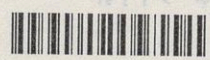


N12<519446551 021

N11<48014444 021



UBTÜBINGEN



ingen

LUTHER

*Zeitschrift der
Luther-Gesellschaft
1987 Heft 1*

TR lose v

KS
m/s

US 1000000

LUTHER

Zeitschrift der Luther-Gesellschaft

58. Jahrgang, Heft 1/1987

Herausgeber: Oberkirchenrat Prof. Dr. Karl Dienst, Darmstadt; Prof. Dr. Marc Lienhard, Straßburg; Prof. Dr. Bernhard Lohse, Hamburg; Landesbischof Prof. Dr. Gerhart Müller, D.D., Wolfenbüttel; Prof. Dr. Reinhard Schwarz, München unter Mitwirkung von Prof. Dr. Scott Hendrix, Philadelphia PA; Prof. Dr. Ing Lønning, Oslo; Prof. D. Walther von Loewenich, Erlangen; Prof. Dr. Erwin Mülhaupt, Karlsruhe; Prof. Dr. Lennart Pinomaa, Helsinki; Prof. D. Regin Prenter, Bledsted

Schriftleitung: Pfarrer i. R. Hans-Ludwig Slupina,
Brahmsstr. 4, 5600 Wuppertal 2, Telefon (02 02) 62 17 15

Anschrift der Geschäftsführung der Luther-Gesellschaft:
Bindfeldweg 49, 2000 Hamburg 61, Telefon (0 40) 58 20 07

Konten: Ev. Darlehensgenossenschaft e.G., Kiel Nr. 54 690 (BLZ 210 602 37)
Postcheckamt Hamburg, Nr. 5138-209 (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

- Hans-Otto Wöiber
1 Glaube und Toleranz
- Horst Beintker
13 Glauben lernen in der vollen
Diesseitigkeit des Lebens
- Martin Treu
32 Zwischen Psychotherapie und
Dämonenaustreibung
- Reinhard Schwarz
46 Aus der Luther-Gesellschaft
- 47 Buchbesprechungen

LUTHER

Zeitschrift der Luther-Gesellschaft

Herausgegeben von

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

unter Mitwirkung von

Prof. Dr. Scott Hendrix, Philadelphia Pa; Prof. Dr. Inge Lønning, Oslo;
Prof. D. Walther von Loewenich, Erlangen; Prof. Dr. Erwin Mülhaupt, Karlsruhe;
Prof. Dr. Lennart Pinomaa, Helsinki; Prof. D. Regin Prenter, Bledsted

Schriftleitung: Pfarrer i. R. Hans-Ludwig Slupina

58. Jahrgang 1987



V&R

VANDENHOECK & RUPRECHT IN GÖTTINGEN



© Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1987
Gesamtherstellung: Gulde-Druck GmbH, Tübingen

Gd 843

INHALT

Aufsätze

<i>Hans-Martin Barth</i> , Das Wirken des heiligen Geistes durch Wort und Sakrament. Zur Pneumatologie der Confessio Augustana	85
<i>Horst Beintker</i> , Glauben lernen in der vollen Diesseitigkeit des Lebens	13
<i>Wolfgang A. Bienert</i> , Die Verwerfungen in der Reformationszeit – treffen sie heute noch den ökumenischen Partner? Anmerkungen zur Dokumentation des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen: »Lehrverurteilungen – kirchentrennend?«	132
<i>Karl Hauschildt</i> , Gebet und Lied bei Luther. Impulse zum Glauben heute?	62
<i>Erwin Mülhaupt</i> , Luthers Handbuch für christliche Politiker und Erzieher. Eine Blütenlese aus Luthers Vorlesung über den Prediger Salomo	51
<i>Rolf Schäfer</i> , Glaube und Werke nach Luther.	75
<i>Martin Schloemann</i> , »Sie ist mir lieb, die werthe Magd ...« Was ist nach Luther von der Kirche zu halten und zu erwarten?	99
<i>Reinhard Schwarz</i> , Aus der Luthergesellschaft.	46
<i>Hans-Ludwig Slupina</i> , Der Papst zum zweitenmal in der Bundesrepublik Deutschland	126
<i>Werner Thiede</i> , Natürlichere Theologie durch die Erfahrungskategorie?	114
<i>Martin Treu</i> , Zwischen Psychotherapie und Dämonenaustreibung. Beobachtungen und Überlegungen zu Luthers Seelsorge für die Gegenwart	32
<i>Hans-Otto Wölber</i> , Glaube und Toleranz	I

Buchbesprechungen

Oswald Bayer, Schöpfung als Anrede (<i>Karl Dienst</i>)	47
Horst Beintker/Erich Moser, Glaube und Leben (<i>Karl Dienst</i>)	48
Reinhard Schwarz, Luther (<i>Horst Beintker</i>)	148

GLAUBE UND TOLERANZ

Von Hans-Otto Wölber

Toleranz ist eine kostbare Tugend. Sie ist ein Licht im Dunkel einer konfliktgeladenen und vielfach ideologisch eingeengten Menschheit. Aber es ist merkwürdig, in diesem Licht gedeiht der Glaube nicht. Je mehr sich Toleranz im Bewußtsein der Leute ausbreitet, um so belangloser wurde der Glaube. Religiöse Gleichgültigkeit nahm zu. Auch wurden Glaube und Frömmigkeit aus der Öffentlichkeit in die Anonymität gedrängt. Sie wurden Privatsache. Man verwies sie in die Intimsphäre.

Diesen Entwicklungen möchte ich nachgehen. Ich habe diesen Vortrag¹ übernommen, weil ich den christlichen Glauben gegen die herrschende Toleranz verteidigen möchte.

Ich mache jetzt ein paar Bemerkungen zur vermutlich noch zunehmenden Bedeutung von Toleranz. Dann sage ich etwas vom zwiespältigen Verhältnis der Kirche in ihrer Geschichte zur Toleranz, obwohl in der christlichen Botschaft entscheidende Motive und Triebkräfte für Toleranz bereitstanden. Dann versuche ich auszudrücken, was mir der Glaube bedeutet, um das Problem zu kennzeichnen, das eine auf Tod und Leben, auf das Heil gestellte Überzeugung mit der Toleranz haben muß. Dies erläutere ich hier in Wolfenbüttel an einem historischen Beispiel, nämlich an Lessing. Er ist in unserer Kultur- und Geistesgeschichte ganz wesentlich mit dafür verantwortlich, daß mit einer Expansion von Toleranz auch eine Wende in der Begründung von Toleranz eintrat. Toleranz wurde mehr und mehr eine Frucht der Relativierung der Werte und der Wahrheiten, eine Frucht des Pluralismus. Auf seinem Grunde aber ist der Glaube Vertrauen und Gottesliebe. Er eröffnet sich zwar jedem Menschen, er nimmt ihn an, aber er toleriert nicht jede seiner Wahrheiten. Im Gegenteil – er kann nicht leisetreten, er muß bekennen. So steht denn auf immer die Gewißheit des Glaubens oder jedenfalls das Ringen darum gegen die Toleranz des herrschenden Pluralismus. Es geht um ein Grundproblem der schwierigen Lage der Religion in unserer geistig mehrfältigen Kultur, um Entwicklungen auf das Ende der Volkskirche hin. Kirche wird zur Selektion einzelner religiös gestimmter Menschen in einer multikulturellen Lebenswelt.

¹ Vortrag am 10. 10. 1986 in Wolfenbüttel (Jahrestagung der Luther-Gesellschaft e.V.)

Aber zunächst – Toleranz ist die Wurzel des Friedens in der Gesellschaft. Niemand und schon gar nicht die öffentlichen Mächte sollen über die Gewissen herrschen. Der Geist der Toleranz ist der Garant der Freiheit, die wir miteinander und füreinander wünschen. Und da Religiosität nur in tiefster Subjektivität gelebt werden kann und noch mehr: da Glaube nach christlichem Verständnis – wie wir sagten – ein Liebesakt, ein Vertrauensakt ist, in welchem jeder von uns unaustauschbar und unverwechselbar ist, schafft Toleranz als Religionsfreiheit überhaupt die Basis für die Existenz der Christen und der Kirche in der Gesellschaft. Vor einiger Zeit hat die EKD eine Denkschrift zum Staatsverständnis herausgebracht: »Der Staat des Grundgesetzes als Angebot und Aufgabe.« Dort heißt es: »Toleranz ist ein grundlegendes Strukturmerkmal der freiheitlichen Demokratie« (S. 18). Um solcher Strukturen willen steht die Evangelische Kirche mit großer Zustimmung zu unserem Gemeinwesen. Die Kirche will diese Toleranz auch ausdrücklich für das interne Miteinander. Es heißt: »Auch innerhalb der Kirche soll die Mitverantwortung für die Demokratie auf demokratische Weise in Achtung vor Pluralität und Wahrung der Toleranz wahrgenommen werden« (S. 46). Dies ist im Blick auf die religiös überlagerten und deshalb leider oft intoleranten politischen Streitereien in der Kirche gesagt. Sie sind Ausdruck von Intoleranz.

Es gibt einen Lebensbereich, in welchem die Verletzung von Toleranz vielleicht die empfindlichsten Folgen für das Schicksal eines Menschen haben kann. Das ist seine Erziehung. Psychologie und Pädagogik können nachweisen, daß eine doktrinäre, streng religiöse oder bigotte Erziehung den werdenden Menschen in seinem Innersten verkümmern lassen oder in die Opposition und Radikalisierung treiben kann. Solche Intoleranz senkt sich wie eine Gottesfinsternis über die Seelen. Sie macht kaputt.

Vielleicht aber sollte zur Bedeutung der Toleranz noch auf einen dritten, ganz andersartigen Gesichtspunkt hingewiesen werden. Vermutlich wird Toleranz mehr und mehr zur tragenden Idee unserer Zivilisation werden müssen. Wie kann es in einer von Sachzwängen und gewaltiger Eigendynamik erfüllten wissenschaftlich technokratischen Lebenswelt zu einem menschenwürdigen Leben kommen?

Mit der Atomenergie belasten wir z.B. die kommenden Generationen. Ihre Lebensinteressen scheinen in der Gegenwart keinen eigenen Anwalt zu haben. Das ist eine Art Intoleranz. Oder: Was wird aus den freiheitsbedrohenden Wirkungen der modernen Informationstechnik und der Massenmedien? Wie steht es mit den manipulativen Eingriffen in die Baupläne des Lebens, auch des menschlichen Lebens, also mit der Gentechnik? Wir leben in Wahrheit nicht in einer toleranten Zivilisation. Es bedarf ganz neuer Sensibilitäten, einer ganz neuen Behutsamkeit. Es bedarf des Geistes des

Tolerierens in einer Zivilisation, in welcher die Arroganz wissenschaftlich technischer Kompetenz alles in den Griff nimmt. Was machbar ist, wird gemacht; das System kennt keine Toleranzen.

Nun hat der christliche Glaube einen wesentlichen, aber auch beschämend widersprüchlichen Anteil an jener Menschheitsentwicklung, die zur Tugend der Toleranz – oder sagen wir einmal anders – zur Menschenwürde führte. Was diese Menschenwürde ist, steht nirgends ein für allemal aufgeschrieben, auch nicht in der Bibel. Da gibt es Triebkräfte der Geistesgeschichte seit den Tagen antiker Philosophie. Da gibt es einen mühsam erkämpften Prozeß allmählicher Selbstverwirklichung der Menschheit in ihren persönlichen und sozialen Rechten. Es ist gleichsam eine »Werde-Würde«, wie ja die Freiheit der Menschen auch eine Werde-Freiheit war. Einst gab es doch unangefochten Sklaverei. Es gab Herrscherkult und Priesterkönige. Noch in der Reformation wurde der evangelische Glaube je nach landesherrlichem Regiment den Leuten einfach übergestülpt. Heute wäre solches doch undenkbar. Was aber künftighin Menschenwürde bedeutet, wenn man auf die Idee der Leihmütter kommt oder der Manipulation von Embryonen, das muß wohl noch klargestellt werden. Es ist durchaus noch nicht lange her, daß man sog. lebensunwertes Leben nicht tolerierte, und über die Toleranz gegenüber ungeborenem Leben streitet man sich ja jetzt. Was also an Menschenwürde oder Toleranz fällig ist, muß im allgemeinen Geschichtsprozeß herausgearbeitet werden. Und das eben ist unsere Verantwortung heute. Erneut müssen wir in vielen Zusammenhängen klarstellen, was für uns Toleranz sein soll.

Auch das Christentum ist aus archaischer intoleranter Religiosität aufgetaucht. Wie oft wurde um des Glaubens willen blutig gekämpft und gefoltert, wieviel Scheiterhaufen haben gebrannt. Glaube war auf furchtbare Weise Selbstgerechtigkeit durch Vernichtung von Ungläubigen in der Meinung, selbst verloren zu sein, wenn der Umglaube nicht gebrochen würde. Wir können denjenigen, die dies taten, nicht ins Herz schauen. Es war wohl auch eine Selbstknechtschaft, der Wahn und die Angst, das Heil zu verfehlen; es taten sich Abgründe auf.

Man kommt wohl auch nicht umhin, eine Art Neufassung innerkirchlicher Intoleranz anzusprechen. Ich meine jenes Problemfeld Kirche und Politik heute, das die EKD-Denkschrift gemeint hat. Natürlich ist der Christ politisch verantwortlich. Wie kann man sagen: Unser Gott hat das Recht lieb, und er will Frieden auf Erden, ohne konkret daran mitzugestalten? Aber plötzlich stehen wir dann in dem leidigen Weg-Ziel-Konflikt. Auf den Wegen zu den großen politischen Idealen kommt die ganze Bandbreite politischen Ermessens ins Spiel. Und Politik ist fast ausschließlich Ermessen. Es ist doch schon eine Frage, mit welchen Informationen man uns

füttert. Die Leute haben auch eine unterschiedliche Risikobereitschaft. Der politische Instinkt und noch mehr die politische Intelligenz sind ganz verschieden verteilt. Und dann gibt es natürlich diejenigen, die grundsätzlich im Sinne ihrer Lebenseinstimmung mehr konservativ, und die anderen, die mehr progressiv vorgehen möchten. Wie diffizil ist die Zukunftsvermutung bei der Einschätzung des politischen Gegners? Was ist es um das politische Pokerspiel, das nun einmal dazugehört? Was ist es um die für die Christen so heikle Machtfrage, ohne die politische Gestaltung ja nicht möglich ist?

Es ist wirklich illusionär zu meinen, man könnte alle Christen auf dem Wege zur politischen Gestaltung auf die Reihe bringen, und Amtsträger müßten dies zu erreichen versuchen. Das Ganze ist deswegen so empfindlich, weil natürlich der Anschein erweckt wird, daß der jeweils politisch anders Votierende doch nicht so richtig christlich für Friede und Freiheit ist und man selbst sich dann als der relativ bessere Christ rühmen kann. Eine Politik unter dem Vorzeichen von Religion ist moralisch ungewöhnlich aufgeladen. Da ist immer der Hang zum Kreuzzug dabei, also zur Intoleranz.

Im ganzen muß man also zugestehen: Bis auf diesen Tag haben sich die Christen und die Kirche in vielen Varianten mit der Toleranz nicht leichtgetan.

Dennoch hat die christliche Botschaft in ihrer Wirkungsgeschichte mächtig zur Toleranz beigetragen. Uns steht hier natürlich Luther vor Augen. Als er im Feuer der Anfechtung und Lebensangst in der Bibel das wahre Evangelium entdeckte und Trost für Leben und Sterben fand, ließ er sich dies von keiner Macht mehr nehmen. Er stand auf gegen Kaiser und Papst und berief sich auf sein an Gott gebundenes, bei ihm geborgenes Gewissen. »Mein Gewissen ist gefangen in Gottes Wort. Widerrufen kann und will ich nichts. Denn wider das Gewissen zu handeln, ist weder gefahrlos noch lauter.« Diese Worte waren in entscheidender geschichtlicher Stunde als Ergebnis und Symbol geschichtsmächtig. Durch seinen Widerstand erzwang Luther Toleranz. Es war nicht die sog. Geistesfreiheit. Es war Religionsfreiheit. Es war die Freiheit, wie er formuliert, des gefangenen Gewissens. Aber hinfort steht allen Autoritäten ein Korrektiv gegenüber – der einzelne mit seinem Gewissen. Damit bahnte sich Grundlegendes unseres modernen Bewußtseins an.

Übrigens reichte dies bis hinein in eine neue Freiheit gegenüber der Heiligen Schrift. Die Buchstabengläubigkeit war zu Ende. Man muß die Heilige Schrift auf ihre Mitte hin, auf Christus hin lesen. Tatsächlich begann Luther, die Bibel daraufhin zu sortieren und zu kritisieren. Die tiefe Subjektivität des religiösen Bewußtseins im Widerspiel zum Offenbarungswort Gottes konnte nicht stärker betont sein. Es war eine der dramatischsten Forderungen nach Toleranz in der Geistesgeschichte.

Aber die Motive hierzu wurzelten in den christlichen Ursprüngen. Wenn Jesus uns die Geschichte vom verlorenen Sohn erzählt, dann wird ja nicht nur ein Andersdenkender angenommen oder wieder angenommen, sondern derjenige, der Absagen erteilt. Hier stellt sich in Gottes Namen plötzlich Toleranz als Freude ein, als Glück, Verlorenes anzunehmen. Wenn Jesus die Geschichte vom barmherzigen Samariter erzählt, dann stellt er sich ja nicht nur schlichtweg zu einem religiösen Andersdenkenden; vielmehr macht er den für seine Zeitgenossen häretischen Samariter zum Exempel der Barmherzigkeit. Toleranz ist nicht nur Geduld, Loyalität usw., Toleranz ist auch offen für die Gabe, die in dem ganz anderen Menschen, der uns so querliegt, gegeben sein kann. Wenn Jesus sich mit den Zöllnern und Sündern zu Tische setzt, dann wird Toleranz zum Bekenntnis des Evangeliums, zu einer Form der Vergebung.

Es gibt also eine spezielle christliche Toleranz; sie greift weit aus. Im Brief an die Epheser wird das auf eine Formel gebracht: Laßt uns den Weg zur Wahrheit in der Liebe gehen. (Epheser 4,15)

Aber in diese Würde der Toleranz bricht das Chaos ein, die Relativierung aller Werte, die Gleichgültigkeit. Wenn jeder nach seiner Fassung selig werden kann, dann führt dies offenbar irgendwann dazu, daß man auf die Fassung verzichtet. Diesen Vorgang möchte ich an einem historischen Beispiel verdeutlichen, das uns mit dieser Tagung der Luther-Gesellschaft in diesem Jahr naheliegt. Es geht um die Auseinandersetzung zwischen Gotthold Ephraim Lessing, einem Haupt der Aufklärung und einem Wortführer der Toleranz, und dem widerborstigen Hamburger Hauptpastor Goeze, der vor 200 Jahren starb und – wenn auch ziemlich hingequält – das Problem entlarvte. Doch möchte ich zuvor andeuten, was es mir um den Glauben ist, der ja offenbar als christlicher Glaube Toleranz ermöglicht, zugleich aber ein Gegenpol zur Toleranz ist.

Warum glaube ich, warum glauben wir? Es sind wohl zwei Gründe. In nachdenklichen Stunden fragt man sich: Wer bin ich eigentlich, in welches Erdreich erstrecken sich meine Wurzeln, aus welchen Quellen speisen sich meine Motive, wohin gehöre ich? Ich denke, die Antwort hier entscheidet meine geistige und seelische Welt, und zwar nicht nur im Sinne meiner Erkenntnisse, sondern meiner Lebenszuversicht.

Ich aber möchte dorthin gehören, wo man diese großartigen einleuchtenden Gleichnisse wie jene Geschichte vom barmherzigen Samariter und vom verlorenen Sohn erzählt, die Geschichte von der furchtlosen, unverstellten Menschenliebe und dem Vater im Himmel, der zu mir sagt: Ich habe dich geschaffen nicht um deiner Werke willen, sondern weil ich dich liebe. Ich möchte da hingehören, wo man die Seligpreisungen ergündet und auf die göttliche Herkunft des Menschen verweist, aber realistisch auch auf sein

Scheitern und die Tatsache, daß er offenbar seinen Freiheiten nicht gewachsen ist und der Gnade bedarf. Ich möchte dazu gehören, wo in den Psalmen das Lob Gottes besungen und die Anfechtung des Leidens zur Sprache gebracht wird, dorthin, wo man das Gebet betet, das die Welt umspannt: das Vaterunser. Es gibt Gott die Ehre und stellt ihm das Elementare meines Lebens anheim: die Frage nach dem täglichen Brot, die Vergebung der Schuld, die Schutzmauer in den Versuchungen und den großen Ausblick der Hoffnung: denn dein ist das Reich. Unter den vielen Entwürfen und Deutungen von Welt und Leben, die ich antreffe, finde ich nichts, das dieses überbieten kann. Die Kirche ist dafür ein schwaches Instrument. Man muß auch sie tolerieren können. Aber sie hat dies Thema; das ist großartig.

Doch ist es nicht nur dies, was meinen Glauben ausmacht – die schöne Plausibilität. Ich möchte dem Geheimnis nahesein. Ich möchte unter einem Segen stehen, das Wehen des Geistes ahnen, mit Gott im Gebet sprechen. Oft ist mir mein Leben mehr eine Frage nach der Kraft, die ich brauche, als nach der Erkenntnis, die ich suche. Ich kann mich auch sonst mit den Antworten, die mir das Leben und die Welt erklären, nicht abfinden mit dem alles beherrschenden wissenschaftlichen Zugang zur Wirklichkeit, mit der absurden Vorstellung von einer bloßen Faktizität der Dinge, bestehend aus Materie oder Energie oder Information, vielleicht anfangend mit einem Urknall oder sonst einem plötzlichen Da-Sein, hinauslaufend auf eine unendliche Entwicklung – man weiß nicht wohin, dies einerseits in strenger Gesetzmäßigkeit und doch andererseits in der Hand des riskanten Menschen, der alles zu tragen versucht wie ein Kind einen riesigen Balken. – Ich sage, ich finde in dem allen keinen Frieden in meinem Geist. Es ist alles zu gewaltig, zu schön, aber auch zu schrecklich. Ich möchte also unterwegs sein zu den wahren Quellen. Ich möchte das Unverfügbare anrufen. Ich möchte die Verwandlung durch einen guten Geist. Und ich denke doch, daß mich ein Wunder erwartet, wenn ich sterbe. Und dies will ich nicht auf den letzten Augenblick abstellen.

Kurz und gut, Glaube – das ist das Leben selbst, sein Gesicht, seine Kraft. Und ich denke, die Botschaft aus dem Mysterium ist phantastisch, daß es – um es einmal so zu sagen – eine Liebe des Universums gibt.

