einer gußeisernen Medaille aus Greifswald heißt es: LUTHERS WEISHEIT, DEUTSCHLANDS EHR, LUTHERS GLAUBE, DEUTSCHLANDS WEHR (Abb. 10). Daß man solche Erscheinungen aber nicht verallgemeinern darf, beweisen zwei Münchner Eisen- und Gußeisenmedaillen. Eine davon trägt neben den Wappen der Lutherstädte die Umschrift GOTTES WORT BLEIBT IN EWIGKEIT, während die andere einen Brunnen mit dem Gekreuzigten zeigt, aus dessen Wunden das Blut in zwei Brunnenschalen rinnt. Eine Frau betet an, ein Soldat schöpft aus dem Heilsbrunnen (Abb. 12). Die Luthermedaillen aus der zweiten Hälfte unseres Jahrhunderts sind weitgehend Ergebnisse der Kommerzialisierung, um dem wachsenden Sammeleifer gerecht zu werden und vielfach ohne künstlerischen Wert.

Darüber hinaus sind antipäpstliche Spottmedaillen ebenso aufgenommen worden wie Medaillen mit den Bildnissen von Freunden und Gegnern der Reformation, Wiedertäufer und Prägungen zur Erinnerung an Reformationsgedächtniskirchen, Lutherdenkmäler und Tagungen des Lutherischen Weltbundes. Auch Reformationsmedaillen aus anderen Ländern, u. a. der Schweiz, Dänemark und den Niederlanden sind registriert, dazu numismatische Zeugnisse der Gegenreformation aus Frankreich. Nicht ohne Beweugung wird der Leser jene Medaille betrachten, die Papst Gregor XIII. nach der Bartholomäusnacht 1572 prägen ließ sowie die Triumphmedaille Ludwigs XIV. von Frankreich, zur Aufhebung des Edikts von Nantes mit der Darstellung ermordeter protestantischer Familien. – Eine Bibliographie und verschiedene Register erleichtern die Arbeit mit diesem für Theologen, Historiker und Numismatiker wichtigen Nachschlagewerk, einer Reformationsgeschichte auf Münzen und Medaillen.

Der Auktionskatalog für die Versteigerung einer der reichhaltigsten Sammlungen von Münzen und Medaillen auf Luther und die Reformation in Zürich 1983 wurde durch die hervorragende Arbeit des Frankfurter Nu-

mismatikers Peter Schulten zu einem in Zukunft unentbehrlichen Kompendium auf diesem Gebiet⁶. Die Sammlung hatte ein amerikanischer Mathematiker, Computerwissenschaftler und passionierter Organist in 35 Jahren aufgebaut. Registriert sind 935 Münzen und Medaillen, die fast alle reproduziert sind. Außer einer genauen Beschreibung ist jedes Stück mit einem Schätzpreis versehen. Die ebenfalls zur Auktion gelangte Fachliteratur stellt – zusammen mit älteren Auktions- und Verkaufskatalogen – eine Bibliographie von besonderem Wert dar und ist eine wertvolle Ergänzung zu den beiden eingangs gewürdigten Werken.

Studiendirektor a. D. Dr. theol. Hans Düfel, Zanderstr. 10, 8520 Erlangen

⁶ Auktionskatalog Sammlung Prof. Robert B. Whiting, Martin Luther und die Reformation auf Münzen und Medaillen. Spink & Son, Zürich 1983, 131 S., ca. 900 Abb. geb.

Nachtrag: Eine weitere wichtige Arbeit ist der von Margildis Schlüter sorgfältig bearbeitete Katalog »Münzen und Medaillen zur Reformation«, Kestner-Museum Hannover 1983, 176 S., zahlr. Abb.



Abb. 1: Luthermedaille 1519
Vs. ANN ETA 36
Rs. Sic tandem – Nun endlich
Darüber Phönix auffliegend



Abb. 2: Medaille 1536
(Hans Reinhardt d. Ä.)

Vs. Paradiesszene. Inschrift: MULIER
DEDIT MIHI ET COMEDI GE/Z.
Rs. Kreuzigung. Inschrift: MISERERE
NOBIS DOMINE



Abb. 3: Medaille 1617

Vs. links: Gans in Flammen (Hus)
Rechts: Schwan auf dem Wasser
(Luther), Palm- u. Lorbeerzweig mit
Buch u. Fackel.
Inschrift: VERBUM DNI MANET
IN AETERNUM

Abb. 4: Medaille 1630 (Kursachsen)

Vs. Inschrift: VERBUM DOMINI
MANET IN AETERNUM.
Ringsum: SCHEME DICH NICHT DES
ZEUGNISZES MEINES HERRN
SCHEME DICH AUCH MEINER
NICHT -
PAUL: 2. TIM 1. 25 IUNY 1530

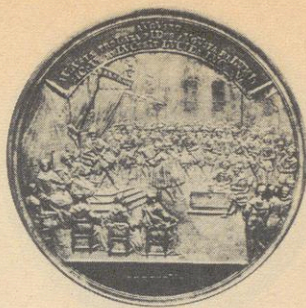


Abb. 5: Medaille Brandenburg-Ansbach 1730
 Vs. Brustbilder Georgs d. Fr. und Karl Wilhelm Friedrichs
 Rs. Verlesung der Augsburgischen Konfession durch Kanzler Bayer in Gegenwart Kaiser Karls V.

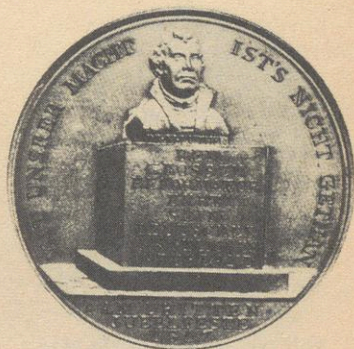
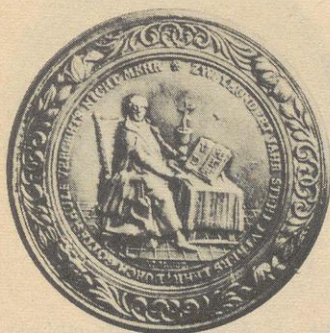


Abb. 6: Schraubmedaille Augsburg 1717
 Untere Hülle: Luther sitzend mit Schwan,
 Kelch mit Kruzifix, Feder und Buch
 Umschrift: ZWEIHUNDERT JAHR STEHT LUTHERS LEHR, DURCH GOTTES HÜLF VERGEHTS NICHT MEHR

Abb. 7: Medaille Preußen 1817
 Rs. Lutherbüste, Inschrift:
 MIT UNSRER MACHT IST'S NICHT GETAN – DEN GROSSEN REFORMATOR EHRT SEIN DEUTSCHES CHRISTLICHES VATERLAND



Abb. 8: Medaille Preußen 1817
 Vs. Luther – Rs. Calvin
 Umschrift: VEREINIGUNG BEIDER
 KIRCHEN



Abb. 9: Medaille Berlin 1834
 Rs. Luther übergibt Germania
 die Bibel.
 Im Abschnitt:
 BEGONNEN WARTBURG 1522
 VOLLENDET U. VOLLSTÄND.
 GEDRUCKT WITTENBERG 1534
 JUBELF. 1834
 Umschrift: DAS WORT DES HERRN
 IN DEINER SPRACHE



Abb. 10: Medaille Greifswald 1917
 Rs. Inschrift: LUTHERS WEISHEIT
 DEUTSCHLANDS EHR –
 LUTHERS GLAUBE
 DEUTSCHLANDS WEHR

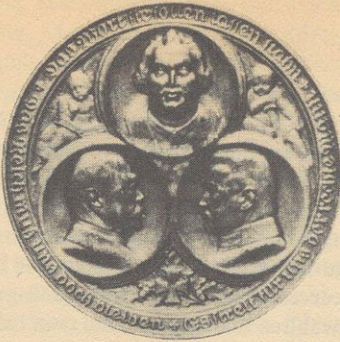


Abb. 11: Medaille Stuttgart 1917
 Vs. In drei Medaillons Luther,
 Bismarck u. Hindenburg,
 Daneben Engel mit Buch u. Schwert,
 Eisernes Kreuz mit Eichenlaub.
 Umschrift: Das Wort sie sollen lassen
 stahn +
 Es streit für uns der rechte Mann +
 Das Reich muß uns doch bleiben

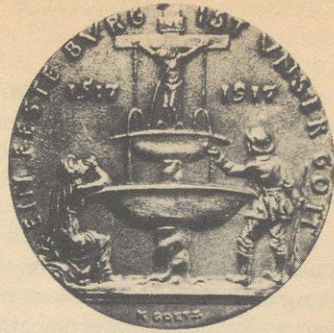


Abb. 12: Medaille München 1917
 Rs. Brunnen mit Kruzifix
 Aus Christi Wunden rinnt Blut in den
 Brunnen.
 Anbetende Frau und schöpfender
 Soldat.
 Inschrift: EIN FESTE BURG IST
 UNSER GOTT



Abb. 13: Evang.-Luth. Kirche in
 Bayern 1980
 Vs. Übergabe der CA an Karl V.
 Inschrift: 450 JAHRE CONFESSIO
 AUGUSTANA/DEN GLAUBEN
 BEKENNEN.
 Unten: Wappen der Unterzeichner.
 Rs. Augsburger Bauwerke u. Kirchen



BUCHBESPRECHUNGEN

INGETRAUT LUDOLPHY, Friedrich der Weise, Kurfürst von Sachsen 1463–1525, Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1984, 592 S., 18 Abb., 2 Faltafeln, geb.

Als Luther 1522 auf dem Weg von der Wartburg nach Wittenberg in Jena mit Schweizer Studenten zusammentraf, kam die Rede auf den gerade in Nürnberg tagenden Reichstag. Dabei beklagte sich Luther darüber, daß die dort versammelten Fürsten statt sich mit dem um »Gottes Wort schwebenden Handel« und den Gravamina der deutschen Nation zu beschäftigen, »ihre kostbare Zeit mit kostspieligen Turnieren, Schlittenfahrten, Unzucht, Hoffahrt und Hurerei« zubrachten. Kurfürst Friedrich III. von Sachsen muß sich von seinen Standesgenossen unterschieden haben. Über ihn hatte Erasmus 1521 an Spalatin geschrieben: »Wären doch alle Fürsten so gesinnt und stellten ihre persönlichen Wünsche hinter den Nutzer der Allgemeinheit zurück.«

Wohl hat dieser Fürst in den Geschichtsbüchern seinen Platz, wurde sein Verhältnis zu Luther in Einzelarbeiten gewürdigt, aber seit mehr als hundert Jahren ist keine ausführliche Biographie über ihn erschienen. Mit dem vorliegenden Werk hat Prof. Ingetraut Ludolphy die übliche Darstellungsform einer Biographie verlassen. Das macht schon im Formalen das Außerordentliche dieses Buches aus. Hier werden nicht in herkömmlicher Weise Leben und Werk chronologisch abgehandelt, sondern in sechs großen und in sich gegliederten Abschnitten gelangen Friedrichs Persönlichkeit, die Schauplätze seines Wir-

kens, der Lebensstil, sein Wirken als Reichs- und Landesfürst und der »kurfürstliche Laienchrist« zur Darstellung. Beeindruckend ist dabei die wissenschaftliche Fundierung des Ganzen; das zeigen die fast tausend Anmerkungen und das umfangreiche Quellen- und Literaturverzeichnis sowie die sorgfältig ausgewählten Bildbeigaben und zwei Faltafeln.

Das Werk beginnt – auch das ein Novum in der Historiographie – mit einer Beschreibung der vorhandenen Porträts Friedrichs, von den Jugendbildnissen an bis hin zu den Darstellungen Cranachs, Dürers und dem Bronzeepitaph Peter Vischers, dessen Text Melanchthon verfaßt hat und in dem Friedrich als Friedensfürst, als Förderer der Sprachen und freien Künste, Begründer der Universität Wittenberg, Beförderer des Evangeliums und der reinen Lehre gepriesen wird. Seine Abstammung, die durch eine genealogische Tafel bis zur fünften Generation zurückverfolgt wird, zeigt den Fürsten seiner Herkunft nach als Europäer; die Vorfahren stammen aus allen namenhaften Herrschergeschlechtern unseres Kontinents. Seine persönlichen Lebensumstände, die gescheiterten Heiratsversuche, das Verhältnis zur Mutter seiner drei Kinder, seine Krankheiten – das alles wird genau beschrieben.

Im zweiten Abschnitt entsteht ein lebendiges Bild des Kurfürstentums Sachsens, seiner geographischen Ausdehnung sowie der soziologischen und wirtschaftlichen Verhältnisse. Kulturgeschichte von besonderer Bedeutung sind die Ausführungen über den fürstlichen Lebensstil. Wir gewinnen Einblick in das tägliche Leben: Raumausstattung, Klei-

dung, Tischordnung, Essen und Trinken, Feste, Jagden und Turniere. Zahlreiche Bauten verdanken Friedrich ihre Entstehung. In einem Gedicht Luthers läßt er den Fürsten sagen: »Das Land zieret ich mit Bauwerk.« Als Motiv für seine Bautätigkeit gibt Spalatin in seiner Biographie Friedrichs an: ». . . er war ein friedlicher Fürst und der es dafür hielt, daß man viel armen Leuten damit dienet, wenn man baut.« Nur wenig bekannt ist Friedrichs Bedeutung für die bildende Kunst seiner Zeit. »Schloß und Schloßkirche in Wittenberg bewahrten die eindrucksvollste Sammlung von Werken deutscher Maler und Bildhauer, die ein Zeitgenosse am Anfang des 16. Jahrhunderts hätte aufsuchen können«, wie es der Cranachforscher W. Schade ausgedrückt hat. Auch als Mäzen humanistischer und besonders historischer Studien, an denen er persönlich Anteil nahm, spielte der Kurfürst eine Rolle.

Das Kapitel über Friedrichs Tätigkeit als Reichsfürst, der seit 1500 zum Vertreter Maximilians und damit zum königlichen Statthalter im Reichsregiment bestellt war, zeigt das Elend spätmittelalterlicher deutscher Geschichte als Folge der Uneinigkeit der Reichsstände, unklarer verfassungsrechtlicher Kompetenzen, ständiger finanzieller Schwierigkeiten und irrealer politischer Ziele. Das alles gipfelte in den Auseinandersetzungen um die Nachfolge Maximilians, bei denen auch Friedrich als Kandidat im Gespräch war. Obwohl es ihm nicht an Klugheit zum Regieren mangelte, fehlte die nötige Hausmacht und jene Rücksichtslosigkeit, die Albrecht von Mainz meinte, als er äußerte, »daß man einen Herrn brauche, der gefürchtet werde.« Die Verf. weist nach, daß Friedrich nicht – wie die anderen Reichsfürsten – Bestechungsgelder für die Wahl Karls V. angenommen hat.

Außer des Kurfürsten politischer Rolle im Reich wird auch sein landesherrliches Regiment dargestellt. Durch die mit großer Akribie geschilderten innenpolitischen Verhältnisse, wie Verwaltung, öffentliche Ordnung und Sicherheit, wozu das eheliche Güterrecht ebenso zählt wie der Kampf gegen Verfälschung von Lebensmitteln und Wucher, gewinnen wir Einblick in das Leben in einem deutschen Fürstentum am Ende des Mittelalters. Dazu gehören auch die sozialen Bedingungen, Friedrichs Verhältnis zu den einzelnen Ständen, der Ritterschaft und der Geistlichkeit, den Städten und den Bauern, die keiner Leibeigenschaft unterworfen waren. Die 1502 gegründete Universität Wittenberg, finanziell basierend auf den Einnahmen des Allerheiligenstifts, wurde zu einer Hochburg reformerischen Ideenguts.

Der umfangreichste Teil ist dem »kurfürstlichen Laienchristen« gewidmet. Vor dem Leser entsteht ein Bild mittelalterlicher Frömmigkeit, wie sie Friedrich begegnete und an der er teil hatte. Als charakteristisches Beispiel dient die Theologie des Joh. von Paltz, der zu Luthers Lehrern gehörte. Er hat sowohl durch seine Passionsfrömmigkeit wie durch eine überzogene Marienverehrung und den Reliquienkult das damalige geistliche Leben bestimmt. Neben Paltz haben aber auch Joh. v. Staupitz und die in Wittenberg lehrenden Humanisten auf den Kurfürsten Einfluß ausgeübt. Ausführlich wird das Verhältnis zwischen dem Kurfürsten und Luther geschildert, die nie miteinander gesprochen, sondern nur schriftlich oder über Spalatin verkehrt haben. Die Einstellung Friedrichs zur reformatorischen Bewegung wird in ihren einzelnen Etappen genau verfolgt; sie stand unter seinem ab

1522 nachweisbaren Wahlspruch »Verbum Domini manet in aeternum«. Nicht zu unterschätzen ist bei der Beurteilung Friedrichs sein vorsichtig zögerndes Wesen, das sein Tun und Lassen bestimmte. Bewegend ist Spalatin's Bericht über des Kurfürsten Ende nach Empfang des Hl. Abendmahls unter beiderlei Gestalt, was einem Bekenntnis zur Reformation gleichkommt. Das abschließende Urteil der Verf. über Friedrichs Anteil an der causa Lutheri lautet, daß er »teilsnahmsvoll gewähren« ließ. Diese aktive Passivität aber war bedingt durch jene zurückhaltende Klugheit, die Friedrich zu Recht den Ehrennamen »der Weise« eintrug«.

Wer wissen will, wie es – im Sinne Leopold v. Ranke's – »eigentlich gewesen ist«, was Friedrichs geschichtliche Bedeutung anbelangt, der greife zu dieser bedeutenden Biographie, der ein Platz unter den Standardwerken der Reformationsgeschichtsschreibung sicher ist.

Hans Düfel

PHILIPP JAKOB SPENER, Schriften. Hg. v. Erich Beyreuther. Reprint, Georg Olms Verlag, Hildesheim-New York. Bd. I, 1979, CXXII u. 878 S.; Bd. II/1, 1982, LVIII u. 934 S.; Bd. II/2, 1982, LXXX u. 990 S., geb.

Im Jahr der 350. Wiederkehr von Speners Geburtstag sind sein Leben und Werk Gegenstand theologischer und historischer Bemühungen. Rund 250 Jahre nach den ersten und seither immer gescheiterten Versuchen einer Edition der Spenerschriften ist eine auf 13 Bände geplante Werkausgabe im Erscheinen begriffen, für die der Pietismusforscher Erich Beyreuther unter Mitarbeit von Dietrich

Blaufuß und Werner Jentsch verantwortlich zeichnet. Uns liegen die ersten Bände vor, die Speners Schriften aus seiner Frankfurter Zeit enthalten; darunter die »Pia Desideria«, »Das geistliche Priestertum«, »Einfältige Erklärung der christlichen Lehre nach der Ordnung des Kleinen Catechismi . . .«, »Kurze Catechismuspredigten« u. a. Die Ausgabe erscheint als Reprint mit Einleitungen zu den einzelnen Schriften. Obgleich Reprints – schon durch die heute leider nicht mehr verwendete Fraktur – für so manchen Leser Schwierigkeiten mit sich bringen, haftet ihnen doch ein Hauch des Ursprünglichen an, den der historisch Interessierte nach kurzer Zeit des Einlesens nicht mehr missen möchte.

Die von D. Blaufuß und E. Beyreuther eingeleitete Programmschrift »Pia Desideria«, die zur größten Reformbewegung im deutschen Protestantismus führte, zeigt in nuce bereits den neuen theologischen Ansatz Speners, der sich zunächst vor allem auf Luthers Theologie gründete. Daneben spielt die enge Anlehnung an Gedanken des lutherischen Reformtheologen Johann Arndt eine Rolle, zu dessen Postillenausgabe Spener seine »Pia Desideria« als Vorrede geschrieben hat. Anknüpfend an Arndts Auffassung, daß die Theologie »eine lebendige Erfahrung und Übung« sei, entwickelt Spener seine bekannten Reformvorstellungen. Wichtiger als alles angelernte Wissen und die konfessionellen sowie innerkirchlichen Streitigkeiten sind für ihn die Erneuerung der Kirche durch die fromme Praxis. Er setzte sich damit an die Spitze einer im 17. Jahrh. lebendigen reformerischen Richtung innerhalb der lutherischen Orthodoxie, die durch Namen wie Heinr. Müller, Chr. Scriver und Balth. Schuppianus repräsentiert wird. Auch Calvinismus und Spiritualismus

haben Spener beeinflusst. Der Spenersche Pietismus wurde schließlich zum Übergang vom historischen Pessimismus des Altprotestantismus zum historischen Optimismus des Neuprotestantismus, der in die Nähe der Aufklärung führt. Alles in allem: Spener hat nicht nur ein neues Zeitalter in der Geschichte des Protestantismus eingeleitet, sondern auch verhindert, daß die Geschichte des christlichen Glaubens und der autonomen Vernunft auseinanderbrach. Allerdings gilt für gewisse aus dieser Bewegung erwachsene Tendenzen das Grundgesetz aller Theologie, daß kein theologischer Lehrer die Wirkung seiner Gedanken und Worte in der Hand hat.

Wie stark Speners Gedanken weitergewirkt haben, macht die Tatsache deutlich, daß unser heutiges Gemeindeleben ohne die von ihm begonnenen »Collegia pietatis« (Bibelstunden), die Bibelverbreitung (Cansteinsche Bibelanstalt 1712) bis hin zum neuen Verhältnis Andersgläubigen, vor allem den Juden gegenüber, nicht denkbar ist. Die vorliegenden Bände zeigen Spener als Lehrer, Prediger, Seelsorger und Erzieher, wobei sowohl die biblische Ausrichtung seiner Gedanken als auch die Bindung an Luthers Theologie bestimmend sind. Seine profunde Gelehrsamkeit lassen die zahlreichen Verweise auf die Kirchenväter und theologische Tradition erkennen. Speners Schrift »Das geistliche Priestertum« ist von bleibender Aktualität im Hinblick auf die heute wieder aufgeworfenen Fragen über die Rolle der »Laien« und besonders der Frauen in der Kirche. Die übrigen Schriften des 1. Bandes betreffen die Auseinandersetzungen mit seinen Widersachern. Die »Einfältige Erklärung der christlichen Lehre nach der Ordnung des Kleinen Catechismi . . .« in Bd. II/1 und die Predigten über den Kate-

chismus Luthers machen Speners Einfluß auf die Geschichte der Katechetik und der allgemeinen Pädagogik deutlich; die Einleitungen zu den letztgenannten Schriften von W. Jentsch führen darum auch mitten hinein in die religionspädagogische Diskussion der Gegenwart. – Für kirchliche Bibliotheken, vor allem Kapitelsbüchereien, aber auch für jeden theologiegeschichtlich und pastoraltheologisch Interessierten sei die Anschaffung wärmstens empfohlen. Sie lohnt sich!

Hans Düfel

OSWALD BAYER, *Aus Glauben leben. Über Rechtfertigung und Heiligung*, Calwer Verlag Stuttgart 1984.

»Aus Glauben leben« (Röm 1,17), unter dieser »programmatischen Formel« des Apostels hat Oswald Bayer einen geistvollen und inspirierenden Traktat veröffentlicht. Vor allem anhand der Vorreden zu den biblischen Büchern wird hier in Luthers Artikel, mit dem die Kirche steht oder fällt, eingeführt und zugleich dieses Zentrum der biblischen Botschaft in der gegenwärtigen Situation neu zum Leuchten gebracht. Hierzu setzt der Verfasser ein beim weltweiten Kampf um Anerkennung im persönlichen Leben, in der zwischenmenschlichen Gemeinschaft und selbst noch im Umgang mit der Natur. So wird unsere eigene Lebensgeschichte, die Geschichte der Völker und Rassen, die Geschichte der Natur entschlüsselt als »eine Kette von Rechtfertigungen, in denen der Kampf um gegenseitige Anerkennung tobt« (S. 14). Die »Säkularisierung« läßt die Frage nach Gott unerbitlich auf uns Menschen zurückstoßen; wir suchen Gott entweder kontemplativ oder auch aktiv

zu rechtfertigen, hierbei ziehen wir ihn hinein ins »Weltabenteuer«. Mit überaus sprechenden Texten von Anaximander bis hin zu Hans Jonas wird diese scheinbar unausweichliche »Tribunalisierung« des gesamten Lebens belegt. Das Gesetz, unter dem wir zunehmend leben müssen, zwingt uns wie einst den Atlas, die gesamte Weltenlast auf die eigenen Schultern zu nehmen.