Alle, die etwas vom Glauben verstanden: Paulus, Augustin und Luther und auch Jesus selbst natürlich, haben den Glauben als einen Liebesentwurf verstanden. Es kommt nicht etwas mit schweren Gedanken daher; man muß nicht in die unendlichen Rätsel des Seins eindringen. Wir werden nicht über Prädestination, Dreieinigkeit, Realpräsenz ausgefragt. Es ist das Herz, das die Wahrheit weiß. Luther sagt im Großen Katechismus zum 1. Gebot: »Ich bin der Herr, dein Gott‘ worauf du nu (sage ich) dein Herz hängest und verlässest, das ist eigentlich dein Gott«, und er fügt hinzu, die Meinung

dieses Gebotes sei die rechte Zuversicht des Herzens. Wie also glaube ich? Ich habe mich für eine Liebesbeziehung entschieden. Ich habe es getan, je mehr ich begriff, daß dieser Jesus von Nazareth das Herz Gottes ist.

Nun ist einer der geistigen Väter der in unserer Gesellschaft herrschenden Toleranz mit ganz ungewöhnlichem Einfluß auf die Kultur des deutschen liberalen Bürgertums einer der Großen unserer Geistesgeschichte: Gotthold Ephraim Lessing, einst Leiter der Wolfenbüttler Bibliothek. Mit seinem religionsphilosophischen Drama »Nathan der Weise« hat er einen weitwirkenden Einfluß vor allem in der Pädagogik ausgeübt. Erinnern wir uns: Der weise Jude Nathan, von dem Sultan Saladin befragt, welche der drei Religionen: Islam, Christentum, Judentum ihm als die wahre erscheine, erzählt die Geschichte von den drei Ringen. »Vor grauen Jahren besaß ein Mann im Osten« einen Ring von unschätzbarem Wert. Er hatte die geheime Kraft, vor Gott und den Menschen angenehm zu machen. Dieser Ring wurde immer auf den geliebtesten Sohn vererbt. Schließlich aber geschah es, daß ein Vater drei Söhne hatte, die er alle gleich liebte. Er löst sein Problem, indem er nach dem Muster des Ringes bei einem Künstler zwei andere bestellt. Der macht das so vollkommen, daß selbst der Vater nicht mehr unterscheiden kann, welches der rechte Ring ist. Als er stirbt, tritt jeder der drei Söhne mit seinem Ring auf und will Fürst des Hauses sein.

Lessing will sagen: Alle Religionen sind – wie er formuliert – »gleich erweislich«. Alle sog. positiven Religionen sind relativ, erweisen müssen sie sich vor unserer Vernunft. Eine in der Menschengeschichte festgemachte Offenbarung kann es nicht geben, eine Legitimation des Glaubens durch historische Tatsachen. Der historische Jesus ist nicht, weil er sozusagen ein geschichtlich nachweisbares Ereignis ist, der Garant unseres Glaubens. Lessing meint, es kann nur einen Beweis des Geistes und der Kraft geben, also eine Überzeugung, indem wir durch die Vernünftigkeit und die moralische Bedeutung einer Religion überführt werden. Dabei wird die Menschheit Fortschritte machen. Am Ende wird sie aus freien Stücken das Gute um des Guten willen tun. Das wäre ein ewiges Evangelium. Die letzten Wahrheiten aber gehören nur für Gott allein.

Diese Schau hat Lessing einmal in folgende bewegende Worte zusammengefaßt: »Nicht die Wahrheit, in deren Besitz irgendein Mensch ist oder zu sein vermeint, sondern die aufrichtige Mühe, die er angewandt hat, hinter die Wahrheit zu kommen, macht den Wert des Menschen. Denn nicht durch den Besitz, sondern durch die Nachforschung der Wahrheit erweitern sich seine Kräfte, worin allein seine immer wachsende Vollkommenheit besteht. Der Besitz macht ruhig, träge, stolz.«

»Wenn Gott in seiner Rechten alle Wahrheit und in seiner Linken den einzigen immer regen Trieb nach Wahrheit, obschon mit dem Zusatz,

nämlich immer und ewig zu irren, verschlossen hielte und spräche zu mir: Wähle!, ich fiel ihm mit Demut in seine Linke und sagte: Vater, gib, die reine Wahrheit ist ja doch nur für dich allein.«

Um es noch einmal zu wiederholen: Nicht christliche Liebe, nicht die Rason einer friedensbereiten Gesellschaft bewirken Toleranz, sondern die Ergebnislosigkeit der Frage nach der reinen Wahrheit. Natürlich hat Lessing den biblischen Gott vor Augen gehabt. Wir können ihm auch nicht ins Herz schauen. Aber er machte diesen Vorbehalt, und er hat damit im Nathan und in anderen Schriften die Wende begründet und formuliert, die zum modernen Pluralismus, d. h. schließlich zur prinzipiellen geistigen Mehrfältigkeit in der Wahrnehmung unserer Wirklichkeit führte.

Der Einbruch, der sich hier anbahnte, hatte mächtige, auch psychologische Auswirkungen. Es ist nämlich so, daß diejenigen, die mit der Ergebnislosigkeit der Frage nach der letzten Wahrheit rechnen, diese Frage schließlich selbst aufgeben. Der real existierende Pluralismus erweist sich als Indifferentismus. Mehr noch: Wo es keine Gewißheit gibt und alles Letzte in Zweifel gezogen wird, stößt man jene andere Tür zur Freiheit auf, die zur Skepsis und zum Chaos führt.

Man kann es auch so sagen: Eine gesellschaftliche Struktur, die sich in einem mühseligen Geschichtsprozeß um der innergesellschaftlichen Freiheit und um des innergesellschaftlichen Friedens willen als notwendig erwies, wird gleichsam in die einzelne Person übertragen. Jedermann scheint zu sagen: Wenn die einen dies und die anderen das glauben, dann ist für mich der Glaube auch offen. Es ist geradezu die Rason der Menschlichkeit, alles in der Schweben zu halten. Wozu auch die Anstrengung einer Entscheidung, wozu der geistige und seelische Aufwand, wenn wir im Grunde nur Betrachter verschiedener Angebote letzter Wahrheiten sind? So erlischt denn Religiosität auf dem Grunde unserer Kultur, nämlich bei unserer Einstellungsbereitschaft. Wenn viele Blumen blühen, sollte man eigentlich meinen, es würde nach der schönsten gesucht. Aber eben dies geschieht nicht. Es gibt keinen edlen Wettstreit über die bessere Wahrheit unter uns. Man nimmt nicht einmal die gegenseitige Position in menschlicher Sorgfalt zur Kenntnis. In dieser Gesellschaft weiß man nichts voneinander, nichts von den Dingen, die den einzelnen bewegen, von seinen wahren Sorgen und wirklichen Hoffnungen.

Und wenn man mit einer Sache auch nicht mehr richtig befaßt ist, dann sinkt ihr Niveau. Es werden schließlich nur noch Banalitäten gehandelt oder der Reiz exotischer religiöser Erfahrungen.

In unserer Gesellschaft hat diese Entwicklung zu einer, wenn man so sagen soll, »Entöfentlichung« von Religion geführt. Glauben gehört plötzlich nur noch in die Intimsphäre, Glauben ist etwas unbedingt Privates. Wer

mit uns über den Glauben diskutieren will, wirkt aufdringlich, indiskret. So etwas gehört doch ins Kämmerlein. Und die Kirche selbst mit ihrem Wort Gottes, mit ihrem Glauben ist nur noch wegen ihrer sozialen gesellschaftlichen Wirkungen relevant.

Eine weitere erhebliche Folge dieser Grundeinstellung ist schließlich der Untergang der religiösen Sprache, der Verständigungsmöglichkeit unter uns in Sachen des Glaubens. Auch die öffentlichen Mächte üben religiöse Enthaltsamkeit. Die Wortführer der Nation: die Politiker, die Lehrer, die Medienherrscher scheinen zu denken, daß sie Mißbrauch mit den Autoritätsvorgaben ihres Amtes und ihrer Funktion treiben, wenn sie bekunden, was sie bewegt. Es herrscht ein religiöses Schweigen in diesem Land. Das hat die auf den Pluralismus gegründete Toleranz bewirkt. Wir haben religiösen Frieden, weil wir über Religion verstummen.

Was dabei die Lage unserer Kirche angeht, so begreift man, daß nicht nur etliche einzelne aus der Kirche austreten. Vielmehr ist die Gesellschaft mit dieser ihrer pluralistischen Haltung aus der christlichen Kultur und der entsprechenden Dialogfähigkeit ausgetreten, und niemand weiß, wie unter den gegebenen Bedingungen der herrschenden Toleranz die kommende Generation noch eine christliche Basisinformation bekommen wird.

Nun widerstand den Lessingschen Vorstellungen damals dieser Hamburger widerborstig orthodoxe Hauptpastor Johann Melchior Goeze. Er starb vor 200 Jahren, und es ist um seinetwillen dies ja auch ein Gedächtnisvortrag. Im Grunde war es damals ein Streit im Winkel. Goeze wäre kaum in die Geschichte eingegangen, wenn er sich nicht in spektakulärer Weise mit einem Haupt der Aufklärung, nämlich mit Lessing, angelegt hätte.

Für uns Heutige ist der Stil der damaligen Auseinandersetzungen ganz ungewöhnlich. Man polemisierte im Geiste der Empörung, man verdächtigte einander, man klagte an. Lessing war Goeze im Stil der Rede und in der Art des Denkens weit überlegen. Er dachte und formulierte experimentierend. Für Goeze mußte alles feststehen. Lessing lag an Anschauung, Vergleich, Ironie. Goeze hielt das für eine ungreifbare »Theaterlogik«. Die Gesamtgeschehnisse mußten auf die Zeitgenossen bestürzend wirken. Bestritten wurde ja nicht weniger als die Bibel als Gottes Wort, also ihr Offenbarungscharakter. Ein 1772 von Herzog Carl Wilhelm Ferdinand zu Braunschweig für Lessing, dem Leiter der Wolfenbüttler Bibliothek, ausgesetzter Dispens von der Zensur wurde eines Tages zurückgezogen. Es hieß, das Gezeter des Hauptpastors Goeze hätte diese Einschränkung für Lessing bewirkt. Wer heute in den Archiven herumgräbt, weiß, daß das Braunschweiger Kirchenkonsistorium Einspruch erhoben hatte, als Lessing seine Thesen vertrat.

Kurz und gut, in einer Schriftenreihe Goezes mit dem Titel »Lessings Schwächen« heißt es im 1. Buch direkt und gezielt mit einer Paraphrase zu Lessings berühmter Formulierung: »Wenn Gott mir in seiner Rechten den einzigen, immer regen Trieb nach Wahrheit, aber mit dem Zusatz, mich immer und ewig zu irren, und in der Linken das allerschrecklichste Schicksal, vernichtet zu werden, vorhielte und sagte: wähle!, so würde ich mit Zittern in seine Linke fallen und sagen: Vater, vernichte mich. Denn gehört die reine Wahrheit allein für Gott, bin ich in ewiger Gefahr zu irren, so ist kein Augenblick möglich, da ich versichert sein könnte, daß ich nicht irre. Und dabei einen immer regen Trieb der Wahrheit zu haben, das ist der schrecklichste Zustand, in welchem ich mir eine menschliche Seele denken kann. Und das ist nach Herrn Lessings ganzer Vorstellung der Zustand, in welchem Gott alle Menschen in dieser Welt bestimmt haben soll.

Nach dieser Lehre ist alle Zuversicht des Glaubens, alle Freudigkeit zu Gott, alle Hoffnung des ewigen Lebens und selbst die Seligkeit des ewigen Lebens Torheit und Einbildung. Bei dieser Lehre war es eitler Hohn, wenn Paulus sagte: Ich weiß, an wen ich glaube und bin gewiß, er kann mir bewahren, was mir belegt ist bis an jenen Tag (2. Tim. 1, 12).«

Was war hier auf den Punkt gebracht? Im Verlangen nach Gewißheit wirft sich ein Mensch dem alles relativierenden Toleranzverständnis entgegen. Tatsächlich meldet Goeze das eigentliche religiöse Thema für unsere pluralistische Zeit an. Kennen wir noch einen Glauben, der sich Gott überläßt und sich auf ihn verläßt? Kennen wir noch das Herz des Glaubens, die Frömmigkeit, das Vertrauen, oder sind wir nur Betrachter von religiösen Problemen? Manchmal frage ich mich auch: Woher mag auf dem Grunde dieser Zeit die Angst kommen? Es gibt ja viele Anlässe als Folge unserer wissenschaftlich technokratischen Zivilisation und in Ansehung einer konfliktgeladenen Weltpolitik. Aber in der Tiefe schwindet vielleicht das Vertrauen zum Leben überhaupt, von dem wir nicht mehr wissen, ob es in Gottes Hand steht. Goeze hat wohl die Schicksalsfrage unserer Volkskirche zur Sprache gebracht. Dieses möchte ich nun am Ende in dreifacher Weise vorbringen.

1. Zurückkehren werden wir nicht können. Lessing bzw. der mit seiner Zeit entstehende Weltanschauungspluralismus war eine Wende. Inzwischen zeigt sich, daß diese Art Toleranzverständnis auch das Emanzipationssyndrom aus sich heraus setzte. Autonomie scheint zum Schlüssel des Selbstverständnisses der Menschen zu werden. Traditionen brechen ab. Autoritäten wurden verdächtigt. Was gut und böse ist, ist nicht mehr von Ewigkeit zu Ewigkeit so, z.B. ob man ungeborenes Leben töten kann; dies bestimmen vielmehr die jeweiligen Mehrheiten. Am Ende steht nur noch der Mensch sich selbst gegenüber.

Dennoch bleibt ein Stachel. Es bleibt diese ewige Gewißheitsfrage. Sie muß den Menschen umtreiben. Gibt es nicht doch eine alles heilende Wahrheit, gibt es nicht etwas, um das es sich lohnt zu leben? Die tolerante d. h. plurale Gesellschaft ist seltsam nervös. Sie schafft auf der anderen Seite viel Einsamkeit. Die Dialogkultur, ihre Wertbezogenheit könnte größer sein und d. h. auch, die Sorge um einen Grundkonsens in unserem gemeinsamen Leben. So wie die Dinge stehen, werden wir keinen Vertrauensstaat haben, kein Gemeinwesen mit einiger Geborgenheit. Nur auf das Pragmatische und Materielle eingestellt, werden wir dies nicht erreichen. Gewinnmaximierung, technokratische Effizienz und der soziale Ausgleich sind einfach nicht das letzte einigende menschliche Ziel. Sie mobilisieren vorwiegend eigene Interessen. Aber es bedarf der Gewißheiten.

Übrigens denke ich manchmal in unserer Situation an ein bezeichnendes Symptom. Welche Krisis mag es eigentlich bedeuten, daß die Bibel bei den Leuten verschwunden ist? Sie ist mit der Relativierung aller letzten Wahrheit ein unbekanntes Buch geworden. Wenn – um mit Lessing zu formulieren – z. B. auch der Islam »gleich erweislich« ist, kann es nichts anderes als dieses allgemeine Nivellement geben. Und in welcher Art er auch immer gestritten haben mag, Goeze hat den Finger in eine Wunde gelegt.

Anders gesagt: In unserer Gesellschaft bedarf es nicht nur der Toleranz. Es bedarf der engagierten Wertediskussion, und es bedarf einer Solidarität, in der man den Glauben der Menschen als eine Möglichkeit der Gewißheit wirklich toleriert, d. h. ihm raumbietend offensteht, ihn fördert, ihn schätzt und ihm eine Chance schafft. Es bedarf eines wohlwollend aufgeschlossenen Klimas. Das völlig ausgetrocknete geistige und seelische Verhältnis zur Religiosität in der uns durch die Medien, durch die Wortführer der Nation und durch die Schulen verordneten Welt bedeutet eine immense Verarmung. Was mögen einst die Väter dieser unserer Demokratie gedacht haben, als sie als Präambel in das Grundgesetz hineinschrieben: »Im Bewußtsein seiner Verantwortung vor Gott und den Menschen« hat das deutsche Volk usw. dieses Grundgesetz gegeben.

2. muß man sich ja wohl auch die Frage engagiert stellen, ob wir nicht angesichts der erheblichen Schwierigkeiten und Nöte unserer Zivilisation über die so noble Vorstellung vom ewigen geistigen Sucher hinaus sind. Lessing hat ja im Grunde eine negative Theologie entworfen. Sie lautet: Es gibt keine letzte Position. Wir sind zwar betroffen, aber Gott schweigt letztlich. Wenn »die Wahrheit für Gott allein« ist, wenn die Transzendenz geheim bleibt, wenn man die alten Wahrheiten nur wie Experimente betrachten kann, was wird uns dann helfen, wenn eben dieser selbe Geist, in dem alles geschieht, uns die Überlebensfrage stellt? Wir erleben doch jetzt den Aufstand der Wirklichkeit gegen die Vorstellung vom vernünftigen

Menschen. Bestürzt begreifen wir, was der entfesselten Vernunft alles möglich wird. Sie stößt die Tür zum Chaos auf. Wird sie sie wieder schließen können? Welche Freiheiten haben wir uns eigentlich genommen? Wir sind den Weg der Vernunft gegangen, den uns die Toleranz angeraten hat, d.h. ohne Bindungen. Und es stellt sich heraus, daß der Fortschritt, der uns verheißen wurde, Segen und Fluch zugleich bewirkt und daß Freiheit im Namen der Toleranz auch die Freiheit des Teufels sein kann.

Wenn es denn so steht, können wir Wissenschaft und Technik noch ohne weiteres und uneingeschränkt tolerieren? Oder müssen wir uns auch ans Grundgesetz machen? Können wir noch Artikel 5 (6) mit der These von der Wissenschaft ohne ethische Grenze hinnehmen? Mit anderen Worten: Sind wir nicht doch an die Grenze der Toleranz geraten?

Und schließlich 3.: Wie steht es denn mit aller Tiefe des Glaubens, der eine Liebeserklärung gegenüber Gott ist? Der religiöse Pluralismus, der mit dem Begriff Toleranz firmiert, läßt Gott sich dem Hunger nach letzten Gewißheiten entziehen. Aber ist das nicht aus der Sicht des Glaubens eine schnöde Antwort Gottes: Gott, der sich vorenthält? Da ist ja die bittere Klage Goezes zugespitzt in dem Satz: »Vater, vernichte mich, denn gehört die reine Wahrheit allein für Gott, bin ich in ewiger Gefahr zu irren, so ist kein Augenblick möglich, daß ich versichert sein könnte, daß ich nicht irre.« Und er fährt fort, es sei der schrecklichste Zustand, in welchem man sich eine menschliche Seele denken kann.

Wir halten ja viel von der Vernunft. Aber aus der Sicht des Glaubens führt sie unbarmherzig ins Ungewisse. Und es ist auch ein ziemlich karstiges Gelände ohne fruchtbare Tiefenschichten. Nehmen wir den Menschen Goeze; wir müssen ihm doch glauben, daß er eine Gewißheit für Leben und Sterben suchte. Er hielt Ausschau nach untrüglicher Hoffnung. Es verlangte eine arme Seele nach Trost. So steht es doch in Wahrheit mit uns Menschen jenseits aller frommen Gedankenspiele. Und wenn Goeze Paulus zitiert, dann bedeutet Gewißheit nicht blinde, vernunftwidrige Rechthaberei, sondern auch das Wissen, wie sehr wir Angewiesene sind. Goeze schließt doch mit einem Zitat aus der Bibel, in welchem er von Gewißheit spricht in der Erwartung, daß sein Herr ihm bewahre, was ihm beigelegt ist bis an jenen Tag. Man gibt sich eben doch ganz in Gottes Hand, und allein das ist Glaube. Und sollen wir nicht wissen, in wessen Hand wir uns begeben?.

Gott hat sein Herz gezeigt. Wenn der Glaube letztlich eine Liebeserklärung ist, dann kommt man mit der Vorstellung vom ewig suchenden Menschen nicht an diese Ebene heran. Vertrauen oder auch Liebe sind etwas, da geht es um Ja oder Nein, um Annahme oder Verweigerung. Es geht unweigerlich um eine Entscheidung, dies eben nicht mit einem steilen Anstieg der Gedanken, sondern mit dem Herzen. Wer vertraut, kann nicht tolerieren,

daß man ihm das Gegenüber seines Vertrauens nimmt. Wo Liebe ist und eben auch Gottesliebe, da kann man keine Eventualität einbauen. Wir leben doch alle davon, daß am Ende das Vertrauen den immer wachen Zweifel in uns bändigt.

Bischof i. R. D. Dr. H.-O. Wölber, Alsterdorfer Damm 7, 2000 Hamburg 60

GLAUBEN LERNEN IN DER VOLLEN DIESSEITIGKEIT DES LEBENS*

Von Horst Beintker

Bei der aktuellen Forderung dieses Themas erinnert man sich sofort an Dietrich Bonhoeffer. Doch Bonhoeffer hat sich damit auf Martin Luther berufen, lange bevor uns die ungewöhnlich hohe Beachtung von Luthers Geisteserbe durch den Jubiläumsanlaß seines fünfhundertsten Geburtstag beschert wurde.

Was hat uns Luther dazu heute also selber, einige Jahre nach 1983 und viel Zeit nach dem Erheben seiner Stimme im 16. Jahrhundert zu sagen? Oder liegt das schon zu weit zurück? Vergessen wir ihn darum allzu schnell? Hat die öffentlich lautstark anerkannte und hochgerühmte gesellschaftliche und kulturelle Wirkung seiner Reformation sich gar überholt? Gilt nicht mehr, was von den nachhaltigen Impulsen zwar noch kürzlich ins Gedächtnis gerufen, jedoch vor allem im Gefolge von Leopold Ranke früher schon gesagt war? »Wir finden im Zeitalter der Reformation – wer könnte seit Ranke daran zweifeln? – unser Vaterland auf der Höhe seines weltgeschichtlichen Einflusses. Nie zuvor und niemals in den seitdem verflossenen Jahrhunderten war Deutschland in diesem Grade der bewegende Mittelpunkt für Europa. Denn nirgends anderswo als bei uns ist die Neuzeit geboren; von uns aus strömten die Kräfte des neuen Lebens zu allen Kulturvölkern unse-

* Leicht geänderte Fassung eines Vortrags, der am 5. 11. 86 über die dogmatischen Grundlagen lutherischer Ethik in der Theologischen Fakultät der Universität Kiel gehalten wurde und deren 2. und 3. Abschnitt dem Verfasser den Einstieg zum Thema »Luthers Auslegung der Zehn Gebote heute« bei der Gemeindeversammlung am 31. 10. 86 in der Propstei Eckernförde gab.

res Weltteils, die einen umgestaltend, die anderen zu Gegenwirkungen anreizend, nicht ohne – diesem zum Trotz – auch *ihre* Zukunft mitzubedingen«. ¹

Das schilderte kurz vor Ausbruch des ersten Weltkriegs ein Leipziger Reformationshistoriker als die Wirkung Martin Luthers auf die Welt – und das durfte so nicht stehen bleiben, sofern Luther dann zur Identifikationsfigur irgendeiner deutschen Selbsterhebung werden konnte. Aber darin trifft diese Beschreibung, daß eine Erneuerung der Christenheit an Haupt und Gliedern stattfand und dadurch weltgeschichtliche Wandlungen mit Kräften neuen Lebens ausgelöst wurden. Und auch das läßt sich zurechtrückend zeigen, daß gerade im Abfallen von Luthers evangelischen Positionen ein sittlicher Niedergang in Deutschland und Verlust von Ansehen, Weltgeltung und Einfluß lag. Dennoch stellte die letzte große Besinnung auf den Reformator ans Licht, wie ein noch immer und nicht nur in beiden deutschen Staaten anhaltendes Nachwirken seines Werkes beachtliche Anstöße zur Erneuerung von Kirche und Gesellschaft auslösen kann².