Gegen diese Selbstverklavung unter unsere eigenen Leistungen wird »die passive Gerechtigkeit des Glaubens« aufgeboten; hierbei kommt die Reformation radikal gegen die Aufklärung zu stehen. Doch auch für den Reformator muß die »Himmelfahrt der Gotteserkenntnis« hindurch durch die »Höllenfahrt der Selbsterkenntnis«. Alle Versuche, in hypothetischer Gesamtschau die Sinntotalität vorwegnehmen zu wollen oder auch im Gegenzug den Umschlag von abgründiger Verzweiflung zu strahlender Selbstsicherheit zu einem allgemeinen Lebensprinzip zu stilisieren, scheitern an der Theologie des Kreuzes. Echter Glaube jedoch schenkt wahre Selbstvergessenheit und erschließt somit einen neuen Zugang zur Welt als Schöpfung Gottes; er stellt unsere Füße auf weiten Raum, freilich in einer zweiten Naivität, die durch den Tod hindurchgegangen ist. Dieser freie Zugang zur Welt wird im Gespräch mit dem Prediger Salomonis als »Ausnüchterung« unserer Unendlichkeitsgelüste und Totalitätsansprüche ausgelegt; wir wagen es, schlicht und nüchtern »zu tun, was vor die Hand kommt«, und dieses unser Wirken noch einmal in Gottes Segenshände zu legen. Nur so können wir, wie Luther dies in seinem klassischen Freiheitstraktat entfaltet hat, uns mit dem Apostel, gerade weil wir von allem frei geworden sind, auch freiwillig zu Knechten aller ma-

chen. Hierdurch werde »die forensische Struktur der Wirklichkeit – Sein als Urteil, Sein in gegenseitiger Anerkennung – nicht aufgehoben, sondern . . . erfüllt« (S. 39).

Ein weiterer Abschnitt zum »Glauben aus dem Hören« resümiert Bayers grundlegende Studie zur Promissio und verankert mit ihr diesen zunächst mehr existentiellen Zuweg im geschichtlichen Christuszeugnis, das als Tatwort und Sprachhandlung nach uns greift. Hierbei wird ein wenig überspitzt der V. Artikel »vom Predigtamt« als »wichtigster Artikel« und »Zünglein an der Waage« des Augsburgerischen Bekenntnisses firmiert (S. 43). Mit Luther wird zugleich die Schrift auf die öffentliche Proklamation und die rechtskräftige Zusage des Evangeliums hin ausgelegt. Damit gerät der dreieinige Gott gleichsam in eine Bewegung auf uns zu; Gottes Sein ist nicht einfach im Werden, aber es erweist sich »als Gabe und Versprechen, in dem er uns sich selbst ganz und gar gibt« (S. 50). Diese Analyse kulminiert in Luthers Lied: »Nun freut euch, lieben Christen g'mein« (EKG 239), dem »sprechendsten und zugleich zutreffendsten Bekenntnis« zum dreieinigen Gott (S. 50). Ein weiterer Abschnitt skizziert die aus der Rechtfertigung herauswachsende und sich unermüdlich in diese eingründende Heiligung; hierzu wird auf die drei zentralen Stände und Institutionen: Kirche, Hauswirtschaft und weltliches Regiment verwiesen. Im Streitgespräch mit Speners »Hoffnung besserer Zeiten« und deren Säkularisierung in der Fortschrittsideologie der Aufklärung, aber auch mit Kierkegaards oder Bultmanns Insistieren auf dem »Augenblick« wird eine eigentümliche »Verschränkung der Zeiten« angemahnt und auf Luthers Thesen vom abgründigen »Zugleich von

Gericht, Weltvollendung und Schöpfung« (S. 58) verwiesen. Diese knappen Andeutungen sind mir nicht voll einseitig geworden. Der erst neuzeitliche Spruch: »Wenn morgen die Welt unterginge, pflanzte ich heute noch ein Apfelbäumchen!« reibt sich nun doch mit Luthers Leiden an einer lieblos und kalt gewordenen Welt, mit seiner Sehnsucht nach dem Martyrium, mit seinem inständigen Bitten um ein baldiges Abscheiden und vor allem darum, daß der fröhliche Tag unserer Erlösung ganz schnell hereinbrechen möchte.

Ein abschließender Gedankengang schlingt den Bogen zum Eingang zurück und unterstreicht das beharrliche »gegen Gott zu Gott Dringen und Rufen«, das sich in die Heilszusage des Herrenmahls hineinbirgt; Luther hätte wohl noch deutlicher auf die Absolution in der Einzelbeichte hingewiesen. Als Gegenüber erscheint einerseits Adornos »negative Dialektik«, sie wird etwas gewaltsam mit einer dem frühen Luther zugeeigneten Theologie der Weltvereinigung und Entweltlichung sowie der Ungewißheit ineingeschaut, und auf der anderen Seite Hegels Ringen um die Rechtfertigung Gottes durch die universale Freiheitsgeschichte, die den einzelnen in seiner sinnlichen Konkretheit einem Geisthaft-Allgemeinen aufopfert, oder dann auch Kants Unternehmen, vom Kategorischen Imperativ aus Gottes Gerechtigkeit zu konkludieren. Im Streit mit jenen durchaus differierenden Abirrungen hält rechte reformatorische Theologie fest an Gottes Heilszusage in Jesus Christus; mit dem Abschluß von Luthers Schrift gegen Erasmus birgt diese Glaubenszuversicht sowohl die im Licht der Natur aufgebrochenen innerweltlichen Anfechtungen als auch die Nöte, die erst am Evangelium aufbrechen, hinein ins ver-

heißene Licht der Herrlichkeit des kommenden Gottes. Hier zwingt kein gewaltsamer Enthusiasmus die disparate Realität unter ein Einheitsprinzip, hier flieht ein Angefochtener unter Anklage und Lobpreis aus einer letzten Christusgewißheit heraus vor dem nackten Gott in dessen heiliger Majestät hin zum in seine Gnadenzusagen eingehüllten Gott. Oswald Bayer schließt mit den prägnanten Sätzen: »Wer im Streit der Rechtfertigungen nach dem Grund seines Lebens inmitten dieser Welt fragt, hört, daß alles grundlos – umsonst – ist und sich nicht selbst begründen und rechtfertigen muß. Begründet und gerechtfertigt ist es allein von Gott in seinem grundlosen, freien Wort der Liebe. Ungeschuldet und bedingungslos sagt es Gemeinschaft zu, Gemeinschaft durch den Tod hindurch. Allein durch diese Zusage geschieht Schöpfung aus dem Nichts, Rechtfertigung des Gottlosen, Auferweckung der Toten. Gottes Zusage läßt aus Glauben leben« (S. 71). – Dieser inspirierende Traktat ist völlig mit ausgezeichneten Zitaten durchwoben, welche ganze Gedankenketten auf den Punkt bringen. In einem Anhang finden sich sowohl Luthers klassisches Zeugnis von seiner Entdeckung der »passiven Glaubensgerechtigkeit« als auch der Abschluß der Schrift über den versklavten Willen.

Einige kritische Überlegungen seien freilich noch angedeutet. Oswald Bayer rückt Luthers Zeugnis von unserer Rechtfertigung unter die Perspektive der Neuzeit, hierdurch wird es zwangsläufig ein wenig verkürzt und abgeschliffen. Sowohl die Herrlichkeit und Hoheit des Gottesgesetzes als auch die strenge Orientierung am Jüngsten Gericht treten nicht deutlich heraus. In Luthers Katechismus- Unterweisung und Dekalog-

Auslegung ist Israels Freude am Gesetz in einen neuen Horizont gerückt, der noch einmal in die Moderne transponiert werden müßte. Nicht erst das Christusevangelium, schon der Anruf des Gottesgesetzes kann und will uns herausreißen aus dem Teufelskreis der Selbstrechtfertigung durch selbstgemachte Gesetze. Der Wille Gottes ist keineswegs identisch mit den Spielregeln und Zwängen unserer Leistungsgesellschaft, so wenig wie er mit der Rekordsuche mittelalterlicher Frömmigkeit identisch war. Bereits der Aufblick zum Willen Gottes macht uns frei vom Schielen auf unsere Rechtfertigung vor Menschen. – Nun hat freilich Jesus Christus selber vor allem in der Bergpredigt »das Gesetz in seine heilige Hände genommen und geistlich ausgelegt«, hierdurch deckte er dessen Tiefendimension auf. Über uns allen steht fortan das Gebot: »Ihr sollt heilig und vollkommen sein, wie euer Vater im Himmel heilig und vollkommen ist!« Dieser Anruf blickt mit der zentralen Bitte des Vaters streng auf das letztgültige Herinbrechen Gottes in seiner ewigen Herrschaft selber. Insofern beruft sich die reformatorische Rechtfertigungspredigt keineswegs allein auf Paulus, sie zieht lediglich die Konsequenz aus drei durchgehenden Kernthesen des gesamten Neuen Testaments: 1. Alle Menschen kommen nicht aus dem Nichts und werden deshalb auch nicht ins Nichts zurücksinken; sie kommen aus der Gnadenhand des Schöpfers und gehen dem ewigen Richter entgegen. Von uns allen will der Heilige nicht geringeres als die selbstlose Hingabe an sich, an die Menschenbrüder und an die nichtmenschliche Kreatur. 2. Diese Totalhingabe hat allein einer im Leben und im Sterben realisiert, Jesus aus Nazareth.

Ihn hat Gott selber als den Sohn und Messias in den Sühnetod dahingegeben und zu seiner Rechten erhöht; ihm gehen daher alle Menschen als ihrem Richter und Erretter entgegen, ob sie dies nun wissen und wahrhaben wollen oder nicht. 3. Das heilige Gottesgesetz beugt uns alle unter seinen ungeheuren Maßstab, das Evangelium ruft uns unter sein allgenugsames Opfer. Aus diesen drei Kernthesen ergibt sich die unausweichliche Konsequenz, daß wir angesichts des uns alle restlos überfordernden Gerichtes uns rückhaltlos in die Arme des Richters selber werfen und ihn als unseren Erretter bekennen. Alles Vertrauen auf die eigene Gerechtigkeit oder auf die Anerkennung unserer Mitmenschen behält dabei durchaus seine innerweltliche Bedeutung, ja nach dem Zeugnis des Neuen Testaments und dem Bekenntnis der Reformatoren wird alles, was in der Liebe gewirkt und erlitten ist, auch im Gericht nicht vergehen, es behält sein Gewicht, freilich streng unter dem allein errettenden Opfer Christi. Diese glaubend-hoffend-liebende Selbstpreisgabe kann nicht nur unser erstes Zum-Glauben-Kommen prägen, sie muß und will unser gesamtes Leben durchpulsen bis in den letzten Atemzug hinein. Nur so gilt wirklich: »Unsere Theologie ist gewiß, denn sie reißt uns von uns selbst fort und stellt uns außerhalb unsrer selbst, daß wir uns nicht stützen auf unsere eigenen Kräfte, auf unser Gewissen, unseren Sinn, unsere Person und unsere Werke, sondern stützen uns auf das, was außerhalb von uns ist, das ist Gottes Verheißung und Wahrheit, die nicht trügen kann« (WA 40 I, 589,25–28).

Albrecht Peters

PETER STRIEDER, Dürer. Mit Beiträgen von Gisela Goldberg, Joseph Harnest, Matthias Mende. Verlag Karl Robert Langewiesche Nachf., Königstein 1981, 400 Seiten, 456 Reproduktionen, Ln.

Unter den zwanzig Altären der Wittenberger Schloßkirche befanden sich allein fünf Tafeln von Albrecht Dürer, für die Kurfürst Friedrich der Weise den Auftrag erteilt hatte. Luther ist so seit seiner Wittenberger Zeit dem künstlerischen Werk des Nürnberger Meisters begegnet. Die geistigen Beziehungen der beiden sollten – auch wenn eine persönliche Begegnung leider nie stattgefunden hat – später eine Fortsetzung finden, die in der ergreifenden Klage Dürers auf den angeblichen Tod Luthers im Tagebuch der niederländischen Reise einen ersten und in den Tafeln mit den »Vier Aposteln« einen zweiten Höhepunkt erreichen sollte. Dürers frömmigkeitsgeschichtliche Bedeutung zwischen Spätmittelalter, Renaissance, Humanismus und Reformation kann – auch im Hinblick auf seinen schriftlichen Nachlaß – nicht hoch genug eingeschätzt werden.

Es ist daher erlaubt, nach der Stellung seiner Kunst innerhalb des Reformationszeitalters zu fragen. Dabei kann das vorliegende Werk helfen, daß sich zu den bedeutenden Dürermonographien unseres Jahrhunderts (Wölfflin, Waetzoldt, Panofsky, Grote, Anzelensky) gesellt. Der Verfasser, vor allem durch die von ihm gestaltete große Retrospektive zu Dürers 500. Geburtstag 1971 in Nürnberg bekannt, hat das Konzept der damaligen Ausstellung seinem Buch zugrunde gelegt.

Im ersten Teil stellt Strieder Leben und Persönlichkeit des Künstlers vor, wobei die Selbstbildnisse und Selbstzeugnisse im Vordergrund stehen und

auch Dürers Bedeutung als Kunsttheoretiker gewürdigt wird, dessen Forschen der mathematisch erfaßbaren Perspektive und der Darstellung des Idealmenschen als Schöpfungswerk Gottes galt. Selbst dem Städte- und Festungsbau wandte der Künstler seine Aufmerksamkeit zu. Ein besonders aufschlußreiches Kapitel ist Nürnberg gewidmet. Welche Rolle die Stadt politisch, wirtschaftlich und kulturell im 15. Jahrhundert gespielt hat – das zeigt Strieder in eindringlicher Weise auf. Wer weiß schon, daß Erd- und Himmelmessung jener Zeit (und damit die Entdeckungsreisen) durch die in Nürnberg gefertigten Präzisionsinstrumente erst möglich wurden? Dürer war mit dem Kreis der Geographen und Mathematiker verbunden und arbeitete mit ihnen zusammen. Ausführlich werden Dürers Begegnungen mit den künstlerischen Traditionen geschildert, die auf ihn eingewirkt haben, von Wolgemuth angefangen über Schon-gauer bis hin zur venezianischen und niederländischen Malerei.

Den Hauptteil bildet die Analyse des künstlerischen Gesamtwerkes, wobei es um die Themenkreise »Figur«, »Rezeption der Antike«, »Entdeckung der Natur und des Individuums« geht. Die Behandlung der christlichen Stoffe nimmt einen besonders breiten Raum ein; hat doch Dürer selbst von der Malerei gesagt, daß sie im Dienst der Kirche gebraucht würde und das Leiden Christi anzeigen sollte. Strieder ist es gelungen, Persönlichkeit und Werk Dürers in einer sachbezogenen, knappen, die neuesten Forschungsergebnisse berücksichtigenden Weise auch für den kunst- und frömmigkeitsgeschichtlich interessierten Laien gut lesbar darzustellen. Zwei spezielle Beiträge von G. Goldberg (über den technischen Befund der Apostelbilder) und

J. Harnest (Dürer und die Perspektive) sowie Texte aus den Schriften Dürers und Urteile über hin – von M. Mende ausgewählt – sind, zusammen mit Registern und Literaturverzeichnissen, dem

neuen Dürer-Standardwerk beigelegt, das zum ersten Mal alle Tafel-Gemälde in Farbproduktionen zeigt.

Hans Düfel

Corrigenda

In Heft 1/1986, S. 41, Zeile 14, muß die Titelangabe des 2. Bandes von Albrecht Peters richtig lauten:

Albrecht Peters, Rechtfertigung (Handbuch Systematischer Theologie Bd. 12), Gütersloh 1984.

DIE BOTSCHAFT DER RECHTFERTIGUNG ALS ÜBERWINDUNG DER SINNKRISE BEI PAUL TILLICH

Zum 100. Geburtstag Paul Tillichs

Von Otto Schnübbe

Als Paul Tillich 1924 in Marburg als außerordentlicher Professor für systematische Theologie zu lehren begann, sagte er in einem seiner ersten Kolloquien: Der vom Glauben Ergriffene »marschiert vorwärts wie Soldaten mit klingendem Spiel«. Theologie ist für Tillich nicht Apologetik im Sinne von Verteidigung, sondern Angriff, Angriff auf eine Geisteslage, in der der Glaube an Gott, Wahrheit und Sinn verlorengegangen sind.

Was gibt Tillich diesen Mut? Die reformatorische Rechtfertigungslehre. Sie besagt, daß der Mensch allein aus Gnaden, allein im Glauben um Christi willen gerechtfertigt wird, d. h. Vergebung, Leben und Seligkeit erhält. In der situationsbezogenen Predigt dieses Gotteswortes sieht Tillich die Waffe, die allein es ermöglicht, den Zweifel an Gott, am Sinn des Lebens und die Relativierung aller Wahrheit zu überwinden.

Hier gilt es, Tillich zuzuhören. Wir greifen aus der umfassenden Würdigung der Rechtfertigung bei Tillich vier Gedankengänge heraus*.

I. Die Rechtfertigung des Zweiflers

1. Tillich unterscheidet in der Geschichte der christlichen Kirche drei große Perioden, in denen das Zentrum des christlichen Glaubens: die Erlösung allein durch die göttliche Gnade in Christus je verschieden ausgelegt worden ist, beziehungsweise auszulegen ist. Die erste Periode ist die ausgehende Antike. In ihr waren die Menschen vor allem bestimmt durch die Angst vor den Mächten des Schicksals und des Todes. Hier wurde Christus als der Sieger über diese dunklen Mächte verkündet. Seine Gnade macht frei von Schicksals- und Todesangst. In der zweiten Periode, im Mittelalter, besonders im späten, sind die Menschen bestimmt durch Angst vor dem die

* Eine umfassende Darstellung der Rechtfertigung bei Tillich hat der Verfasser in seinem Buch »P. Tillich und seine Bedeutung für den Protestantismus heute«, Hannover 1985, gegeben (die Red.).

Sünden richtenden Gott. Durch Fasten, Wallfahrten und gute Werke versuchen sie, den richtenden Gott zu beschwichtigen. Da kommt Luther und verkündigt Christus als den, der durch sein Leiden, Sterben und Auferstehen uns aus der Sünde erlöst hat und uns aus Gnaden allein, im Glauben allein, rechtfertigt. So führte er den mittelalterlichen Menschen in die Freiheit. Die dritte Periode ist die jetzige. Die Angst vor der Sinnlosigkeit geht um. Der Glaube an Gott, Sinn und Wahrheit ist zerbrochen. Der Mensch steht vor dem Nichts. In dieser Situation muß die Kirche die Rechtfertigung des Zweiflers aus Gnaden allein im Glauben verkünden, um die Menschen in die Freiheit zu führen. Das bedeutet nicht, daß Tillich die Rechtfertigung des Sünders durch die des Zweiflers ersetzt. Selbstverständlich ist die Befreiung aus Sünde, und damit auch aus Schicksal und Tod, auch heute entscheidend. Tillich weiß gerade auch über die Überwindung der moralischen Sünde Wesentliches zu sagen. Wir kommen darauf zurück. Aber der Ton muß heute auf der Überwindung des Zweifels an Gott, Sinn und Wahrheit liegen. Gott rechtfertigt den Zweifler, der in Gefahr ist, im Atheismus und damit in Sinnleere und im Nichts zu versinken.

2. Dies alles ist bei Tillich nicht einfach eine theoretische geistesgeschichtliche Konstruktion. Die Erfahrung macht den Theologen! Wie Luther hat auch Tillich ein »Turmerlebnis« gehabt. Er sagt über seine theologischen Anfänge: »Der Schritt, den ich selber in diesen Jahren tat, war die Einsicht, daß das Prinzip der Rechtfertigung durch den Glauben sich nicht nur auf das religiös-moralische, sondern auch auf das religiös-intellektuelle Leben bezieht... So ergriff mich das Paradox, daß der, der Gott ernstlich leugnet, ihn bejaht. Ohne dies hätte ich nicht Theologe bleiben können. Es gibt – das verstand ich bald – keinen Raum neben dem Göttlichen, es gibt keinen möglichen Atheismus... Das Heilige umfaßt sich selbst und das Profane. Religiös sein heißt unbedingt ergriffen sein... Die persönlichen und theologischen Konsequenzen dieser Gedanken waren für mich ungeheuer... Weder Werke der Frömmigkeit... noch Werke des Intellekts stellen die Einheit mit Gott her... Aber ebenso wie man als Sünder gerechtfertigt ist (obgleich ungerecht, bist du ein Gerechter), steht man im Zweifel in der Wahrheit... Gerade diese radikale universale Deutung der Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben hat mich zu einem bewußten Protestanten gemacht.« (VII, S. 14f) Genau dies ist in dieser Zeit zu verkünden, in der das Ich durch die Leere von Sinn und Wahrheit bestimmt ist.

3. Am besten kann man sich m. E. das Schwinden des Gottesglaubens bis hin zum konsequenten Nihilismus deutlich machen an dem Buch von Ernst Wiechert: Die Jerominkinder. In diesem Buch werden uns Menschen gezeigt, die eine gewisse Stufenfolge in der Entfremdung vom Gottesglauben darstellen; und zwar von der leidenschaftlichen Gottlosigkeit, die mit der

Vorsehung noch hadert, über den zynischen Spott am Gottesglauben bis hin zum abgeklärten Säkularismus, bei dem alle Fragen und Anklagen gegen Gott verstummt sind. »Ohne Groll, versteht ihr? Ohne Groll muß man leben. Das ist die Sache.« Jumbo, der in diesem Buch den konsequenten Nihilismus vertritt, meint: »Die Menschen, die sagen, daß einmal einer ihre Tränen abwischen wird, die wissen nichts. Sie waren nicht bescheiden genug. Sie waren nicht Kinder der Erde, sie wollten das Paradies. Strebe nicht nach dem Paradies.« »Hadre nicht mit Gott, sondern binde deinen Helm fester, wenn er nach dir zielt.«

Jumbo hat eingesehen: Alle Anklagen gegen Gott sind sinnlos – Denn es gibt ja keinen Gott. Alle Fragen nach dem Sinn des Lebens und nach Wahrheit sind ebenfalls sinnlos. Das Leben hat eben keinen Sinn. Darum ist es völlig sinnlos, nach einem Sinn zu fragen. Die Frage quält. Darum gilt es, sie abzuschalten. Nur im Abschalten jeder Frage nach Sinn ist der Mensch frei. Das ist die Lösung.

4. Aber das ist die entscheidende Gegenfrage: Kann man die Frage nach dem Sinn des Lebens überhaupt abschalten, kann man sie verdrängen? Freilich, wir haben nach dem letzten Kriege gesehen, wie der Verbrecher im Konzentrationslager seine Schuld verdrängen kann. Und wir sehen heute: Man kann auch die Sinnfrage verdrängen. Die Faszination der Technik und der praktische Materialismus, der die Herzen gefangen hält, machen die Verdrängung der Sinnfrage sehr wohl möglich. Aber auf die Dauer gelingt das nicht. Der Psychiater Viktor Frankl, der heute auf dem Lehrstuhl Sigmund Freuds in Wien sitzt, vertritt mit Leidenschaft die These: Mensch sein heißt Aussein auf Sinn. Die heute am meisten verbreitete Neurose ist die Sinnneurose. Diese Neurose ist eine Neurose des Geistes. Wenn man den Menschen wie Freud als Triebwesen interpretiert, kann eine Heilung dieser Neurose nicht gelingen. Es muß wieder erkannt werden, daß Menschsein und nach Sinn Fragen zusammen gehören. Die Sinnfrage gehört zum Wesen des Menschen! Und Sinn finden kann der Mensch nur in der Transzendierung seines Selbst in der Horizontalen auf den Nächsten hin und in der Vertikalen auf Gott hin.