Hier liegt also ein Erbe, das sich nicht erschöpft hat und dessen aufbauende wie warnende Mächtigkeit verpflichten und jedenfalls in der Welt uns Deutsche besonders in Dienst nehmen kann. Wie das Land aus dem Evangelium zum tätigen Christsein hilft und beim glaubenden Hören auf Gottes verkündetes Wort Gestalt bekommt, hat Luther überzeugend in seiner reformatorischen Darlegung zum Verhältnis von Glaube und Gott, von Glauben zu Leben und Wirken dargetan. Das soll nun in vier Abschnitten mit biblischen und lutherischen Gedanken ausgeführt werden.

I. Frömmigkeitsgeschichtliche Hintergründe von Luthers evangelischer Ethik

Die erste evangelische Ethik und zugleich seine erste reformatorische Hauptschrift hat Luther mit seiner deutsch verfaßten Schrift »Von den guten Werken« im Frühjahr 1520 in Wittenberg herausgebracht. In ihr hat er

¹ Theodor Brieger, *Die Reformation. Ein Stück aus Deutschlands Weltgeschichte*, Berlin 1914, S. IX. Diese vervollständigte Separatausgabe geht auf den Beitrag in Band 4 von Ullsteins *Weltgeschichte* zurück, hg. v. J. v. Pflugk-Hartburg (1908).

² Vgl. LuJ 52 (1985), wo Ergebnisse des Erfurter Internationalen Lutherkongresses dokumentiert sind; Sammelberichte von H. Junghans und K. H. zur Mühlen, in ThLZ 110 (1985) 401 ff, 491 ff; Kongreß- u. Berichtsbände (Autorenkollektiv) im Akademie-Verlag Berlin: *Luther – Leben, Werk, Wirkung* (1983) ²1986; *Luther – Leistung und Erbe*, 1986.

mit großer Ausführlichkeit über unser inneres Verhältnis zu Gott im Glauben gesprochen. Diese Beziehung ist die Grundlage unseres Lebens überhaupt und muß daher auch gepflegt und ständig frisch erhalten werden. In frömmigkeitsgeschichtlicher Hinsicht kommt hierbei eine ganz neue Erfassung der aus Paulus in Röm. 1,17 sprechenden Rechtfertigungslehre zum Zuge. Das ist alles andere als die alte Gesetzlichkeit des Kults und der Moral oder Starrheit des Denkens. Gepflegt und lebendig erhalten wird ein darauf ruhendes inneres Verhältnis zu Gott in der neuen Art von Frömmigkeit, die darum auch eine notwendige Lebensäußerung des Glaubens ist.

Ohne Frömmigkeit wird ein Glaube, der Gott nicht aus ganzem Herzen vertraut und Glaubensgehorsam wirkt, kein wirklich lebendiger Glaube sein. Es geht bei Luther um Gottes Sache: um die Sache Gottes bei uns, mit uns und durch uns. Und sie verwirklicht sich in uns, und soweit wir seine Werkzeuge werden, aus dem Glauben an Jesus Christus als unseren Herrn. Dieser Glaube bestimmt auch unsere Frömmigkeit, und dazu gehört, um es etwas herausfordernd zu sagen, eine Religion des Glaubens.

Das ist noch etwas näher zu erklären. Ein bestimmtes, klares und entschiedenes Glaubensverhältnis zu Gott lebt im Gebet, in frommer Glaubensübung, die wir die Religion des Glaubens nennen können, und in der Heiligung des göttlichen, in Jesus Christus uns offenbarten Namens Gottes, wie uns das Vaterunser an erster Stelle auffordert: »Geheiligt werde dein Name!«

Luther stellt den Lobpreis Gottes immer voran, um unseren selbstischen Eigenwillen, der uns nur ins Unglück führt, zu brechen. Denn geehrt wird Gott von uns umso mehr, je weniger wir dabei an uns und die Ehrung unseres eigenen Namens zu denken Anlaß nehmen. Also Wandlung des Sinnes, Umkehr und Pflügen einer neuen Furche, »solange es Zeit ist, den Herrn zu suchen« (Hosea 10,12)! Daher ist die schlichte, gläubige und demütige Anbetung Gottes in der Kirche die beste Ehrung seines Namens, was freilich einem selber, wie Luther darlegt, wenig oder gar keine Ehre einbringt. Unsere eigene Ehre kommt dabei am wenigsten zur Geltung. Diese Art der Anbetung Gottes wird von der Welt, d. h. von den meisten Menschen wenig geachtet. »Denn alle heidnischen Bücher«, argumentiert Luther, »sind ganz mit diesem Gift des Suchens von Lob und (eigener) Ehre durchsetzt. In ihnen lernt man, was die blinde Vernunft lehrt: daß die keine tüchtigen und achtbaren Menschen sind noch werden können, die sich durch Lob und Ehre nicht bewegen lassen«³.

³ WA 6, 220, 22; Textgestalt nach meiner Übertragung in LTA 4,62 und dtv-LA 1,75.

Die Religion des Glaubens, in der wir Gott anbeten, ist vielen Zweifeln ausgesetzt und scheint auch in den christlichen Kirchen viel weniger wert und angebracht zu sein als etwa diakonische Werke oder eine handfeste Arbeit mit sichtbarem Erfolg. Dennoch ist es aber nach Luther umso höher zu achten, wenn wir Gott ehren und seinen Namen preisen, weil dabei Gott allein groß wird vor dem gläubigen und betenden Menschen. Je größer aber Gottes Ehre und Heiligkeit vor uns wird, desto mehr wächst auch der Glaube⁴. Was kann es besseres für uns geben? Jedes andere gute und nützliche Tun, das von greifbarem und sichtbarem Wert ist, sei es etwas zum Nutzen der Allgemeinheit, sei es irgendeine erfolgreiche Tat oder sei es unsere Opferbereitschaft für Mitmenschen in Not, hat den Nachteil, daß es weniger Gott als uns Ehre einbringt, weil es uns von unseren Mitmenschen sogleich als ein Verdienst und Sich-verdient-machen angerechnet wird. Das einzusehen, verlangt große innere Wahrhaftigkeit.

In Weiterführung dieser Gedanken, betont Luther, daß mit zur Heiligung des Namens Gottes das mutige Eintreten für Wahrheit und Gerechtigkeit gehört. Denn nur das lobt Gott gegenüber aller Unwahrhaftigkeit und ungerichten Eitelkeit, Selbstgefälligkeit und Bequemlichkeit der Menschen wirklich. Wir werden also von Luther sogleich aus dem besonderen Bereich der Frömmigkeit und Religion des Glaubens wieder in den der allgemeinen Wahrheitsliebe und des reinen Gewissens geführt. Beides gehört für ihn zusammen. Frömmigkeit ohne allgemeine und wahrhaftige Gewissensprüfung ist Heuchelei. Wir haben es dann gar nicht mehr mit wahrer Frömmigkeit zu tun. »Denn man hat vor Augen: Niemand stellt sich so sehr ins Licht, als preise er Gottes Namen und Ehre, als eben die, die es niemals tun«⁵.

⁴ Vgl. WA 6,217bzw. LTA 4,58f u. dtv-LA 1,75: »Ja, es ist kein Werk, in dem man ebenso sehr die Zuversicht und den Glauben empfindet und fühlt als den Namen Gottes zu ehren, und das hilft zugleich sehr, den Glauben zu stärken und zu mehren«.

⁵ Vgl. WA 6,219 bzw. LTA 4,60f u. dtv-LA 1,73: »Der Pharisäer und der offenkundige Sünder im Evangelium (Lk 18,10ff) sind gleichsam ein Abbild von diesem allen. Denn der Sünder ruft Gott in seinen Sünden an und lobt ihn und trifft damit die beiden höchsten Gebote: den Glauben und Gott ehren. Der Heuchler verfehlt sie beide und geht, mit anderen guten Werken prunkend, einher, durch die er sich selbst und nicht Gott rühmt und mehr auf sich als auf Gott sein Vertrauen setzt. Darum ist er zu Recht verworfen und jener auserwählt. Das kommt alles daher, daß die Werke je höher und besser sie sind, um so weniger auffallen; dazu kommt, daß ein jeder meint, sie mit Leichtigkeit tun zu können. Denn man hat vor Augen: Niemand stellt sich so sehr ins Licht, als preise er Gottes Namen und Ehre, als eben die, die es niemals tun. Und mit diesem Blendwerk – weil doch das Herz ohne Glauben ist – machen sie das köstliche Werk verächtlich.«

Nur wahre Frömmigkeit verbürgt Gewissenhaftigkeit und Anstand der Gesinnung. Wo es daran fehlt, sind bald auch die sittlichen Mängel zu bemerken. Es ist ja nicht nur schwer, wahrhaft fromm zu sein. Ebenso wenig kann ohne den Glauben jemand in sich selbst verleugnender Weise beständig der Wahrheit und Gerechtigkeit treu bleiben. Im Gewissen sind die Menschen meist so abgestumpft, daß sie vielfach gar nicht mehr merken, wie sie in diesem Punkt fehlen, oder sich gar nichts mehr dabei denken. Luther nennt es eine besonders verbreitete Sünde gegen die Ehre Gottes, wenn wir so oft für das Recht der Reichen, Mächtigen und Großen eintreten, während das Unglück und zugefügte Unrecht an armen und kleinen Leuten so wenig Beachtung findet. Wie die alttestamentlichen Propheten Amos und Jeremia stellte Luther diesen Schaden seiner Zeit vor Augen, und wir sollten uns auch von ihm warnen lassen. Solche Beobachtungen sollen uns immer wieder zu der Einsicht bringen: Heilig ist allein Gott, und nur seinem Namen gebührt die Ehre.

Aber nun sind eben das natürliche Selbstbewußtsein des Menschen, gepaart mit dem Streben nach Sicherheit, sowie die allgemeine Vergeßlichkeit über das Maß unserer Kräfte, bzw. darüber, daß unserm Leben und unseren Kräften Grenzen gesetzt sind, große Hindernisse für den Glauben. Wenn wir uns sicher fühlen und von keiner Gefahr bedroht sehen, meinen wir, Gottes Hilfe und Gnade nicht nötig zu haben. Unser Selbstbewußtsein, unsere Herrschsucht und Überheblichkeit gehen für gewöhnlich so weit, wie gleichsam bei Wahnwitzigen und Narren. Eine Beugung unter den Willen Gottes, wie ihn prophetische Kritik und Predigt von Gottes Wort verlangen, eine Anerkennung der Herrschaft eines persönlichen Gottes in der Geschichte, den Lobpreis von Gottes Wirken in Jesus Christus durch Segen und Gnade in der Schöpfung wird meist als Aufrichtung von dogmatisch verfestigter Kirchengewalt und als religiöses Blendwerk bewertet. Für moderne Menschen überflüssig. Und gar noch eine kindliche Unterordnung unter Gott in vertrauensvollem Gebet und Glauben! Das betrachtet man alles als eine Erniedrigung und Entwürdigung des autonomen Menschen.

Doch nun entfaltet sich unser Leben ja hauptsächlich in den unzähligen Wechselfällen, Entscheidungen und Aufgaben des Alltags. In unserem Umgang mit unserer Umwelt und besonders in unseren Beziehungen zu den Mitmenschen zeigt sich, daß wir keineswegs imstande sind, uns selber wirklich zu beherrschen und zu regieren. Selten finden wir die heilsamen und in allen Fällen glücklichen Wege für uns von selbst. Man sieht es im Leben täglich handgreiflich vor Augen, wie sehr wir Menschen in die Irre gehen und wie viel wir oft den größten Eifer an Unternehmungen setzen und mit besonderer Freude Dinge treiben, die uns zum Verderben sind. Der letzte Grund all solcher Irrwege bis zum Haß, Streit, Rechthabenwollen, ob

unter Einzelmenschen oder Gruppen, zwischen Parteien oder Völkern, ist es, daß sie die Führung des gerechten, heilsamen, allein guten und weisen Willens Gottes verlassen und nur ihrem eigenen unweisen und törichten Willen folgen, durch welchen so viel Unglück und Leid in der Welt entsteht.

Nicht nur um dieses zu ertragen, sondern um auf heilsame und gute Wege zu gelangen, muß sich die in der wahren Frömmigkeit vorliegende Gesinnung des Glaubens auswirken. Wie Luther am Brief des Jakobus den Aufruf: »Seid aber Täter des Worts und nicht Hörer allein; sonst betrügt ihr euch selbst« (Jak. 1,22), unterstrich, hat er auch den dort formulierten und seit je in der Christenheit vertretenen Grundsatz hervorgehoben: »So ist auch der Glaube, wenn er nicht Werke hat, tot in sich selber« (Jak. 2,17). Denn nicht nur an der Religion und Frömmigkeit des Glaubens, sondern schon am Tun und Lassen der glaubenden Menschen in Beziehung zu ihren Nächsten muß sich zeigen, ob sie innerlich an Gott gebunden sind oder nicht. Wer Gott als seinen Herrn erkennt, wird mit allem, was er tut, Gott dienen wollen. So erklärt sich bei jeder Tat die von Luther geforderte Rückordnung allen Tuns auf das erste Gebot.

Doch das soll an Luthers Reformationshauptschrift selber deutlich werden.

2. *Die ausführliche Ausformung des reformatorischen Glaubensverständnisses in Luthers Buch über die guten Werke*

Die »Lehr- und Vermahneschrift« Luthers von 1520, wie sie an erster Stelle im »Catalogus oder Register aller Bücher und Schriften Luthers« unter dieser Rubrik⁶ aufgeführt wird, ist seine umfangreichste deutsche Reformationsschrift. Sie war eigentlich an alle Christen gerichtet, wie man mit Bezug auf die Widmungsvorrede sagen kann, an die Männer der Kirche, an die geistlichen und geistigen Lehrer des Volkes ebenso wie an die Laien, also die ganze Bevölkerung wurde angedredet. Denn die speziellere Widmung an Johann den Beständigen, den Bruder des Kurfürsten Friedrich des Weisen, wird nur eingebracht in weitgehende reformatorische Anliegen zur Mündigkeit aller Christen. Diese Ehrung von Johann, der nach Friedrichs Tod 1525 Kurfürst und schon 1520 mitregierender Landesherr war, bedeutete zwar einen fälligen Dank. Johann war bei seinem Bruder für den verfolgten Wittenberger Ordenstheologen und Professor nachdrücklich eingetreten. Aber Luthers Widmungsvorrede enthielt auch den eindringlichen Apell an Jo-

⁶ WA 60,8; die Rubrik »Lere bucher und vermane bücher« überschrieben, nennt den Umfang in WA 6,202–276 = LTA 4,39–131; dtv-LA 1,49–148.

hann als mitverantwortlichen Fürsten, daß dieser als Landesherr für die Neugestaltung des Lebens im Volke auf der Grundlage des neu erfaßten Christentums Sorge tragen möchte. Auch er selbst sollte durch Luthers Buch über die guten Werke darin unterwiesen werden. Luther wußte sich wie die großen Propheten des Gottesvolkes nicht nur zum Seelsorger der christlichen Gemeinde, sondern auch der Fürsten verpflichtet; denn – so sah es Luther – durch die Fürsten regiert Gott die Völker und Menschen.

Gleichwohl müssen wir auf Luthers sich begrenzendes und für Predigt und Theologie legitimes Anliegen deutlich aufmerksam machen. Sein Buch war seelsorgerlich gemeint und nicht etwa schulmeisterlich oder gesetzlich. Er tadelte und ermahnte darin nicht so sehr, als daß er vielmehr den Leser liebevoll ratend zum neuen Leben verhelfen wollte. So sagte er auch, es wäre ihm lieber, wenn er einem einzigen Laien dadurch zum Heil und zur Seligkeit verhelfen könnte, als wenn er damit das Lob der Gelehrten ernten würde⁷. Und daran schloß sich ein erster Hinweis, »wie wir in allen guten Werken den Glauben üben, gebrauchen und das wichtigste Werk sein lassen sollen«⁸. Dieses wolle er mit seinen Erklärungen der Zehn Gebote aufzeigen. In dieser Absicht kann uns Luther gegenwärtig und zukünftig helfen, unser Verhältnis zu Gott sicher zu gründen. Seine Ethik hat, soweit er in seinem Buch dazu überzeitlich Wahrheiten zur Sprache bringt, Bedeutung für die Geschlechter aller Zeiten. Ist doch die Frage nach dem rechten Leben und nach den letzten Grundsätzen, die unser Leben und Handeln bestimmen sollen, von besonderer Wichtigkeit und wird jeden nachdenklichen Menschen in einer von großen Spannungen in Ost und West und durch heftige Entwicklungen in der sogenannten Dritten Welt bewegten und wohl vor gewaltigen Umwälzungen stehenden Zeit wie der unseren stark berühren.

Im Vordergrund meiner Ausführungen sollen die Grundzüge lutherischer Ethik bleiben. Wir möchten sie vor allem im Blick auf Luthers eigene Beobachtungen und Schlüsse erfassen, wie sie eben in seiner ersten reformatorischen Hauptschrift begegnen. Zu ihrer Gestalt geben wir noch einige Hinweise.

Für eine ausgewogen besinnliche Ausarbeitung der Schrift hatte Luther wenig genügende Muße. Das zeigen einige briefliche Notizen zu ihrer Entstehung wie auch die ungleichen Ausführungen bei der Auslegung zu den ihm und uns zu ihr vorgegebenen Zehn Geboten. Ungleich sind sie in Form und inhaltlicher Bearbeitung. Das kann jeder leicht einsehen, wenn er sich in einer der kleineren Auswahlgaben Luthers Schrift nach Gliederung

⁷ Vgl. WA 6,203,7 bzw. LTA 4,40 u. dtv-LA 1,50.

⁸ WA 6,204,4 bzw. LTA 4,41 u. dtv-LA 1,52.

und Umfang der einzelnen Erklärungen anschaut. Luther hat zu jedem Gebot eine verschiedene Anzahl von Erklärungen gegeben. Vom fünften Gebot an sind es nur noch drei bis vier thematisch unterschiedene Erklärungen, beim vierten Gebot waren es noch 21, wogegen das neunte und zehnte Gebot nur mit ein paar Sätzen bedacht sind. Darunter finden sich allerdings für Luthers grundsätzliche evangelische Position so charakteristische und klare wie: »Die letzten zwei Gebote, die die bösen Begierden nach körperlicher Lust und zeitlichem Besitz verbieten, sind aus sich selbst heraus klar. Und bleibt der Nächste auch ohne Schaden, so wären die Begierden dennoch bis ins Grab, und der Kampf mit ihnen bleibt in uns bis zum Tod. Darum sind diese beiden Gebote von St. Paulus Röm 7,7 in eins gezogen und zu einem Ziel gesetzt, das wir nicht erreichen, sondern nur gedanklich anstreben können bis in den Tod. Denn niemand ist je so heilig gewesen, daß er keine böse Neigung in sich gefühlt hätte, besonders in Gegenwart der Ursache und des Anreizes. Denn es ist die Erbsünde uns von Natur angeboren; diese läßt sich zwar unterdrücken, aber nie gänzlich ausrotten. . .«⁹

Zur ersten Tafel der Zehn Gebote, deren Inhalt heute oft, jedenfalls im säkularen Gebrauch, ganz außer Betracht bleibt, hat Luther dagegen so viel zu sagen, daß die Erklärungen dazu zwei Drittel des Buches ausmachen. Und auch hier ist kein Wort zu viel oder etwas Unverständliches gesagt. Luther hebt ja das bisherige Verständnis von »guten Werken« auf, nach dem solche aufweisbar waren und als verdienstlich gefordert wurden. Denn die wirklich guten Werke bleiben unbekannt und können nur als selbstverständliches Handeln aus dem Glauben gewirkt gelten. So gibt es nicht nur aufzähl- und lehrbare, sondern unzählbare und in jedem Gebot viele gute Werke, für die Gottes Wille und Wort an uns in den beiden Tafeln oder aufs knappste im Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe die Richtung weist. So begründet Luther seine alles im Leben entscheidende Beziehung zu Gott und den Mitmenschen auf den Glauben an Jesus Christus. Denn wir lernen zwar Gottes Gebote als Richtschnur für unser Handeln, aber es gibt nur einen einzigen Maßstab, um sie recht erkennen, verstehen und erfüllen zu lernen, nämlich den, »was Christum zeigt«.

Dieser alles beherrschende Gesichtspunkt, der bei Unterscheidung von »Gesetz« und »Evangelium« in Luthers Schriftverständnis und Theologie voransteht, kommt uns sofort ins Gedächtnis, wenn wir die beiden Anfangsstücke seines Büchleins lesen: »Zum ersten ist zu wissen, daß es keine

⁹ Jeder Mensch steht nach diesem altkirchlichen Lehrbegriff von Geburt an im Widerstreit zu seiner schöpfungsmäßigen Bestimmung. Der Luthertext findet sich in WA 6,276,10–18; dtv-LA 1,148 (Textgestalt nach dieser Ausgabe).

guten Werke gibt als allein die, die Gott geboten hat, wie es ebenso keine Sünden gibt als allein die, die Gott verboten hat. Darum: Wer gute Werke kennen und tun will, der braucht nichts anderes als Gottes Gebote zu kennen. So spricht Christus Mt 19,17: »Wills du selig werden¹⁰, so halte die Gebote«. Und als der Jüngling fragte, was er tun soll, um selig zu werden, hielt ihm Christus nichts anderes vor als die Zehn Gebote (Mt 19,18f). Demnach müssen wir die unterscheidenden Merkmale der guten Werke aus den Geboten Gottes selbst lernen und nicht aus dem Schein, der Größe oder der Menge der Werke für sich, auch nicht aus dem Urteil der Menschen darüber oder nach menschlichem Gesetz oder Brauch, wie wir sehen, daß es – durch unsere Blindheit und unter großer Verachtung der göttlichen Gebote – geschehen ist und noch geschieht. – Zum zweiten. Das erste und höchste, alleredelste gute Werk ist der Glaube an Christus, wie er selbst Joh 6,28f sagt. Als die Juden ihn fragten: »Was sollen wir tun, daß wir gute, göttliche Werke tun?«, antwortete er: »Das ist das göttliche gute Werk, daß ihr an den glaubt, den Gott gesandt hat«. Wenn wir das jetzt hören oder predigen, so gehen wir darüber hinweg und halten es für ganz gering, und leicht zu tun, wo wir doch gerade hier lange verweilen und gründlich darüber nachdenken sollten. Denn in diesem Werk müssen alle Werke vor sich gehen und das Einströmen ihres Gutseins wie ein Lehen von ihm empfangen. Das müssen wir so stark herausstreichen, daß man es begreifen möge.«¹¹ Das hat Luther für jeden klar und eindringlich mit seinen Erklärungen unternommen.