Genau dies sieht Tillich. Deswegen bezeichnet er Gott als die Macht, die uns unbedingt angeht. Tillich denkt von Augustin her: »Herr Gott, unser Herz ist auf dich hin geschaffen. Und es ist unruhig in uns, bis es Frieden findet in dir.« Der Mensch kommt von Gott her, er ist als Gottes Ebenbild geschaffen, er hat durch den Fall Gott verloren. Aber er fragt nach Gott, Wahrheit und Sinn, eben weil er von Gott herkommt. Aber er kann ihn nicht aus eigener Kraft finden. Der Abgrund zwischen Gott und Mensch ist viel zu tief. In dem Fragenkönnen und nicht Antwort Finden liegt die Ausweglosigkeit seiner Situation. Finden kann der Mensch Gott nur, wenn

Gott selber zu ihm *allein* aus Gnaden »durchbricht« und ihn zum Glauben führt. Das ist die Rechtfertigung des Zweiflers.

Tillich macht dabei darauf aufmerksam, daß, wenn der Mensch Gott nicht findet, in den Hohlraum des Nichts – den er auf die Dauer nicht aushält – andere Götter eindringen, heute vor allem die weltanschaulichen Utopien (Nationalsozialismus, Marxismus usw.). So zeigt unsere Zeit ein Pendeln zwischen Nichts und Utopie. Tillich hat das schon vor 1933 an jungen Nationalsozialisten beobachtet! Aus diesem Schwanken zwischen den Extremen rettet allein die Rechtfertigung.

5. Man muß sehen: Hier liegt der entscheidende Unterschied zwischen der Theologie Kierkegaards und seiner Nachfolger, vor allem K. Barth auf der einen Seite und Paul Tillich sowie auch von Theologen wie P. Althaus, E. Brunner, R. Bultmann u. a. auf der anderen Seite. Für Kierkegaard ist der Fall aus Gott so tief, daß der Mensch selbst die *Frage* nach Gott nicht mehr stellen kann. Er ist total aus Gott herausgefallen. Das ist nach Tillich gar nicht möglich. Nach ihm liegt die Ausweglosigkeit des Menschen, wie gesagt, darin, daß er zwar fragen, aber aus eigener Kraft keine Antwort finden kann. Daß das Konsequenzen für die Frage des Anknüpfungspunktes in der Verkündigung und für die gesamte systematische theologische Arbeit hat, sei nur am Rande erwähnt.

6. Doch wie ist nun die Rechtfertigung des Zweiflers näher zu präzisieren? Sie ist genau nach der Rechtfertigung des Sünders konzipiert. Der moralische Sünder kann die Rechtfertigung aus Gnaden im Glauben nur verstehen, wenn er zuvor die Verpflichtung, das sittliche Gesetz zu erfüllen, gehört hat. Genauso kann der Zweifler die Rechtfertigung nur verstehen, wenn er sich dem Gesetz der Suche nach Sinn und Wahrheit, also dem Wesen des Menschseins, verpflichtet weiß. Darauf ist er anzureden!

Wie der Sünder am moralischen Gesetz zerbricht, weil der es nicht hält, so der Zweifler am Gesetz der Wahrheit. So heißt es vom Zweifler: »Der Zweifler ist also derjenige, den das Gesetz der Wahrheit mit seiner rücksichtslosen Gewalt gepackt hat und der, da er dieses Gesetz nicht erfüllen kann, der Verzweiflung entgegen geht.« (VIII, S. 89). Aber dies, sagt Tillich, hat Luther auch schon gewußt. Denn für Luther war der Unglaube die eigentliche Sünde. Der Unglaube bedeutet zugleich Trennung von Wahrheit und Lebenssinn.

Und wie die Rechtfertigung des Sünders allein aus Gnaden im Glauben »Durchbruch« von oben ist, so ist es auch beim Zweifler. Dieser Durchbruch wird so charakterisiert: »Durchbruch der Gewißheit, daß die Wahrheit, die der Zweifler sucht, der Lebenssinn, um den der Verzweifelte ringt, nicht das Ziel, sondern die Voraussetzung alles Zweifels bis zur Verzweif-

lung ist. Es ist das Erfassen der Wahrheit als Gericht an jeder Wahrheitserkenntnis.» (VIII, S. 91).

Die Wahrheit ist also nicht Ziel, sondern Voraussetzung des Zweifels. Hinter diesem Gedanken steht wieder Augustin. Nach diesem will der Skeptiker durch seinen Skeptizismus der Wahrhaftigkeit dienen. Er ist Skeptiker um der Wahrheit willen. D. h. also, die Skepsis setzt die Wahrheit voraus. Aber wohlgemerkt: Diese Erkenntnis ist niemals eine philosophisch verfügbare Wahrheit. Sie ist vielmehr »Durchbruch« des allein aus Gnaden an mir handelnden Gottes. Er allein führt zum Glauben, daß die Wahrheit der Skepsis vorausgeht.

Ferner gilt: So wie die Rechtfertigung des Sünders Wiedergeburt und Neuschöpfung ist und dadurch den Menschen zum Tun des Guten führt, ist auch die Rechtfertigung des Zweiflers Wiedergeburt und Neuschöpfung. »Und gerade das ist das Neue an ihr, daß sie nicht anders erkennen kann als aus dem Zentrum heraus der lebendigen schöpferischen Wahrheit, dem Sinngrunde und Sinnabgrunde, daß sie – wie die Liebe nicht einzelne Werke tut, sondern aus dem Zentrum der Liebe heraus handelt – so nicht einzelne Erkenntnisse wirkt, sondern in allem Gnosis ist, die aus den Tiefen der Gottheit schöpft.« (VIII, S. 97).

Dabei legt Tillich nun hohen Wert darauf, daß die Rechtfertigung aus Gnade »effektiv« wird. Es geht um tathafte Gestaltung der Welt aus der Kraft der Gnade. Aber wie der Sünder nur aus der Zueignung der Gnade der Vergebung um Christi willen leben kann, so kann auch der Zweifler nur aus der Zueignung der Gnade leben. Würde die Frucht des neuen Lebens zum Grunde der Rechtfertigung gemacht, so entstünde eine Werkgerechtigkeit des Erkennens, die zerbrechen muß, und wäre das Werk »das vollkommenste, die Erkenntnis Christi als des Namens Gottes, in dem alle Namen der Dämonen überwunden sind.« (VIII, S. 97).

7. Aber nun kommt ein Gedanke, der für Tillich wesentlich ist. Er hängt tief mit seinem Gottesbegriff zusammen. Solche Rechtfertigung des Zweiflers kann nicht nur dem Christen zuteil werden. Sie vollzieht sich innerhalb, aber auch außerhalb des christlichen Glaubens. Denn es gibt eine »Grundoffenbarung« Gottes vor Christus und neben Christus. Auch in dieser handelt Gott allein aus Gnaden. Freilich: Jesus Christus ist die letztgültige Offenbarung Gottes. Aber diese kann in ihrer Tiefe nur verstanden werden von dem breiten Strom der vorbereitenden Offenbarung Gottes her in Religionen und Philosophien. So heißt es: »Nur auf der breiten Basis universaler Offenbarung kann sich letztgültige Offenbarung ereignen und aufgenommen werden. Ohne die religiösen Erfahrungen der Vorbereitungsperiode hätte es keine Kategorien und Formen gegeben, mit denen die letztgültige Offenbarung hätte ergriffen werden können. Die biblische Ter-

minologie ist voller Worte, deren Sinn und Nebendeutungen dem Hörer vollständig unverständlich wären, wenn im Judentum und Heidentum keine vorbereitenden Offenbarungen stattgefunden hätten.« (Sy. Th. I, S. 166). Wer alle anderen Religionen zum reinen Menschenwerk erklärt, macht sie unverständlich und jedes Gespräch mit ihnen unmöglich. Ein Gott, der nur an einem Punkt der Geschichte – nämlich in Christus – sich geoffenbart haben soll, wird unglaubwürdig. Hier droht der Atheismus.

Gerade von der letztgültigen Offenbarung in Christus her muß auch die Grundoffenbarung als Durchbrechen des göttlichen Grundes allein aus Gnaden gesehen werden. Auch in der Grundoffenbarung, also praktisch auch bei Sokrates oder Plato, bricht Gott allein aus Gnaden zum Menschen durch. So wird Tillich gerade von der Offenbarung in Christus her zu einer neuen Wertung der Grundoffenbarung geführt. So heißt es: »Die universale Fassung der Offenbarung aber bleibt unvollkommen, solange es ihr nicht gelingt, die Paradoxie der Rechtfertigung auf die Grundoffenbarung anzuwenden«. (VIII, S. 96). Und dadurch, daß die Rechtfertigung des Zweiflers in die Grundoffenbarung verlegt wird, wirkt Gott in der Rechtfertigung des Zweiflers universal. So allein kann der universalen Sinnkrise begegnet werden. Daß der christliche Prediger die Rechtfertigung des Zweiflers von Christus her zu verkünden hat, dürfte außer Zweifel stehen. In Christus hat die Grundoffenbarung ihr Ziel erreicht.

8. Der Gedanke der Rechtfertigung des Zweiflers durchzieht die gesamte Theologie Tillichs. Am pointiertesten ist sie wohl ausgedrückt in seinem Buch: »Der Mut zum Sein«. Hier begegnet noch ein Begriff, der für das Verständnis Tillichs wesentlich ist: der absolute Glaube. Was ist das?

Tillich sagt, daß es Menschen gibt, die meinen, den Zweifel durch einen Sprung in den Glauben überwinden zu können. Freilich kann dies durchaus als Bekehrung angesehen werden. Aber eine solche ist dann keine, wenn nicht gesehen wird, daß dadurch der Zweifel nicht aufgehoben wird. Seinen Zweifel aufheben kann der Zweifler ja gar nicht. Es gilt vielmehr, eine Antwort zu finden, die *in* der Situation des Zweifels Bestand hat. Es geht um den Mut *in* der Verzweiflung. So heißt es: »Wenn man nicht versucht, dieser Frage auszuweichen, gibt es nur eine Antwort, nämlich die, daß der Mut, der Verzweiflung standzuhalten, selber Glaube ist und Mut zum Sein an seiner äußersten Grenze ausdrückt« (XI, S. 130). Es geht darum, »daß man sich bejaht als bejaht, trotz des Zweifels an dem Sinn einer solchen Verzweiflung«. (ebd.) Diese Sätze sind gebildet in Analogie des Lutherischen Paradoxes zugleich Gerechter und Sünder. So heißt es: »Der Akt, in dem wir Sinnlosigkeit auf uns nehmen, ist ein sinnvoller Akt. Er ist ein Akt des Glaubens. Wir haben gesehen, daß, wer den Mut hat, sich trotz Schicksal und Schuld zu bejahen, Schicksal und Schuld nicht aufgehoben hat. Er bleibt

von ihnen bedroht und wird von ihnen getroffen. Aber er bejaht, daß er bejaht ist in der Macht des Seins-Selbst, an der er teilhat und die ihm den Mut gibt, die Angst vor Schicksal und Schuld auf sich zu nehmen.« (ebd.) Solcher Glaube, der den Mut hat, Zweifel und Sinnlosigkeit in sich hineinzunehmen, heißt nun »absoluter« Glaube. »Absolut« ist dieser Glaube, weil er nur einen einzigen Inhalt hat: Das Bejahtsein durch, wie Tillich sagt, das »Sein-Selbst«, also durch den Gott, der Macht über Sein und Nicht-Sein hat. Dieser Gott ist immer rechtfertigender Gott. Gott und Rechtfertigung gehören wie bei Luther so auch bei Tillich zusammen.

II. Die Überwindung des modernen Relativismus durch die Rechtfertigung

Hatte Tillich in dem Aufsatz »Rechtfertigung des Zweiflers« (1924) gezeigt, wie die göttliche Gnade nicht nur den moralischen Sünder, sondern auch den modernen Zweifler rechtfertigt, so zeigt er in seinem Aufsatz »Kairos und Logos« (1926), daß es die Rechtfertigung ist, die es überhaupt erst möglich macht, einen Wahrheitsbegriff zu finden, der dem dynamischen, ja gegensätzlichen Charakter des Lebens gerecht wird, ohne daß es dabei zu einer Relativierung der Wahrheit kommt. Schon deshalb darf sich der Protestantismus nicht auf das rein sittliche Gebiet abdrängen lassen. Er hat die Kraft, das Relativismusproblem zu lösen.

Der Gedankengang ist dieser: Tillich unterscheidet das Erkennen durch den Logos und das Erkennen im Kairos. Das erstere ist rein statisch. Es ist die klassisch griechisch humanistische Art des Erkennens. Sie ist auf das Erfassen des Unbedingten gerichtet: »Die Seele hat eine absolute Position über dem Zeitlichen. Sie steht dem Wesen nach in unmittelbarer Schau der ewigen Form« (IV, S. 49). Die mittelalterlich scholastische Art des Erkennens ist supranatural statisch. So gibt es eine natürliche Gotteserkenntnis, die durch die übernatürliche Offenbarung vollendet wird.

Das Erkennen im Kairos will dem dynamischen Charakter einer aus Gegensätzen bestehenden Wirklichkeit gerecht werden. Dies ist nach Tillich die eigentlich protestantische Art des Erkennens. »In der Natur stehen, die unausweichliche Wirklichkeit auf sich nehmen, ihr nicht entfliehen, weder in die Welt der idealen Formen noch in die verwandte der Übernatur, sondern in der Wirklichkeit selbst sich entscheiden, das ist die protestantische Grundhaltung« (IV, S. 50).

Diese Art Erkennen geht durch Entscheidungen im Zwiespalt der Wirklichkeit. Auch dieses Erkennen ist auf das Unbedingte gerichtet, aber in anderer Weise. Diese Art Erkennen bedeutet geradezu einen Angriff auf die absolute Position des Subjektes in jener ersten Erkenntnisart: »Es ist eine

religiöse Haltung, von der aus die absolute Position des Subjekts angegriffen wird: das Bewußtsein, dem Unbedingten gegenüber in der Sphäre des Zwiespalts und der Entscheidung zu stehen und auch im Erkennen ihr nicht ausweichen zu können« (IV, S. 51). Dahinter steht die Rechtfertigung, wie sie der Protestantismus versteht (s. u.).

Wie sehr Erkennen durch Entscheidungen geht, zeigt vor allem die uns zum Handeln verpflichtende Geschichte. Aber auch jede Wesensdeutung in den Gestaltwissenschaften (Soziologie, Psychologie, Biologie) geht durch Entscheidungen. Echtes Verstehen geistiger Normen geht ebenfalls durch Entscheidungen. Selbst in der Physik geht es um Wesensdeutung und damit um Entscheidung.

Das hängt damit zusammen, daß die Wirklichkeit selbst dynamisch, ja gegensätzlich ist. Daß hinter dieser Einsicht die Lebensphilosophie, vor allem Hegel, steht, liegt auf der Hand. Von Hegel heißt es: »Niemand hat wie er die Zweideutigkeit des Wesens geschaut. Die Verwendung der Zweideutigkeit als Prinzip historischer Dialektik ist eine Geistestat von entscheidender Wichtigkeit« (IV, S. 72).

Aber führt die Einsicht, daß alles Erkennen durch Entscheidungen geht, nicht zur Relativierung aller Wahrheit? Ist die Konsequenz davon nicht Agnostizismus, ja der moderne Atheismus? Das ist dann nicht der Fall, wenn die Rechtfertigung ernst genommen wird. Der Entscheidungscharakter alles Erkennens ist vielmehr »Ausdruck für die Relation des Erkennens auf das Unbedingte, also Ausdruck einer zentralen metaphysischen Haltung« (IV, S. S. 73). Dies Urteil ist fundamental für jedes Verhältnis des Bedingten zum Unbedingten und daher keineswegs zweideutig: »Der absolute Standpunkt ist also nie ein Standpunkt, auf dem man stehen kann. Er ist vielmehr der Wächter, der das Unbedingte schützt« (IV, S. 74). Das heißt, er ist Hinweis auf das Heiligtum des Unbedingten, also Hinweis auf das Absolute, auf Gott, und zeigt, daß der Mensch keinen Anspruch auf Unbedingtheit haben kann.

So wird also eine dynamische Erkenntnistheorie gewonnen, eine Beziehung zur Wahrheit, die genau der Rechtfertigung entspricht: »Damit ist für die Wahrheitsfrage durchgeführt, was im Grundprinzip des Protestantismus, dem Prinzip der Rechtfertigung aus dem Glauben, enthalten ist: dieses nämlich, daß im Zusammenhang des Daseins eine anschauliche Verwirklichung des Heiligen nicht vorhanden ist, daß alles Dasein dem Unbedingten gegenüber zweideutig bleibt« (IV, S. 75).

Diese Zweideutigkeit bezieht sich eben nicht nur auf das sittliche Tun, sondern auch auf das Gebiet des Erkennens. Das ist der Grund, daß der Protestantismus sich nicht auf die sittliche Sphäre beschränken darf. Er weiß auch um die Relativität alles Erkennens vor Gott, genauer vor dem

Gott, dessen Gnade allein uns über dem Nichts hält. Dieser Gott ruft uns zugleich zu ständig neuem Erkennen auf, das zugleich unter seiner Gnade und seinem Gericht steht.

Wir wissen es und leiden darunter: Der Wahrheitsgedanke ist heute erschüttert. Aber eine Rückkehr zu einem absoluten Standpunkt ist nicht möglich. Das wäre eine »Katastrophe und Primitivität des gesamten abendländischen Geisteslebens«. Aber der uns alle lähmende Relativismus muß überwunden werden. Er ist letztlich eine Folge des statischen Wahrheitsgedankens. Der Relativismus taucht dann auf, wenn der Mensch verzweifeln erkennt, daß es für ihn keine Wahrheit gibt. Der Protestantismus führt über den Gegensatz – absolut und relativ – hinaus. Er schützt das Heiligtum der Wahrheit da, wo es zu schützen ist, bei Gott. Wir stehen vor Gott in der Haltung der Demut. Aber wir wissen uns durch die Gnade gehalten. Wahrheit ist nur bei Gott, und wir sind immer nur unterwegs und stehen nicht nur im sittlichen Tun, sondern auch im Denken unter Gericht und Gnade des Gottes, der unser Vater ist. So ist es die Rechtfertigung, die den lähmenden Relativismus besiegt. Tillichs Aufsatz »Kairos und Logos« ist ein leidenschaftlicher Appell an den Protestantismus, die umfassende Bedeutung der Rechtfertigung ernst zu nehmen.

Wer Tillichs Äußerung liest, wird erinnert an das Wort Lessings: »Wenn Gott in seiner Rechten alle Wahrheit und in seiner Linken den einzigen immer regen Trieb nach Wahrheit . . . hielte, . . . ich fiel ihm mit Demut in seine Linke und sagte: Vater gib! Die reine Wahrheit ist ja doch nur für Dich allein«. Doch müssen die Unterschiede gesehen werden. Lessing denkt als Aufklärer humanistisch, ja optimistisch. Die tiefe Gegensätzlichkeit im Sein, wie sie Hegel herausgearbeitet hat, ist ihm noch fremd. Der an dieser Gegensätzlichkeit entstehende Zweifel an aller Wahrheit hat ihn noch nicht gepackt. Daher braucht er auch nicht die Zuflucht zu der den Zweifler rechtfertigenden Gnade. Aber die demütige Haltung ist beiden Männern gleich.

III. Politisches Handeln und Rechtfertigung

1. Wir sagten: Tillich legt Wert auf effektive Rechtfertigung. Die Gnade will Gestalt annehmen. Sie will es auch in der Wirklichkeit der Geschichte.

2. Die Geschichte vollzieht sich nach Tillich nicht nur in gleichmäßiger Bahn. In ihr gibt es besondere Momente von qualifizierter Bedeutung, die sogenannten Kairoi. Sie werden als das Hereinbrechen des Ewigen in der Zeit interpretiert. Tillichs dialektischer Gottesbegriff der Gegenwart des Transzendenten in der Immanenz kommt hier zum Tragen. Es gilt, den Kai-

ros recht zu erkennen und zu gestalten. Denn die Gnade will Gestalt annehmen. Für die Zeit nach dem 1. Weltkrieg sah Tillich den Kairos in einem religiösen, vom Marxismus befreiten, die Freiheit und Initiative des einzelnen wahren Sozialismus, an dessen Verwirklichung es zu arbeiten galt.

3. Aber wie erkenne ich den Kairos? Es gibt in der Geschichte keine erkennbare logische Notwendigkeit (Hegel), aber auch keine ökonomische (Marx). Der Kairos ist vielmehr das Hereinbrechen des Ewigen in das Zeitliche. Das bedeutet nicht ein tatenloses Zusehen. »Es (das Bewußtsein des Kairos) kann da sein in dumpfer Sehnsucht der Massen, es kann sich klären . . . in einzelnen Kreisen bewußter Geistigkeit; es kann Kraft gewinnen im prophetischen Wort; aber es kann nicht demonstriert und aufgezwungen werden; es ist Tat und Freiheit, wie es zugleich Gnade und Schicksal ist« (VI, S. 26).

Das bedeutet: Das Erfassen des Kairos ist mehr als ein rationales Erfassen der Situation. Es geht um ein Erfassen unter dem Akzent des Stehens vor Gott. Es gilt, die jeweilige Zeit, in der wir stehen, zu der Offenbarung in Christus in Beziehung zu setzen. Nur in solcher Korrelation kann der Christ die Zeit, insbesondere den Kairos, recht erfassen.

4. Es muß deutlich zwischen der Offenbarung in Christus und dem Erfassen des Kairos unterschieden werden. Im Sinne der Rechtfertigung steht mein Leben unter Gottes Gericht und unter Gottes Gnade. Durch diese erhält mein Leben einen ewigen Sinn. Die Kirche ist die Gemeinschaft derer, die in dieser »Offenbarungsgemeinschaft« stehen. »Offenbarung ist das, dem ich als letztem Kriterium meines Denkens und Handelns mich unbedingt unterworfen weiß« (Theol. Blätter, a. a. O., Sp. 318).

Anders ist es mit der geschichtlichen Stunde. Diese muß ich zu der Offenbarung in Christus in Beziehung setzen. Nur so kann ich die geschichtliche Stunde recht beurteilen und recht in ihr handeln.

Aber das rechte Beurteilen der Stunde von der Offenbarung her ist immer ein *Wagnis*. Fast jede Situation ist offen für verschiedene Beurteilungsmöglichkeiten. Irrtum ist nicht auszuschließen. Und wie oft erweist sich nachträglich eine Lagebeurteilung als irrig. Tillich sagt: »Wagnis trägt das Bewußtsein möglichen Scheiterns in sich«. Das bedeutet, man muß deutlich unterscheiden zwischen der »Offenbarungsgemeinschaft« der Kirche und einer politischen »Wagnisgemeinschaft«, also der Gemeinschaft von solchen Menschen, die die geschichtliche Stunde in einer ganz bestimmten Richtung ausdeuten.

1934 ruft Tillich Emanuel Hirsch zu, daß er diese Unterscheidung nicht vollzieht. Für Hirsch hat die »deutsche Stunde« Offenbarungscharakter. Sie wird damit auf eine Ebene mit der Offenbarung in Christus gestellt. Damit wird ein Irdisches vergötzt, Offenbarungsgemeinschaft und politische Wag-

nisgemeinschaft werden identifiziert. Von der Rechtfertigung her gilt, daß kein gegenwärtiges Geschehen sakramentale Weihe erhalten darf. Jede noch so qualifizierte Stunde stellt uns unter Gericht und Gnade zugleich.

Darüber hinaus fordert die Rechtfertigung Abkehr vom Utopismus. In der Utopie wird ein Diesseitiges vergötzt. Im Kairos geht es darum, »die Bedeutung des geschichtlichen Augenblicks für die Gestaltung der Zukunft zu würdigen, ohne doch Utopisten zu werden« (Theol. Blätter, 1934, Sp. 319). Am Ende des utopischen Enthusiasmus stehen Enttäuschung und Verzweiflung. So ruft Tillich Hirsch (1934!) zu: »Statt den ideologischen Enthusiasmus theologisch zu brechen und ihn in einen gläubigen Realismus zu verwandeln, verstärkst Du ihn und machst Dich dadurch mitverantwortlich für die Verzweiflungskrise, die bei jedem einzelnen angeblichen und wirklichen Mißlingen ausbrechen muß« (Theol. Blätter, a.a.O., Sp. 319).

Dagegen verlangt die Rechtfertigung einen gläubigen Realismus. Der gläubige Realismus verbindet die Verheißung der Stunde mit der Erkenntnis, daß nichts Irdisches heilig gesprochen werden darf. Alles Handeln steht unter Gericht und Gnade. Es vollzieht sich in einer endlichen und sündigen Wirklichkeit. In ihr kann nur das Reale und nicht das Utopische verwirklicht werden.

Ein evangelischer Christ kann nicht ideologischer Utopist sein. Er darf aber auch nicht »zynischer Realist« sein, dem jeder Glaube an Sinn und Wahrheit verlorengegangen ist. Wir müssen über das ständige Schwanken zwischen Utopismus und Resignation hinauskommen. Dazu verhilft allein die Rechtfertigung. »Das protestantische Prinzip stellt beide unter das Gericht. Es rechtfertigt die Hoffnung, obgleich es ihre utopische Form zerstört, es rechtfertigt den Realismus, obgleich es seine zynische Form zerstört« (VII, S. 28). So weist Tillich der Kirche einen Weg, der über resignierenden Quietismus einerseits und den utopischen Aktionismus andererseits hinausführt. Es ist die Rechtfertigung, die diesen dritten Weg möglich macht.

5. Die Unterscheidung zwischen Kirche als Offenbarungsgemeinschaft und den jeweils verschiedenen politischen Wagnisgemeinschaften ist für unsere heutige kirchliche Situation von höchster Bedeutung. Das zeigt z. B. die Friedensdebatte. Die Offenbarungsgemeinschaft der Kirche weiß sich dem Ziel verpflichtet, den Frieden zu erhalten, zu mehren und zu fördern. Die Frage des Weges zu diesem Ziel ist umstritten. Je nach der verschiedenen Beurteilung der Situation durch den einzelnen werden verschiedene Wege für richtig gehalten. So entstehen innerhalb der Offenbarungsgemeinschaft hier zwangsläufig verschiedene politische Wagnisgemeinschaften. Die Frage ist, ob die evangelische Kirche denen Recht geben darf, die einen bestimmten Weg zum Frieden zur Bekenntnisfrage hochstilisieren. Tut sie dies, wird sie von einer Offenbarungsgemeinschaft selber zu einer politi-

schen Wagnisgemeinschaft und verleiht dieser Absolutheitscharakter. Dann erhält die politische Entscheidung religiöse Weihe. Das reformatorische Prinzip der Rechtfertigung ist verlassen. Jeder Weg steht unter Gericht und Gnade.

Wenn der Protestantismus die Unterscheidung von Offenbarungsgemeinschaft und politischer Wagnisgemeinschaft nicht endlich lernt, wird jede politische Entscheidung zu einem innerkirchlichen Religionskrieg. Konsequenz ist die Zerstörung der Kirche.

Vom Wagen aber gilt: Es kann nur im Vertrauen auf die Gnade geschehen. Wagen und Rechtfertigungsglaube gehören zusammen. Die Rechtfertigung aus Gnaden ermöglicht erst echtes geschichtliches Wagen.

6. Alles Handeln des Christen in der Welt aber setzt nach Tillich die reformatorische Zwei-Reiche-Lehre voraus. Sie ist nach Tillich einer der fruchtbarsten Gedanken Luthers. In ihr geht es um die Lösung des Problems des Verhältnisses von Liebe und Gewalt. Die schwärmerische Negierung der Staatsgewalt liefert die Welt der Anarchie aus. Luther hat nach Tillich das Problem gelöst durch seine Erkenntnis, daß die Liebe ein eigenes und ein fremdes Werk tut. So meint Tillich: »Das eigene Werk der Liebe ist Selbstaufgabe und Leiden, das fremde Werk der Liebe ist Gewalt und Strafen, das Ergreifen der Waffen usw. Aber, so sagt Luther, scheint das fremde Werk der Liebe auch gegen die Liebe zu sein, so steht es dennoch im Dienst der Liebe, denn es gäbe keine Liebe, wenn es nicht Ordnung, Gewalt und Leben des Staates gäbe« (VII, S. 211f). Das ist nach Tillich »eine Lösung von erstaunlicher Tiefe«.

IV. Das »Neue Sein« und die Rechtfertigung

1. Die Rechtfertigung aus Gnaden allein, im Glauben allein, um Christi willen, bedeutet, wie wir unter I. hörten, nicht nur Vergebung, sondern zugleich wie bei Luther ein Neuwerden. Es geht Tillich um das »Neue Sein«. Nur in einem Neuen Sein kann die Sinnleere, die die Haupterfahrung unserer Zeit ist, überwunden werden. »Es ist die Frage nach einer Wirklichkeit, in der die Selbstentfremdung unserer Existenz überwunden wird, nach einer Wirklichkeit der Versöhnung und Wiedervereinigung, nach schöpferischer Kraft, Sinnhaftigkeit und Hoffnung. Eine solche Wirklichkeit wollen wir das ›Neue Sein‹ nennen« (Sy. Th. I, S. 61; ähnlich Sy. Th. III, S. 261f). Der Schwerpunkt im Neuen Sein »liegt auf dem, was wir die ›heilende Wirklichkeit‹ nennen können, auf dem Mut, ja zu sagen in der Begegnung mit dem Nichts, der Angst und der Verzweiflung« (VIII, S. 272). Aber diese heilende

Wirklichkeit ist streng bezogen auf die rechtfertigende Gnade: »Erst muß der Mensch angenommen sein, dann kann er sich selbst annehmen, und d. h., er kann geheilt werden« (VIII, S. 273). Die Rechtfertigung bleibt die Basis. Das Neue Sein gründet in der Rechtfertigung und wird nie von dem Akt der Rechtfertigung gelöst oder verselbständigt.

2. Der Glaube an die Gnade und das Neuwerden ist ausschließlich Schöpfung des heiligen Geistes. Dabei wird nie übersehen, daß das Neuwerden, solange wir auf dieser Erde sind, »fragmentarisch«, ja »zweideutig« bleibt. Das reformatorische »zugleich gerecht und zugleich Sünder« bleibt bis zu unserem Ende bestehen.

3. Der göttliche Geist kämpft in der Kirche, in den Religionen und im einzelnen gegen die »Zweideutigkeiten«, »Verzerrungen« und »Dämonien«, also gegen die Sünde.

a) Der Kampf des Geistes in der Kirche: Die Kirche ist der Leib Christi; als solche ist sie Geistgemeinschaft. In der Geistgemeinschaft – reformatorisch die »unsichtbare« oder »geistliche Kirche« – ist der Geist »fragmentarisch« und »antizipatorisch« gegenwärtig. Antizipatorisch heißt: die unzweideutige Einheit des Reiches Gottes in der Ewigkeit ist vorweggenommen. Fragmentarisch heißt, sie ist noch Bruchstück, also noch nicht erfüllt. »Die Geistgemeinschaft ist das innere *Telos* der Kirchen und als solches die Quelle für alles, was die Kirche zur Kirche macht« (Sy. Th. III, S. 194).

Wie muß von daher das Verhältnis von Geistgemeinschaft – sichtbare Kirche gesehen werden? Das Paradox der sichtbaren Kirchen besteht darin, daß sie einerseits an der Geistgemeinschaft partizipieren, andererseits aber bestimmt sind durch »Zweideutigkeiten«, »Verzerrungen«, ja »Dämonien«. Auch für die Kirchen gilt das »zugleich gerecht, zugleich Sünder«. Es ist nach Tillich Hybris, daß der römische Katholizismus diese Paradoxie auflöst, wenn er auch im gewissen Umfang die Unvollkommenheit der sichtbaren Kirche zugibt. Die Kirchen sind also zugleich heilig und Sünder. Aber der göttliche Geist kämpft in ihnen und mehrt in ihnen den Glauben, die Hoffnung und die Liebe: »In den Kirchen, auch wenn sie noch so entstellt sind, ist Kraft der Selbsterneuerung« (Sy. Th. III, S. 198). Aber trotz der in ihnen wirkenden Kraft des Geistes bleibt auch für die Kirchen bis zum jüngsten Tage das Paradox »zugleich gerecht, zugleich Sünder« bestehen.

b) Aber, und hierauf legt Tillich Wert, der göttliche Geist wirkt auch in den anderen Religionen und führt sie, mit ihren »Zweideutigkeiten« und »Dämonien« kämpfend, auf Christus, die letztgültige Offenbarung, hin.

c) Der Kampf des göttlichen Geistes im einzelnen bedeutet zunächst ein wachsendes Bewußtsein der aktuellen Situation. »Heiligung schließt die Erfahrung des Dämonischen wie des Göttlichen ein« (Sy. Th. III, S. 266). Heiligung führt zum Bewußtsein dieser Zweideutigkeit. Sie führt darüber

hinaus zu der Fähigkeit, »das Leben einschließlich seiner vitalen Kräfte, trotz seiner Zweideutigkeiten zu bejahen« (ebd.).

Heiligung darf also nie Verdrängung dämonischer Kräfte sein, auch keine Verneinung der vitalen Kräfte, auch wenn in ihnen Zweideutigkeiten liegen. Psychische Verdrängung und asketische Verneinung haben tiefenpsychologische Folgen. Es geht nicht um Verdrängung, sondern um Überwindung der Zweideutigkeiten durch den göttlichen Geist. Sie werden eben nicht verdrängt, sondern in die betende Gemeinschaft mit Gott hineingenommen. »Es ist der Triumph der Gegenwart des göttlichen Geistes, diese Tiefen der menschlichen Natur in die Sphäre des Geistes hineinzuziehen, anstatt sie zu verdrängen« (Sy. Th. III, S. 277).

Von hier aus greift Tillich den Humanismus an. Der tiefe Unterschied zwischen Christentum und Humanismus liegt »in dem Wissen um den unentschiedenen Kampf zwischen dem Göttlichen und Dämonischen in jedem Menschen, einem Wissen, das im Humanismus durch das Ideal harmonischer Selbst-Verwirklichung verdrängt ist« (Sy. Th. III, S. 277). Es ist also gerade der Humanist, der verdrängt, und nicht der Christ! »Dem humanistischen Menschenbild fehlt das Verlangen nach der Gegenwart des göttlichen Geistes, durch den allein das Dämonische im Menschen, gegen das der Humanist protestiert, besiegt werden kann« (Sy. Th. III, S. 277). Dies ist die Antwort des christlichen Glaubens nicht nur an den Humanismus, sondern an die Menschenbilder der verschiedenen Humanwissenschaften, die in der Kirche heute eine oft wenig von der Rechtfertigung her kontrollierte Rolle spielen!

4. Wie muß die Wirkung des göttlichen Geistes auf die im Unterbewußtsein wirkenden Triebe gedacht werden? Der göttliche Geist wirkt über das Personzentrum – nicht magisch an diesem vorbei! –, also über den Glauben, tief in die das Personzentrum tragenden und damit auch in die unterbewußten Schichten unseres Seins hinein. Er nimmt den Kampf auf gegen die Zweideutigkeiten in den Tiefen des einzelnen. Der Kampf ist hart, mit Rückfällen verbunden. Das »zugleich gerecht, zugleich Sünder« bleibt bis zu unserem Tode bestehen. Doch der Geist zeigt das *Telos*, das Reich Gottes, er mehrt die innere Freiheit und schenkt Glaube, Hoffnung und Liebe.

5. Tillich warnt die Kirche vor Verschiebung der dargetanen theologischen Grundlagen. Angsterfüllte hektische Orthopraxie ist Zeichen psychischer Unerlöstheit und wird von Tillich energisch bekämpft. Das Leben aus der Rechtfertigung dagegen befreit von der Angst und gibt damit die Kraft zu sachlich überlegter Tat. – Das bezieht sich gerade auf das politische Feld!

6. *Fazit*: Es geht Tillich darum, einen Weg zu zeigen, der über einen naiven Optimismus, der das Bleiben der Sünde im Menschen übersieht, und über den weltanschaulichen Gegenschlag: die pessimistische Resignation in die Miserabilität des Lebens, hinausführt. Beide sind Ausdruck der Unerlöstheit und mehren die Sinnkrise.

Der in der Rechtfertigung aufgezeigte Weg allein wird der Wirklichkeit des Menschseins gerecht. Der Mensch darf trotz seiner Unvollkommenheit auf die Gnade vertrauen und unter dem geöffneten Himmel leben. Die Gnade mehrt seine Freiheit. Sie mehrt seinen Glauben an die Vollendung von Schöpfung und Mensch in der Ewigkeit des Reiches Gottes. Dadurch allein kann die Sinnkrise umfassend überwunden werden.

So ist die situationsbezogene Predigt der Rechtfertigung das Vermächtnis Paul Tillichs an uns. Nehmen wir es ernst.

Landessuperintendent i. R. Dr. Otto Schnübbe, Schulstraße 9,
3002 Wedemark 1

KARL BARTH UND MARTIN LUTHER

Von Albrecht Peters

Vor hundert Jahren, am 10. Mai 1886, wurde Karl Barth als erster Sohn eines »schriftgebundenen Theologen« in Basel geboren. Grund genug, auch in unserer Zeitschrift seiner zu gedenken. Hat er doch wie kein zweiter Theologe seit der Reformation unsere Kirchen zu ihren biblischen Quellen zurückgeführt. Dennoch schwankt sein Verhältnis zum Reformator zwischen enthusiastischer Zustimmung und leidenschaftlicher Ablehnung; den unterschiedlichen Phasen ist Gerhard Ebeling sorgfältig nachgegangen (Lutherstudien Bd. III, S. 428–573). Zu einem eigenständig erarbeiteten und kritisch durchreflektierten Urteil ist Barth niemals durchgedrungen; oft beruft er sich auf Luther gegen Luther und appelliert im Streitgespräch mit jenen Lutheranern, welche »ihren Luther« gegen ihn ins Feld führen, zu seinen Gunsten an einen authentischeren Luther. Schließlich hat er seine Weimarer Luther-Ausgabe, jene »große Büchse der Pandora«, mit einem indonesischen Teppich verhängt, doch selbst diesen Vorhang schmückten

noch königliche Insignien (nach Eberhard Busch: Karl Barths Lebenslauf, S. 424). Leider streitet Barth nur indirekt mit Luther. Seine Fehde gilt direkt den gleichaltrigen lutherischen Theologen wie Emanuel Hirsch, Friedrich Gogarten, Paul Althaus und Werner Elert, später freilich auch Rudolf Bultmann und dessen Schülern, sowie den lutherischen Bischöfen; sein Verhältnis zur nachfolgenden Generation von Ernst Wolf bis hin zu Dietrich Bonhoeffer gestaltete sich sehr viel positiver.

Leider wirken die vorschnellen Alternativen und vergrößernden Schlagworte bis in die gegenwärtigen Tageskämpfe hinein: hier Gesetz und Evangelium – dort Evangelium und Gesetz; hier die beiden Regimente Gottes – dort die Königsherrschaft Christi; hier die Flucht vor dem verborgenen Gott hin zum inkarnierten Gott – dort die dialektische Ineinssetzung zwischen verborgenem und offenbarem Gott; hier eine existentielle Analyse des Glaubens – dort das Nein zur Transposition der Theologie in die Anthropologie. Wahres und Falsches, nachdenkenswertes Anfragen und verzerrende Anschuldigungen bilden einen kaum zu entwirrenden Knoten, den wir nicht behutsam aufdröseln, nur mit einigen scharfen Thesen durchschlagen können.

1. Evangelium und Gesetz – Gesetz und Evangelium

Der leidenschaftliche Streit zwischen Barths Reihenfolge nach seinem berühmten Vortrag von 1935, den er nicht selber halten durfte, und Elerts kontrastierender Zuordnung von Gesetz und Evangelium (hierzu A. Peters: Gesetz und Evangelium, Gütersloh 1981) vermag der differenzierten Sicht aller Reformatoren, welche sich am Aufbau des Römerbriefes orientiert, nicht gerecht zu werden. Der Apostel setzt bewußt ein beim Evangelium als der Offenbarung der heilschaffenden Gerechtigkeit Gottes (Röm 1,16f.). Sodann beugt er Heiden wie Juden unter Gottes unerbittliches Gesetzesgericht (Röm 1,18–3,20), um im Gegenzug das weltumspannende Christusheil zu entfalten (Röm 3,21–8,39). Ähnlich geht der Reformator vor im Bekenntnis von 1528 sowie in den Schmalkaldischen Artikeln, nachdem er zuvor knapp Trinität und Schöpfung angesprochen hat; auch in den Katechismen wird erst von der Christusversöhnung aus der Abgrund sündiger Verlorenheit aufgedeckt und darauf die Erlösung als ein Bringen »vom Teufel zu Gott, vom Tod zum Leben, von der Sünde zur Gerechtigkeit« ausgemalt. Nach dem intensiven Ringen des Apostels mit dem Geschick Israels (Röm 9–11), das Luther nicht voll aufgreift, aber als Gerichtsansage auf sein geliebtes Deutschland zustoßen läßt, entwirft Paulus aus dem Heilsindikativ heraus die Gnadenimperative (Röm 12–15), mithin die Struktur von

Evangelium und Gebot. Letzteres greift Barth vor allem auf und trägt es ins alttestamentliche Bundesgeschehen zurück. Luther wiederum schildert es in den Katechismen zum Vaterunser als tägliches Ringen mit den Chaosgewalten und zieht hieraus im dritten Teil der Schmalkaldischen Artikel die systematischen Konklusionen. Zwischen dem Apostel und dem Reformator steht der kirchliche Wandel mit der Unmündigentaufe und der regelmäßigen Beichte. Dies bewirkt eine Verschärfung. Während der Apostel in seinen Lasterkatalogen die Sünden ins Grobe zeichnet und ins überwundene heidnische Wesen zurückdrängt, hat sich bereits die mittelalterliche Ohrenbeichte der Antithesen der Bergpredigt bedient, um durch deren »Nicht erst – sondern schon« die Grundsünde bis in die letzten Schlupfwinkel des Menschenherzens hinein zu verfolgen. Luther muß auf diese Radikalisierung des Gesetzes antworten und dementsprechend auch das Evangelium über dem gesamten Christenweg aufrichten. Deshalb kann die viel zu grobe Alternative: entweder Gesetz und Evangelium – oder Evangelium und Gesetz der differenzierteren Situation nicht gerecht werden. Es geht für alle als Unmündige Getauften um einen beharrlichen Gehorsamsweg aus dem wiederholten Zuspruch des Evangeliums heraus, der von den groben Sünden gegen die zweite Tafel des Dekalogs immer tiefer in die Abgründe der Ursünde gegen das erste Gebot führt; hierbei tritt unser Hinundherschwanken zwischen Hochmut und Verzweiflung immer bewußter hervor und jagt uns unermüdlich unter das Kreuz Christi.

2. *Königsherrschaft Christi – Zwei-Reiche-Lehre*

Als »Schweizer Stimme« hatte Barth seit 1938 Europäer sowie Amerikaner zum Widerstand gegen Hitler-Deutschland aufgerufen und hierzu die von Deutschen Christen propagierte Abfolge: Luther – Friedrich der Große – Bismarck – Hindenburg – Hitler seinerseits ins Feld geführt. Der niemals zurückgenommene Vorwurf lautet: »Das deutsche Volk . . . leidet an der Erbschaft des größten christlichen Deutschen: An dem Irrtum Martin Luthers hinsichtlich des Verhältnisses von Gesetz und Evangelium, von weltlicher und geistlicher Ordnung und Macht, durch den sein natürliches Heidentum nicht sowohl begrenzt und beschränkt als vielmehr ideologisch verklärt, bestätigt und bestärkt worden ist« (Eine Schweizer Stimme 1938–1945, S. 113.)

Diese Vorwürfe ließen sich durchaus auch gegen Calvin richten. Sie lasten den Wandel zwischen Reformation und Neuprotestantismus einfach Luther an. Für Luther wie auch für Calvin ist der Schöpfer bereits der dreieinige Gott; insofern herrschen Christus wie der Heilige Geist bereits

im weltlichen Regiment als schöpferische Erhalter und Segensspender. Erst mit einer erneuten Rezeption der Gotteslehre des Thomas von Aquin in der Orthodoxie und mit dem vollen Ausformen eines natürlichen Gottesverhältnisses in der Aufklärung löst sich eine »natürliche Theologie« aus der trinitarischen Klammer heraus. Kant verkoppelt diese mit einem autonomen Vernunftethos; Herder trägt den Gehalt volkhafter Verwurzelung ein, und Hegel spitzt dies zu auf den Staat; gegen Ende des 19. Jahrhunderts wird es auf Blut und Rasse ausgeweitet. So erst bildet sich jene schreckliche Vorhalle eines rassebedingten Volkstums heraus, das mit dem Gesetz Gottes identifiziert wird; entsprechend gilt dies aber auch für die Gesellschaft oder Klasse. Beide suchen nach sozialdarwinistischen Lebensgesetzen angeblich ihren gottgewiesenen Part im Weltprozeß zu spielen. Die reformatorischen Grundstiftungen des dreieinigen Gottes haben sich so gewandelt in eingengeprägte Lebensgesetze, in denen Jesus Christus nichts zu suchen hat. Gegen diese Häresie wendet sich die zweite Barmer These mit ihrem eindeutigen Nein: »Wir verwerfen die falsche Lehre, als gebe es Bereiche unseres Lebens, in denen wir nicht Jesus Christus, sondern anderen Herren zu eigen wären, Bereiche, in denen wir nicht der Rechtfertigung und Heiligung durch ihn bedürften«. Im Gegenschlag zu den Deutschen Christen rückt Barth seinerseits Jesus Christus derart ausschließlich ins Zentrum, daß die trinitarische Struktur von Schöpfung, Erlösung und Vollendung, nämlich: aus Gott dem Vater durch Jesus Christus den Sohn in und mit dem Heiligen Geist ihre umspannende und zugleich zusammenhaltende Funktion nicht voll ausüben kann. Hieran leidet auch die Barmer Theologische Erklärung, in der nicht recht deutlich wird, wie sich die These V zu den beiden Regimenten Gottes mit der These II zur universalen Christusherrschaft vermittelt. Nach dem Zeugnis der Schrift und den Bekenntnissen der Kirche bleiben sowohl die beiden Reiche oder Regimente als auch die Königsherrschaft Christi eingefügt in das Schöpfer-, Erlöser- und Neuschöpferhandeln des dreieinigen Gottes.

3. *Verborgener Gott – dreieiniger Gott*

In Luthers Anfechtungen wurde etwas neu virulent, das schon die Klagen Jeremias und die Reden Hiobs durchzieht und in Jesu Ringen in Gethsemane sowie auf Golgatha aufgipfelt, die Flucht vor dem unheimlich sich entziehenden, ja furchtbar zuschlagenden Gott hin zum gnädigen Gott-Vater. Für die Christenheit ist mit dem Abba-Ruf in die Gewißheit des vorösterlichen Jesus die Auferweckung Christi und die Ausgießung des Geistes eingegangen. Fortan gilt: »Wir künden . . . nimmermehr dazu kommen, daß wir des

Vaters Hulde und Gnade erkennen ohn durch den Herrn Christum, der ein Spiegel ist des väterlichen Herzens, außer welchem wir nichts sehen denn einen zornigen und schrecklichen Richter. Von Christo aber könnten wir auch nichts wissen, wo es uns nicht durch den Heiligen Geist offenbaret wäre« (GK II, 65). Wo Karl Barth die Gefahr bekämpft, daß gleichsam noch hinter oder über dem göttlichen Vaterherzen, das sich uns durch Christus im Heiligen Geist zugewendet hat, der furchtbare Gott urgewaltiger Dynamis oder doppelter Prädestination auftauchen will, da ist ihm leidenschaftlich beizupflichten. Wo Barth jedoch seinerseits in einer Art theologischer Spekulation alles in Gottes ewiger Gnadenwahl vorentschieden sein läßt, entschärft er den Anruf der Himmelreichsgleichnisse Jesu. Diese lassen doch auf uns alle die Kernalternative zustoßen: entweder eingehen in die Gottesherrschaft oder hinausgestoßen werden in die Finsternis. Gerade angesichts dieser zwei Worte des Richters: »Kommt her, ihr Gesegneten meines Vaters! Geht weg von mir, ihr Verfluchten!« (Mt 25,34.41) bleibt allein die glaubend-liebend-hoffende Zuflucht unter die ausgebreiteten Arme des für uns Gerichteten. Diese existentielle Flucht vor Gott hin zu Gott läßt sich sachgerecht weder als doppelte Prädestination noch als ausschließliche Gnadenwahl beschreiben.