Dabei stutzt vielleicht jemand beim Vorstellen des Glaubens als »Werk«. Das entspricht aber nur der Frage-Antwort-Rhetorik, mit der Jesus bei Johannes begegnet, und meint »Werk« nicht nur als eigenes, sondern das Wirken Gottes im Glauben darin. Der Glaube ist Verbindung des Menschen mit Gott in Auswirkung der Lebensgemeinschaft mit ihm und von ihm aus.

Wie wenig der äußerlich mit guten Taten verbundene Glaube ohne Gottes Wirken durch den lebendigen Glauben etwas taugt und gar kein echter »Glaube« ist, zeigt Luther an der Erfahrung, die damals wie heute jeder machen soll: »Wir finden viele, die beten, fasten, Stiftungen machen, dies und das tun und ein gutes Leben vor den Menschen führen. Wenn du sie aber fragst, ob sie auch dessen gewiß seien, daß es Gott wohl gefalle, was sie auf diese Weise tun, sagen sie: »Nein!« Sie wissen es nicht oder zweifeln daran.

¹⁰ Diese Stelle übersetzt Luther später mit »Willst du zum Leben eingehen«, und so hat es ab 1522 bis heute jede Textrevision überstanden.

¹¹ WA 6,204,12–205,1; die Textgestalt wieder (und so fortan) nach der im Deutschen Taschenbuch Verlag von mir herausgegeben vierbändigen Lutherausgabe: dtv-LA 1,52–54.

Darüber hinaus gibt es einige unter den großen Gelehrten«, wie Luther es bei seinem Verdeutlichen des rechten Glaubens in Wendung gegen den lange eingerissenen üblen Lehrvortrag der mittelalterlichen Kirche betont, »die sie verführen und sagen, es sei nicht nötig, dessen gewiß zu sein, obwohl sie doch sonst nichts anderes tun, als gute Werke zu lehren. Sieh an, alle diese Werke geschehen ohne den Glauben. Darum sind sie nichts und ganz tot«, folgert Luther. »Denn wie der Menschen Gewissen gegenüber Gott steht und glaubt, so sind auch die Werke, die daraus geschehen«¹².

Damit ist der unlösliche Zusammenhang von Mensch und Gott, Gewissen, Tun und Glaube klar: Der Glaube ist die Zuversicht, mit Gott einig zu sein; er macht alles Tun und Lassen, alle Werke gut. Denn der Glaube an Christus ist der Kopf jeder Sache, wie Christus das Haupt der Gemeinde ist. Das wendet Luther auf alles an und verwirft jeden Zweifel und die Ungewißheit, die als Antreiber zu allen möglichen äußeren Werken diene. »Nun ist aber hier«, fährt er im Blick auf die zweifelnden Menschen fort, »kein Glaube und kein gutes Gewissen gegenüber Gott. Darum fehlt den Werken der Kopf. Und all ihr Leben und Gutsein ist nichts. Daher kommt es, daß, wenn ich den Glauben so hoch erhebe und solche ungläubigen Werke¹³ verwerfe, sie mich beschuldigen, ich verbiete gute Werke, obwohl ich doch gerne rechte Werke des Glaubens lehren will« und die alles bestimmende Wirkung des Glaubens auf jeden Zug des Lebens anwende, wie man im nächsten Erklärungsstück hört: »Zum dritten. Fragst du sie weiter, ob sie das auch als gute Werke ansehen, wenn sie ihr Handwerk verrichten, gehen, stehen, essen, trinken, schlafen und allerlei Werke zum Wohl des eigenen Leibes und der Allgemeinheit tun, und ob sie glauben, daß Gott, wenn sie dieses tun, ein Wohlgefallen an ihnen hat, so wirst du finden, daß sie nein sagen und die guten Werke so eng fassen, daß allein das Beten, Fasten und Allmosengeben in der Kirche übrigbleiben; die anderen Werke betrachten sie als vergeblich; daran sei Gott nichts gelegen. So aber verkürzen und verringern sie durch den verdammten Unglauben den Dienst für Gott, dem doch alles dient, was im Glauben geschehen, geredet und gedacht werden kann.«¹⁴

Die unselige Gewohnheit, die »frommen Werke« und das tägliche Tun auseinanderzuhalten und sich nicht mehr um ein fortgesetztes Übereinstimmen mit Gottes Willen zu kümmern, tadelt Luther. Er versteht mit

¹²WA 6,205,1–9; dtv-LA 1,54.

¹³ »Ungläubige Werke«: wie Luther es gewöhnlich ohne den Glauben und die Zuversicht in Gott in der eingerissenen Bewertung von Glauben und Handeln vorfand.

¹⁴ WA 6,205,9–22; dtv-LA 1,54f.

dem Apostel Paulus in Röm 12 das ganze Leben als Gottesdienst. »So lehrt es auch der Prediger Salomon (9,7 ff): ›Geh fröhlich deiner Wege, iß und trink und wisse, daß deine Werke Gott wohlgefallen. Trage allezeit weiße Kleider und laß deinem Haupt niemals das Salböl fehlen. Genieße mit deiner Frau, die du lieb hast, dein Leben an jedem Tag dieser ruhelosen, schnell entfliehenden Zeit, der dir gegeben ist.« Er wünscht also jedem inneren Seelenfrieden und Harmonie im Glauben, der das menschliche Herz regieren soll und alles gut machen und versöhnen wird.

Luther legt den angeführten Bibeltext in der damals üblichen, von ihm jedoch meist abgewiesenen allegorischen Methode noch etwas aus und fügt weitere Bibelstellen zur Bekräftigung seines reformatorischen Grunderlebnisses an. Ihm war die »Rechtfertigung – allein aus Gnade, allein durch den Glauben« nach den tiefen Zweifeln und Anfechtungen bei seinem Ringen um Röm 1,17 gewiß geworden, und sie hatte den fröhlichen Glaubensmut in vielen Worten Christi und der Apostel erkennen helfen. »›Allezeit weiße Kleider tragen‹, das heißt, alle unsere Werke sind ohne Unterschied gut, wie immer sie genannt werden mögen. Sie sind dann aber ›weiß‹, wenn ich dessen gewiß bin und glaube, daß sie Gott wohlgefallen, und das Salböl eines guten Gewissens wird niemals auf dem Haupt meiner Seele fehlen. So sagt Christus Joh 8,29: ›Ich tue allezeit, was Gott wohlgefällt‹. Wie aber konnte er das ›allezeit‹ tun, da er doch aß und trank und schlief, wenn es Zeit war? Und St. Johannes sagt in 1 Joh 3,19 ff: ›Daran erkennen wir, daß wir in der Wahrheit stehen, wenn unser Herz in seinem Angesicht voller Trost und Vertrauen sein kann. Und wenn unser Herz uns straft und beißt, so ist Gott größer als unser Herz, und wir haben die Zuversicht, daß wir empfangen werden, was wir erbitten; denn wir halten seine Gebote und tun, was ihm wohlgefällt‹; und ebenso (1 Joh 3,9): ›Wer aus Gott geboren ist – das heißt, wer glaubt und Gott vertraut –, ›der sündigt nicht und kann nicht sündigen‹; ebenso Ps 34,23: ›Es wird keiner sündigen, der Gott vertraut‹; und im zweiten Psalm: ›Selig sind, die ihm vertrauen‹ (Ps 2,12). Ist das wahr,« schließt Luther daraus, »so muß alles gut sein, was sie tun, oder alsbald vergeben werden, was sie Böses tun. Daraus ist aber ersichtlich, warum ich den Glauben so hoch hebe und alle Werke in ihm wurzeln lasse und alle Werke verwerfe, die nicht aus ihm entspringen«¹⁵.

3. Die Wirkung des Glaubens auf alle Situationen des täglichen Lebens

Wie wir sahen, wuchs sich Luthers Beginnen einer evangelischen Ethik zu einem Buch aus, weil ihm unter der Auslegung schon des ersten Gebotes

¹⁵ WA 6,205,26–206,7; dtv-LA 1,55.

alles aus der eigenen inneren Erfahrung des rechten Seelenfriedens mit Gott überfloß. »Gute Werke« sind nun freilich nicht mehr nötig, um Gottes Gnade zu verdienen, seit der Glaube sie alle gut macht und die Zuversicht ist, zu allem, was wir erleben: »Hier kann nun ein jeder selber merken und fühlen, wenn er Gutes und nicht Gutes tut. Denn findet er in seinem Herzen die Zuversicht, daß es Gott gefalle, so ist das Werk gut, wenn es auch so gering wäre wie einen Strohalm aufheben. Ist die Zuversicht nicht da oder zweifelt er daran, so ist das Werk nicht gut, selbst wenn es alle Toten auferweckte und sich der Mensch verbrennen ließe¹⁶. Das lehrt St. Paulus in Röm 14,23: ›Alles, was nicht aus oder im Glauben geschieht, das ist Sünde. Von dem Glauben als dem Hauptwerk und von keinem anderen Werk haben wir den Namen, daß wir Christgläubige heißen. Denn alle anderen Werke kann ein Heide, Jude, Türke und Sünder auch tun. Aber fest darauf vertrauen, daß er Gott wohlgefalle, ist keinem möglich als einem durch die Gnade erleuchteten und befestigten Christen. Daß das so selten gesagt wird und mich um solcher Rede willen einige einen Ketzer schelten, geschieht darum, daß sie der blinden Vernunft und heidnischem Wissen¹⁷ gefolgt sind und den Glauben nicht über, sondern neben die anderen Tugenden¹⁸ gesetzt und ihn als eigenes Werk bezeichnet haben, das von allen Werken der anderen Tugenden abgesondert ist, obwohl doch er allein alle anderen Werke gut, wohlgefällig und würdig macht – dadurch nämlich, daß er Gott vertraut und nicht daran zweifelt, daß vor ihm alles wohlgetan sei, was der Mensch tut.«¹⁹

Hier ist eine kurze Polemik gegen die scholastischen Lehrer, bei denen der Glaube als angeübte Qualität und unbestrittener fester Besitz des Menschen begrifflich gefaßt wurde, eingeschoben und zugleich die Warnung davor. Denn im gewünschten Seelenfrieden liegt dennoch kein Ausruhen. In der 17. Erklärung zum ersten Gebot betont Luther, daß Glauben und Zuversicht von Gott, nicht von uns kommen und daß er im täglichen neuen Ergreifen der Verheißung in Christus und also im täglichen Hören seines Wortes entsteht. Aber die vierte Erklärung und die fünfte rufen mit Fröhlichkeit zum gewissen, vertrauensvollen Glauben an Gottes Gnade auf: »Dieser Glaube aber bringt alsbald Liebe, Friede, Freude und Hoffnung mit sich. Denn wer Gott vertraut, dem gibt er sogleich seinen Heiligen Geist, wie St. Paulus zu den Galatern sagt: ›Ihr habt den Geist nicht aus euren guten

¹⁶ Vgl. 1 Kor 13,3.

¹⁷ Gemeint ist der Einfluß der antiken Philosophie auf christliche Lehrer.

¹⁸ Hoffnung und Liebe, als zwei weitere theologische, und Klugheit, Gerechtigkeit, Mäßigung und Tapferkeit als moralische Tugenden sind gemeint.

¹⁹ WA 6,206,8–24; dtv-LA 1,55 f.

Werken empfangen, sondern weil ihr dem Wort Gottes geglaubt habt (Gal 3,2). – Zum fünften. In diesem Glauben werden alle Werke gleich, und eines ist wie das andere. Es verschwinden alle Unterschiede zwischen den Werken, sie seien groß oder klein, kurz oder lang, viele oder wenige. Denn die Werke gefallen Gott nicht um ihrer selbst willen, sondern um des Glaubens willen, der in allem und jedem Werk ein und derselben ist und ohne Unterschied in ihnen wirkt und lebt, wie viele es und wie unterschiedlich sie immer sein mögen – wie gleichsam alle Glieder vom Haupt her leben, wirken und einen Namen haben und ohne das Haupt kein Glied leben, wirken und einen Namen haben kann. Daraus folgt dann weiter, daß ein Christenmensch, der in diesem Glauben lebt, keines Lehrers guter Werke bedarf, sondern tut, was zu tun ist; und was er tut, ist alles wohlgetan, wie St. Samuel zu Saul sprach: »Du wirst ein anderer Mensch werden, wenn der Geist über dich kommt. Dann tue, was dir zu tun vor Händen kommt, denn Gott wird mit dir sein« (I. Sam 10,6f).²⁰

Zweifel und Ungewißheit geben den Werken einen falschen Wert, wie es im Unglück zu Anfechtung und Unsicherheit über Gottes Gnade geraten kann, darum ist auch im Leiden der Glaube das wichtigste, so schwach er dann vielleicht wird. Selbst in der Verzweiflung hält der Glaube an Gottes Güte fest, denn das erste Gebot als das wichtigste will nichts als Glauben²¹. Die Menschen wollen sich die Liebe Gottes offenbar nicht umsonst schenken lassen, führt Luther in einer weiteren Erklärung aus, aber allein der Glaube erfüllt das erste Gebot. »St. Paulus spricht an vielen Stellen vom Glauben und schätzt ihn so hoch, daß er sagt: »*justus ex fide sua vivit* – der Gerechte hat sein Leben aus seinem Glauben« (Röm 1,17), und »der Glaube ist es, um dessentwillen er vor Gott als gerecht angesehen wird« (Röm 3,28). Besteht aber die Gerechtigkeit im Glauben, so ist es klar, daß er allein alle Gebote erfüllt und alle Werke der Menschen rechtmacht, da ja niemand vor Gott gerecht ist, er tue denn alle Gebote Gottes. Die Werke wiederum vermögen niemanden vor Gott gerecht zu machen ohne den Glauben. Und so eifrig und mit so lauter Stimme²² verwirft der heilige Apostel die Werke und preist den Glauben, daß einige über seine Worte verärgert sprachen: »Ei, so wollen wir kein gutes Werk mehr tun«, die er jedoch als Irrige und Unverständige verdammt.«²³

Ebenso zeigt Luther seinen Lesern, die vor allem das »allein aus Gnade« von ihm eingepreßt bekamen, vielleicht überraschend, daß, von Gottes

²⁰ WA 6,206,28–207,7; dtv-LA 1,56f.

²¹ So in den Erklärungen 6–9 ausgeführt: WA 6,207,15–210,9; dtv-LA 1,57–61.

²² Röm 3,28; für den folgenden Einspruch vgl. Röm 6,1ff 15.

²³ WA 6,211,1–11; dtv-LA 1,62.

Aktivität und Angebot ermöglicht, das Entscheidende in allen Werken der Glaube ist. Und er zeigt weiter, »wie wir den Glauben in allen guten Werken« – als seinen Früchten! – »üben und gebrauchen« sollen, indem wir überall das erste Gebot mit »innerlichem Vertrauen zu erfüllen« trachten. »Denn dieses schafft rechte, lebendige Kinder Gottes, jenes aber eine arge Abgötterei«²⁴, wenn man es nur äußerlich erfüllt. »Man nennt nämlich als Werke des ersten Gebotes in unserer Zeit: Singen, Lesen, Orgelspielen, Messelesen, die Metten, Vesper und andere Stundengebete²⁵ verrichten, das Stiften von Kirchen, Altären und Klöstern und das Ausschmücken mit Glocken, kostbarem Zierrat, Gewändern und Schmuck; auch das Sammeln von Verdiensten, das Wallfahrten nach Rom und zu den Heiligen. Ferner: wenn wir kostbar bekleidet niederfallen und die Knie beugen, Rosenkränze und Psalter beten und das nicht etwa vor einem Abgott, sondern vor dem heiligen Kreuz Christi oder vor den Bildern seiner Heiligen tun; das alles – was doch auch Wucherer, Ehebrecher und alle anderen Sünder tun können und tun – nennen wir Gott ehren, ihn anbeten und – gemäß dem ersten Gebot – »keine anderen Götter haben« . . . Zweifeln wir aber daran und sind dessen nicht gewiß, daß Gott uns gnädig ist und« mit diesem ganzen »Pomp, Pracht und Tand Gefallen an uns hat, . . . so ist es reiner Betrug: äußerlich ehrt man Gott, inwendig aber macht man sich selbst zu einem Abgott«²⁶, und das sind »die schändlichsten Heuchler, die es auf Erden gibt und die mit ihrem großen Ansehen unzählig viele Leute zu ihrer Weise führen und sie doch ohne Glauben bleiben lassen. . . Sie sind emsig bemüht, alle Werke zu tun, aber das Hauptwerk des Glaubens beachten sie niemals«²⁷.

Und nun schließt die dreizehnte Erklärung zum ersten Gebot mit dem an, was Luther in seiner Vorrede zum Römerbrief beim Septembertestament 1522 so unübertrefflich von der Lebendigkeit eines immer sich regenden, schaffenden Glaubens zu sagen²⁸ wußte und hier in Vorform kürzer ausgedrückt: Glauben hat immer alle Hände voll. »Gibt nicht dieses erste, einzige Gebot schon mehr zu schaffen, als jemand tun kann? Wenn ein Mensch gleichsam tausend Menschen wäre oder die ganze Menschheit oder alles,

²⁴ 212,2–4; dtv-LA 1,63.

²⁵ Priester und Mönche waren verpflichtet, täglich sieben vorgeschriebene Stundengebete zu halten, darunter Mette und Vesper, beide mit Gemeindeeinladung.

²⁶ WA 6,211,14–29; dtv-LA 1,62 f.

²⁷ WA 6,212,4–22 (Auslassungen!); dtv-LA 1,63 f.

²⁸ Vgl. WA DB (Deutsche Bibel), 7,10: »O es ist ein lebendig, schefftig, thettig, mechtig ding umb den glauben, das unmöglich ist, das er nicht on unterlas solte gutes wircken. Er fraget auch nicht, ob gute werck zu thun sind, sondern ehe man fraget, hat er sie gethan, und ist jmer in thun.«

was da lebt, so wäre ihm hier dennoch genug – und mehr als genug – auferlegt, da ihm ja geboten ist, er soll allezeit im Glauben und Vertrauen zu Gott leben und wandeln, diesen Glauben niemals auf einen anderen setzen und also nur den einzigen rechten und keinen anderen Gott haben.«²⁹

In diesem aufbauenden Begründen setzt er fort: »Weil nun die menschliche Art und Natur keinen Augenblick sein kann, ohne etwas zu tun oder zu lassen, zu leiden oder zu fliehen – denn das Leben ruht niemals, wie wir sehen –, wohlan, so beginne, wer fromm und voller guter Werke werden will, und übe sich selber allezeit, in jeder Lebenslage und bei allem Wirken in diesem Glauben und lerne beständig, alles in diesem Vertrauen zu tun und zu lassen. So wird er finden, wieviel er daran zu schaffen hat und wie sehr alle Dinge ihren Grund im Glauben haben und er hier niemals müßiggehen kann. Denn auch der Müßiggang«, d.h. Urlaub, Freizeit und Erholung, »muß in der Übung des Glaubens und als Werk des Glaubens geschehen. Kurzum: Alles, was in uns und an uns ist oder uns zuteil werden mag, muß gut und verdienstlich sein, wenn wir – wie wir sollen – glauben, es gefalle alles Gott. So sagt auch St. Paulus: ›Liebe Brüder, alles, was ihr tut, ihr eßt nun oder trinkt, tut es alles im Namen Jesu Christi, unseres Herrn‹ (1 Kor 10,31). Nun kann es aber in diesem Namen nicht geschehen, wenn es nicht in diesem Glauben geschieht. Ebenso Röm 8,28: ›Wir wissen aber, daß den Heiligen Gottes alle Dinge zum besten dienen‹.«

So gehört also der Glaube zum Leben und entspricht alles rechte Wirken ihm, wie Luther den Gegnern seiner evangelischen Predigt erklärt: »Darum gleicht die Rede, wenn einige sagen, gute Werke seien – wenn wir den Glauben allein predigen – verboten, der Rede, als wenn ich zu einem Kranken spräche: ›Wärest du gesund, so könnten deine Glieder alle ihre Werke tun; ohne die Gesundheit aber ist alles, was sie tun, nichts; und er daraus entnehmen wollte, ich hätte den Gliedern verboten, ihre Werke zu tun, wo ich doch gemeint habe, daß zuvor die Gesundheit da sein muß, um die Tätigkeit aller Glieder zu bewirken. Ebenso muß auch der Glaube der Werkmeister und Hauptmann in allen Werken sein – oder sie sind gar nichts.« *Werkmeister*, wie in einem Betrieb er alles leitet, und *Hauptmann*, wie er in allen Tätigkeitsfeldern wichtigster, Entscheidungen fällender und Aufgaben verteiler Verantwortungsträger ist, so ist der Glaube tätiger, wirksamer, »ohne Unterlaß. . . Gutes« wirkender³⁰ Erfüller des göttlichen Willens. Luther hat diesen, mit Röm 3,28 verbundenen Gedanken nie aufge-

²⁹ WA 6,212,26–31; dtv-LA 1,64.

³⁰ WADB 7,10 (s. o. Anm. 28); WA 6,212,32–213,14; dtv-LA 1,64f. Vgl. auch meine Lutherstudie »Glaube und Handeln nach Luthers Verständnis des Römerbriefes«, in: Lutherjahrbuch 28, Berlin 1961, S. 52–85, zu dieser Art des Glaubens.

geben, wie z.B. seine fünf Disputationen dazu mit Thesenreihen, die er für Doktorpromotionen seiner Studenten 1535/1536 verfaßte, beweisen³¹.

Freilich gibt es seiner Ansicht nach nicht allzu viele, die solchen richtig verstandenen, wahren Glauben leben. Die wirklich Glaubenden brauchen keine Gesetze; denn durch den Glauben, der Christus als den ergreift, in dem Gottes Liebe uns begegnet und erfüllt, kommt Christus in das Herz hinein, lebt und wirkt er in uns³². Aber sie sind eben nur eine Minderheit. Daneben nennt Luther solche, die ihre Freiheit mißbrauchen und sogar solche, die man »wie wilde Pferde und Hunde« mit Gesetzen zwingen muß. »Die vierten sind die, die im Verstehen dieses Glaubens und geistlichen Lebens noch begehrllich und kindisch sind. Die muß man wie die kleinen Kinder mit äußerlichen, bestimmten und verbindlichen Ordnungen – mit Lesen, Beten, Fasten, Singen, Kirche und Zierrat, Orgelspiel und was dergleichen alles. . . – locken und so lange anreizen, bis auch sie den Glauben erkennen lernen«³³, wie Luther in der folgenden Erklärung anschaulich machte. Glaubende bleiben in Freiheit geduldig und liebevoll und nehmen sich der Schwachen an; aber auch in der eigenen Schwachheit und im Versagen bleibt der Glaube bestehen, wie Luther in der 15. und 16. Erklärung darlegt. »Denn wenn wir mit Gott versöhnt sind durch den Tod seines Sohnes, als wir noch seine Feinde waren, um wieviel mehr werden wir bewahrt werden durch sein Leben, nachdem wir nun versöhnt sind!« (Röm 5,9f)«. So begründet er es biblisch in der 17. Erklärung, der letzten zum ersten Gebot.

Und wie eine *Zusammenfassung des Ganzen* schließt sich an: »Siehe, so mußst du Christus in dich bilden und ansehen, wie Gott dir in ihm seine Barmherzigkeit vor Augen hält und anbietet, ohne daß irgendein Verdienst deinerseits vorausgegangen wäre. Und aus diesem Bild seiner Gnade mußt du den Glauben und die Zuversicht schöpfen zur Vergebung aller deiner Sünden. Darum nimmt der Glaube seinen Anfang nicht bei den Werken – sie machen ihn auch nicht –, sondern er muß aus dem Blut, den Wunden und dem Sterben Christi hervorquellen und fließen.« Das ist der echte Luther, den wir hier für die Gemüter, den Glauben und Geist wie das Leben und Handeln aller seiner Hörer und Leser bemüht sehen: »In diesem Glauben, wenn du siehst, daß dir Gott so hold ist, daß er seinen Sohn für dich dahingibt, muß dein Herz süß und Gott wiederum hold werden und so die

³¹ Vgl. WA 39 I,44 ff. Eine deutsche Übersetzung der ersten und dritten Thesenreihe, bei P. Althaus »Die Rechtfertigung allein aus dem Glauben in Thesen Martin Luthers«, in: Lutherjahrbuch 1961, S. 35 ff u. 46 ff.

³² Vgl. ebd. die Thesen 10, 12, 14 und 29 der ersten Reihe.

³³ WA 6,213,36 f; 211,2–6; dtv-LA 1,66.

Zuversicht aus lauter Gunst und Liebe Gottes gegenüber dir, und deiner gegenüber Gott hervorzunehmen. So lesen wir auch, daß noch niemandem der Heilige Geist gegeben wurde, wenn er Werke getan hat, aber immer, wenn sie das Evangelium von Christus und die Barmherzigkeit Gottes gehört haben. Aus diesem Wort und nirgendwo anders her muß auch noch heute und allezeit der Glaube kommen. Denn Christus ist der Fels, aus dem man Butter und Honig saugt, wie Moses in 5. Mose 32, 13 sagt.«³⁴

4. Die Nachwirkung von Luthers Ethik in der Erfahrung christlichen Widerstands gegen das Böse

Man spürt an diesen mancherlei Erklärungen zum Verständnis des ersten Gebotes, die alle im Rechtfertigungsglauben wurzeln und ihn uns nahebringen, daß Martin Luther aus eigenen Erfahrungen schreibt. Und darin – gerade auch in Leiden und Verzweiflung, in Anfechtungen und Dunkel – zeigt sich die ganze Kraft der Glaubenszuversicht. Dietrich Bonhoeffer hat in seinem sehr bekannt gewordenen Gefängnisbrief vom 12. Juli 1944 auf die Verbindung des Glaubens mit jeder Lebenssituation, worauf Luther alles ankam, hingewiesen: »Ich habe in den letzten Jahren mehr und mehr die tiefe Diesseitigkeit des Christentums kennen und verstehen gelernt. . . Ich glaube, daß Luther in dieser Diesseitigkeit gelebt hat. . . Ich erfahre es bis zur Stunde, daß man erst in der vollen Diesseitigkeit des Lebens glauben lernt. . . – und dies nenne ich Diesseitigkeit, nämlich in der Fülle der Aufgaben, Fragen, Erfolge und Mißerfolge, Erfahrungen und Ratlosigkeit leben – dann wirft man sich Gott ganz in die Arme, dann nimmt man nicht mehr die eigenen Leiden, sondern das Leiden Gottes in der Welt ernst, dann wacht man mit Jesus in Gethsemane, und ich denke, das ist Glaube. . .«³⁵

Wir haben an den meist nur ganz knapp herangezogenen Erklärungstexten Luthers wohl abspüren können, wie realistisch er alles sieht. Das ist eben ein charakteristischer Zug in seiner Schrift, auch mit den eindrucksvollen Beispielen aus dem allgemeinen Leben. Dafür noch ein Beispiel aus der Erklärung des sechsten Gebotes. Hier tritt Luther mit dem für viele unzeitgemäßen biblischen Urteil für die Reinheit im Verhältnis zwischen den Geschlechtern ein. » . . . wie der Glaube aus göttlicher Gnade ohne Unterlaß lebt und alle Werke bewirkt, so läßt er auch nicht ab zu mahnen in allen Dingen, die Gott angenehm oder aber zuwider sind. . .«³⁶, heißt es da

³⁴ WA 6,216,23–39; dtv-LA 1,70. Der Wechsel in den Plural für das Hören des Evangeliums folgt Luthers Original.

³⁵ Widerstand und Ergebung, München, 2. Aufl. der Neuausgabe 1977, S. 401.

³⁶ WA 6,270,3–5; dtv-LA 1,140.

gegen unkeusche Gedanken, Worte und Blicke. Allerdings hat sich Luther andernorts dann sehr gründlich mit dem Gebiet von Liebe und Ehe auseinandergesetzt und die Grundgedanken seiner Schrift von 1520 ausgeführt, etwa 1523 in der Schrift über Ehe und Ehelosigkeit gegen Zölibat für das Zusammensein von Mann und Frau in der Ehe. Hier wirkt das Glaubensverständnis tief nach und hilft hoffentlich auch zur Überwindung heute oft sehr konkreter Probleme.

Luther schrieb eben »im Anschluß an Paulus in 1. Kor 7« gegen damalige Tendenzen den Apostel zu verstehen – und gegen heutige Tendenzen – von der Ehe als dem Gott wohlgefälligen Stand. »Der Ehestand übt nicht nur das Herz und den inwendigen Menschen durch den Glauben für Gott, sondern auch den äußeren Menschen in den Werken, so daß also der Ehestand beides, Glauben und Werke, vorantreibt, beiden, Leib und Seele, eine Hilfe ist, sie versorgt und auf den rechten Weg leitet. Denn der Ehestand ist von Natur derart, daß man darin arbeiten und sich durch seine Hände ernähren muß. . . Wie nun freilich der Leib im Ehestand sein reichliches Teil mit Arbeit, Sorge und Mühe zu schaffen hat, so auch das Herz mit dem Glauben. Und doch ist es immerdar gewiß, daß das alles Gottes Gebot entspricht und Gott so wohlgefällt.«³⁷

Nach unseren Einblicken in Luthers Art, die Zehn Gebote zu erklären – denn als solche stellen sich die vielen Auflagen der Schrift dar³⁸ –, erkennt man leicht, daß es sich um keinen »Sermon« dabei handelt (wie es irrtümlich manchmal heißt). Wohl hatte Luther eine Predigt gehalten, an die ihn Spalatin, der Freund und Sekretär des Kurfürsten, brieflich erinnert, weil er darin das Thema »Glaube und Werke« behandelt und eine kleine Abhandlung dazu versprochen hatte. Daran kann er sich jedoch zunächst nicht erinnern (Briefwechsel im Februar 1520), besinnt sich aber auf die Zusage und sagt zwei Tage später neu zu. Einen Monat später ist er schon tief in der Arbeit und schreibt, daß sich der beabsichtigte Sermon zu einem Buch auswachse und s. E. zum besten werde, was er bisher geschrieben habe³⁹. Gleichzeitig fragt er den Freund, wem er es widmen solle, dem Landesherrn Johann, dessen Frau oder Sohn. Spalatin antwortet schnell, denn den 29. 3. 1520 hat Luther unter das Widmungsvorwort an Herzog Johann gesetzt⁴⁰.

³⁷ WA 12,108,8–20; Textwiedergabe in meiner Übertragung LTA 4 (1983), 183.

³⁸ Siehe unten und im Hilfsbuch zum Lutherstudium, 3. Aufl. Witten 1970, S. 181 unter Br. 761; 1523 unter dem Titel »Ein kurzer Begriff der 10 Gebote. . .«.

³⁹ WA Briefe 2,75,10; vgl. die Einleitungen in WA 6,196ff dtv-LA, 1,166ff; LTA 4,36ff.

⁴⁰ Mehr in den Anm. 39 genannten Einleitungen. In der deutschen Gesamtausgabe von Walch, als Walch² nunmehr in Reprint 1986f, steht in Band 13, S. 1298, unter

Für die tatsächliche Wirkung dieser ersten evangelischen Ethik durch zahllose Nachdrucke, einzeln und auch in Sammelausgaben, läßt sich viel ansetzen. Bestimmt verdient sie – wie Heinrich Boehmer urteilte – »in viel höherem Maße die Bezeichnung« einer »Summa des christlichen Lebens« als die »rasch hingeworfene«, viel bekanntere kürzere Lutherschrift »Von der Freiheit eines Christenmenschen. 1520«⁴¹. Beide Schriften sind im reformatorischen Anliegen gleich und aus derselben theologischen Grundkenntnis entstanden, aber hier wird doch umfassend und so konkret, wie es je dem Laien faßbar ist, überzeugend erklärt, daß der rechtfertigende Glaube alles gut werden lasse im christlichen Leben, gerade auch in Gefahr, Widrigkeiten und Unglück.

Aus solcher eigenen Erfahrung gab Luther weiter, lehrte und ermahnte er, worin ihn Gott selbst durch sein Wort unterwiesen hatte, obwohl doch fünfzehn Jahre zuvor ihn Furcht und Schrecken vor dessen Allmacht ins Kloster getrieben und er noch 1512 seinem Generalvikar Dr. Staupitz die Bereitschaft zum Lehren nahezu verweigert hatte. Und etwas von solcher Scheu verraten noch die keinesfalls der leeren Höflichkeit entspringenden Sätze über seine Absicht mit der Schrift in der Widmung. Luther erinnert an die gnädige Aufnahme eines dem erkrankten Kurfürsten gewidmeten Trostbüchleins und faßt daraus Mut, dem fürstlichen Bruder das neue Buch zu widmen; das ihm »viel nötiger gewesen ist herauszubringen als vielleicht alle meine Predigten oder Büchlein. Denn die größte Frage hat sich erhoben«, erläutert er sein Urteil, »wegen der guten Werke, worin viel mehr List und Betrug geschieht als in jeder anderen Sache. Dadurch wird der einfache Mensch sehr leicht verführt, so daß auch unser Herr Christus uns geboten hat, wir sollen sorgfältig achtgeben. . . Weder Silber noch Gold noch Edelsteine. . . erleiden solche mannigfachen Zusätze und solchen Abbruch wie die guten Werke! Aber sie müssen allesamt dennoch eine einzige, einhellige Güte erhalten, ohne die sie sonst nur äußere Tünche, Verstellungen und Betrug sind. . . Ob es eine Kunst ist, große und viele Bücher zu schreiben, und ob es die Christenheit zu bessern hilft, lasse ich andere beurteilen«, wendet Luther gegen die abschätzige Rede ein, er schreibe nur populäre kleine Büchlein statt erwünschter großer wissenschaftlicher Kommentare und dogmatischer Werke, und er fährt fort: »Ich will einem jeden die Ehre großer Dinge herzlich gerne lassen und mich gar nicht schämen, in deutscher Sprache für die ungelehrten Laien zu predigen und zu schreiben.

dem Titel »Sermon von guten Werken«, der nicht von Luther bestätigt ist, irrtümlich das Datum der »Zuschrift an Herzog Johann zu Sachsen«, als ob die ganze Schrift an diesem Tage zu datieren wäre, das doch nur die Widmung meint.

⁴¹ Der junge Luther, 4. Aufl. 1951, S. 251.

Obwohl ich auch das zu wenig vermag, meine ich doch: Wenn wir uns dessen bisher mehr befleißigt hätten und fortan mehr befleißigen wollten, würde der Christenheit daraus kein geringerer Vorteil für ihre Besserung erwachsen sein als aus den hohen, großen Büchern und Streitfragen, die allein an den Hochschulen unter den Gelehrten verhandelt werden⁴².

Luther setzt also alles auf die Erneuerung von Kirche und Gesellschaft. Das ist ohne breite Aufnahme und verständnisvolle Übermittlung an die Basis nicht zu haben. Damit kehren wir zu unserer Ausgangsfrage zurück. Den Glauben in der Diesseitigkeit des Lebens wahr zu machen, um ihn darin zu lernen und zu bewähren, hat Luther mit seiner Grundlegung der Ethik beim Erklären der Zehn Gebote für jeden einzelnen Christen als für so groß herausragende wie z.B. Bonhoeffer mit der Vollmacht des Wortes Gottes unternommen. Und das darf ebenso unsere Hoffnung sein: Das Hören auf Luthers Erfahrung in den Anfechtungen und Leiden wie das Sehen auf Bonhoeffers Beispiel, der Gottes Leiden in der Welt ernst nahm und mit Jesus in Gethsemane wachte und litt, ruft uns zum Widerstehen gegen das Böse und zum Eintreten für das Gute in der Welt. Das weckt neu den Glauben und Sinn für ein Ethos aus dem Evangelium.

Prof. Dr. Horst Beintker, Sektion Theologie der Friedrich-Schiller-Universität – Systematische Theologie; Prof.-Ibrahim-Str. 24, DDR-6900 Jena

ZWISCHEN PSYCHOTHERAPIE UND DÄMONENAUSTREIBUNG

Beobachtungen und Überlegungen zu Luthers Seelsorge für die Gegenwart

Von Martin Treu

Die Theologie jeder Zeit, im 16. Jahrhundert wie heute, hatte und hat es mit den Nachbarwissenschaften zu tun. In der Gegenwart aktuell und viel diskutiert ist die Begegnung der christlichen Seelsorge mit den Humanwissenschaften. Der Versuch, dazu einen Gesprächsbeitrag aus der Perspektive lutherischer Theologie zu leisten, bedarf gewisser Erläuterungen.

⁴² WA 6,202,22–203,21 (Auslassungen!); dtv-LA I,49f.

Im beschränkten Raum eines Aufsatzes können lediglich grundlegende Impulse benannt werden. Deswegen wurden die Anmerkungen auf ein Mindestmaß reduziert, die lateinischen Zitate übersetzt und die deutschen vorsichtig modernisiert. Auf die explizite Auseinandersetzung mit weiterführender Literatur ist bewußt verzichtet worden. Daß sie trotzdem geführt wird, kann der nicht überhören, der am bisherigen Gespräch zwischen Seelsorge und Psychotherapie teilgenommen hat¹.

Da die nachfolgenden historischen Beobachtungen auf die Gegenwart zielen, war eine hermeneutische Aufgabe zumindest in Angriff zu nehmen: Der Versuch, Luthers Theologumena in die medizinische und psychologische Begrifflichkeit der Gegenwart zu übersetzen. Solche Versuche gelingen nie verlustlos, sind aber um des Gespräches willen unabdingbar.

Von Luthers theologischen Fundamenten ist nur insoweit die Rede, als sie zum Verständnis seiner seelsorgerlichen Haltung unumgänglich sind. Das erkenntnisleitende Interesse bei der Auswahl von Aspekten lutherischer Seelsorge lag in ihren Berührungspunkten mit der Medizin.

Der Reformator stand dieser Wissenschaft bekanntlich durchaus aufgeschlossen gegenüber², pries die Medikamente als gute Gaben Gottes und ermahnte seine Freunde, den ärztlichen Vorschriften pünktlich zu folgen³. Er selbst tat das freilich nicht immer, da er meinte, für seine eigenen Krankheiten auch die beste Therapie zu wissen.

Wenn man sich unter dem genannten Thema Luthers Seelsorge zuwendet, geschieht dies in einem gewissen Anachronismus, denn der Begriff Psychotherapie war dem 16. Jahrhundert unbekannt. Inwieweit das auch sachlich zutrifft, soll im letzten Abschnitt untersucht werden.

In der Gegenwart begegnen sich Medizin und Theologie, genauer gesagt Seelsorge und Psychotherapie nicht nur in der Theorie – die Zahl der Untersuchungen zum Thema ist groß –, die genannte Begegnung geschieht vor allem in der Praxis, am Ort des leidenden Menschen. Damit ist ein entscheidendes Stichwort gegeben. Der leidende Mensch in seinen vielfältigen Dimensionen verbindet Seelsorge und Psychotherapie miteinander. Zunächst ist also von Luthers Anschauungen vom leidenden Menschen zu handeln, deren Verbindungen und Unterschiede zur Gegenwart dabei augenfällig werden dürften.

¹ Zu den theoretischen Überlegungen vgl. Martin Treu, *Trost bei Luther*, in: *Pastoraltheologie* 4/1984 und ders., *Die Bedeutung der consolatio für Luthers Seelsorge bis 1525*, in: *Lutherjahrbuch* 1986, 7–25.

² *WATR* 1, Nr. 360.

³ *WA* 23, 365, 5–10.

Im Gegensatz zu mancherlei Traditionen der Antike und des Mittelalters, die den Menschen zweigeteilt als Leib und Seele oder dreigeteilt als Leib, Seele und Geist verstanden, betrachtet Luther den Menschen wesensmäßig als eine Einheit. Die Aussagen, die er vom ganzen Menschen (*totus homo*) macht, muten durchaus modern an. Der Mensch ist eine ganze, unteilbare Einheit. Leibliche Erkrankung hat seelische Auswirkungen, wie auch Veränderungen der Seele eine Reaktion im Körperlichen nach sich ziehen. Soweit ist uns Luther heute nahe. Im gleichen Zusammenhang aber gibt es ein Konzept, dessen Ferne zur Gegenwart nicht genug betont werden kann. Man kann es Luthers Modell von der Fremdbestimmtheit des Menschen nennen. Der Mensch ist zwar wesensmäßig einer, aber gerade als ganzer unterliegt er der Bestimmung fremder Mächte. Seine Handlungen und Absichten, die gesamte Ausrichtung seiner Existenz werden von außen beeinflußt und gelenkt, nicht durch eine letztlich anonyme Macht wie Gesellschaft, Umwelt oder Erziehung oder durch sonst einen rational zu fassenden Faktor. Vielmehr wird der ganze Mensch durch Gott oder den Teufel bestimmt. Der Mensch ist ein Schlachtfeld, auf dem sich Gott und Teufel begegnen, er ist das Streitobjekt, um dessen Beherrschung diese beiden Mächte ringen.

Unter dem Aspekt des leidenden Menschen kann in diesem Zusammenhang vernachlässigt werden, daß Luther selbstverständlich kein dualistisches Weltbild besaß, das Gott und Teufel gleiche Macht einräumt. Vielmehr ist Gott in seiner Allmacht Herr über die Menschen – wie die Dämonenwelt. Aus der Perspektive des leidenden Menschen jedoch kann der Teufel im Augenblick durchaus gleichen, wenn nicht größeren Einfluß als Gott haben.

Festzuhalten bleibt, daß der Mensch diesen beiden Gewalten unterworfen ist, wie Luther das im Bild formuliert: »Der Mensch befindet sich entweder in Gottes oder des Teufels Obhut, wie das Schaf beim Hirten.«⁴

Neuzeitliches Autonomieverständnis hat hier keinen Raum. Luther, der Bestreiter des freien Willens, kennt im Verhältnis zu den Mächten über uns nur das Erleiden, die Passivität. Der leidende Mensch ist für ihn vor aller Festlegung auf bestimmte Symptome der Mensch in seiner Beziehung zur göttlichen, respektive widergöttlichen Sphäre.

Diese theologische Überlegung hat einen Haftpunkt in Luthers eigener Existenz. Sie ist Interpretation seiner eigenen Erfahrung *im Lichte* der heiligen Schrift. Biografisch betrachtet ist es bedeutungsvoll, daß wir eine

⁴ WATR 6, 124, 22–28.

Fülle von Aussagen zum Leiden finden, die aus einer Periode stammen, in der Luther körperlich weit gesünder war als in seinem letzten Lebensabschnitt.

Über die Krankheiten Luthers, die sich nach 1525 manifestieren, ist in der Forschung mehrfach gearbeitet worden. Sie reichen von rheumatischen und Steinbeschwerden bis zu Herz-Kreislauf-Erkrankungen⁵. Aber für ihn selbst waren diese körperlichen Leiden offenkundig zweitrangig im Vergleich zu den ihn schon früh packenden Zuständen von seelischer Angst, zu deren Überwindung sein intensives theologisches Arbeiten beitragen sollte. In einem Selbstzeugnis von 1518 heißt es: »Ich kenne nämlich einen Menschen, der solche Qualen oft erlitten hat, in kurzen Zeitabschnitten zwar, aber so groß und höllisch, daß sie kein Mund aussprechen und keine Feder beschreiben können. Wer sie nicht selber erfahren hat, glaubt nicht, daß es sie gibt. Würden sie nur eine halbe Stunde, ja nur den zehnten Teil einer Stunde anhalten, müßte man zugrunde gehen, und alles würde zu Asche zerstäubt.«⁶

Man hat von medizinischer Sicht her versucht, aus dieser wie vielen ähnlichen Aussagen eine Diagnose zu stellen, die von manisch-depressiver Psychose bis zu schwerer Depression⁷ variiert. Durch eine einfache Beobachtung ist hier zur Vorsicht zu mahnen. Der Text, wie er uns vorliegt, ist eine Variation zu 2.Kor 12, 2–4, mit dem gravierenden Unterschied allerdings, daß Paulus von einer Entrückung in den Himmel berichtet, der er unaussprechliche Offenbarungen verdankt, während Luther von einem selbsterlebten Abstieg in die Hölle berichtet. Beachtet man den theologischen Kontext unseres Zitates, so wird deutlich, daß es Luther nicht um das psycho-physische Leiden an sich geht, sondern daß er seine Erfahrungen erst im Licht seiner Theologie, die sich auf die Bibel stützt, aussagbar und verstehbar machen kann. Daß heißt, Luthers eigene Erfahrung mit dem Leid kommt in seiner Theologie zur Sprache, sie wird hier sinnhaft gemacht und erhält hier eine gewisse Würdigung. So werden seine Leiderfahrungen sinnvoll und teleologisch, aber nur, weil sie eben von der theologischen Interpretation nicht getrennt werden können. Der spezifischen Form des Leidens im und in gewisser Weise am christlichen Kontext hat Luther einen besonderen

⁵ Vgl. Paul J. Reiter, *Martin Luthers Umwelt, Charakter und Psychose*, 2 Bde., Kopenhagen 1939 und 1941. Helmar Junghans, *Luther in Wittenberg*, in: *Leben und Werk Martin Luthers 1526 bis 1546*, hrsg. von dems., Berlin (DDR) 1983 (Göttingen 1983), S. 11–37.