4. *Existentielle Glaubensanalyse – Nein zur Auflösung der Theologie in Anthropologie*

Nach dem Zweiten Weltkrieg bekämpft Barth leidenschaftlich Rudolf Bultmanns Entmythologisierung des Neuen Testaments sowie Gerhard Ebelings existentielle Luther-Interpretation. Wenn er Bultmann auch als »Hecht im Karpfenteich« der evangelischen Kirche für »indirekt nicht wenig heilsam« hält, so beschwört er doch die Schatten Schleiermachers und Feuerbachs herauf und warnt vor einer »Fesselung des Evangeliums an eine heidnische Ontologie« (Gutachtliche Äußerung an Landesbischof Wurm vom 29. Mai 1947). Die Gefahr, daß die Christuserlösung auf eine anthropologische Grundbefindlichkeit reduziert und der Glaube ins Subjekt zurückgenommen wird, deutet sich für ihn an in Luthers umstrittenem Diktum vom Glauben als »Schöpfer der Gottheit« (WA 40 I 360,5: *Fides est creatrix divinitatis*); der Reformator fügt freilich hinzu: nicht im Blick auf Gottes Person oder Wesen selber, sondern allein in uns, den Glaubenden. Doch läßt sich hieran fraglos die neuzeitliche Subjektivitätsproblematik anknüpfen, beruft sich Feuerbach doch ausdrücklich auf Luther. Der »Glaube« läßt sich ablösen vom Christuszeugnis und sich reduzieren auf ein diffuses Grundvertrauen, ohne das kein Mensch zu existieren vermag. Entsprechend ließe

sich die Reformation deuten als ein bloßer Paradigmenwechsel im denkerischen Ansatz. Eine an Aristoteles orientierte finale und kausale Ontologie der Substanz sei gewandelt worden in einen Neuansatz beim Koordinatengefüge personaler Relationen. Eine derartige Sichtweise ist keineswegs auf die Lutherforschung beschränkt, sie prägt weithin die evangelische Theologie und dringt zunehmend in die ökumenische Diskussion ein. Bei ihr löst man durchweg die Rechtfertigungsbotschaft aus ihrer Verankerung im Christuszeugnis sowie aus ihrer Ausrichtung auf das Kommen Christi heraus. Diese reduziert sich dann auf die unleugbare Realität, daß im Widerstreit zwischen Lebenswille und Todestrieb ein jeder Mensch, welcher sich nicht selber aufgegeben hat, sich faktisch irgendwie annimmt und annehmen muß als bereits von einer transzendenten Macht akzeptiert trotz allen Leidens an sich selber. Ein irgendwie geartetes »Allein aus Gnade« (sola gratia) sowie »Allein im Glauben« (sola fide) läßt sich durchaus abtrennen vom tragenden »Jesus Christus allein« (solus Christus) und eingründen ins Ringen jenes vagen Grundvertrauens (Erik H. Erikson) mit dem abgründigen Mißtrauen in uns. Gegen ein derartiges Sichauflösen des spezifischen Christusvertrauens in eine allgemeine anthropologische Grundhaltung hat Karl Barth sich leidenschaftlich gewehrt.

Dies meinte er schon bei Luther erkennen zu müssen. Gegen Ende seines Lebens sah er sich hierin bestätigt durch das überkritische Buch des Katholiken Paul Hacker zum Ich des Glaubens beim Reformator. Wegen der hier durchaus lauernenden Gefahr verhängte er seine Weimarana hinter jenen indonesischen Königsinsignien. Doch für Luther gilt, was leider in der gegenwärtigen Theologie gerne verschwiegen wird, die Rechtfertigung allein aus Glauben ohne des Gesetzes Werke (Röm 3,24) nur als die paulinische »Kurzdefinition« des Menschen (WA 39 I, 176, Th. 32). Für ihn bleibt sie fest eingebettet in das Gesamtzeugnis von heiliger Schrift und christlichem Credo. Die vollständige Definition läßt sich nur in deren Horizont als Weg zwischen Schöpfung und Totenauferweckung nacherzählend aus-schreiten: »Der Mensch Gottes Geschöpf, aus Fleisch und lebendiger Seele bestehend, von Urbeginn zum Bilde Gottes erschaffen frei von Sünde, mit der Bestimmung, Nachkommen zu zeugen und über die Dinge zu herrschen und niemals zu sterben; nach Adams Fall der Macht des Teufels unterworfen, sowohl der Sünde als auch dem Tode – beides Übel, welche er durch seine eigenen Kräfte nicht zu überwinden vermag, weil sie ewig sind –, nur durch den Sohn Gottes Christus Jesus ist er zu befreien, (sofern er an ihn glaubt) und wird beschenkt mit dem ewigen Leben« (nach Th. 20–23). Barths leidenschaftliches Nein zu jeglicher Auflösung der Christusbotschaft in menschliche Existenzstrukturen verbindet ihn zutiefst mit den Reformatoren; hierin erweist er sich als »rechter Lutheraner nach dem

Geist«. Trotz aller herben Kritik am Reformator weiß er sich zeitlebens zu Hause und geborgen in Luthers Bibelübersetzung, im Kleinen Katechismus und in Luthers Liedern. So leuchtet unter dem oft recht schrillen Nein letztlich doch ein tiefes heimliches Ja hervor.

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

MARTIN CHEMNITZ (1522–1586)

Ein Reformator der zweiten Generation

Von Gerhard Müller

Unser Augenmerk richtet sich zumeist auf »die Großen« in der Geschichte. Dazu gehört die zweite Generation normalerweise nicht. Das gilt auch für Martin Chemnitz. Obwohl er zu den führenden lutherischen Theologen während der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts zu zählen ist, ist das Interesse an ihm verhältnismäßig bescheiden. Im Zusammenhang mit dem großen Konkordienversuch des deutschen Luthertums, der im Konkordienbuch von 1580 seinen Abschluß fand, ist zwar immer von ihm zu sprechen gewesen, weil er zu den Autoren der Konkordienformel gehört, die 1577 fertig vorlag. Aber darüber hinaus hat er Aufmerksamkeit verdient, da er sowohl aufgrund seiner Werke wie auch als Superintendent der Stadt Braunschweig und auf anderen Gebieten Bemerkenswertes schuf. Der 400. Todestag soll Anlaß sein, ihn einmal als Braunschweiger Bürger und als Mann der Kirche zu betrachten.

1. Der Bürger

Es stand nicht an der Wiege des Martin Chemnitz geschrieben, daß er einmal in Braunschweig leben und arbeiten würde. Er stammte aus Treuenbrietzen, einem kleinen Ort an der Grenze zwischen Brandenburg und Sachsen. Da sein Vater relativ früh starb, wuchs Martin in ärmlichen Verhältnissen heran und mußte sich mit dem begnügen, was sein älterer Bruder

für ihn als angemessen ansah. Chemnitz hat später darüber geklagt, daß er erst spät und nur unter erschwerten Bedingungen habe lernen können.

Aber nicht nur der Weg von Treuenbrietzen nach Braunschweig war alles andere als vorgezeichnet, auch seine Ausbildung zum Prediger vollzog sich erst sehr spät. Nachdem die ersten Schwierigkeiten überwunden worden waren, konnte Martin Chemnitz im – für damalige Verhältnisse – hohen Alter von 20 Jahren sein Studium an der Universität Frankfurt/Oder beginnen, von wo er aber rasch nach Wittenberg wechselte. Er hat dort Kontakt mit Philipp Melanchthon aufgenommen, aber nicht mit dem alternden Luther. Später bekennt er, daß er zwar Martin Luther predigen und zum letzten Mal disputieren gehört habe, aber ihn hat dies offenbar recht unberührt gelassen. Das geht auch aus der Tatsache hervor, daß Philipp Melanchthon ihm riet, Mathematik zu studieren. Das Studium der Mathematik gehörte zu den Studiengängen der Basisfakultät, der artistischen Fakultät; besondere Neigungen zur Theologie hat Melanchthon bei Martin Chemnitz damals offenbar nicht festgestellt. Der Student, der im Vergleich zu seinen Kommilitonen schon recht betagt war, wendete sich aber auch der Astrologie zu und publizierte auf diesem Feld seine ersten Arbeiten: es interessieren ihn Sternkonstellationen und deren Deutungen. Bereits 1547 ist er nach Königsberg gegangen, wo er seit 1550 als Bibliothekar des Herzogs Albrecht von Preußen arbeitete. Erst seit 1549 scheinen ihn theologische Fragen interessiert zu haben, was ihn aber nicht hinderte, weiterhin auch seinen astrologischen Neigungen nachzugehen.

In Königsberg lebte damals der aus Nürnberg gekommene Andreas Osiander, der den besonderen Schutz des Herzogs genoß. Die Königsberger waren überrascht über die Rechtfertigungslehre, die Andreas Osiander vortrug, weil hier mit der Rechtfertigung zusammen eine Einwohnung der göttlichen Natur Christi im Glaubenden behauptet wurde, die die Königsberger Theologen bis dahin so nicht vertreten hatten. Sie kamen alle aus der Schule Philipp Melanchthons, der sie dahingehend belehrt hatte, daß Gott den Sünder freispreche trotz seiner Sünden, und der den Bereich der Heiligung des Christen nicht so betont hatte, wie dies Osiander tat. Osianders wichtigster Gegner in Königsberg war Joachim Mörlin, auf dessen Seite sich der Bibliothekar Martin Chemnitz stellte. Dadurch erwuchs eine gegenseitige Achtung und Neigung, die den Lebensweg von Martin Chemnitz entscheidend beeinflussen sollte.

Im Jahr 1552 hat der dreißigjährige Chemnitz Königsberg verlassen und seine Stellung aufgeben müssen, weil er dem Osiandristen Herzog Albrecht von Preußen nicht zuzustimmen vermochte. Auch wollte er sich jetzt offenbar stärker der Theologie zuwenden, über die er sich in Königsberg schon einige Kenntnisse angeeignet hatte. Martin Chemnitz ging nach

Wittenberg zurück, wo er sich Melanchthon anschloß, der ihn bereits 1554 beauftragte, Vorlesungen über sein eigenes theologisches Hauptwerk, die »Loci theologici«, zu halten. Aber schon nach kurzer Zeit reiste er für einige Tage nach Braunschweig, wohin Joachim Mörlin im Jahr 1553 als Stadtsuperintendent gerufen worden war, der sich ebenfalls nicht in Königsberg halten können, obwohl Andreas Osiander im Jahr 1552 verstorben war.

Martin Chemnitz hielt sich zum ersten Mal vom 6. bis 12. August 1554 in Braunschweig auf. Mörlin schlug ihm damals dem Rat der Stadt als seinen Koadjutor vor, also als zweiten Theologen der Stadt nach dem Superintendenten. Der Rat entsprach dieser Bitte, und Chemnitz folgte der Berufung. Möglicherweise spielte eine astrologische Befragung bei diesem Entschluß des Martin Chemnitz eine Rolle, jedenfalls aber brach er seine Dozententätigkeit in Wittenberg ab, wurde dort noch am 25. November 1554 von Johannes Bugenhagen, dem Schöpfer der Braunschweiger Kirchenordnung, ordiniert und begann im Dezember 1554 seine Tätigkeit als wichtigster Mitarbeiter des Stadtsuperintendenten Mörlin. Es spricht für Mörlin und Chemnitz, daß aus den folgenden Jahren ihrer Zusammenarbeit kein Zwist bekannt ist, der ihre Arbeit untereinander und nebeneinander belastet hätte. Sie haben sich gegenseitig offenbar gut ergänzt und immer dieselbe theologische und kirchenpolitische Richtung vertreten. Es ist vielmehr das Gegenteil davon bekannt, daß sie nämlich gemeinsam Hand anlegten bei den wichtigsten kirchlichen und theologischen Aufgaben der Zeit. Dabei war Mörlin der entscheidende Theologe der Stadt, aber Chemnitz hat sich offenbar nie so in seinem Schatten stehend gefühlt, daß er den Versuch gemacht hätte, Braunschweig zugunsten einer anderen Stelle aufzugeben. Er hat vielmehr Berufungen nach auswärts ausgeschlagen. Sowohl im Hinblick auf die Streitigkeiten über die Lehre vom Abendmahl wie auch bei den Konkordienbemühungen im niedersächsischen Raum wie auch bei der Erarbeitung des Braunschweiger Bekenntnisbuches haben sie offenbar ohne größere Konflikte zusammengearbeitet. Angesichts der Tatsache, daß die Zusammenarbeit von Menschen stets Gefährdungen unterliegt, und noch besonders bei begabten Leuten, muß diese Tatsache herausgestellt werden, die für den Stadtsuperintendenten und dessen Koadjutor spricht.

1566 wurden beide von Herzog Albrecht nach Königsberg zurückgerufen. Sie folgten dieser Einladung. In Königsberg stellten sie die Weichen dafür, daß im Herzogtum Preußen lutherische Lehre zum Bekenntnis erhoben wurde, wozu auch die Wiedereinführung des ungeänderten Textes des Augsburger Bekenntnisses von 1530 gehörte. Herzog Albrecht gelang es, Mörlin zu überreden, ganz nach Preußen überzusiedeln. Dabei dürfte auch ein Streit in Braunschweig eine Rolle gespielt haben, der Mörlin so verärgerte,

daß er es vorzog, die Berufung Herzog Albrechts von Preußen anzunehmen. Der Rat ließ seinen besten Theologen nur widerwillig ziehen, bat aber sofort den bisherigen Koadjutor des Stadtsuperintendenten, das höchste kirchliche Amt in der Stadt zu übernehmen. Chemnitz, der auch in dieser Angelegenheit auf der Seite seines älteren Kollegen stand, diktierte daraufhin die Bedingungen, unter denen er bereit war, neuer Braunschweiger Stadtsuperintendent zu werden. Ihm kam es dabei vor allem darauf an, daß ihm in seiner Verkündigung keine Fesseln auferlegt wurden, wobei zur Verkündigung nicht nur die Wahrung der reinen Lehre, sondern auch die Einhaltung bestimmter Sitten gehörte, die er für erforderlich hielt. Der Braunschweiger Rat akzeptierte diese Bedingungen, stellte ihn an, ja er ließ sogar auf seine eigenen Kosten Chemnitz zum Doktor der Theologie in Rostock promovieren, damit er dieselbe akademische Qualifikation wie seine Vorgänger besaß. Dies geschah im Jahr 1568.

Kaum zurückgekehrt, wurde der Braunschweiger Stadtsuperintendent von Herzog Julius, dem neuen Landesherrn im Herzogtum Braunschweig-Wolfenbüttel, gebeten, bei der Einführung der Reformation in seinem Territorium behilflich zu sein. Dadurch stellten sich Chemnitz zwei große Aufgaben. Einmal galt es, die Kirche in der großen Hansestadt Braunschweig geeint zu halten. Andererseits sollte im Herzogtum Braunschweig-Wolfenbüttel nun endlich die Reformation eingeführt werden, die sich in der Stadt Braunschweig schon 40 Jahre vorher durchgesetzt hatte. Die Hauptaufgabe blieb die Arbeit in der Stadt, was auch dadurch dokumentiert wird, daß Herzog Julius bald Nikolaus Selnecker aus Leipzig berief und ihn zum Generalsuperintendenten in seinem Land machte. Aber an vielen Stellen hat Martin Chemnitz auch im Bereich des Herzogtums mitgewirkt, angefangen bereits bei der Kirchenordnung von 1569. Auch für die Neugründung einer Universität ist sein Rat offenbar wichtig gewesen. Jedenfalls hat er ein großes Pensum an Arbeit durchzuführen gehabt, so daß es nicht verwundert, daß seine Kräfte bald aufgezehrt waren und daß er mit 62 Jahren, nämlich im Jahr 1584, sein Amt als Stadtsuperintendent niederlegen mußte. Schon vorher hatte er nicht mehr in dem Maße literarisch tätig sein können, wie er sich das gewünscht hatte. Gestorben ist Martin Chemnitz am 8. April 1586 und in der Kirche St. Martini in Braunschweig begraben worden. Wie sah die Stadt aus, in der er sein Lebenswerk schuf?

2. Die Stadt

In der Hansestadt gab es im späten Mittelalter drei Stände, die in ihrem Einflußbereich deutlich abgegrenzt waren. Bis zum Jahr 1569 jedenfalls sind

drei Gruppen zu unterscheiden, nämlich die Oberschicht, dann der Mittelstand, der in den Rat gewählt werden konnte, und schließlich das Kleinbürgertum, das weder die Geschicke der Stadt lenken konnte wie die Oberschicht, noch es in entscheidendem Maße beeinflussen konnte wie die ratsfähigen Gilden des Mittelstandes. Daneben standen übrigens noch diejenigen, die überhaupt kein Bürgerrecht in der Stadt besaßen, sondern die als Handwerksgesellen, als Mägde, oder auch als Adlige oder als Juden aus dem bürgerlichen Bereich ausgegliedert blieben.

Die Oberschicht bestand im späten Mittelalter aus der reichsten Gruppe der Stadt, die sich jedoch im 16. Jahrhundert die Herausbildung einer neuen Schicht von gehobenem Bürgertum gefallen lassen mußte, so daß nach 1569 nicht mehr drei, sondern vier Stände unterschieden werden. Zu der Oberschicht, die jetzt häufig Patriziat genannt wird, tritt eine gehobene Schicht von Menschen neu hinzu, die zu Einkommen und Ansehen gelangt waren. Deutlich und sichtbar unterschieden waren sie dadurch, daß die Gruppe der Patrizier sich mit Gold schmücken durfte, während sich die neue Schicht mit Silber begnügen mußte. Der dritte Stand ist jetzt der Stand der Handwerker-gilden, die weiterhin den Rat wählen oder in den Rat gewählt werden können. Die vierte Gruppe bleibt die des niederen Bürgertums.

Wichtig ist für unser Thema, daß der Stadtsuperintendent und sein Koadjutor zur Oberschicht gehörten! Die Sprecher der Kirche wurden, obwohl sie nicht zu den alteingesessenen Bürgerfamilien gehörten und obwohl ihnen auch deren Reichtum abging, dennoch aufgrund ihres Amtes als einflußreiche Personen geachtet. Nur dies ermöglichte es, daß der Stadtsuperintendent und sein Koadjutor in Konfliktfällen dem regierenden Bürgermeister wie auch dem gesamten Rat entgegenzutreten vermochten.

An solchen Konflikten hat es natürlich auch in Braunschweig nicht gefehlt. Zum Beispiel war durch die Reformation der Bann abgeschafft worden, der den Ausschluß aus der Gesellschaft aufgrund eines kirchlichen Rechtsspruches bedeutete. Dies empfanden die Bürger als Befreiung. Wer wollte sich schon gerne, weil er etwa als Ehebrecher überführt worden war, aus der Gesellschaft der Stadt ausgeschlossen sehen? Aber auch für die protestantischen Prediger war der Zusammenhang von Lehre und Leben wesentlich. Wenn sie den Eindruck hatten, daß in der Stadt nicht nach dem geltenden Recht geurteilt wurde, dann griffen sie ein und machten sich unter Umständen auch unbeliebt. Es sind mehrere Fälle bekannt, in denen Martin Chemnitz eine erhebliche Durchsetzungsfähigkeit bewiesen hat, was zeigt, daß er nicht nur aufgrund seiner Stellung, sondern auch aufgrund seines persönlichen Ansehens mancherlei erreichen konnte, was anderswo so nicht möglich war. Gewiß – Chemnitz hat aus Braunschweig kein calvinistisches Genf gemacht! Johannes Calvin hat dort noch sehr viel stärker

seine gesellschaftlichen und sittlichen Vorstellungen in die Tat umzusetzen gewußt, als dies Chemnitz möglich war. Aber Chemnitz hatte auch gegenüber rechtlichen Vorschriften als Lutheraner ein anderes, nämlich weniger strenges und enges Verhältnis als Calvin. Deswegen sind die Fälle besonders hoch zu bewerten, in denen er eine kirchliche Buße durchsetzte und sich nicht mit städtischer Rechtsprechung begnügte.

Man hat die Zeit von 1569 bis 1583 »die letzten Jahre des güldenen Regiments« genannt. Seit 1560 stand an der Spitze der Stadt als regierender Bürgermeister Jobst Kale, der mit Chemnitz gut zusammengearbeitet hat. Zusammen mit Dr. Johannes Roßbeck, der als Syndikus von 1574 bis 1580 in Braunschweig wirkte, bildeten sie ein Triumvirat, das zum Wohle der Stadt zusammenarbeitete.

Dies war für Chemnitz übrigens nicht immer leicht! Denn es kam zu erheblichen Spannungen zwischen Herzog Julius und dem Rat der Stadt, bei denen er als Stadtsuperintendent einerseits und als theologischer Ratgeber des Herzogs andererseits eigentlich immer zwischen den Fronten stand. Er hat sich dann stets nach der Sache gerichtet und zum Beispiel im Hinblick auf die Judenpolitik des Herzogs die Meinung des Rates unterstützt, der eine Wiederansiedlung von Juden in der Stadt Braunschweig vermieden sehen wollte. Dies geschah dort sicher vorwiegend aus ökonomischen Gründen (man wollte sich vor unliebsamer Konkurrenz schützen), während Chemnitz der Meinung war, daß die Christen nicht durch den fremden Gottesdienst der Juden verführt werden sollten. Chemnitz hat sich an dieser Stelle den Zorn des Herzogs zugezogen, der Juden zur Finanzierung seiner vielen Vorhaben ins Land zog und der auch gerne eine stärkere Mitwirkung dieser Bevölkerungsgruppe in der Stadt Braunschweig gesehen hätte. Aber wo Chemnitz von der Sache her widersprechen mußte, da tat er dies auch gegenüber Fürsten und nicht nur gegenüber dem Rat seiner Stadt.

3. Die Kirche

Die braunschweigische Kirche war von ihrer Entstehung her eine lutherische. Es ist hier nur an Luthers Beichtvater Johannes Bugenhagen und dessen Kirchenordnung für die Stadt Braunschweig von 1528 zu erinnern. Joachim Mörlin und Martin Chemnitz haben sich kräftig bemüht, das Bugenhagensche Erbe zu bewahren und sachgemäß fortzuführen. In allen Streitigkeiten der fünfziger und sechziger Jahre haben sie gemeinsam versucht, den Extremen zu widerstehen, wie das etwa nach ihrer Meinung bei Andreas Osiander oder auch bei Matthias Flacius Illyricus der Fall war.

Zunehmend entfernten sich Mörlin und Chemnitz dabei von ihrem Lehrer Melanchthon, der etwa in der Abendmahlsfrage nicht jene eindeutige Antwort gab, die sie für erforderlich hielten. Melanchthon war über diese Entwicklung seiner früheren Schüler betrübt, vermochte sie aber nicht zu verhindern.

Zunächst waren es Mörlin und Chemnitz zusammen, die in der Sammlung der Braunschweiger Bekenntnisschriften von 1564 deutliche Akzente setzten. Indem sie nämlich hier neben die Bugenhagensche Kirchenordnung von 1528 lediglich das Augsburger Bekenntnis, dessen Apologie, Luthers Schmalkaldische Artikel und Lehrartikel, die Mörlin verfaßt hatte, zusammenstellten, vermieden sie es, Lehraussagen des älteren Melanchthon aufzunehmen, die nach ihrer Meinung offenbar in den ausgebrochenen Lehrstreitigkeiten nicht eindeutig genug waren. Auf diesem Weg schritten sie dann beide auch in Preußen fort, wo sie – wie schon erwähnt – ebenfalls eine Sammlung von Lehrschriften zusammenstellten.

Chemnitz hat dieses Werk nach der Rückkehr Mörlins nach Königsberg dann allein weitergeführt. Er gehörte dabei zu denjenigen Theologen, die sich nicht weigerten, sich an dem großen Werk einer Einigung des gesamten Luthertums in Deutschland zu beteiligen. Eine solche Einigung war wegen jahrzehntelanger Streitigkeiten überfällig. Chemnitz stand aber einer oberflächlichen Konkordie sehr skeptisch gegenüber, weil er der Meinung war, daß die Gegensätze beim Namen genannt und nicht vertuscht werden dürften. Deswegen hat auch der eifrige Förderer einer Konkordie des deutschen Luthertums, Jakob Andreae aus Württemberg, ihn zunächst als Gegner erleben müssen. Aber Andreae stellte sich um und arbeitete dann mit Martin Chemnitz, Nikolaus Selnecker und anderen zusammen, so daß nach langen Vorarbeiten im Jahr 1577 die Konkordienformel fertiggestellt werden konnte, auf die sich das gesamte deutsche Luthertum einigen sollte.