⁶ WA I, 557, 33–37.

⁷ Reiter, a.a.O., Bd. 2, 559, und Erik H. Erikson, *Der junge Mann Luther*, Frankfurt 1975, *suhrkamp taschenbuch wissenschaft* 1975.

Namen gegeben, den er zwar aus der Tradition aufnahm, aber für sich selbst mit neuem Leben füllte. Dieser Begriff heißt Anfechtung.

Anfechtung ist, wie das Wort aussagt, eine kämpferische Auseinandersetzung. Der Mensch erfährt sich als der Angegriffene. Hier wird das Leiden akut und erhält eine zeitliche Zuspitzung. Wenn man sich vergegenwärtigt, welche Rolle dieser Begriff in Luthers Theologie gespielt hat und dazu die Charakteristika stellt, die der Reformator aus dem populären Teufelsglauben seiner Zeit entlehnte, wird verständlich, wieso viele, zum Teil recht derbe Geschichten über Luthers Kämpfe mit dem Teufel in Umlauf kamen. Mögen auch manche dieser Erzählungen historisch kaum zu belegen sein, so beweist doch ihre Existenz, daß hier in Luthers Bahnen weiter gedacht und fabuliert worden ist. Dabei wurde, wenn auch implizit, eine grundlegende Einsicht weitergegeben: Luthers Erleben und seine Theologie bilden eine Einheit. Allerdings ist die Theologie nicht bloßer Reflex auf sein Erleben, sondern sie ist vermittelt, gebrochen und korrigiert durch das Studium der Bibel, die Luther als das fremde, von außen kommende Wort auf sich wirken ließ.

Dies hat zwei Konsequenzen: Zum einen erklärt diese These die geballte Wucht des Eindrucks, den gerade Luthers seelsorgerliche Schriften auf breiteste Volkskreise machten. Man spürte und spürt bis in die Gegenwart dem Autor ab, daß hier nicht Theologie als abstrakte und folgenlose Systemerichtung betrieben wird, sondern daß Luther mit Leib und Seele hinter dem steht, was er schreibt. Zum anderen werden einige Schwierigkeiten deutlich, in die der Reformator mit seinem Leitwort »Allein die Schrift« geriet. Denn es fanden sich in der Bibel Stellen, mit denen der Ausleger Luther zwar von Amts wegen umgehen mußte, als angefochtener Mensch aber keine Hilfe fand. Das Ringen Luthers mit solchen Schriftstellen ist bis heute ergreifend zu beobachten. Es führte dazu, daß der Professor Luther gelegentlich negative Urteile entgegen der Tradition über Teile der Bibel abzugeben vermochte, die ihn in die Nähe moderner Bibelkritik rücken, wenn auch seine Grundintention eine ganz andere war.

Der Umgang mit der Schrift, so läßt sich resümieren, konnte für Luther durchaus neue seelische Konflikte aufwerfen. Damit stellt sich generell die Frage, wie Luther sich zu diesen Konflikten, eigenen wie fremden, verhalten hat und welche Wege er zu ihrer Lösung sah.

2. *Der Trost in Christus als Überwindung der Anfechtung*

Luther verwendet den Begriff »Seelsorge« nur gelegentlich und dann meist unspezifisch. Geht es ihm um die Lösung des seelischen Konfliktes, der, wie

wir skizziert haben, für Luther im Rahmen seiner Theologie erkennbar und bearbeitbar wurde, so finden wir meist den Begriff »Trost«. Für uns heutige ist dieses Wort belastet, hat es doch einen negativen Beigeschmack gewonnen. Wir sprechen von »billigem Trost« oder »vertrösten«. Luther verwendet Trost in seiner ursprünglichen, positiven Bedeutung.

Er kennt in der Seelsorge auch andere Strategien, wie Beraten und Ermahnen, aber sie sind dem Trost nachgeordnet. Das hängt damit zusammen, daß Luther im Grunde jeden seelischen Konflikt, seinen eigenen wie den seiner Mitmenschen, auf eine Schuldfrage zurückgeführt hat. Der Mensch als Kreatur hat sich gegen Gott vergangen, und er tut dies noch. Weniger, weil er sich nicht an konkret gesetzte Vorschriften hält, wie sie etwa in den Zehn Geboten zu finden sind, als vielmehr deswegen, weil der Mensch sich weigert, seinen ihm bestimmten Platz im Rahmen der göttlichen Schöpfung einzunehmen. Er will nicht Krone der Schöpfung und so doch Abhängiger Gottes sein, sondern der Schöpfer seiner selbst und seiner Verhältnisse. Er will sein wie Gott und an dessen Stelle treten. Das ist, was Luther Erbsünde nennt, das Grundübel, das die menschliche Existenz verdirbt, weil Leiden nun als Strafhandeln der beleidigten Majestät Gottes verstanden werden muß. Luthers Ausgangspunkt bei seinem Gang ins Kloster war bekanntlich die Frage: Wie bekomme ich einen gnädigen Gott? Die Antwort kristallisiert sich aus seinen Schriften heraus: Indem du nicht sein willst wie Gott, sondern bereit bist, dich mit deiner Geschöpflichkeit zu begnügen und Gottes Handeln an dir anzunehmen. Diese Antwort jedenfalls hat Luther für sich selbst als einzigen Trost erfahren, der ihm Erlösung aus seinen Angstzuständen brachte. Gottes Handeln, so ist hier nachzutragen, hatte für Luther, wenn es um den Trost ging, stets den Namen einer Person, Jesus Christus. Er ist, als das Heil für uns, der Überwinder des göttlichen Zornes, der unsere Schuld aufhebt, aus der wir uns nicht selbst befreien können. Luther will Einsicht in die Lage des Menschen vor Gott als Sünder wecken, aber diese Einsicht wirkt in sich selbst noch nicht befreiend. Vielmehr erlebt der Betroffene in dieser Selbsterkenntnis gerade seine Angewiesenheit auf die Vergebung seiner Schuld von außen. Entsprechend dem oben skizzierten Leidensverständnis ist der Angefochtene nicht fähig, sich seine Schuld zu vergeben, bzw. sich selbst in ein neues Verhältnis zu Gott zu setzen. Dies kann allein der in den Menschen Jesus inkarnierte, allmächtige Gott.

Der Begriff Trost, so können wir zusammenfassen, führt in die Mitte von Luthers Theologie, zum Kernpunkt seiner Existenz. Der Trost in Christus ist nach seiner Erfahrung Entlastung und Befreiung zugleich. Entlastung von Zielen, deren Erreichung dem Menschen nicht möglich ist, und Befreiung von der Angst vor der Strafe für den Versuch, dieses Ziel doch zu

erreichen, Gottes Majestät durch das eigene Ich zu ersetzen. So erweist sich die seelsorgerliche Dimension lutherischer Theologie gerade in der Thematisierung der Freiheit. Wie kaum ein anderer seit den Zeiten des Apostels Paulus hat Luther den Freiheitsbegriff in den Vordergrund seiner Theologie gerückt. Diese Betonung der christlichen Freiheit hat allerdings schon im 16. Jahrhundert zu Mißverständnissen geführt. Luther hat den Begriff vor allem im seelsorgerlichen Kontext gebraucht, als Befreiung von falscher Abhängigkeit zu freudigem Handeln am Nächsten. Zwei Beispiele sollen das verdeutlichen.

Angsterzeugend und abhängigkeitsfördernd wirkten im frühen 16. Jahrhundert ein Teil der Rituale der römischen Kirche, besonders für den einfachen, nicht vorgebildeten Christen. Ein Instrument der Herrschaftssicherung durch Angst war der Kirchenbann. In den ersten Gemeinden der neutestamentlichen Zeit als Ausschluß vom Abendmahl für Gemeindeglieder gedacht⁸, war er zu einem Mittel zur Schuldeneintreibung für den Klerus oder zur Erreichung ähnlicher weltlicher Ziele verkommen. Man behauptete in unbiblischer Weise, daß, wer im Bann stürbe, nicht in den Himmel kommen könne. Zum äußeren Zeichen wurden im Bann Gestorbene nicht in geweihter Erde auf dem Friedhof bestattet. Luther hat sich gegen diese Verkehrung der urchristlichen Gemeindegewandtheit gewandt, wobei er den schlichten Christen klarmachte, daß ungerechter Kirchenbann um weltlicher Güter willen nicht über die ewige Seligkeit entscheiden könne. Ironisch bemerkt er im Falle seiner eigenen Bannung, wenn ich tot bin, »wird vielleicht das Dach der Kirche nicht auf mein Grab traufen.«⁹ Hier wird Seelsorge durch Aufklärung geleistet, wobei polemische Stilmittel, wie Ironie und Spott, das Anliegen unterstützen. Angsterzeugende und herrschaftsbefestigende Strukturen werden bekämpft, indem Glaubensverkündigung zur Befreiung führt.

Fürchtete der »gemeine Mann« die Rituale der Kirche, so hatten die Gebildeten Angst vor den Sternen. Melanchthon gehörte zu den eifrigsten Anhängern der Astrologie. Es ist bis heute bewegend zu beobachten, mit welcher Behutsamkeit gegenüber dem Freunde und mit welchem Spott gegenüber der Sache Luther versucht hat, seinen Mitstreiter aus den verängstigenden Banden der Astrologie zu lösen¹⁰. Es ist ihm aber nie ganz gelungen.

⁸ Vgl. Mt 18, 15–18 und 1. Kor 11, 27–29.

⁹ WA 8, 168, 19 ff.

¹⁰ WATR I, Nr. 17, 7, 9 f.

3. *Gemeinschaft in Gemeinde und Gruppe*

Nach dem bisher Gesagten könnte der – falsche – Eindruck entstehen, als sei Luther der große einzelne gewesen, der, durch Erfahrung und Beruf von allen getrennt, kühn seines einsamen Weges zieht. Dagegen ist daran zu erinnern, daß schon der junge Mann bei seinem Weg ins Kloster sich auch bewußt in eine Gemeinschaft, nämlich die der Mönche, begibt. Sicher hat ihn auch die Hoffnung motiviert, in der Gemeinschaft Hilfe oder wenigstens Verständnis für seine Anfechtungen zu finden. Es mag zu Luthers späterer kritischer Haltung zum Mönchtum beigetragen haben, daß sich diese Hoffnung im Erfurter Kloster nicht erfüllte. Aber schon in seinen Mönchszeiten finden wir den seelsorgerlichen Ratschlag, die Einsamkeit zu meiden und sich auf den Dienst an der Gemeinschaft zu konzentrieren¹¹.

Auch der reifer gewordene Reformator sorgt dafür, nicht allein zu bleiben. Frau und Kinder sind ihm ein Gegengewicht gegen die Versuchungen des Satans. Allerdings wirkt sein verschiedentlich gegebener Rat, sich in der Depression an die sexuelle Liebe zu halten, bei ihm selbst nicht¹².

Wichtiger noch als die Familie sind ihm die Freunde. In Briefen an abwesende Mitreformatoren schildert er eindringlich, wie er ihre Hilfe zur Stabilisierung seines Gemütszustandes braucht¹³.

Unter diesen Freunden ist Johannes Bugenhagen besonders hervorzuheben, da er Luthers Beichtvater war. Die Beichte als vertrautes Schuldbekenntnis vor dem einzelnen und direkter Zuspruch der Vergebung spielt in Luthers Leben eine zentrale Rolle. Interessanterweise hat er scharfe Kritik am römischen Beichtritual mit intensiver Nutzung dieser Zeremonie verbunden. Wir hören von ihm in der Rolle des Beichtigers relativ wenig, um so ausführlicher aber von seiner eigenen Beichtpraxis.

Hier ist er nicht der Seelsorger, der tröstet, rät und ermahnt, sondern hier läßt er sich die Vergebung zusprechen, die sein Handeln erst ermöglicht. Theologisch hat er rigoros daran festgehalten, daß in der Beichte aus dem Munde des Pfarrers Christus selbst spricht. Jedem Versuch, die Absolution als nur bedingt oder unsicher darzustellen, ist er mit Härte entgegengetreten. Das wird verständlich, wenn man bedenkt, welchen hohen Stellenwert die Beichte für ihn hatte¹⁴. In ihr findet er die von Gott eingesetzte Zusage

¹¹ WABr I, 62, 28.

¹² »Ich habe oft meiner Käthen an den b. und z. gegriffen, aber es hat mir nicht helfen wollen und die bösen Gedanken wurden nicht vertrieben.« WATR I, Nr. 833, 406, 22–24.

¹³ Vgl. z.B. WABr 5, 231, 7: »Ich kann es nicht erwarten, (sc. daß du zurückkommst.)«

¹⁴ WA 10. III, 61, 15–62, 1.

der Annahme aus dem Munde eines Mitmenschen. So begründet er auch, warum das stille Schuldbekennnis, das theologisch gesehen eigentlich ausreicht, in der Praxis nicht genügt. Es ist Gottes seelsorgerliches Handeln am Menschen, daß er sein Wort als Zusage seiner Liebe und Vergebung in den Mund des Nächsten legt¹⁵.

An diesem Punkt wird besonders deutlich, wie wichtig für Luther die Rolle des Mitmenschen im Prozeß der Tröstung war. Die Tiefenpsychologie hat in der Neuzeit den kathartischen Erfolg des Selbstbekenntnisses und der rückhaltlosen Aussprache beschrieben und begründet. Luther ging es um mehr, insofern es ihm nicht genügte, daß der Mensch zur Erkenntnis seiner selbst gelangt, sondern darüber hinaus sollte das Ergebnis dieser Selbsterkenntnis durch den Trost in Christus überboten und überwunden werden. Denn im Sinne seiner auf Erfahrung beruhenden Theologie sah Luther die Möglichkeit der Tröstung ohne Christus nur als sündhaften Irrweg.

Das Wissen um die eigene Vergeblichkeit, dies Gefühl der Angewiesenheit auf Vergebung und Zuspruch, machte Luther zum Freund seiner Freunde. Weil er nicht nur der immer Gebende war, sind die Kontakte zu seinen Mitstreitern so eng. Die Gemeinschaft zwischen Luther und dem ihn umgebenden Kreis lag nicht nur in der gemeinsamen Arbeit begründet, sondern auch in der gegenseitigen Seelsorge.

Die Gegenseitigkeit der Fürsorge für den Seelen- und Glaubenszustand des anderen hat ihre theologische Begründung im Priestertum aller Gläubigen. Die Privilegien des römischen Klerus sind nicht schriftgemäß, da jeder getaufte Christ auch Priester ist. Dies hat vor allem in der Seelsorge die Konsequenz der Gleichverpflichtung aller Gemeindeglieder. »Durch gegenseitiges Gespräch und den Trost der Brüder«¹⁶, wie es in den Schmalkaldischen Artikeln heißt, ist jedes Gemeindeglied verpflichtet, dem anderen in seelischer Not beizustehen, denn so wird das Evangelium verkündigt. Nur eine so gekennzeichnete Gemeinschaft verdient den Ehrennamen ›Gemeinde Christi‹ wirklich. Die hierarchische Ordnung der alten Kirche, die Herrschaft begründet, wird zu einer neuen umgebildet, in der der Dienst aneinander im Mittelpunkt steht. Es scheint, daß bei Luthers Absichten in der Gemeindereform auch seine Erfahrungen mit dem eigenen Freundeskreis im Hintergrund standen. So wird auch verständlich, warum Luthers Ansatz sich nicht verlustlos in die Praxis übertragen ließ. Die Verhältnisse des Freundeskreises waren nicht völlig auf die Wittenberger Kirche transponierbar.

¹⁵ WA 2, 717, 26–33.

¹⁶ BSELK, Göttingen² 1952, 449, 12 f. unter der Überschrift »Vom Evangelium«.

4. Seelsorgepraxis zwischen »Psychotherapie« und Exorzismus

Vorweg muß einschränkend bedacht werden, daß Seelsorge, die sich im Gespräch oder in der Beichte vollzieht, durch ihren aktuellen Charakter nur begrenzt durch schriftliche Quellen dokumentierbar ist, die für den später Geborenen den einzigen Zugang zum anvisierten Problem bilden. Das heißt, wir sind auf Luthers Briefe und gelegentliche Äußerungen in den Tischreden angewiesen, wenn wir uns seinen Seelsorgevollzug vergegenwärtigen wollen. Diese Quellen bilden jedoch nur einen Reflex, bestenfalls einen Teilaspekt von Luthers Seelsorge ab.

Entsprechend der konstatierten Einheit von Luthers Menschenbild ist seine Seelsorge ganzheitlich. Eine dem späteren Protestantismus mit einem gewissen Recht vorgeworfene Spaltung zwischen Leib-sorge und Seel-sorge ist bei ihm nicht zu finden. Natürlich ordnet er die Frage nach dem ewigen Heil den anderen vor, aber er übersieht dabei nicht, daß der Mensch in dieser Welt notwendige Lebensbedürfnisse hat. Deswegen ist die Zahl der Bittbriefe Luthers an einflußreiche Persönlichkeiten, in denen er für die materiellen Sorgen Bedürftiger eintritt, so groß. Auch die Erkenntnis, mehrfach von Bittstellern getäuscht worden zu sein, hält ihn nicht davon ab, sich immer wieder energisch für Leute einzusetzen, die eine Stelle oder einen Unterhalt benötigen¹⁷. Seelsorge und Diakonie verschmelzen bei Luther zu einer funktionalen Einheit.

Dieser Zug ins Praktische macht sich auch in Luthers eigentlichen Trostbriefen bemerkbar. Immer wieder rät er mit konkreten Hinweisen, wie die akuten Angstzustände oder Depressionen überwunden werden können, wobei er sich oft auf die eigene Erfahrung bezieht. Der Traurige soll sich aufheitern durch Gespräche oder gutes Essen und Trinken. Alkohol, wenn auch nicht im Übermaß, wird empfohlen, vor allem als Mittel, um Einschlafstörungen zu überwinden. In einer Zeit, die den ersten Enthusiasmus für die scheinbar unbegrenzten Möglichkeiten der Psychopharmaka überwunden hat, ist es eine durchaus wieder ernst zu nehmende Frage, ob in bestimmten Fällen ein Glas Bier nicht günstiger ist als Tabletten. Auf die Rolle der Geselligkeit haben wir schon hingewiesen.

Besonders Suizidgefährdete sollen ständig in Gesellschaft, ja unter der Bewachung befreundeter Personen sein¹⁸. Luther hat im Gegensatz zur christlichen Tradition, die den Selbstmord als Sünde wider Gott verstand,

¹⁷ Eine ausführliche Zusammenstellung findet sich bei Theodor Brandt, Luthers Seelsorge in seinen Briefen, Witten 1962.

¹⁸ Vgl. zu diesem Thema Gerhard Krause, Luthers Stellung zum Selbstmord, Ein Kapitel seiner Lehre und Praxis der Seelsorge, in: Luther 36, 1965, 50–71.

den Suizid als direktes Wirken des Satans beurteilt¹⁹. Der Teufel raubt dem Opfer die Herrschaft über sich selbst und erwürgt es dann. Diese Interpretation des Selbstmordes als unfreiwilliger Handlung, als Tat unter Zwang, mutet durchaus neuzeitlich an, wenn auch Luther die Ursachen, die wir heute seelische Triebkräfte nennen würden, nach außen auf ein fremdes Subjekt verlegt. Der Versuch jedenfalls, dem Suizidgefährdeten nicht mehr mit autoritärem Verbot als Sünder zu begegnen, sondern ihn als Opfer zu verstehen, ist ein Anstoß in Richtung auf ein gerechteres und liebevolleres Umgehen mit dem Kranken.

In dieser Hinsicht hat Luther generell viel Übung gehabt, da er Krankenbesuche zum unverzichtbaren Amtsmerkmal des Pastors zählt. In der Praxis des späten Mittelalters hatte sich eine für die Gegenwart befremdliche Arbeitsteilung entwickelt. Der Arzt besuchte den Kranken, bei dem Hoffnung auf Besserung bestand, der Priester den, dessen Tod sicher war, um ihm die Sterbesakramente zu reichen. So wurde in den Augen des gemeinen Mannes der kirchliche Amtsträger zum Todesboten. Luther hat hier einschneidend geändert. Der Kranke muß gerade in der Zeit der Krisis besucht werden, die Besuche haben begleitenden und nicht nur sakramentalen Charakter, und schließlich gelten sie allen Gliedern der Gemeinde. Auch die Armen, die sich den Besuch des Arztes nicht leisten können, haben ein Anrecht auf den Dienst des Pastors. Das gilt ebenfalls für die Epidemieerkrankten.

Das späte Mittelalter war eine Zeit der Seuchen. Die Furcht vor Ansteckungen war besonders dadurch, daß man die Erreger und die Wirkungsweise der verschiedenen Krankheiten, die man unter dem Sammelnamen Pest faßte, nicht kannte, ungeheuer und führte oft zu Diskriminierung und unmenschlicher Behandlung der Betroffenen.

Luther hat bei aller Differenzierung im einzelnen daran festgehalten, daß zum Beruf des Pfarrers der Besuch Seuchenerkrankter unabdingbar dazugehört, und er ist auf diesem Weg mit seinem Beispiel vorangegangen. Für seine Nüchternheit in diesen Fragen ist es bezeichnend, daß er davor warnt, sich unnötigen Risiken auszusetzen und die vorbeugenden Mittel der damaligen Medizin zu verachten²⁰.

Bei solchen Überlegungen darf allerdings nicht vergessen werden, daß Luther einem modernen, rein naturwissenschaftlich orientierten Medizinbegriff verständnislos gegenüber stehen würde. Krankheiten, das gilt vor allem für das komplizierte Gebiet psychischer Erkrankungen, konnten für ihn zwar natürliche Ursachen haben, aber oft betrachtet er den Teufel als

¹⁹ WATR I, Nr. 222.

²⁰ Vgl. Anm. 3.

ihren direkten Urheber. So ist es verständlich, daß das Gebet in der Kranken-seelsorge eine besondere, therapeutische Rolle spielte. Luther hat bei einer schweren Erkrankung Melanchthons diesen, so berichtet er selber, durch sein Gebet wieder ins Leben zurück gerufen, obwohl er schon am Rand des Todes stand²¹. An diesem Beispiel wird auch etwas von Luthers Gebetsverständnis deutlich, das neben meditativen auch kämpferische Züge umschloß.

Der Teufel findet nicht nur Opfer unter den Menschen, sondern auch Helfer. An der Existenz von Hexen und Zauberern, also Menschen, die eine positive Beziehung mit dem Herrn dieser Welt eingegangen sind, gab es für Luther keinen Zweifel²².