Die Kirche, in der Chemnitz arbeitete, war also die lutherische. Daran gab es für ihn kein Deuteln. Aber Chemnitz vermied die Extreme; er suchte vielmehr durch Klärung der Sachfragen – etwa auf christologischem Gebiet – zu einer Einigung beizutragen, bei der deutlich festgehalten wurde, was er als nicht annehmbar ansah.

4. Ein Fazit

Natürlich läßt sich das Leben eines Menschen nicht in wenigen Ergebnissen zusammenfassen. Deutlich dürfte aber sein, daß Martin Chemnitz ein streitbarer Theologe gewesen ist, dem es immer um die Sache ging, nämlich um die rechte Verkündigung des Wortes Gottes. Vielleicht ein wenig

schmeichelhaft, aber nicht ganz zu Unrecht, wurde gesagt: »Ihr Protestanten habt zwei Martine gehabt; wenn der zweite nicht gewesen wäre, hätte der erste nicht bestehen können«. Ob Martin Chemnitz so neben Luther gestellt zu werden verdient, kann man bezweifeln. Aber Martin Chemnitz hat während der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts entscheidend dazu beigetragen, daß die lutherische Lehre deutlich artikuliert wurde, so daß die Krise des Luthertums in Deutschland überwunden werden konnte. Mit dieser Deutlichkeit war nämlich verbunden die Vermeidung der Extreme und die Bemühung um Einigung, um Konkordie.

Chemnitz mußte dabei allerdings erleben, daß die völlige Einigung des deutschen Luthertums mißlang. Dies gilt bereits für das Herzogtum Braunschweig-Wolfenbüttel. Im Jahr 1578 hat Martin Chemnitz nämlich Herzog Julius scharf kritisiert, weil dieser, um das Bistum Halberstadt für einen seiner Söhne zu gewinnen, seine Söhne tonsurieren und seinen Sohn Heinrich Julius als Bischof weihen und einführen ließ, obwohl dieser damals noch minderjährig gewesen ist. Herzog Julius, bis dahin einer der eifrigsten und wichtigsten Förderer des Konkordienwerkes, hat daraufhin die Konkordienformel und die Sammlung der lutherischen Bekenntnisschriften, das Konkordienbuch, in seinem Herzogtum nicht eingeführt. Aber die Stadt Braunschweig hat wie die meisten lutherischen Kirchen in Deutschland dieses Einigungswerk mitgemacht. Der Bruch mit dem Herzog war für Martin Chemnitz persönlich schmerzlich, aber auch hier hat er sich nicht dazu hergegeben, etwas zu verschweigen, was er für Unrecht hielt.

Zu seinen theologischen Werken wäre hier mancherlei zu sagen. Es wäre hinzuweisen auf seine Publikationen, die etwa christologischen Fragen gelten. Aber auch seine Auseinandersetzung mit den Beschlüssen des Konzils von Trient wäre hier zu nennen. Dieses Werk hat ihn am meisten über die Grenzen Braunschweigs hinaus bekanntgemacht und immer wieder seinen Namen in Theologie und Kirche lebendig gehalten. Dabei ging es ihm nicht um Polemik um der Polemik willen, sondern um das Geltendmachen der lutherischen Lehre. Als Theologe wie als Mann der Kirche ist Martin Chemnitz seinen Weg gegangen. Er war zweifellos einer der wichtigsten lutherischen Theologen in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts. Der Wahlspruch von Martin Chemnitz ist Galater 2,20 gewesen, und dieses Wort mag als sein Bekenntnis am Schluß stehen:

»Ich lebe, doch nun nicht ich, sondern Christus lebt in mir. Denn was ich jetzt lebe im Fleisch, das lebe ich im Glauben an den Sohn Gottes, der mich geliebt hat und sich selbst für mich dahingegen.«

In diesem Zusammenhang sei auf eine soeben erschienene Publikation hingewiesen: »Der zweite Martin der Lutherischen Kirche.« Festschrift zum 400. Todestag von

Martin Chemnitz. Herausgeber: Evangelisch-lutherischer Stadtkirchenverband und Propstei Braunschweig (Redaktion W. A. Jünke), Braunschweig 1986, 428 S.

Landesbischof Prof. Dr. Gerhard Müller, Neuer Weg 88, 3340 Wolfenbüttel

ZWISCHEN PAZIFISMUS UND VERSCHWÖRUNG*

Gerechtigkeit und Schuld im Denken Dietrich Bonhoeffers

Von Lutz Mohaupt

I. Wer war und wer ist Dietrich Bonhoeffer?

»Wer bin ich? Sie sagen mir oft,
ich träte aus meiner Zelle
gelassen und heiter und fest
wie ein Gutsherr aus seinem Schloß ...

Wer bin ich? Sie sagen mir auch,
ich trüge die Tage des Unglücks
gleichmütig, lächelnd und stolz,
wie einer, der Siegen gewohnt ist.

Bin ich das wirklich, was andere von mir sagen?
Oder bin ich nur das, was ich selbst von mir weiß?
Unruhig, sehnsüchtig, krank, wie ein Vogel im Käfig,
ringend nach Lebensatem, als würgte mir einer die Kehle, ...
matt und bereit, von allem Abschied zu nehmen?

Wer bin ich? Der oder jener?
Bin ich denn heute dieser und morgen ein anderer?
Bin ich beides zugleich? ...«¹

Diese ausgewählten Zeilen eines Gedichts von Dietrich Bonhoeffer werden den meisten von uns bekannt sein. Bonhoeffer schrieb es wenige Tage

* Gehalten am 5. 2. 1986 in der Dietrich-Bonhoeffer-Realschule in Bargtheide.

¹ D. Bonhoeffer: Widerstand und Ergebung, 13. Aufl. 1966 S. 242f (WE).

vor dem gescheiterten Attentat auf Hitler vom 20. Juli 1944 nieder, als er bereits mehr als fünfzehn Monate Gefängnishaft in Berlin-Tegel hinter sich hatte. Ich stelle diese Sätze an den Anfang, weil sie uns zur Vorsicht mahnen vor übereilten Antworten auf die Frage: Wer war Bonhoeffer? Er selbst ist mit dieser Frage nicht fertig gewesen, und es will ernst genommen sein, daß Leben und Werk dieses Mannes unvollendet blieben, abgebrochen in jenen frühen Morgenstunden des 9. April 1945, als Bonhoeffer im Konzentrationslager Flossenbürg aufgrund einer persönlichen Anordnung Hitlers erhängt wurde².

Es wäre darum leichtfertig, wollte man Denken und Wirken dieses Mannes auf irgendeine einfache Formel zu bringen versuchen, etwa auf die Formel »Pazifismus« oder auch »Verschwörung«. Hier ist alles spannungsreich und unabgeschlossen. So steht zum Beispiel in den Briefen aus der Haft zwar die bekannte Parole von der »mündig gewordenen Welt«, die gelernt habe, »mit sich selbst fertig zu werden ohne Zuhilfenahme der ›Arbeitshypothese: Gott‹«³. Wir müßten in der Welt leben als solche, »die mit dem Leben ohne Gott fertig werden«, schreibt er am 16. 7. 1944. Gut drei Wochen später liest man den lapidaren Satz: »Im übrigen sitzt nach wie vor Gott im Regiment.«⁴ Wer also ist Dietrich Bonhoeffer und wo steht er?

Es würde zu weit führen, wollte ich alle Spannungen oder gar Widersprüche im Denken dieses Theologen darstellen. Manche haben das versucht, aber es zeigte sich, wie schwer es ist, eine einlinige, abgerundete Bonhoeffer-Interpretation vorzulegen. Dabei wäre es wenig überzeugend, Zuflucht bei der Auskunft zu suchen, Bonhoeffer habe eben radikale Wandlungen durchgemacht. Dem widerspricht schon er selbst entschieden, zum Beispiel im Blick auf sein 1937 erschienenenes Buch »Nachfolge«. Es kündigt von der Vision eines heiligen Lebens in der Gemeinschaft mit Jesus und scheint darum so unendlich weit von der aktiven Beteiligung Bonhoeffers am Widerstand gegen Hitler und seiner Mitarbeit in den konspirativen Zirkeln der militärischen Abwehr entfernt zu sein. Bonhoeffer selbst sieht 1944 zwar »die Gefahren dieses Buches«, bekundet aber sofort, daß er zu diesem Buch »allerdings nach wie vor stehe«⁵.

Will man also weder irgendwelche radikalen Brüche oder Kehrtwendungen im Denken Bonhoeffers annehmen noch der Empfehlung Karl Barths

² Vgl. zum Biographischen E. Bethge: Dietrich Bonhoeffer in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, 1976, und ausführlich ders.: Dietrich Bonhoeffer. Theologe – Christ – Zeitgenosse, 1967.

³ WE 215f.

⁴ Vgl. WE 241 mit WE 263.

⁵ WE 248.

folgend sich einfach nur »irgend etwas Bestes« von Bonhoeffer herauszu-suchen⁶, dann bleibt nichts anderes übrig, als das Fragmentarische dieses Lebensentwurfs, dieser geistigen Existenz ernst zu nehmen. Bonhoeffer selbst ermutigt uns dazu. »Unsere geistige Existenz . . . bleibt ein Torso«, schreibt er. »Es kommt wohl nur darauf an, ob man dem Fragment unseres Lebens noch ansieht, wie das Ganze eigentlich angelegt und gedacht war und aus welchem Material es besteht. Es gibt schließlich Fragmente, . . . die Fragmente sein müssen . . .«⁷

Bonhoeffer war Mitverschwörer gegen Hitler, aber er war kein Widerständler gegen Staat und Obrigkeit aus Prinzip. Es gibt in seinem Denken pazifistische Impulse, aber er wußte um die Notwendigkeit des Machtgebrauchs im politischen Leben. Er hat wie kaum ein anderer unter Einsatz seines Lebens für die Juden geschrien, aber er hat vor dem »Rückfall der Kirche in die Synagoge«⁸ gewarnt und hat daran festgehalten, daß sich Gott durch Jesus Christus die Kirche als neues Gottesvolk aus allen Völkern, Rassen und Gruppen berufen hat.

Bonhoeffer war ein tiefgründiger Ausleger der Bergpredigt. Er hat versucht, sie ernst zu nehmen und gehorsam in lebendiges Handeln umzusetzen. Ob er sich aber deshalb heute in die Menschenketten der Friedensbewegung einreihen würde, steht dahin. Bonhoeffer war ein Mann des rechten Tuns, ein Liebhaber und Täter der göttlichen Gerechtigkeit, aber er hat mit einer Ernsthaftigkeit sondergleichen um seine tiefe Schuld vor Gott gewußt.

Es ist klar, daß diese lapidaren Sätze, die offenkundig auf eine höchst aktuelle Diskussionslage zielen, der Begründung bedürfen. Der erste Schritt dazu sei überschrieben:

II. Bonhoeffers Auseinandersetzung mit dem Pazifismus

Bonhoeffer hat 1930/31 ein Studienjahr am Union Theological Seminary in New York verbracht und ist dort dem angelsächsischen Pazifismus begegnet. Mehrfach plante er auch, nach Indien zu reisen, um das Programm des gewaltlosen Widerstandes von Mahatma Gandhi zu studieren, ohne daß es dazu gekommen wäre. Es gibt eindeutig pazifistische Impulse im Denken

⁶ K. Barth: Aus einem Briefe K. Barths an Landessuperintendent P. W. Herrenbrück vom 21. 12. 1952, in: Die mündige Welt Bd. I, München 1955, S. 122f.

⁷ WE 153f.

⁸ Gesammelte Schriften (GS) I, S. 144.

Bonhoeffers. Im Juli 1932 hat er auf einer Jugendfriedenskonferenz in der Tschechoslowakei einen Vortrag gehalten, der das deutlich macht⁹.

Bonhoeffer beschäftigt sich mit der Frage, ob die Kirche ebenso entschieden und konkret, wie sie der Welt das Evangelium und die Sündenvergebung zuspricht, auch das göttliche Gebot verkündigen und damit in die gegebene politische Situation hineinsprechen könne, ob sie also zum Beispiel, statt sich »auf die Etappe der Prinzipien« zurückzuziehen, ganz direkt gebieten könne: »Geh nicht in diesen Krieg!«¹⁰ In diesem Zusammenhang sagt Bonhoeffer: »Kein Wort des Aburteilens über vergangene Taten auch im letzten Krieg..., aber alle Kraft des Widerstandes, der Absage, der Ächtung gegen den nächsten Krieg... aus dem Gehorsam gegen das uns heute treffende Gebot Gottes, daß Krieg nicht mehr sein soll, weil er den Blick auf die Offenbarung raubt. Wir sollen uns hier auch nicht vor dem Wort Pazifismus scheuen. So gewiß wir das letzte *pacem facere* Gott anheimgeben, so gewiß sollen auch wir *pacem facere* zur Überwindung des Krieges.«¹¹ Verwurzelt sind solche Erwägungen nicht zuletzt in Bonhoeffers Umgang mit der Bergpredigt. Er überlegt in dem genannten Vortrag, ob nicht die Bergpredigt »die absolute Norm für unser Handeln« sein müßte¹², weil es in ihr, wie er an anderer Stelle sagt, »um das Halten des Gebotes und gegen das Ausweichen«¹³ geht.

Die Schlußfolgerung im Blick auf unsere gegenwärtige Diskussionslage scheint einfach zu sein: Bonhoeffer würde anscheinend harmonisch in eine der verschiedenen Gruppen der Friedensbewegung hineinpassen. Vielleicht würde er an der Seite von Franz Alt stehen, der für ein politisches Ernstnehmen der Bergpredigt im Sinne eines konsequenten Pazifismus und unter Einschluß konkreter Vorleistungen in der Abrüstung eintritt¹⁴. Bei ihm könnte zu lesen sein, was Bonhoeffer über die Frage schreibt, ob eine »Sicherstellung des Friedens« durch »allseitige friedliche Aufrüstung« zu erreichen sei: »Nein, durch dieses alles aus dem einen Grunde nicht, weil hier überall *Friede* und *Sicherheit* verwechselt wird. Es gibt keinen Weg zum Frieden auf dem Weg der Sicherheit. Denn Friede muß gewagt werden, ist das eine große Wagnis, und läßt sich nie und nimmer sichern« (so Bonhoeffer).

⁹ Zur theologischen Begründung der Weltbundarbeit, Gesammelte Schriften (GS), Bd. I, S. 140–158.

¹⁰ GS I, 146f.

¹¹ GS I, 155.

¹² Ebd. S. 148.

¹³ Brief an E. Sutz, GS I, 41.

¹⁴ F. Alt: Frieden ist möglich. Die Politik der Bergpredigt, 1983.

fer in seiner Rede auf einer anderen ökumenischen Konferenz auf Fanö/Dänemark im Jahre 1934)¹⁵.

Es kommt nun freilich entscheidend darauf an, diese frühen Äußerungen Bonhoeffers zur Friedensfrage in den richtigen Zusammenhang zu stellen und ihn weder für irgendwelche heute vertretenen Positionen zu vereinnahmen, noch ihn gerade wegen dieser möglichen Vereinnahmung kritisch zu sehen oder gar abzulehnen. Wäre Bonhoeffer ein radikaler Pazifist gewesen und heute nur als solcher zu würdigen, dann wäre unerklärlich, wieso er im Widerstand mit führenden, nun ohne Zweifel ganz und gar nicht pazifistisch gesonnenen Männern der Wehrmacht und der militärischen Abwehr kooperieren und zu dem Versuch einer Beseitigung Hitlers mit Waffengewalt ja sagen konnte. Wer das tut, verliert entweder wegen fundamentaler Widersprüche in seinem Denken und Handeln seine Glaubwürdigkeit, oder er ist kein radikaler Pazifist, sondern es gibt noch einen anderen, höchst bedeutsamen Hintergrund seiner politischen Überzeugungen und seines opferbereiten Engagements.

Das letztere ist nun bei Bonhoeffer der Fall. Und zwar ist jener entscheidend wichtige Hintergrund seine Auffassung von Staat und politischer Ordnung überhaupt. Für den Christen ist der Staat nach Dietrich Bonhoeffer eine Ordnung Gottes, die dazu beitragen soll, die Welt zu erhalten trotz aller Bedrohung durch Sünde und Chaos: Die reformatorische Kirche hat »den Staat als Erhaltungsordnung Gottes in der gottlosen Welt zu bejahen, sie hat sein ... Ordnungschaffen anzuerkennen und zu verstehen als begründet in dem erhaltenden Willen Gottes mitten in der chaotischen Gottlosigkeit der Welt«. Dieses theologische Urteil gilt sogar von einem Ordnungschaffen des Staates, das vom humanitären Gesichtspunkt aus gesehen falsch ist, fügt Bonhoeffer ausdrücklich hinzu. Und das sagt er nun an einer besonders brisanten Stelle, an einem Punkt, der ihm ohne zu zögern das Opfer seines Lebens wert war, nämlich in einem Vortrag vom April 1933, gehalten also unmittelbar nach der nationalsozialistischen Machtergreifung, und dieser Vortrag trägt den Titel: »Die Kirche vor der Judenfrage.«¹⁶

Es ist nun von entscheidender Bedeutung für Bonhoeffers Verhältnis zum Pazifismus, daß genau diese theologische Begründung und Bejahung auch für eine internationale Friedensordnung gilt. Auch sie wäre nicht weniger, aber sie wäre auch nicht mehr als Erhaltungsordnung Gottes. An diesem Punkt sieht sich Bonhoeffer klar von dem unterschieden, was er in den USA als angelsächsischen Pazifismus kennengelernt hatte. Gegen den Einfluß dieses Denkens in der weltweiten ökumenischen Gemeinschaft der Kir-

¹⁵ GS I, 218.

¹⁶ GS II, 44–53, hier S. 45.

chen warnt er gerade davor, das Ideal des Friedens – wie er wörtlich sagt – »schwärmerisch und darum unevangelisch« zu verabsolutieren¹⁷, und das geschieht, wo man »den hier gemeinten Frieden als Wirklichkeit des Evangeliums, ... als ein Stück Reich Gottes« versteht und nicht »als ein Gebot des zornigen Gottes, eine Ordnung der Erhaltung der Welt auf Christus hin«¹⁸. Wohlgemerkt: Nicht nur der Staat, die politische Ordnung überhaupt und sogar die vom humanitären Gesichtspunkt aus schlechte Ordnung wurzeln im Gebot und im Willen des zornigen Gottes, die Welt zu erhalten, sondern auch eine »Ordnung des internationalen Friedens«, die für Bonhoeffer doch ohne wenn und aber »heute Gottes Gebot für uns« ist¹⁹.

Wie wenig für Bonhoeffer die Friedensfrage theologisch aufgeladen ist, wie nüchtern er eine Friedensordnung als Sache der Erhaltung der Welt trotz der Sünde, nicht aber als ein Stück des Reiches Gottes auf Erden gesehen und gefordert hat, zeigt seine realistische Einschätzung des Gewaltgebrauchs: »Die wahre Kirche Christi ... weiß um die wesenhafte Notwendigkeit der Gewaltanwendung in dieser Welt und um das mit der Gewalt notwendig verbundene ›moralische‹ Unrecht bestimmter konkreter Akte des Staates.«²⁰ Das sagt der Mann, der keine Sekunde gezögert hat, das Unrecht des Hitler-Regimes ohne Rücksicht auf sich selbst anzuprangern und zu bekämpfen, das sagt der Ausleger der Bergpredigt, der sie als radikale Norm ernst genommen hat, das sagt einer, der sich nicht vor dem Wort »Pazifismus« scheut, wenn es um den Frieden und um die Absage an den nächsten Krieg geht.

Bonhoeffer hat, so zeigt sich, die Möglichkeiten politischen Handelns in großer Sachlichkeit und kühlem Realismus einzuschätzen gewußt. Es ist offenkundig, daß sich sein Weg in den Widerstand von dieser Position her verständlich machen lassen muß, oder Bonhoeffer wäre schlechterdings nicht zu verstehen. Darum ist zu fragen, welche Folgen dieses schon bei dem Bonhoeffer der frühen 30er Jahre zu findende Verständnis des Staates hatte, als er in seiner konkreten Begegnung mit der Realität des sogenannten »Dritten Reiches« die braunen Kolonnen Hitlers mit dem berühmten ruhigsten Schritt voranschreiten sah.

¹⁷ GSI, S. 152.

¹⁸ Ebd. S. 152f.

¹⁹ GSI, 152.

²⁰ GS II, S. 46.

III. Der nationalsozialistische Staat: *Perversion der göttlichen Erhaltungsordnung*

Im Schrifttum Bonhoeffers findet sich eine Fülle von Kriterien, an denen sich entscheidet, ob eine politische Ordnung jene ihr von Gott zugeschriebene Funktion erfüllt, der Erhaltung einer gefallenen Welt zu dienen oder nicht. Es würde zu weit führen, alle diese Kriterien an dieser Stelle zu besprechen. Nur vier davon seien herausgegriffen, die für die Begegnung Bonhoeffers mit dem nationalsozialistischen Staat besonders wichtig geworden sind und seinen Weg in den Widerstand von Anfang an vorbereitet und später geprägt haben. Es sind dies: die Judenverfolgung, die Frage der Legitimität von Ordnungen, das Problem des heraufziehenden Krieges und die Verpflichtung zum verantwortlichen Handeln um der von Gott geforderten Gerechtigkeit willen.

1. Die heraufziehende Verfolgung der Juden in Deutschland

Am 7. April 1933 trat die Verordnung »zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums« in Kraft, besser bekannt als das »Nichtariergesetz«, das zur Entfernung von Juden aus allen staatlichen Diensten führte. Schon am 1. April war der Aufruf zum Boykott jüdischer Geschäfte vorangegangen. Das war das Vorspiel zur späteren »Reichskristallnacht« vom 9. November 1938 und zum millionenfachen Weg ins Gas im Dienste der sogenannten »Endlösung der Judenfrage«.

An dieser Stelle ist nun noch einmal genauer auf jenen schon erwähnten Vortrag Bonhoeffers einzugehen, den er im April 1933 gehalten hat. Er stellt darin programmatisch klar: »Die Kirche ist den Opfern jeder Gesellschaftsordnung in unbedingter Weise verpflichtet, auch wenn sie nicht der christlichen Gemeinde zugehören.«²¹ Freilich nimmt Bonhoeffer diese von ihm erkannte Verpflichtung eben nicht im Sinne einer radikalen Kritik an Staat und politischer Ordnung überhaupt wahr, sondern er argumentiert ausgesprochen vorsichtig, zurückhaltend, behutsam. »Zweifelloos ist die reformatorische Kirche nicht dazu angehalten, dem Staat in sein spezifisch politisches Handeln direkt hineinzureden. Sie hat staatliche Gesetze weder zu loben noch zu tadeln . . . Das staatliche Handeln bleibt frei vom kirchlichen Eingriff.«²²

²¹ GS II, S. 48.

²² GS II, S. 45.

Für den, der heute um die apokalyptischen Schrecken der späteren Judenvernichtung weiß, müssen Bonhoeffers Äußerungen in der gegebenen Situation des April 1933 geradezu als unkritisch und obrigkeitshörig erscheinen, zumal sie dem staatlichen Handeln gerade in der Judenfrage einen Spielraum zugestehen, der im nachhinein als höchst gefährlich erscheinen muß. »Ohne Zweifel ist eines der geschichtlichen Probleme, mit denen unser Staat fertig werden muß, die Judenfrage, und ohne Zweifel ist der Staat berechtigt, hier neue Wege zu gehen«, sagt er. »Die Kirche kann primär nicht unmittelbar politisch handeln . . . Sie kann also auch in der Judenfrage heute nicht dem Staat unmittelbar ins Wort fallen, und von ihm ein bestimmtes andersartiges Handeln fordern.«²³ Es wäre zu wünschen, daß alle, die heute die Forderung eines direkten politischen Engagements der Kirche mit der Berufung auf Bonhoeffer begründen möchten, nicht vergessen, daß Bonhoeffer auch solche Sätze gesprochen hat, die uns als höchst problematisch erscheinen müssen.