Wenn er auch einer intensiven Hexenverfolgung durch die Obrigkeit zurückhaltend gegenüberstand, so exkommunizierte er doch 1540 von der Wittenberger Kanzel mehrere Hexen. Christenpflicht ist es gerade in der Seelsorge, so Luthers Meinung, den dämonischen Kräften so weit wie möglich zu widerstehen. Der natürliche Mensch ist ihnen allerdings hilflos ausgeliefert. Nur Glauben und Gebet befähigen, den Kampf gegen den Teufel aufzunehmen. In einer Tischrede aus den dreißiger Jahren wird die Verbindung zwischen Exorzismus und Medizin besonders deutlich²³. Eine Frau leidet unter heftigen, wiederkehrenden Krämpfen, die bis zur Bewußtlosigkeit führen. Die Art der Anfälle wird exakt geschildert. Aber ihre Symptome sind »keinem Arzt bekannt, vielmehr eindeutig gegen die Natur und vom Satan hervorgerufen.«²⁴ Luther tröstet die Frau in ihrer Krankheit und befiehlt gleichzeitig dem unsauberen Geist auszufahren. Die Orientierung am Neuen Testament und am Handeln der Jünger Jesu ist auffällig. Allerdings wird von einer Besserung des Zustandes der Frau nichts berichtet. Die nicht ganz klare Schlußformulierung der Erzählung deutet wohl sogar ihren Tod an. Auch ein Erfolg des Exorzismus wird nicht berichtet, wenigstens finden sich keine Hinweise auf ein Ausfahren des Teufels mit dem traditionellen Gepolter und Schwefelgestank. Die Pointe der Geschichte liegt vielmehr darin, daß die Patientin im Gespräch mit Luther ihren Zustand als eine heilsame Prüfung von Gott annimmt und ihr Leiden zu einem Exempel der Glaubensfestigkeit für die Umstehenden wird.

²¹ WATR 6, Nr. 6751, 163, 1–6. Dies geschah 1540.

²² WATR 4, Nr. 3979. Vgl. dazu Ruth Götze, *Wie Luther Kirchenzucht übte*, Berlin 1952, 44ff und Beatrice Frank, *Zauberei und Hexenwerk*, in: *Lutheriana*, Zum 500. Geburtstag Martin Luthers, AWA 5, Köln Wien 1984, 291–297.

²³ WATR 5, Nr. 3677.

²⁴ WATR 5, 518, 11f.

In einem zweiten Fall handelt es sich wahrscheinlich nicht um eine organische Krankheit. Ein Wittenberger Student bekennt reumütig, daß er vor Jahren den Teufel zum Herren angenommen hat. Da der Name des Betreffenden zu ermitteln ist, wird man mit der Historizität des Erzählten rechnen müssen²⁵. Das wirft ein bezeichnendes Licht auf die Glaubensverhältnisse der Zeit, auch und gerade im unmittelbaren Wirkungsfeld des Reformators. Luther redet dem Studenten ins Gewissen und läßt ihn eine Abschwörungsformel nachsprechen. Der Ton des Berichtes ist tief ernst, läßt aber von einer sonst verbreiteten, übertriebenen Dämonenfurcht nichts erkennen.

In beiden Fällen sind Traditionslinien zum mittelalterlichen Exorzismus vorhanden, die aber durch neue Akzentsetzungen korrigiert werden. Luther weist besonders auf die Wirkkraft der Gemeinde und ihrer Fürbitte hin. In beiden Fällen sind Gemeindeglieder nicht als Zuschauer, sondern als Mitbeteiligte ausdrücklich erwähnt. Die spektakulären äußeren Ereignisse treten zurück hinter das gemeinsame Gebet.

Gerade am Beispiel des Exorzismus zeigt sich besonders deutlich, daß der Versuch, bei Luther zwischen progressiven und traditionsverhafteten Zügen sauber trennen zu wollen, zum Scheitern verurteilt ist. Im einen zeigt sich das andere, und durch dieses hindurch wird jenes offenbar.

5. Konsequenzen

Eberhard Winkler, dem die vorstehenden Überlegungen in vieler Hinsicht verpflichtet sind, hat auf die Aufgabe hingewiesen, »den echten Luther mit der heutigen Gemeindegewirklichkeit ins Gespräch zu bringen«²⁶. Zu dieser Aufgabe gehört es auch für die Gegenwart, die Begegnung zwischen Seelsorge und Psychotherapie am Ort des leidenden Menschen zu reflektieren. Einige Punkte sollen dazu herausgehoben werden.

Die Orientierung an Luther kann dazu ermutigen, die Begegnung von Medizin und Theologie, von Seelsorge und Psychotherapie als Möglichkeit neu ernst zu nehmen und somit, um des Trostbedürftigen willen, neue Gesprächsräume zu eröffnen. Von Luthers Konzentration auf den Glauben angeregt, kann sich christliche Seelsorge frei von Berührungängsten den Konzepten säkularer Psychotherapie stellen, ohne Gefahr zu laufen, eigene Identität aufgeben zu müssen. Im Blick auf das gemeinsame Ziel – die Sorge

²⁵ WATR 5, 3739, der Name des Betreffenden war Valerius Glockner, vgl. WATR 3, 581, Anm. 12.

²⁶ Impulse Luthers für die heutige Gemeindepraxis, AVTR 78, Berlin 1983, 5.

um den gefährdeten Menschen – wird der Seelsorger ermutigt, seinen eigenen Beitrag einzubringen, ohne jedoch einer unzumutbaren Alleinverantwortung ausgesetzt zu sein.

Die Konzentration auf das Proprium christlicher Seelsorge kann zu neuer Partnerschaftlichkeit zwischen Tröstendem und Trostsuchendem führen, da wechselseitige Glaubensstärkung in den Mittelpunkt der Beziehung rückt. Gleichzeitig eröffnet ein so beschriebenes Ziel der Seelsorge ein unaufdringliches, aber wirksames Korrektiv an Strukturen der modernen Medizin, die immer noch einseitige Abhängigkeiten vom Patienten zum Arzt fördern und festschreiben.

Die Orientierung an Luther bietet dem Seelsorger die Gelegenheit, sein eigenes Vorverständnis zu überprüfen. Er wird ermutigt, sich von aller Methodengesetzlichkeit frei zu machen und die enge Verbindung von Seelsorge und Leibsorge im Auge zu behalten. Der Einsatz für menschenwürdige Lebensumstände kann sehr wohl zur Glaubensstärkung beitragen.

Für die Gegenwart von besonderer Brisanz ist Luthers Insistieren auf der Gemeinde als Subjekt der Seelsorge. Nicht der perfekt ausgebildete Spezialist oder der Charismatiker sind die Seelsorger an sich – daß sie ihre notwendige Funktion und Berechtigung *in* der Gemeinde haben, steht außer Frage –, sondern Seelsorge wird von Luther zuerst als lebendige Betätigung des Priestertums aller Gläubigen verstanden. Hier liegen nicht nur Reserven in unserer Gemeindewirklichkeit, sondern an diesem Punkt findet sich zusätzlich die beachtenswerte Mahnung, daß Seelsorge als intimes Geschehen zwischen zwei Menschen immer auch eine soziale Dimension hat, die in der Gestaltung des Gemeindelebens zur Wirkung kommen muß.

Orientierung an Luther bedeutet allerdings keine Nachahmung, sondern kritische Würdigung. Das gilt besonders für die Wertung von Luthers Exorzismus. Wenn auch die Anerkennung radikalböser Wirkungsmächte zum Hintergrund jeder sich auf Luther berufenden Theologie gehört, so ist sein auf seinem spätmittelalterlichen Weltbild basierendes exorzistisches Handeln für die Gegenwart nicht nachvollziehbar.

Schließlich ist ein aller Seelsorge zugrunde liegendes Problem die Rolle der Erfahrung im Prozeß der gegenseitigen Glaubensstärkung. Luthers pöimische Theologie in ihrer Erfahrungsbezogenheit kann für die Gegenwart ein mögliches Denkmodell anbieten, wobei die kritische Rolle dieser Theologie in ihrer Unterstellung unter die Schrift gegenüber unreflektiertem eigenen Erleben, das normativ gesetzt wird, einen ernstzunehmenden Impuls setzt.

Dr. Martin Treu, Str. d. DSF 128, DDR- 4600 Wittenberg Lutherstadt

Der Herausgeberkreis dieser Zeitschrift und der Vorstand der Luther-Gesellschaft sind eng miteinander verknüpft; alle, die als Herausgeber verantwortlich zeichnen, gehören auch dem Vorstand an. Seit 1953, als die Zeitschrift nach der großen, durch die deutsche Politik und den zweiten Weltkrieg verursachten Unterbrechung wieder erscheinen konnte, werden die Herausgeber unterstützt durch die »Mitwirkung« eines kleinen Kreises von Lutherforschern. Zu ihnen zählt seit jenem Jahre Herr Professor Dr. Ragnar Bring, Lund. Er hat sich im vergangenen Jahre aus Altersgründen aus dem erweiterten Herausgeberkreis zurückgezogen. Aufrichtig sei ihm bei dieser Gelegenheit dafür gedankt, daß er damals nach unglückseligen Jahren zusammen mit einigen anderen Herren aus Skandinavien, den Niederlanden und den USA zum neuen Anfang der Luther-Gesellschaft und ihrer Zeitschrift die Hand gereicht hat.

Als neue Mitglieder des erweiterten Herausgeberkollegiums kann ich hier Herrn Professor Dr. Inge Lønning, Oslo, und Herrn Professor Dr. Scott Hendrix, Philadelphia PA, begrüßen. Herr Lønning hat auf dem letzten Lutherforschungskongreß 1983 in Erfurt eins der Hauptreferate gehalten (Lutherjahrbuch 52, 1985, S. 94–112) und wird der Präsident des nächsten, 1988 in Oslo tagenden Lutherforschungskongresses sein. Herr Hendrix, aus dessen Feder das Lutherjahrbuch in den vergangenen Jahren mehrere Beiträge veröffentlichen konnte (49, 1982, S. 96–144; 50, 1983, S. 166–180; 52, 1985, S. 140–145), bringt uns wieder in eine Verbindung mit nordamerikanischen Lutherforschern, ein Kontakt, der schon von 1953 bis zu seinem Tode 1974 Professor Dr. Theodore Tappert, Philadelphia PA, hergestellt hatte.

Alljährlich, wenn der Vorstand der Luther-Gesellschaft zu einer Sitzung zusammenkommt, wird auch zu einem öffentlichen Vortrag eingeladen, der dann nach Möglichkeit in unserer Zeitschrift abgedruckt wird. In diesem Jahre ist außer der Vorstandssitzung auch eine Mitgliederversammlung fällig, damit satzungsgemäß eine Neuwahl des Vorstandes vorgenommen werden kann. Den öffentlichen Abendvortrag wird – am 5. Oktober im Ev. Bildungszentrum Heilig Geist, Nürnberg – Professor Dr. Oswald Bayer über das Thema »Schöpfung als Anrede und Anspruch« halten. Er wird damit Gedanken aufgreifen und weiterführen, die er in seinem Buch »Schöpfung als Anrede« (1986) in der Absicht entwickelt hat, für unsere Zeit eine methodisch neu angelegte Schöpfungslehre zu gewinnen.

Reinhard Schwarz

OSWALD BAYER, *Schöpfung als Anrede. Zu einer Hermeneutik der Schöpfung.* Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1986. X, 166 Seiten.

Im Vorwort schreibt der Tübinger Systematiker programmatisch: »Seit einem Jahrzehnt arbeite ich an einer Schöpfungshermeneutik, die sich aus der unverdient (ex nihilo) ergehenden Anrede des Schöpfers ergibt, der mich ›samt allen Kreaturen‹ ins Leben gerufen hat. Orientiert an Primärtexten des Glaubens wie Lied, Katechismus und Predigt stellt dieses Buch nun eine methodisch neue Grundlegung einer Schöpfungslehre dar. Im Gespräch vor allem mit Luther, Paul Gerhardt und Hamann erweist sich, daß Gottes freie Anrede unauflöslich mit seiner weltimmanenten Gegenwart verschränkt ist. Damit zerbricht die Alternative, entweder eine Schöpfung ohne Schöpfer oder einen Schöpfer ohne Schöpfung zu denken. Die acht sich ergänzenden Varianten zeigen weiter, daß eine Schöpfungslehre von einer Sündenlehre ebensowenig absehen kann wie von einer Eschatologie« (V). Kurz: Es geht um eine Schöpfungslehre zwischen »Personalismus« im Gefolge z. B. Kants, Kierkegaards und Bubers sowie der geisteswissenschaftlichen Methode, in dem die Weltgegenwart Gottes theologisch unbedacht blieb (1ff), und »Spinozismus« als dem Versuch, eine einheitliche Wirklichkeit zu konstruieren und die Unterscheidung von Gott und Welt, Schöpfer und Geschöpf aufzugeben. »Es ist in der Situation der ökologischen Krise zwar verständlich, daß im Gegenzug zu einer personalistischen Theologie, die von der Weltgegenwart Gottes nicht mehr zu reden weiß, geradezu spinozi-

stisch auf die Weltimmanenz Gottes gedungen und etwa mit den Mitteln der Prozeßphilosophie Whiteheads oder mit kybernetisch-systemtheoretischen Figuren eine zwar in sich hierarchisch differenzierte, aber einheitliche Wirklichkeit zu denken versucht wird« (4).

Nach Bayer muß sich eine theologische Schöpfungslehre zwischen Personalismus und Spinozismus artikulieren, das Moment der »Anrede« Gottes und das seiner »Gegenwart« in der Welt als einer frei gewollten Immanenz zur Geltung bringen, wobei Bayer sich vor allem auf Martin Luther und Johann Georg Hamann bezieht. Die Orientierung an »Primärtexten«, die Bayers Buch auszeichnet, also an Lied und Gebet, Bekenntnis und Katechismus sowie die Predigt biblischer Texte, geht auf die Einsicht zurück, »daß Sprache nicht beliebiger Träger feststehender gedanklicher Informationen ist, sondern daß eine bestimmte Sprache eine bestimmte Welt konstituiert« (6), was heute nicht nur in der Ökologie-Debatte auch in Theologie und Kirche zu wenig beachtet wird, wo andere Produkte zu »Primärtexten« werden.

Noch einmal Bayer: »Von Hamann wie von Luther läßt sich lernen, daß besser als von der Welttranszendenz und Weltimmanenz Gottes von einer wechselseitigen Verschränkung seiner Freiheit und Liebe zu reden ist. In seiner Freiheit hat Gott Distanz zur Welt, indem er sie sich nimmt, um anzureden und in solcher Anrede ein Anderes sich gegenüberzusetzen (Rede *an* die Kreatur). In seiner Liebe bezieht er sich auf die Welt, daß er nicht nur auf, sondern in sie eingeht, sich nach Luther und den schwäbischen Lutheranern ganz und gar in sie ›ausschüttet‹ und sich ein Geschöpf zum

Schöpfungsmittler erwählt (Rede *durch* die Kreatur). Erst beide Präpositionen zusammen machen theologisches Reden von der Schöpfung wahr. Mit der Präposition ›an‹ ist auf Gottes *Freiheit* in seiner Liebe, mit der Präposition ›durch‹ ist auf die Verleiblichung seiner Freiheit, auf seine *Liebe* abgehoben« (6). Oder, im Zusammenhang mit der Entfaltung des Schöpfungsglaubens in Luthers Kleinem Katechismus: Es geht Bayer darum, einen »akosmischen Personalismus« ebenso auszuschließen wie einen »apersonalen Kosmologismus, mag er mit spinozistischen, prozeßtheologischen oder systemtheoretischen Entwürfen verbunden sein« (697).

Freilich: Was uns von Luther trennt, sind zwei »Revolutionen«: »Die eine liegt in der Umwandlung des Geschichtsverständnisses, besonders in dem in bestimmter Form erst in der Neuzeit aufgekommenen und sie bildenden Fortschrittsglauben. Im Zusammenhang damit steht als zweite Revolution die Umwandlung der Anthropologie, des Verständnisses des Menschen, er sei, wie vor allem Rousseau und Marx gelehrt haben, im Grunde gut – ist er böse, dann haben ihn die gesellschaftlichen Verhältnisse dazu gemacht und seien deshalb zu verändern« (46). Bayer macht sich die verschieden motivierte Kritik am Fortschrittsglauben derart zunutze, daß er in ethischer Hinsicht durchaus Fortschritte anerkennt, aber gleichzeitig »das Fortschreiten im ethischen Sinne vom metaphysischen Druck entlastet«: »Der Fortschrittsgedanke ist (dann) kein Heilsgedanke mehr« (53). Allerdings: »Diese Unterscheidung eines ethischen Fortschreitens und eines metaphysischen Fortschritts hat die Neuzeit vergessen. Deshalb sind alle politischen Fragen seit der französischen Revolution religiös

aufgeladen. Oft sind auch Theologie und Kirche so blind, daß sie diesem Zug folgen und nicht mehr Anwalt der lebenserhaltenden Unterscheidung des Politischen und Religiösen sind. Gerade angesichts dessen gilt es, Luthers ›Weltlichkeit‹ wiederzuentdecken und von ihr zu lernen« (54). »Weltlichkeit« im Sinne Luthers ist etwas durch und durch Theologisches! Dies hat natürlich auch Konsequenzen für eine theologische Ethik des Politischen, was hier nur kurz angedeutet werden kann: »Bei all diesen Überlegungen dürfen wir nicht vergessen, daß unsere Entscheidungen einer *Zweideutigkeit* nicht enthoben sind. Wir können, auch als Christen, nicht positiv sagen, welche Maßnahmen der Friedensförderung dem Willen Gottes entsprechen. Eindeutig können wir – an manchen Punkten – nur negativ reden: sagen, was Gottes Wille nicht ist. Auf keinen Fall lassen sich Glaubenssätze unmittelbar in politische Programme umsetzen« (149), was z.B. Personalismus und Spinozismus (vor allem letzterer mit seinem Glauben an die »eine Wirklichkeit«) immer wieder versuchen – je nach dem herrschenden Zeitgeist.

Bayer hat hier ein höchst anspruchsvolles Buch vorgelegt, das über tagespolitische Fragen weit hinausgeht, ohne sie jedoch auszublenden. Es lohnt sich, Zeit und Mühe zur Lektüre aufzuwenden!

Karl Dienst

HORST BEINTKER/ERICH MOSER, Glaube und Leben. Grundzüge lutherischer Ethik in vier Kapiteln nach Martin Luthers Schrift »Von den guten Werken«. Verlag der Lutherischen Buchhandlung Heinrich Harms, Groß-Oesingen 1986. 88 Seiten.

Wie die Reformation im Vollsinn des Wortes aus der Heiligen Schrift erwach-

sen ist und die Erfahrung mit der Heiligen Schrift die bleibende Kraft in Luthers Leben blieb, gab seine vollmächtige Schriftauslegung in theologischer und auch volkspädagogischer Gestalt Anstöße und Impulse, von denen tiefe Wirkungen auf alle Gebiete des kirchlichen und gesellschaftlichen Lebens und Verhaltens ausgingen. Da Sprache bekanntlich nicht beliebiger Träger feststehender gedanklicher Informationen ist, sondern eine bestimmte Sprache eben eine bestimmte Welt konstituiert, ist auch für gegenwärtiges Christsein eine Orientierung an Primärtexten der Reformation und ihrer unmittelbaren Wirkungsgeschichte unerlässlich. Hier ist dem Jenaer Systematiker und Lutherforscher Horst Beintker für seine vielfältigen Bemühungen zu danken, Martin Luthers Schriftauslegung für die Gegenwart fruchtbar zu machen. Erinnert sei hier z. B. an das von ihm herausgegebene Andachtsbuch »Glaubenszuversicht. Schriftauslegung Martin Luthers zum Bibelwort für jeden Tag« (Berlin 1983) und an das Handbuch zur Schriftauslegung Martin Luthers unter dem Titel »Leben mit dem Wort« (Erlangen 1985).

Das hier nun anzuzeigende Taschenbuch ergänzt die genannten Veröffentlichungen insofern, als hier lutherische Ethik anhand eines Primärtextes im Zusammenhang dargestellt und bedacht wird und so auch die Fülle ethischer Aussagen in den erwähnten Andachten und Schriftauslegungen noch besser miteinander verbunden werden können.

Die »Grundzüge lutherischer Ethik« haben eine in den Zeitumständen und der Biographie Erich Mosers verankerte Geschichte hinter sich, auf die Beintker in der »Einleitung« (7 ff) eingeht. Es geht hier nicht einfach um ein »Vorwort«, sondern um eine das Biographische und

Zeitgeschichtliche mit einbeziehende Luther-Auslegung, so daß es gerechtfertigt ist, Autor und Bearbeiter bzw. Herausgeber im Titel zu nennen.

Erich Moser ist ein Schüler Hans Joachim Iwands. Er hatte als Soldat auch Luthers »Von den guten Werken« im Tornister. Aus der Beschäftigung mit diesem »Lehrbuch« entstanden Aufzeichnungen, die ihr eigenes Schicksal hatten. So schrieb Moser kurz vor Kriegsende: »Die vorliegende Arbeit ist keine genaue Inhalts- und Gedankenwiedergabe von Luthers Schrift. Dem Verfasser ist Luthers Büchlein sowie zwei Drittel der Arbeit in ihrer ersten Fassung auf dem Rückzug in Frankreich verlorengegangen. So mußte die Arbeit in einer zweiten Fassung aus der Erinnerung und ohne direkte Anlehnung an das Büchlein ganz neu geschrieben werden. Es fehlen leider alle Zitate von Luther selbst. Auch der Inhalt ist jetzt viel freier gestaltet. Das, was der Verfasser aus der Bibel und von Luther gelernt hat, ist mit eigenen Gedanken vermengt. Das gilt bereits für die Gliederung der Arbeit und erst recht für die Ausführung« (10). Da es sich hier nicht um eine »Luther-Philologie« handelt – eine solche ist schon von der Entstehung des Büchleins her nicht intendiert –, erhöhen solche existentiell eingebundenen Aussagen den Wert des Büchleins!« »Ist doch die Frage nach dem rechten Leben und nach den letzten Grundsätzen, die unser Leben und Handeln bestimmen sollen, von besonderer Wichtigkeit und wird jeden nachdenklichen Menschen in einer von gewaltigen Umwälzungen bewegten Zeit wie der unseren stark berühren« (9). Daß Luther selbst seine Schrift »Von den guten Werken« – nach Heinrich Boehmer ist sie »in viel höherem Maße« eine »Summa des christlichen Lebens« als die

»rasch hingeworfene« Schrift »Von der Freiheit eines Christenmenschen« (23) – aus eigenen Erfahrungen heraus geschrieben hat (21), sei in diesem Zusammenhang besonders erwähnt: »Von dem Glauben als dem Hauptwerk und von keinem anderen Werk haben wir den Namen, daß wir Christgläubige heißen. Denn alle anderen Werke kann ein Heide, Jude, Türke und Sünder auch tun. Aber fest darauf vertrauen, daß er Gott wohlgefalle, ist keinem möglich als einem durch die Gnade erleuchteten und befestigten Christen« (16). In die damalige Situation Erich Mosers übertragen: »In dieser Zeit des immer sinnloser werdenden deutschen Widerstandes gegen eine völlige Niederlage und der Auflösung in geistiger, moralischer und wirtschaftlicher Hinsicht scheint ihm die hohe Qualität des lutherischen Erbes vermittelt der Schrift von den guten Werken und eben mit dem alles tragenden Ausgang beim Rechtfertigungsglauben sehr verpflichtend geworden zu sein. Jedenfalls war das Verlorene ihm so wertvoll, daß er es aus dem Gedächtnis nachzuschreiben versuchte« (27. Vgl. 10). Erich Moser hat das Ende des Krieges nicht mehr erlebt; er ist am 5. März 1945

bei Guben gefallen. Beintker hat das Manuskript von dem Bruder des Autors erhalten (10f). Als ein wichtiges Motiv für die Herausgabe nennt Beintker: »Zusammen mit dem heute aktuellen Besinnungsprozeß auf Kriegsende und Neubeginn in der europäischen Völkergemeinschaft sollten wir uns und der nachwachsenden jungen Generation ins Gedächtnis rufen, was das Leben für einen Wert und Sinn beim menschlichen Tun und Lassen durch den Glauben erhalten kann. Gerade daß ein hervorragender Pastor, der nicht mehr selber das Neue mitaufbauen durfte, mit eigenen Worten des Reformators Hauptanliegen in großen Zügen und dann doch recht konkret wiederzugeben sich in schwerer Zeit verpflichtet fühlte, macht das Besondere dieses Büchleins aus. Wenn ich vielleicht an einigen Stellen etwas anderes herausgestellt hätte, was Luther uns zu sagen hat, so möchte ich doch der Arbeit und dem Zeugnis für Glauben und Handeln eines evangelischen Christen in Hoffnung und Liebe nachdrücklich zur Wirkung verhelfen« (10f). Dieser Absicht soll auch die vorliegende Anzeige dienen!