Man muß aber eben das im Hintergrund stehende Verständnis von Staat und Politik, Kirche und Geschichtsverlauf sehen, das Bonhoeffer zu solchen Äußerungen führt. Das aber verursacht nun nicht einfach Tatenlosigkeit der Kirche. Weil sie »vom Kommen Gottes in die Geschichte zeugt«, weil sie »weiß, was Geschichte und daher auch, was der Staat ist«²⁴ – nämlich Gottes Erhaltungsordnung in einer von Gottlosigkeit, Sünde und Chaos bedrohten Welt und Geschichte –, darum gibt es für Bonhoeffer dann ein Recht der Kirche und der Christen zum Einspruch gegen den Staat, wenn dieser seine Aufgabe als göttliche Erhaltungsordnung nicht wahrnimmt. Ein solcher Einspruch ist es, den Bonhoeffer gegen die nationalsozialistische Judenpolitik erhebt und der sich dann sehr bald zum Widerstand verdichtet, denn: »Es bleibt die Sache der humanitären Verbände und einzelner sich dazu aufgerufen wissender christlicher Männer, dem Staat die moralische Seite seiner jeweiligen Maßnahmen zu Gesicht zu bringen, d. h. gegebenenfalls den Staat des Verstoßes gegen die Moral zu verklagen.«²⁵ Wir wissen, daß solches »Verklagen« schon sehr bald lebensgefährlich werden sollte.

Noch ein anderer Gesichtspunkt sei hier angefügt: Es liegt auf der Hand, daß dieser Dietrich Bonhoeffer, der etwas wußte von dem fundamentalen Unterschied zwischen Christuszeugnis und Politik, zwischen Kirche und Staat, von vornherein eine klare Position hatte, als es in der Kirche darum ging, ob man das staatliche Nichtariengesetz für die Kirche übernehmen und etwa kirchliche Amtsträger jüdischer Herkunft ausscheiden sollte. Das ist

²³ GS II, S. 45f.

²⁴ GS II, S. 45.

²⁵ Ebd.

ja bald zu einem der Hauptstreitpunkte zwischen den nationalsozialistisch gesonnenen Deutschen Christen und der Bekennenden Kirche geworden. Bonhoeffer dazu in kompromißloser Klarheit: Jeder getaufte Jude ist »Glieder unserer Kirche«. Darum wäre die »Ausschließung der rassistischen Juden aus unserer deutschstämmigen Kirche . . . eine kirchliche Unmöglichkeit«. Im Gegenteil: »Hier, wo Jude und Deutscher zusammen unter dem Wort Gottes stehen, ist Kirche, hier bewährt es sich, ob Kirche noch Kirche ist oder nicht.«²⁶

2. Die kirchliche Frage nach der Legitimität staatlichen Handelns

Diese Position Bonhoeffers zur Judenfrage vom April 1933 ist nun von exemplarischer Bedeutung für sein Denken und konkretes Handeln gegenüber Staat und Politik und führt auf direktem Wege zu einem immer kritischeren und sehr bald vernichtenden Urteil über den nationalsozialistischen Staat. Wer wie Bonhoeffer in jenen Wochen und Monaten nach der Machtergreifung den Staat zu fragen wagte, »ob sein Handeln von ihm als legitimes staatliches Handeln verantwortet werden könne, d.h. als Handeln, in dem Recht und Ordnung, nicht Rechtlosigkeit und Unordnung, geschaffen werden . . .« (law and order hat Bonhoeffer also vom nationalsozialistischen Staat eingefordert!), wer diese Frage auch noch auf den Umgang mit den Juden zuspitzen wagte, wer dies mit dem Hinweis verband, die Kirche müsse reden, und zwar konkret, unter Hintansetzung aller ihr grundsätzlich gegenüber dem Staat gebotenen Zurückhaltung, weil dieser seine Aufgabe, göttliche Erhaltungsordnung zu sein, verletzte, indem er »eine Gruppe von Menschen rechtlos²⁷« machte, wer obendrein nicht bereit war, auch nur ein Jota davon zurückzunehmen –, dem blieb in jenen Jahren nur eine Wahl: entweder auszuwandern oder sein Leben aufs Spiel zu setzen.

Bonhoeffer ist im Oktober 1933 nach England gegangen und dort in einer Londoner Gemeinde bis zum April 1935 Pfarrer gewesen. Es sollte keineswegs das letzte Mal sein, daß er die Möglichkeit bekam, sich in Sicherheit zu bringen. Besonders verlockend hätte diese Gelegenheit im Sommer 1939, also kurz vor Kriegsbeginn, für ihn sein können, als er noch einmal in die USA reisen konnte. Aber Bonhoeffer wußte sich nicht für die Etappe geschaffen, weder für die »Etappe der Prinzipien« noch für die Etappe derer, die in Sicherheit waren und aus ungefährdeter Distanz den Bedrohten Ratschlä-

²⁶ GS II, S. 50–53.

²⁷ GS II, S. 46–48.

ge gaben. Wer sich heute auf ihn beruft, darf nicht vergessen, daß er es mit einem zu tun hat, der für seinen Glauben die eigene Existenz zu riskieren von Anfang an bereit war.

Ich sagte: »für seinen Glauben«, denn dies muß nun unbedingt hinzugefügt werden: Bonhoeffers Position ist durch und durch vom Christusglauben her bestimmt. Nur von hier aus ist die wachsende Kompromißlosigkeit zu verstehen, mit der er denkt, redet und handelt. Es ging ihm darum, daß die Kirche den Anspruch des gegenwärtigen Christus auf die ganze Welt zu verkündigen hatte, und zwar »in vollster Konkretion«, wie er ausdrücklich hinzufügt²⁸«

Welche Folgen diese Konzentration auf Christus für die Orientierung des Handelns hat, läßt sich an einem Fragment der Bonhoefferschen »Ethik« ablesen, die gleichsam die theologisch-denkerische Begleitung seines Mit-tuns im Widerstand darstellt. Bonhoeffer geht von dem alten, christlichen Dogma aus, daß Gott in Jesus Christus Mensch geworden ist. Was heißt das? So fragt er, und er antwortet: »Von nun an kann der Mensch nicht mehr anders als in der Menschengestalt Jesu Christi gedacht und erkannt werden. In ihm sehen wir die Menschheit als von Gott angenommene, getragene, geliebte, mit Gott versöhnt. In ihm sehen wir Gott in der Gestalt des ärmsten unserer Brüder.«²⁹

Die ethische Folge dieses theologischen Ansatzes liegt klar am Tage. Wenn der Staat, über den Bonhoeffer auch zu dieser Zeit deutlich sagen kann, er beruhe auf einem göttlichen Mandat und jedermann sei »dieser Obrigkeit Gehorsam schuldig – um Christi willen³⁰«, wenn dieser Staat Rechtlosigkeit statt Recht zum Programm macht, Lüge statt Wahrheit, Krieg statt Frieden, wenn er damit den Blick auf die Offenbarung Christi verstellt, statt ihn freizugeben, dann kann er eben nicht mehr als Erhaltungsordnung Gottes auf Christus hin anerkannt werden. Und weil nach Bonhoeffer von den Christen und der Kirche »wirklichkeitsgemäßes³¹« Handeln zu verlangen ist, kann es von nun an um Christi willen nur noch ein entschiedenes Nein zum nationalsozialistischen Staat geben. Dies soll noch deutlicher werden unter den Stichworten:

²⁸ GSI, S. 145.

²⁹ D. Bonhoeffer: *Ethik*, hg. von E. Bethge, 1949, 7. Aufl. 1966, S. 235 (nachfolgend zitiert als »E«).

³⁰ E, S. 224.

³¹ E, S. 245.

3. Krieg, Kampf und die Gebrochenheit der Friedensordnung

Wir waren vorhin pazifistischen Impulsen bei Bonhoeffer begegnet. Hier ist nun noch ein Schritt weitergehenden Verstehens erforderlich. Bonhoeffers Nein zum Kriege ist kompromißlos und eindeutig. Gegenüber dem göttlichen Gebot, daß Friede auf Erden sein möge, gebe es nur Gehorsam, nicht aber Fragen wie diese: »Sollte Gott nicht doch gesagt haben, wir sollten wohl für den Frieden arbeiten, aber zur Sicherung sollten wir doch Tanks und Giftgase bereitstellen? Und dann das scheinbar Ernsteste: Sollte Gott gesagt haben, Du sollst dein Volk nicht schützen? Sollte Gott gesagt haben, Du sollst Deinen Nächsten dem Feind preisgeben?«³²

Solche Rechtfertigungsstrategien – um es mit einem Wort der Gegenwartssprache zu sagen – weist Bonhoeffer mit dem Hinweis auf die Forderung unbedingten Gehorsams zurück. Dabei bringt er einen Gedanken vor, den in unseren Tagen Carl Friedrich von Weizsäcker aufgegriffen hat, den Gedanken nämlich an ein weltweites, ökumenisches Friedenskonzil: »Wer ruft zum Frieden, daß die Welt es hört, zu hören gezwungen ist?« fragt Bonhoeffer, und er antwortet: »Nur das eine große ökumenische Konzil der Heiligen Kirche Christi aus aller Welt kann es so sagen, daß die Welt zähneknirschend das Wort vom Frieden vernehmen muß und daß die Völker froh werden, weil diese Kirche Christi ihren Söhnen im Namen Christi die Waffen aus der Hand nimmt und ihnen den Krieg verbietet und den Frieden Christi ausruft über die rasende Welt... Die Stunde eilt – die Welt starrt in Waffen... die Kriegsfanfare kann morgen geblasen werden – worauf warten wir noch?«³³

Wir wissen, daß dieser Friedensappell im Namen Christi in Bonhoeffers Willen begründet ist, die Bergpredigt ernstzunehmen. Bonhoeffer – gerade er – kann aber nun andererseits auch davor warnen, die Bergpredigt »zum gesetzlichen Buchstaben« zu machen³⁴. Sie einfach nur Wort für Wort in jedweder Situation gleichsam wie eine in Paragraphen verfaßte Vorschrift anzuwenden, würde ihren inneren Sinn total verkehren. Würde man z.B. das Gebot, dem Bösen nicht zu widerstehen und die Feinde zu lieben (Matth. 5, 39. 44) als Freibrief für Diebe, Mörder oder Tyrannen betrachten, dann hätte man die Pointe der Bergpredigt verfehlt. Sie ist Wort Jesu Christi, seine Botschaft, sie steht gleichsam unter ihm, nicht über ihm, oder mit anderen, nämlich Bonhoeffers eigenen Worten gesagt: »Das Gebot kann nirgends

³² GSI, S. 216f.

³³ GSI, S. 218f.

³⁴ GSI, S. 148.

anders herkommen als von Christus. «³⁵ Christus aber ist der Name, an dem sich die Legitimität eines politischen Systems, eines Staates entscheidet. Erhaltungsordnung Gottes können Staaten nur sein, wenn sie »offen bleiben für die Offenbarung in Christus.«³⁶

Was ergibt sich aus dieser Position? Für Bonhoeffer ist der nationalsozialistische Staat nicht mehr Gottes Erhaltungsordnung, sondern deren Perversion. Ihm gegenüber gilt nicht das Gebot, dem Bösen nicht zu widerstehen, sondern ihm gegenüber gilt der Kampf, und zwar der Kampf um Christi willen. Bonhoeffer war sich im Klaren darüber, daß das Gebot von Christus her gerade Zerstörung wollen kann, freilich »um eines Aufbauenden willen«, wie er hinzufügt³⁷. Denn die von Gott gebotene Friedensordnung – und sei dieses Wort auch in einem pazifistischen Sinne gemeint – ist in der Wirklichkeit dieser Welt immer nur gebrochen zu realisieren. Sie hat nach Bonhoeffer klare Grenzen. Es sind dies »erstens die Wahrheit, zweitens das Recht«, und wo Lüge und Unrecht regieren, da gilt der Kampf von Christus her und in seinem Namen³⁸. Damit ist der Kampf »grundsätzlich als Möglichkeit des Handelns im Blick auf Christus verständlich gemacht«³⁹, eben auch im Blick auf Bonhoeffers Weg in den Widerstand.

Keineswegs gerechtfertigt ist damit jedoch der Krieg, und die Gesichtspunkte, die Bonhoeffer an diesem Punkte der Unterscheidung zwischen Kampf um Christi willen und Krieg vorbringt, wollen gerade heute ernsthaft bedacht sein, wenn man denn Bonhoeffer überhaupt zitiert. Er sagt: »Unser heutiger Krieg fällt darum nicht mehr unter den Begriff Kampf, weil er die sichere Selbstvernichtung beider Kämpfenden ist. Er ist darum auch heute schlechterdings nicht mehr als Ordnung der Erhaltung auf die Offenbarung hin zu bezeichnen, eben weil er schlechthin vernichtend ist...«⁴⁰

Wir sollten an dieser Stelle nicht die Augen davor verschließen, daß dieses Urteil Bonhoeffers ganz ohne Frage auch auf einen denkbar gewordenen Krieg mit Atomwaffen zutreffen würde. Noch einmal sei aber wiederholt, daß damit über Bonhoeffers politische Position heute nicht das letzte Wort gesprochen wäre. Nach seinem Urteil wäre mit Sicherheit nur dann staatliches Handeln legitim, wenn es der Verhinderung eines solchen Krieges diene. Aber eben darum geht ja der Streit heute: ob Krieg eher durch Vorleistungen in der Abrüstung oder eher durch ein militärisches Gleichge-

³⁵ GSI, S. 150.

³⁶ GSI, S. 150f.

³⁷ GSI, S. 150.

³⁸ Ebd. S. 153.

³⁹ Ebd. S. 154.

⁴⁰ Ebd. S. 155.

wicht verhindert werden kann. Beide Positionen sähen sich kritischen Fragen von Bonhoeffer her ausgesetzt. Die eine hätte zu beantworten, ob denn die heute vorhandenen riesigen Vernichtungspotentiale schon wegen der durch sie ermöglichten Auslöschung des Lebens auf der Erde überhaupt zum Instrumentarium eines legitimen Staates gehören könnten. Die Anhänger einseitiger Abrüstungsschritte aber wären zu fragen, ob sie nicht wie jener von Bonhoeffer abgelehnte sogenannte »angelsächsische« Pazifismus drauf und dran sind, die Gebrochenheit, das Bedrohtsein, die Schutzbedürftigkeit jeder irdischen Friedensordnung zu verkennen und diese schwärmerisch mit dem Reich Gottes gleichzusetzen, während es gegen Unrecht und Lüge, für Wahrheit und Recht den Kampf aufzunehmen gilt, solange die Erde sich dreht, und zwar in keinem geringeren Namen als in dem Namen Jesu Christi.

4. Verantwortliches Handeln um der Gerechtigkeit vor Gott willen

Kehren wir wieder aus unserer Zeit mit ihren Problemen zurück in die 30er und frühen 40er Jahre und zur Situation Dietrich Bonhoeffers. Für ihn war bald klar, daß er im nationalsozialistischen Staat eine Perversion der göttlichen Erhaltungsordnung, also streng genommen überhaupt keine rechte staatliche Ordnung vor sich hatte. In der Judenfrage verdichtete sich immer mehr die Erkenntnis, daß der Staat nicht nur in seiner Recht und Ordnung schaffenden Funktion versagte, sondern die Juden selbst in die totale Rechtlosigkeit verstieß. Das aber ließ eine Situation heraufziehen, für die Bonhoeffer ein berühmt gewordenes Wort geprägt hatte. Unter Umständen gelte es, »nicht nur die Opfer unter dem Rad zu verbinden, sondern dem Rad selbst in die Speichen zu fallen«⁴¹. Dies zu unterlassen, hätte für Bonhoeffer ein ungeheures Anwachsen der eigenen Schuld vor Gott mit sich gebracht, wie er auch sein Nein zu dem von Hitler angesteuerten Krieg mehrfach mit der Schreckensvision einer sonst ins Unermeßliche anwachsenden Mitschuld begründet hat. »Wollen wir selbst mitschuldig werden wie nie zuvor?« fragt er 1934 in Anbetracht der Kriegsgefahr⁴².

Um seiner Gerechtigkeit vor Gott und den Menschen willen also ist Bonhoeffer seinen Weg gegangen. Um nicht in furchtbarer Weise mitschuldig zu werden – noch einmal: vor Gott und den Menschen –, darum hat er gehandelt. In einem Dramenversuch, den er im Gefängnis konzipiert hat, läßt er den Hauptdarsteller sagen: »Laßt uns lernen, eine Zeitlang ohne

⁴¹ GS II, S. 48.

⁴² GS I, S. 219.

Worte das Recht zu tun . . . Wer sich dem Tode nahe weiß, der ist entschieden, aber er ist auch schweigsam. Wortlos, ja wenn es sein muß, unverstanden und einsam, tut er das Notwendige und Rechte, bringt er sein Opfer . . . «⁴³. Und doch wußte Bonhoeffer, daß auch solches Tun des Rechten in Schuld führen mußte, daß kein Kampf – auch nicht der Kampf um Christi willen – den Kämpfenden mit weißer Weste zurückläßt. Wir betreten damit ein Problemfeld von großer Tiefe und Tragik, und darum seien ihm abschließend einige Überlegungen gewidmet.

IV. Gerechtigkeit, Widerstand und Schuld

Nimmt man alle bisher genannten Gesichtspunkte zusammen, dann müssen der Weg Bonhoeffers in den Widerstand, seine Bereitschaft, das Leben einzusetzen, sein Ja zum Selbstopfer als geradezu unausweichliche Folge erscheinen. Und Bonhoeffer hat sehr früh gewußt, wohin der Weg führte. Schon 1932 reflektiert er in einer Predigt die Möglichkeit, daß für die Kirche wieder eine Zeit kommen könnte, »wo Märtyrerblut gefordert werden wird. Aber dieses Blut, wenn wir denn wirklich noch den Mut und die Treue haben, es zu vergießen, wird nicht so unschuldig und leuchtend sein wie jenes der ersten Zeugen. Auf unserem Blute läge große eigene Schuld: die Schuld des unnützen Knechtes.«⁴⁴ Und 1934 schreibt er von London aus an einen Freund in der Schweiz – also ohne die nationalsozialistische Briefzensur fürchten zu müssen –: »Obwohl ich mit vollen Kräften in der kirchlichen Opposition mitarbeite, ist es mit doch ganz klar, daß diese Opposition nur ein ganz vorläufiges Durchgangsstadium zu einer ganz anderen Opposition ist und daß die Männer dieses ersten Vorgeplänkels zum geringsten Teil die Männer jenes zweiten Kampfes sind. Und ich glaube, die ganze Christenheit muß mit uns darum beten, daß das »Widerstehen bis auf's Blut« kommt, und daß Menschen gefunden werden, die es erleiden . . . «⁴⁵.

Das schreibt Bonhoeffer drei Tage vor Beginn der Bekenntnissynode in Barmen, auf der sich die Bekennende Kirche zur Formulierung der Barmer Theologischen Erklärung zusammenfand. Ihm war längst klargeworden, daß Hitler im streng theologischen Sinne des Wortes »verstockt« war, ein Organ des Bösen in der Welt, könnte man sagen, und daß Gespräche mit den Machthabern nichts nützen würden, wie sie von verschiedenen Seiten immer noch hoffnungsvoll angestrebt wurden. Bonhoeffer war im Grunde

⁴³ GS III, S. 479f.

⁴⁴ GS IV, S. 71.

⁴⁵ Brief an E. Sutz vom 28. 4. 1934, GS I, S. 40. Dort auch das folgende.

auch schon über den Horizont der Barmer Erklärung hinausgeschritten, als diese verabschiedet wurde. Dort geht es ja vor allem um die Abwehr der kirchenzerstörenden Irrlehren der Deutschen Christen, also in erster Linie um ein kirchlich-theologisches Problem. Das hatte dann auch Folgen für die politische Ethik, aber die Politik der Nationalsozialisten wird in der Barmer Erklärung nicht zum Thema. Zum Beispiel findet die Judenfrage keine Erwähnung⁴⁶. Bonhoeffer hat Barmen bejaht und engagiert gegen Kritik verteidigt. Er selbst aber war damals zumindest innerlich schon über dieses von der Bekenntnissynode erreichte Stadium des Kirchenkampfes hinaus.

Diese wachsende Spannung zwischen Bonhoeffer und der Bekennenden Kirche aber bedeutet, daß eine Unterscheidung in den Vordergrund tritt, die wir bei der Friedensfrage schon kennengelernt haben: die Unterscheidung zwischen dem einzelnen Christen und der Kirche. Bonhoeffer hatte von einem ökumenischen Konzil gesprochen, das zur Friedensfrage das Wort hätte ergreifen sollen. Dieser Gedanke taucht auch im Zusammenhang mit jener zitierten Äußerung auf, man müsse unter Umständen dem Rad der Geschichte in die Speichen fallen, statt nur dessen Opfer zu verbinden⁴⁷. Auch hier will Bonhoeffer die Entscheidung von einem Konzil der Kirche gefällt sehen. Der Fortgang des Kirchenkampfes zeigt jedoch, daß solche Vorstellungen und Hoffnungen ins Leere gehen.

Die Ökumene war nicht so hellseherisch, daß sie die Bekennende Kirche als einzige legitime evangelische Kirche in Deutschland anerkannt und die Verbindungen zur DEK, der weithin DC-unterwanderten deutschen Reichskirche, abgebrochen hätte, weshalb Bonhoeffer 1937 alle seine ökumenischen Ämter enttäuscht niederlegte. Die Bekennende Kirche selber begann sich zu zerstreuen, nicht zuletzt um die Frage, ob es bei dem theologisch-kirchlichen, eben zunächst unpolitischen Ansatz von Barmen bleiben sollte oder nicht, ob zum Beispiel die Pastoren einen Loyalitätseid auf den »Führer« ablegen durften oder nicht usw. Für Bonhoeffer stand die Antwort fest: »Es muß endlich mit der theologisch begründeten Zurückhaltung gegenüber dem Tun des Staates gebrochen werden – es ist ja doch alles nur Angst. ›Tu den Mund auf für die Stummen‹ Sprüche 31,8 – wer weiß denn das heute noch in der Kirche, daß dies die mindeste Forderung der Bibel in solchen Zeiten ist?« schreibt er 1934 von London aus an seinen schweizer Freund⁴⁸.

Bonhoeffer erkannte immer deutlicher, daß jeder letztlich in solchen Fragen ganz allein steht. »Die Verweigerung des Gehorsams in einer bestimmten geschichtlichen, politischen Entscheidung der Obrigkeit kann ...

⁴⁶ Die Barmer Theologische Erklärung, hg. von A. Burgsmüller und R. Weth, 1983.

⁴⁷ GS II, S. 48.

⁴⁸ GS I, S. 42.

nur ein Wagnis auf die eigne Verantwortung hin sein«, schreibt er in einem Gutachten⁴⁹. Und er wußte, daß ein solches Wagnis einzugehen nicht bedeutete, sich von der bedrohlichen Schuld reinzuwaschen, die auf allen miteinander immer schwerer zu lasten begann. Niemand entging ihr angesichts der »unzähligen ehrbaren und verführerischen Verkleidungen und Masken, in denen das Böse sich ihm nähert«, der Mann des Gewissens nicht und nicht der auf dem Weg der Pflicht, schon gar nicht der Anhänger privater Tugendhaftigkeit, aber eben auch nicht der, »der die notwendige Tat höher schätzt als die Unbeflecktheit seines eigenen Gewissens«.

Bonhoeffer hat – das ist das Fazit – die Probleme des verantwortlichen Handelns in einer so radikal zugespitzten Situation wie derjenigen im »Dritten Reich« in aller Schärfe gesehen und ohne Rücksichten auf sich selbst zur Sprache gebracht. Er hat eben auch erkannt, »daß zur Struktur verantwortlichen Handelns *die Bereitschaft zur Schuldübernahme . . . gehört.*«⁵⁰ Jesus selber habe auch nicht auf Kosten der Menschen als der einzige Vollkommene gelten wollen, der einzig Schuldlose, der auf die unter ihrer Schuld zugrundegehende Menschheit herabsieht, sondern ist aus selbstloser Liebe ins geschichtliche Dasein getreten, um in verantwortlichem, stellvertretendem Handeln die Schuld seiner Brüder auf sich zu nehmen. Er stirbt schuldlos, aber schuldig gesprochen am Kreuz. Und es trifft ins Zentrum, wenn man hier hinzufügt: Bonhoeffer stirbt schuldlos-schuldig am Galgen. So hat er selbst seinen Weg gesehen. Es gibt einen Abschnitt in seiner »Ethik« mit der Überschrift »Gleichgestaltung«. Dort heißt es unter anderem, nach der Heiligen Schrift gebe es Gestaltung unseres Lebens »allein als Hineingezogenwerden in die Gestalt Jesu Christi, als *Gleichgestaltung mit der einzigen Gestalt des Menschewordenen, Gekreuzigten und Auferstandenen*«⁵¹, also auch mit der des Gekreuzigten, dem Gott die Schuld der Welt auf den Rücken gelegt hat und der deshalb als Schuldiger starb, obwohl er von keiner Sünde wußte.

Wer in solchen Horizonten verantwortlich zu handeln sucht, muß noch aus einer anderen Kraft leben als der theologisch-denkerischen Bewältigung ethischer Grundprobleme. Bonhoeffer lebte aus der Kraft der Vergebung.

Der Weg Bonhoeffers also –, das ist der Weg durch die Schuld hindurch zur göttlichen Rechtfertigung, zur Vergebung der Schuld, zur Annahme durch Gott, wer immer wir sind. Nicht das Handeln bahnt diesen Weg – es führt ja von der einen Schuld in die andere –, sondern Jesus Christus hat ihn gebahnt und uns damit zum verantwortlichen Handeln aus Liebe befähigt. »Die

⁴⁹ E, S. 365.

⁵⁰ E, S. 255.

⁵¹ E, S. 85.

Welt (ist) in Jesus Christus von Gott geliebt, gerichtet und versöhnt«⁵², sagt Bonhoeffer, und das gilt für jeden ohne Ausnahme.

So hat Bonhoeffer seinen Weg gesehen, durchlebt, durchlitten. So ist er gestorben. Wer also war, wer ist Dietrich Bonhoeffer? »Wer bin ich?« fragt er sich selbst in der Finsternis und Hoffnungslosigkeit der Gefängniszelle. Und sie hat ihn gequält, diese Frage: »Einsames Fragen treibt mit mir Spott,« ruft er aus. Aber größer noch ist die Gewißheit der Rechtfertigung und Vergebung um Christi willen, das Vertrauen, bei Gott angenommen und geborgen zu sein. Darum stellt Bonhoeffer die Frage nach sich selbst zuletzt Gott anheim: »Wer ich auch bin, Du kennst mich, Dein bin ich, o Gott.«⁵³

Hauptpastor Dr. Lutz Mohaupt, Jakobikirchhof 22, 2000 Hamburg 1

BEMERKUNGEN ZU DEM BEITRAG VON REINHARD SCHWARZ

Was gilt noch von den antirömischen Verwerfungen der Reformation?
(Luther 57, 1986, H. 2, S. 60–65)

Von Bernhard Lohse

In seinem Beitrag »Was gilt noch von den antirömischen Verwerfungen der Reformation?« hat Herr Schwarz sich zu dem sogen. »Schlußbericht« geäußert, der auf Grund der Arbeit der Gemeinsamen Ökumenischen Kommission, welche 1980 von der Deutschen Bischofskonferenz und vom Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland gebildet worden war, am 22. Januar 1986 veröffentlicht worden war (epd-Dokumentation 7/86). Die Gemeinsame Ökumenische Kommission hatte hier sowohl an die römisch-katholische als auch an die evangelische Kirchenleitung die Bitte gerichtet, »verbindlich auszusprechen, daß die Verwerfungen des 16. Jahrhunderts den heutigen Partner nicht mehr treffen, insofern seine Lehre nicht von dem Irrtum bestimmt ist, den die Verwerfung abwehren wollte.« (S. 11). Denn

⁵² E, S. 245.

⁵³ E, S. 243.

teils seien die Verwerfungen des 16. Jahrhunderts die Folgen »eines nicht voll durchgeklärten Sachverständnisses« (S. 11) gewesen oder hätten »auf Mißverständnissen der Gegenposition« beruht (S. 3); teils seien sie angesichts der Lehrentwicklung in den Kirchen überholt; teils hätten aber auch »neue Sacheinsichten zu einem hohen Maß an Verständnis geführt« (ebd.). Herr Schwarz zitiert auch die Aussage aus dem Schlußbericht: »Bei einigen Verwerfungsaussagen allerdings läßt sich auch heute noch kein Konsens feststellen« (ebd.). Mit Recht beanstandet Herr Schwarz, daß hier in dem Schlußbericht nicht vermerkt werde, für welche Verwerfungsaussagen diese Einschränkung gelte.

Weiter weist Herr Schwarz darauf hin, daß der Schlußbericht sich stützt auf eine umfangreiche Ausarbeitung des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen, die bei Abfassung seines Beitrages noch nicht vorlag, deren Veröffentlichung jedoch für den Herbst 1986 vorgesehen ist. Diese Ausarbeitung behandelt die drei Fragenkreise Rechtfertigung, Sakramente und Amt. Dieser Ökumenische Arbeitskreis, der kurz nach dem Zweiten Weltkrieg gegründet worden war und vielfach unter dem Namen »Jäger-Stählin-Kreis« bekannt ist, hat in gut vierzigjähriger Arbeit Erhebliches beigetragen zu einer Aufarbeitung konfessioneller Differenzen. Mißverständnisse und Vorurteile. Zu keiner Zeit sind in diesem Arbeitskreis Unterschiede verschwiegen oder verharmlost worden. Die Veröffentlichungen, die von diesem Arbeitskreis vorgelegt worden sind, geben davon Zeugnis. Genannt seien die letzten Publikationen: Glaubensbekenntnis und Kirchengemeinschaft. Das Modell des Konzils von Konstantinopel (381), hg. von Karl Lehmann und Wolfhart Pannenberg, 1982; Evangelium – Sakramente – Amt und die Einheit der Kirche. Die ökumenische Tragweite der Confessio Augustana, hg. von Karl Lehmann und Edmund Schlink, 1982; Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche. Klärungen zum Opfercharakter des Herrenmahles, hg. von Karl Lehmann und Edmund Schlink, 1983.

Im Anschluß an den Besuch von Papst Johannes Paul II. in der Bundesrepublik Deutschland im Herbst 1980 war dieser Ökumenische Arbeitskreis beauftragt worden, zu den Fragen der Rechtfertigungslehre, der Sakramente und des Amtes eine Stellungnahme auszuarbeiten, dabei sollte die Frage geprüft werden, ob die Verwerfungen des 16. Jahrhunderts heute noch den Partner betreffen oder nicht. Der Ökumenische Arbeitskreis hat, um diese Aufgabe zu bewältigen, drei Unterkommissionen gebildet, in denen auch andere Fachleute, die nicht Mitglieder in dem Ökumenischen Arbeitskreis waren, mitgearbeitet haben. In zahlreichen Sitzungen dieser Unterkommissionen sowie auf den Arbeitstagen des Ökumenischen Arbeitskreises als ganzen sind die im Entstehen begriffenen Texte beraten worden. Die

endgültige Fassung dieses Textes ist im März 1986 verabschiedet worden. Der Text trägt den Titel »Die Verwerfungen in den reformatorischen Bekenntnisschriften und in den Lehrentscheidungen des Konzils von Trient: Treffen sie noch den heutigen Partner?«

Es ist in mancher Hinsicht zu bedauern, daß der Schlußbericht, auf den sich Herr Schwarz bezieht, vorweg publiziert worden ist. Maßgebend wird erst der gesamte Text sein, der in der Schreibmaschinenfassung rund 200 Seiten umfaßt. Der Schlußbericht kann nur in Zusammenhang mit diesem vollen Text gesehen werden. Für die Auslegung und Beurteilung der Ausarbeitung ist der gesamte Text, nicht der Schlußbericht zugrundezulegen.

Da ich seit 1964 dem Ökumenischen Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen angehöre und von Anfang an bei der Ausarbeitung der Stellungnahme, die im Anschluß an den Papstbesuch in Auftrag gegeben worden war, mitgewirkt habe, sehe ich mich veranlaßt, zu einigen Punkten in dem Beitrag von Herrn Schwarz Stellung zu nehmen. Da zum Zeitpunkt der Abfassung meines jetzigen Beitrages der gesamte Text noch nicht der Öffentlichkeit übergeben worden ist, kann ich aus ihm noch nicht zitieren. Trotzdem seien einige Punkte betont, die auch ohne Bezugnahme auf den noch unveröffentlichten Text angesprochen werden können.

Herr Schwarz beschränkt sich auf die Rechtfertigungslehre. Hier hält er dem Schlußbericht vor, daß er sich nur mit dem anthropologischen Aspekt befasse. Man habe »einen Ausgleich zwischen der Macht der Gnade Gottes und der menschlichen Zustimmung zu Gottes Gnadenhandeln« angestrebt (S. 61). Nach Herrn Schwarz seien diese Ausführungen »fast wie ein Seitenstück zu einigen Artikeln der Konkordienformel« zu verstehen (ebd.). Im Grunde erwecke der Schlußbericht den Eindruck, »zwischen der römisch-katholischen und der evangelischen Kirche bestehe ein Lehrwiespalt über die Rechtfertigung ganz analog zu den innerprotestantischen Auseinandersetzungen nach Luthers Tod« (ebd.).

Dagegen hebt Herr Schwarz hervor, daß es sich bei dem katholisch-evangelischen Dissens um etwas qualitativ anderes handle als bei den innerprotestantischen Streitigkeiten: »Die Frage, wie dem Menschen die rechtfertigende Gnade begegnet, wird in der evangelischen Kirche . . . anders beantwortet als in der römisch-katholischen Kirche. Deshalb kann sich die Erörterung der Rechtfertigungslehre nicht auf den anthropologischen Aspekt beschränken, sie muß auch den ekklesiologischen Aspekt einbeziehen« (ebd.). Für katholisches Denken sei es so, daß die Rechtfertigung vornehmlich durch die Taufe empfangen werden; nach reformatorischer Auffassung erfahre der Christ jedoch »die rechtfertigende Gnade durch den Glauben an das Evangelium von Jesus Christus« (S. 61 f.).

Mit Nachdruck betont Herr Schwarz unter Verweis auf die unterschiedli-

che Beicht- und Bußauffassung: »Die Rechtfertigung steht . . . (scil. in der Reformation) in einem anderen kirchlichen Zusammenhang als in der römisch-katholischen Kirche« (S. 62).

Von den weiteren Erwägungen in dem Beitrag von Herrn Schwarz sei noch Folgendes erwähnt. Herr Schwarz nimmt Bezug auf die Pflicht zur Beichte in der katholischen Kirche, die von Luther »des Papstes Tyrannei« genannt worden sei. Er gibt zwar zu, daß ein solches Urteil angesichts der gegenwärtigen Praxis der römisch-katholischen Kirche überspitzt sei, sagt dann jedoch weiter: »Wir sind nicht interessiert an den polemischen Zuspitzungen des theologischen Urteils, zu denen sich Luther in seiner Situation genötigt sah« (S. 64). –

Diese Äußerungen können nicht unwidersprochen bleiben. Nur zwei besonders wichtige Punkte seien dabei erwähnt.

1. Herr Schwarz führt zwar an, daß es bei der Arbeit der Ökumenischen Kommission um die Frage der Beibehaltung oder der Aufhebung der Verwerfungen des 16. Jahrhunderts gehe, behandelt aber den Schlußbericht dann doch in einer Weise, als handle es sich um ein Consensus-Dokument. Beides muß jedoch deutlich voneinander unterschieden werden. In der Ökumenischen Kommission hat man sich sehr bewußt auf die gestellte Aufgabe konzentriert. Eine Nivellierung der Unterschiede zwischen der katholischen und der evangelischen Rechtfertigungslehre ist von niemandem intendiert worden. Die Frage, der die Ökumenische Kommission sich zu stellen hatte, war jedoch die, ob angesichts der Aufarbeitung zahlreicher Mißverständnisse und angesichts der vergleichenden Studien, wie sie etwa von St. Pfürtner, O. H. Pesch, U. Kühn und anderen vorliegen, eine gegenseitige Verwerfung in der Frage der Rechtfertigungslehre heute noch vertretbar sei.

Dabei war insbesondere auch zu bedenken, daß die Arbeit der Ökumenischen Kommission sich zu konzentrieren hatte auf solche Texte, die in den verschiedenen Kirchen lehramtlich gültig sind. Was die evangelisch-lutherische Kirche betrifft, so gibt es weder in der Confessio Augustana noch in der Apologie eine Verurteilung der katholischen Rechtfertigungslehre. In den Schmalkaldischen Artikeln hat Luther die Frage, »wie man vor Gott gerecht wird und von guten Werken« (Bekennnisschriften S. 460f.), zu denjenigen Artikeln gerechnet, über die man mit verständigen Leuten von der Gegenseite sprechen könne (ebd. S. 433, 7f.).

Es ist nicht zu bestreiten, daß Luther sich sehr häufig äußerst scharf über die katholische Rechtfertigungslehre und über die »Werkerei« ausgesprochen hat und daß diese Äußerungen in der damaligen Situation weithin nur zu sehr berechtigt waren. Aber haben diese Äußerungen Luthers in der evangelisch-lutherischen Kirche verpflichtenden Charakter? Können sie

angesichts der im Gefolge des Trienter Konzils geänderten Praxis sowie der neu gefaßten Lehre der katholischen Kirche noch aufrechterhalten werden? Dabei ist weiter zu bedenken, daß auf dem Trienter Konzil zwar auch in der Rechtfertigungslehre zahlreiche Verurteilungen – ohne Namensnennung – ausgesprochen sind, daß aber seit langem unter Kennern beider Konfessionen kein Zweifel daran besteht, daß die dort apostrophierten Meinungen keine angemessene Wiedergabe der reformatorischen Rechtfertigungslehre sind. Insofern kann auch die katholische Kirche nicht mehr einfach sagen, daß die Verurteilungen des Trienter Konzils die reformatorische Rechtfertigungslehre treffen.

2. Ich gestehe, daß die Äußerung von Herrn Schwarz, wir seien »an den polemischen Zuspitzungen des theologischen Urteils« Luthers über den Papst »nicht interessiert«, mich betroffen macht. Luther hat mit einer nicht mehr zu überbietenden Schärfe den Papst als Antichristen abgelehnt. Dazu hat es damals gewiß Anlässe und auch Gründe gegeben. Und doch hat Luther, wie etwa aus seinen Schriften »Wider Hans Worst« (1541) und »Wider das Papstum zu Rom, vom Teufel gestiftet« (1545) hervorgeht, mit maßloser Polemik über das Papstum gesprochen; dadurch hat Luther Erhebliches zur Vergiftung der Atmosphäre beigetragen. Daß die Gegenseite mit gleichen Waffen auf die Reformatoren und ganz besonders auf Luther dreinschlug, ist richtig.

Nun ist gerade katholischerseits das Lutherbild seit bald 50 Jahren erheblich revidiert worden. Was Männer wie Lortz oder Herte und viele andere geleistet haben, ist inzwischen weithin zum Allgemeingut geworden. Auf dem zweiten Vatikanischen Konzil hat kein Geringerer als Papst Paul VI. ein Schuldbekennntnis abgelegt, was den Schuldanteil der katholischen Kirche an der Kirchenspaltung des 16. Jahrhunderts angeht, und dafür um Vergebung gebeten. Es ist daraufhin weder von den protestantischen Konzilsbeobachtern noch auch von den protestantischen Kirchen als solchen geantwortet worden, weil niemand sich in der Lage sah, hier als bevollmächtigter Sprecher zu antworten und eine ähnliche Bitte um Vergebung auch von seiten der reformatorischen Kirchen auszusprechen.

Kann man angesichts dieser erstaunlichen Revision des Urteils der katholischen Kirche und angesichts dieser tiefen geistlichen Erneuerung, die aus Pauls VI. Vergebungsbite spricht, wirklich sich mit dem Satz aus der Affäre ziehen, wir seien an Luthers polemisch zugespitzten Urteilen über das Papstum nicht interessiert? Das wäre ganz gewiß keine vom Evangelium her zu verantwortende Haltung. Wenn das aber so ist, dann kommen wir gerade bei den Verwerfungen nicht um eine Aufarbeitung der unglaublichen Härte herum, wie sie sich auf allen Seiten im 16. Jahrhundert zeigt.

Noch einmal: die Revision der Verwerfungen, wenn sie denn wirklich

zustande kommen sollte, kann noch nicht die Kirchenspaltung überwinden. Dazu bedarf es einer viel stärkeren Gemeinsamkeit oder wenigstens einer Annäherung oder auch eines Zusammenwachsens in zahlreichen Fragen, die noch zwischen den Kirchen stehen. Aber die Revision der Verwerfungen könnte dazu helfen, die Atmosphäre zu entgiften. Es wäre nicht gut, wenn die römisch-katholische Kirche, der man protestantischerseits so oft Starrheit vorgeworfen hat, hier eher zu einer echten Umkehr bereit sein sollte als die Kirche der Reformation.

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

DANIEL OLIVIER, *Luthers Glaube. Die Sache des Evangeliums in der Kirche*. Klett-Cotta, Stuttgart 1982, 204 Seiten, kart.

»Luther, wie ihn die Katholiken noch nicht und wie ihn die Protestanten nicht mehr kennen...« Mit diesem provokativen Untertitel weckt der katholische Verfasser dieses neuen Lutherbuches das Interesse des Lesers. Dieses Buch ist deshalb der Versuch, diese unbekannt oder verlorengegangene Seite Luthers neu ans Licht zu ziehen. Ergebnis: Martin Luther – der »Anwalt des Evangeliums in der Kirche.«(158) Gleichzeitig spiegelt sich in dieser Einschätzung des Reformators durch den französischen katholischen Priester Daniel Olivier das Programm des gesamten Buches wider. Es geht um das Verhältnis von »Evangelium« und »Kirche«. Auf der einen Seite steht somit Luther als »Anwalt des Evangeliums«(158), der allerdings aus diesem Evangelium zu weitgehende Schlüsse zog(152). Auf der anderen Seite stehen die Katholiken oder Altgläubigen mit ihrem verhärteten »Prinzip der hierarchischen Kirche«(152). Die Reformation offenbart nun »den schwachen Punkt der Kirche in ihrem Verhältnis zum Evangelium«(148). Konvergenz und Entsprechung von Evangelium und Kirche ist uns heute aber als Ziel aufgegeben. Deswegen kann es auf katholischer Seite nicht um »Protestantisierung der Kirche«(11) gehen, sondern um das Recht des Evangeliums in der Kirche.

Für Daniel Olivier ist diese Diskussion eine notwendige Sache, die aus der um sich greifenden Säkularisation erwächst(148). Denn die Kirchen können

nicht jede für sich die »Aufgabe der Evangelisation«(118) meistern. Die Zukunft der verschiedenen »christlichen Stämme« (des einen Volkes) liegt nur in »evangelischer Gemeinsamkeit«(158). Um dies zu erreichen, beschäftigt sich heute die katholische Kirche mit Luther. Dabei ist es in der katholischen Lutherforschung zu zahlreichen positiven Ergebnissen gekommen. Oliviers Buch »Luthers Glaube« leistet in diesem Kontext einen eigenen Beitrag von besonderer Qualität. Sein Interesse ist es, Luther unvoreingenommen zu lesen, wie er von der katholischen Kirche des 16. Jahrhunderts hätte gelesen werden können(13). Dabei wird das Lesen Luthers buchstäblich genommen. Luther kommt »im Originalton« zahlreich zu Wort (vgl. ad fontes). Das erleichtert dem Leser einerseits Oliviers Argumentation und Schlussfolgerungen. Andererseits ermöglicht die gute Textauswahl dem Leser, falls er Luther in seinen Originalschriften noch nicht kennt, einen ersten Einstieg in die Lutherlektüre und Luthers Denken.

Durch diese Art und Weise Oliviers, mit Luther umzugehen, habe ich beim ersten Lesen den Eindruck eines gut evangelischen Buches gehabt, der nur durch die Beurteilung des Trienter Konzils und einige kleine Formulierungen (z. B. Luthers »Irrtümer«, S. 70) getrübt wurde. Doch beim genaueren Lesen stellt man fest, daß auch die zunächst »gut evangelischen« oder »Lutherfreundlichen« Passagen durchaus offen für katholische Interpretation, ja überhaupt sehr weit formuliert sind. So bleibt es unklar, ob mit der »katastrophalen Entscheidung in der Vergangenheit der

Kirche (9) eine Fehl-Entscheidung der Kirche gemeint ist, oder die Entscheidung nur durch ihre Folgen als »katastrophen« zu bezeichnen ist. Oder Olivier gibt Luthers Kritik recht in bezug auf die Religion und Theologie, »die man Luther gelehrt hatte« (Falsche Erziehung?) (49 + 54). D. h. das, was verurteilt wurde durch Luther damals und Olivier heute, ist nicht unbedingt identisch mit der offiziellen Lehrmeinung der katholischen Kirche. Überhaupt finden wir nur kritische Worte zum Katholizismus mit dem Zusatz »seiner Zeit« (54 + 56). Doch trotz eindeutigen katholischen Standpunktes, der allerdings oft nur unterschwellig zu spüren ist, kann man dieses Buch als eine glänzende Auseinandersetzung mit Luthers Theologie bezeichnen. Fast hätte ich geschrieben »mit lutherischer Theologie«, was aber einen meines Erachtens bedeutenden Aspekt dieses Buches verschleierte hätte. Denn Olivier scheint Luther und die Lutheraner eher zu trennen als in eins zu sehen. So spricht er oft vom »katholischen Luther« (z. B. S. 21), der ja vom Mönchtum und der katholischen Frömmigkeit herkommt. Dies ist aber nicht mehr Hintergrund und Erfahrungshorizont der Lutheraner, deren Lehre sich dementsprechend verselbständigt hätte (22). Verbunden damit ist der schwere Vorwurf gegen den Protestantismus, der »sich auch nicht auf dem Niveau halten« konnte, »das nie zu erreichen er Rom vorgeworfen hatte« (150). Im Klartext: Auch wir Protestanten seien dem Evangelium untreu geworden. Das ist ein hartes Wort. Doch bevor wir es, ungeprüft seiner Richtigkeit, einfach verwerfen, sollten wir ihm standhalten, uns und unsere Kirche prüfen. Dieser Vorwurf könnte uns helfen, der ersten der 95 The-

sen M. Luthers von 1517 wieder neu auf die Spur zu kommen, unsererseits für uns und unsere Zeit das Evangelium wieder neu zu entdecken. Diese These von der immerwährenden Buße sollte auch uns die immerwährende Reform, d. h. Rückführung der Kirche auf ihre Grundlage, das Evangelium, neu lehren. Das wäre sicherlich nicht nur im Sinne Luthers, sondern auch im Sinne Jesu Christi, des Herrn der Kirche, selbst.

Katholischerseits zeichnet sich durch des II. Vaticanum und dessen positive Aufnahme in diesem Buch eine Neu-»Entdeckung« des Evangeliums ab: »Diesmal findet die evangelische Erneuerung des katholischen Glaubens innerhalb der Kirche statt.« (153). Während die Protestanten in neuerer Zeit die Bedeutung der sichtbaren Kirche entdecken (148), entdecken die Katholiken das Evangelium. Ohne Luther, den »Anwalt des Evangeliums« (158), wäre all das nicht möglich gewesen, weder die Reformation, noch die Erneuerung der katholischen Kirche durch Trient und Vaticanum II. Denn nach Luther war auch die katholische Kirche »nicht mehr dieselbe« (142). Deswegen gehört nach neuester katholischer Lutherforschung Luther zur »universellen Kirche« (156) und ist nach Kardinal Willebrands 1970 in Evian unser »gemeinsamer Lehrer« (12). Diese positive Bewertung Luthers wird den zukünftigen ökumenischen Dialog sicher wesentlich erleichtern. Und so bedeutet dieses Buch trotz aller Lutherkritik einen großen Schritt vorwärts in Richtung ökumenische Gemeinsamkeit. Als solcher Richtungsweiser auf dem Weg ist es von hohem Wert und empfiehlt sich Theologen wie Laien zur Lektüre!

Ralf-Andreas Kliesch