Karl Dienst

Nachtrag zu 57/1986, S. 81ff., Luther und die Reformation auf Münzen und Medaillen, Bildnachweis:

Die Bildvorlagen zu den Nr. 1 – 10, 12 u. 13 stammen aus dem besprochenen Buch von Hugo Schnell.

Corrigendum: Die Abbildung S. 89 links steht auf dem Kopf.

LUTHERS HANDBUCH FÜR CHRISTLICHE POLITIKER UND ERZIEHER

Eine Blütenlese aus Luthers Vorlesung über den Prediger Salomo

Von Erwin Mülhaupt

Heinrich Bornkamm hat in seinem Buch ›Luther und das Alte Testament‹ 1951 ausgeführt, daß man die direkt christologische Auslegung des Alten Testaments und der sogenannten messianischen Weissagungen ehrlicher-weise heutzutage nicht mehr vertreten kann. Er hat aber auch gezeigt und bewiesen, daß Luther daneben zwar nicht programmatisch, aber tatsächlich sowohl in seiner Übersetzung des Alten Testaments wie auch in seiner Auslegung desselben eine Verchristlichung des Alten Testaments praktiziert hat, die auch heute noch beachtlich und vertretbar ist, weil sie vom Neuen Testament ausgehend das Alte gewissermaßen besser versteht, als es sich selbst verstanden hat.

Ein klassisches Beispiel solcher Verchristlichung von neutestamentlich-reformatorischen Gesichtspunkten aus ist seine Auslegung des Predigers Salomo von 1526, überliefert in den Nachschriften Georg Rörers und ungenannter anderer Hörer und mit einem Vorwort Luthers selbst versehen (WA 20, 7–203). Ausdrücklich distanziert sich Luther in seinem Vorwort von der mittelalterlichen Auslegung des Predigers im Sinne einer Anleitung zur Weltverachtung und infolge davon zu einer ›Mönchs- und Klostertheologie‹ und erklärt statt dessen: ›wir wollen dies Buch als *Salomos Politik und Ökonomie* bezeichnen. Es stellt zwar keine Gesetze darüber auf, wie Staat und Familie regiert werden sollen; denn dies leistet ausreichend das natürliche Gesetz und die menschliche Vernunft. . . Aber *es berät den Mann in Politik und Haus* in schwierigen Fällen, richtet seinen Geist auf und stärkt ihn, die Übel geduldig zu ertragen, deren unendlich viele sind.¹ Aufgrund dieses Satzes kann man seine Vorlesung als ein Handbuch oder Hilfsbuch für evangelisch gesinnte Politiker und Erzieher bezeichnen.

Aber nicht nur von der mittelalterlichen Auslegungstradition unterscheidet sich Luther, sondern wenn auch nicht ausdrücklich, so doch tatsächlich auch von dem Predigerbuch selbst, nämlich von dem fatalistisch-resignierten Zug, der durch die ganze Schrift geht. Eberhard Wölfel hat sich in seinem Buch ›Luther und die Skepsis‹ 1958 ausführlich mit dem Predigerbuch und mit Luthers Auslegung beschäftigt und erklärt doch wohl mit Recht auf

¹ WA 20,8,19ff.

S. 116: ›Luther bejaht zwar vieles, was Kohelet (d.h. der Prediger) über die Struktur der Welt als solcher sagt, aber er bejaht nicht dessen Weltanschauung. Ähnlich heißt es bei Wölfel auf S. 231: ›besagt die Adaption (d.h. Angleichung) an die Welt bei Kohelet ›nimms nicht zu genau‹, so besagt sie bei Luther, Ordnung und Gesetz in dieser Weltlichkeit zu möglicher Höhe zu bringen‹. Ich finde dies richtig und füge hinzu: schon dem ersten Satz des Predigerbuchs widerspricht Luther, zwar nicht ausdrücklich, aber tatsächlich. Der erste Satz des Predigerbuchs lautet (1, 2): ›es ist alles ganz eitel‹. Aber Luthers Auslegung führt aus: nicht einfach ›alles‹ ist eitel oder vergeblich oder schlecht, nicht die Sachen, nicht Reichtum, nicht die Kreaturen, nicht Magistrat und Ordnung, nicht Staat, nicht Schule, nicht Ehe, nicht Essen und Trinken, sondern allein der Mensch, die Gesinnung des Menschen. Damit schneidet Luther aller allgemeinen skeptischen Kritik, die sich auf die Verhältnisse und Einrichtungen, kurz auf das Allgemeine und praktisch vor allem auf die Andern richtet, das Wort ab und beteiligt sich an solcher totalen Skepsis nicht.

Schon in diesen beiden Distanzierungen deutet sich an, daß Luther die skeptisch-fatalistisch resignierten Sätze des Predigerbuchs in das Koordinatensystem reformatorisch-christlichen Denkens über Mensch und Welt einordnet und in diesem Sinne verchristlicht. Wie er nun diese Einordnung oder Verchristlichung im einzelnen vollzieht, ist höchst interessant, lehrreich und hilfreich gerade in einem zur salomonischen Skepsis neigenden Zeitalter wie dem heutigen. Ich habe deshalb zunächst für mich persönlich die ganze Vorlesung Luthers nach der Nachschrift Georg Rörers übersetzt – immerhin 112 Schreibmaschinenseiten – und versuche in der folgenden Blütenlese, die wesentlichen Stücke von Luthers Diagnose der menschlichen Eitelkeit und seiner therapeutischen Ratschläge für den christlichen Politiker, Hausvater und Lehrer zusammenzustellen.

1. Luthers Diagnose oder der Bereich ›unter der Sonne‹

›Es geschieht nichts Neues unter der Sonne‹ sagt der Prediger (1, 9). Luther hebt diesen Ausdruck ›unter der Sonne‹ hervor, um noch einmal zu unterstreichen: die Eitelkeit, Vergeblichkeit, Verkehrtheit bezieht sich nicht auf Gott, nicht auf den Glauben, nicht auf die Werke Gottes ›über der Sonne‹, sondern nur auf den menschlichen Bereich. ›Gott macht freilich immer etwas Neues, wir aber nicht, denn der alte Mensch ist immer gleich². Der Bereich ›unter der Sonne‹ ist also der Bereich des Menschlichen, abgesehen

² WA 20,25,1.

vom Glauben, abgesehen vom Wort Gottes, abgesehen von Gott. In diesem Bereich d. h. ›in der Welt ist es wahr, daß der Mensch gleich wie ein Tier ist‹³, wie Pred. 3, 19 geschrieben steht, und daß es keine unsterbliche Seele gibt.

Worin bestehen nun aber die wesentlichen Züge dieser Menschlichkeit ›unter der Sonne‹? Dies ist für Luther das Thema, das das ganze Predigerbuch durchzieht und das er vor allem mit drei hervorstechenden Merkmalen beschreibt.

1. Der Bereich unter der Sonne oder *die Unersättlichkeit des Menschen*

Pred. 1, 8 steht geschrieben: ›das Auge sieht sich nimmer satt und das Ohr hört sich nimmer satt‹. Luther drückt es so aus: ›der ganze Mensch ist unersättlich, das ist das Reich unter der Sonne‹⁴. So ist es im Kleinen und im Großen, im privaten wie im öffentlichen Leben, in der Politik und in der Ökonomie: ›wenn einer 10 Gulden hat, will er 100, wenn ein Fürst eine Burg hat, will er eine zweite‹⁵. Das klassische Beispiel für diese Unersättlichkeit ist bei Luther Alexander der Große, von dem die Überlieferung erzählt: ›als er fast den ganzen Erdkreis erobert hatte, strebte er nach einem neuen und ergrimmete, als er hörte, es gebe noch weitere Welten. Aber so ist das Menschenherz, man kann es auf keine Weise sättigen‹⁶. Auch die Habsucht – Luther sagt statt Habsucht immer ›Geiz‹ – der Reichen und der Neid der Armen sind beide Zeichen dieser unausrottbaren Unersättlichkeit des Menschen, wie auch Pred. 4, 4 geschrieben steht: da beneidet einer den andern.

2. Der Bereich unter der Sonne: *das ewige Plänemachen und Erdenken von geschichtlichen Regeln und Gesetzen*

Der Mensch kann's nach Luther nicht lassen, immer wieder Regeln, Pläne, Gesetze, Maßstäbe, Ideale zu erdenken und zu erstreben, die in Politik und Ökonomie, in Erziehung und Staatsführung gelten sollen. Aber sie gelingen nicht, denn Gott ›verhindert unsre Bestrebungen, Regeln und Vorschriften, er will seine Dinge rein und ganz in seiner Freiheit behalten‹⁷. Darum werden oft auch beste Erziehungsabsichten und -aussichten schmachlich zuschanden. ›So geht es auch in der Kindererziehung. Man trachtet darnach, wie das Weib sein, wie es reich zugehen, wie der Sohn einmal studieren soll.

³ WA 20,70,5.

⁴ WA 20,24,7.

⁵ WA 20,41,8.

⁶ WA 20,23,2 ff.

⁷ WA 20,44,17.

Und doch kann ein Mörder daraus werden! Soll man deswegen sein Haus verlassen (oder vernachlässigen)? Nein, ein Haus, Kinder, ein Weib müssen regiert werden, doch ohne Maß und Regel, auf daß deine Weisheit nichts sei⁸. So geht es auch im Staatswesen, es gibt keine ewigen Gesetze und Regeln. Der große griechische Gesetzgeber Lykurg glaubte zwar, er habe den Spartanern Gesetze gegeben, die sie halten würden, bis er wieder (von Reisen) zurückkehre, aber es geschah nicht⁹. Das ganze dritte Kapitel des Predigerbuchs über das Thema ›ein Jegliches hat seine Zeit und alles Vornehmen unter dem Himmel hat seine Stunde‹ ist nach Luther ›gegen den freien Willen gesagt, daß es nämlich nicht unsre Sache ist, der Zeit zuvorzukommen oder das Maß des Geschehens zu bestimmen‹¹⁰. Denn Zeit und Stunde, in denen etwas gelingt, stehen nicht in des Menschen Hand, Planung und Vorherbestimmung, sondern in Gottes Hand. Die Folge dieses realistisch-pessimistischen Menschen- und Weltbildes für den christlichen Politiker und Erzieher besteht dann natürlich darin, daß er lebenslang mit einer nie abreißen den Menge von Problemen, Ärgernissen, Enttäuschungen und Mißerfolgen konfrontiert ist.

3. Der Bereich unter der Sonne: *Mißachtung der Gegenwart und Zukunftsschwärmerei*

Die allgemeinste zusammenfassende Formel, unter die Luther das menschliche Verhalten unter der Sonne bringt und die sich wie ein roter Faden durch seine ganze Auslegung des Predigers Salomo hindurchzieht, ist diese: er mißachtet die Gegenwart und schwärmt von der Zukunft. Ich zitiere nur einige von ca. 30 Stellen seiner Vorlesung:

›Das ist die Meinung Salomos in seinem ganzen Buch: er will eitle Sorgen verbieten, damit wir den gegenwärtigen Augenblick nicht fahren lassen und nicht vergeblich in die Zukunft blicken‹¹¹.

›Dem Menschen ist eine Arbeit zugemessen, aber unser unersättlicher Geist verachtet das Gegenwärtige und läuft dem Schatten des Künftigen nach‹¹².

›Immer wünschen wir etwas anderes, mißachten und vergessen das Gegenwärtige‹¹³.

›Der Narr ist nie mit dem Gegenwärtigen zufrieden. Darum sieht er es

⁸ WA 20,41,9ff.

⁹ WA 20,50,18ff.

¹⁰ WA 20,58,7.

¹¹ WA 20,108,14.

¹² WA 20,117,3.

¹³ WA 20,155,16.

nicht. . . Immer sieht der Mensch nach Anderem und nach dem Künftigen. Aber das Künftige ist Eitelkeit und Torheit, denn eben damit wird das unbeachtet gelassen, was vor uns liegt¹⁴.

›Es geht uns wie dem Hund, der das Fleisch im Maul fallen ließ, weil er nach dem Schatten desselben greifen wollte¹⁵.

Mit dieser Mißachtung des Gegenwärtigen d. h. des gegenwärtig Gegebenen und des gegenwärtig Möglichen hängen z. B. die eitlen Wunschgedanken der Väter und Mütter über ihre Kinder zusammen, die sich so oft durchaus nicht erfüllen. Und von der Schwärmerei über die Zukunft kommen die viel zu weit ausgreifenden und ausschweifenden Staatsgedanken der Politiker und Philosophen, die sich dann doch als unzureichend und unrealistisch erweisen. Mißachtung des Gegenwärtigen steckt auch in dem tausendfachen Undank, den Eltern und gute Herren für die Wohltaten erleben, die sie ihren Kindern oder ihrem Land erwiesen haben. In solchem Zusammenhang erinnert Luther auch an den verstorbenen Kurfürst Friedrich den Weisen mit den Worten:

›Die Menschen erkennen die Wohltaten nicht an, wie auch wir den allerbesten friedfertigen Herzog Friedrich vergessen haben. Niemand denkt daran, wieviel Gutes wir von ihm empfangen haben und vor wieviel Übeln wir bewahrt wurden. Immer wünschen wir etwas anderes, mißachten und vergessen das Gegenwärtige¹⁶.

›Darum spricht Salomo: lerne erst die Welt kennen, du kannst sie nicht anders machen, sie wird sich nicht nach dir lenken, du mußt dich nach ihr lenken und wissen, daß sie undankbar ist und alle Wohltat vergißt¹⁷.

Erst recht wird das immer gegenwärtige und immer gegebene göttliche Gebot vergessen und statt dessen entweder gar nichts getan oder allerlei Besserwisserei getrieben, denn ›die da zusehen, können immer am besten spielen, andre Dinge richten wir herrlich, unsre Dinge aber nicht¹⁸. So geht es im Kleinen und im Großen, darum ›ist die Politik voller Tragödien und die Ökonomie voller Komödien¹⁹.

In diesem Punkt zeigt sich Luther als Pragmatiker, der sich um die Kunst des Möglichen bemüht, und zugleich als Feind von Zukunftsweisungen, Prophetien und klugen Ideologien.

¹⁴ WA 20,176,10ff.

¹⁵ WA 20,72,13.

¹⁶ WA 20,155,13.

¹⁷ WA 20,156,7.

¹⁸ WA 20,115,2.

¹⁹ WA 20,123,2.

II. Luthers Therapie oder seine Ratschläge und Tröstungen für christliche Politiker und Erzieher

Ein bemerkenswerter Unterschied zwischen Luther und vielen heutigen kleinen und großen Kritikern und nochmehr gegenüber zahllosen schnellfertigen Schwätzern besteht darin, daß er in der Bemühung um Therapie fleißiger und ehrlicher ist als in wortreichen und anspruchsvollen Diagnosen. Ich versuche, in der folgenden Blütenlese aus seiner Vorlesung über den Prediger Salomo einen Überblick über seine redlichen bescheidenen christlichen Ratschläge und Tröstungen an verantwortungsbewußte Politiker und Erzieher zu geben. Folgende Gesichtspunkte macht er geltend:

1. Es gibt neben dem Bereich ›unter der Sonne‹, von dem ich bisher gehandelt habe, auch noch einen *Bereich ›über der Sonne‹*. Daher bemerkt er zu Prd. 1,3, wo von der ›Mühe unter der Sonne‹ die Rede ist: ›Salomo will damit den Unterschied anzeigen zu den göttlichen Werken, die über der Sonne und außerhalb der menschlichen Bemühungen sind.²⁰ Der Bereich ›über der Sonne‹ ist der Bereich Gottes, der Schöpfung, des Gebots und Gebets, des Wortes Gottes. Darum heißt es bei ihm: ›die Sachen verdammen ist dumm und gottlos, das Gold ist gut, der Magistrat ist eine göttliche Ordnung, das Weib ist gut, das alles hat Gott gemacht, daß wir es gut sein lassen.²¹

2. Der christliche Hausvater, Erzieher und Politiker soll wissen und im Sinn behalten: ›Gott hat seine Kirche mitten in die Welt gesetzt unter unzählige äußerliche Tätigkeiten und Berufe, damit die Christen keine Mönche werden, sondern in der allgemeinen Gesellschaft leben und ihre Werke und Glaubensübungen unter den Leuten bekannt werden.²² Darum, wenn auch wie schon angeführt die Politik voller Tragödien und die Ökonomie voller Komödien ist, so soll man als Christ sich doch nicht nach dem alten Ovid-Spruch richten ›Gut gelebt hast du nur, wenn du im Verborgenen gelebt hast‹. Denn ein Christ soll mitten in den Dingen leben, es gilt nicht fliehen.²³ Luther hält also nichts von Flucht aus der Weltverantwortung und nichts von Aussteigern aus Amt und Beruf und Gesellschaft, sondern stimmt dem alten weisen Bias zu, der gesagt hat: ›das Amt zeigt den Mann‹, Luther fügt nur hinzu: ›aber wenn da nicht ein Salomo vermahnt und tröstet, dann richtet das Amt einen Mann ganz und gar zugrunde.²⁴

²⁰ WA 20,18,2.

²¹ WA 20,10,13.

²² Dies Wort steht zwar nicht in WA 20, sondern in WA Ti 4,62 Nr. 3993, gibt aber Luther völlig richtig wieder.

²³ WA 20,123,1 ff.

²⁴ WA 20,9,33.

3. Eine dritte Vermahnung Luthers an christliche Hausväter, Lehrer und Politiker lautet: *nicht ablassen, sondern beharren!*, nämlich in dem, was gut und christliche Überzeugung ist. Immer wieder kommen in Luthers Auslegung Sätze vor wie dieser: ›wenn der Tor hört, daß alle Dinge eitel sind, dann spricht er: also laßt uns nichts tun! Aber man soll nicht ablassen, weder vom Tun noch vom Schelten noch von der Lehre. Obwohl alles Streben eitel ist, sollen wir dennoch erziehen und lehren.²⁵ Da gilt dann auch für Luther gerade angesichts der nie aufgehörenden Schwierigkeiten der alte lateinische Spruch: *tu ne cede malis, sed contra audentior ito* – weiche nicht vor den Übeln oder Schwierigkeiten, sondern gehe umso mutiger dagegen an.²⁶ Vom Beharren spricht Luther anhand von Pred. 7, 9 (das Ende eines Dings ist besser denn sein Anfang, ein geduldiger Geist ist besser denn ein hoher Geist) und erinnert dabei auch an seine eigene reformatorische Erfahrung mit den Worten: ›wieviele haben zu unsern Zeiten trotz hervorragendem Anfang nicht beharrt, wie man spricht: im Anfang die Glut, in der Mitte die Lauheit, am Ende der Ekel.²⁷

4. Ein besonderer Akzent in Luthers Vorlesung liegt auf den Begriffen *Hören und Verhören* (d. h. überhören). Denn Pred. 4, 17 steht das bekannte Wort, das an manchen Kirchenwänden oder Emporenwänden evangelischer Kirchen sich befindet: Bewahre deinen Fuß, wenn du zum Hause Gottes kommst, und komme, daß du hörest. Es bietet Luther willkommene Gelegenheit, jedermann, auch Politikern und Lehrern, das Hören des Gottesworts zu empfehlen. ›Willst du allen Ärgernissen entgehen, so höre und laß dir sagen.²⁸ – ›Lieber, sei nicht zu klug, laß dir sagen!²⁹. Es heißt ja auch nicht umsonst in Psalm 82, 5: sie lassen sich nicht sagen, darum müssen die Grundfesten des Landes wanken. Das Wort Gottes sollen sich alle sagen lassen, ›denn wer das Wort verliert, verliert auch das Werk; wer dem Wort nicht glaubt, wird nichts Gutes tun.³⁰

Bezieht sich das Hören, von dem Luther spricht, auf das Wort Gottes, so beziehen sich die Sätze vom ›Verhören‹ auf die Menschenworte, nämlich auf das, was die Leute, die öffentliche Meinung, die sehr beredten Kritiker sagen. Deshalb und in dieser Beziehung lautet Luthers Mahnung und Meinung: ›wer verhören kann, wird weise werden. . . Wer gut verhören kann, kann der Sache am besten helfen. . . Verhören ist eine große Kunst.³¹ Es gilt

²⁵ WA 20,131,13.

²⁶ WA 20,126,4.

²⁷ WA 20,135,4.

²⁸ WA 20,83,1.

²⁹ WA 20,90,10.

³⁰ WA 20,187,1.

³¹ WA 20,169,13 ff.

nicht nur den Politikern, sondern auch Hausvätern und Lehrern, wenn Luther sagt: ›wenn du in der Politik wirken willst, dann mußt du viel unbeachtet lassen, viel ertragen und viel nicht wissen, um wenigstens etwas von Gerechtigkeit zu erhalten.³²

5. *Gesetzgeber und Moderatoren*, wobei ›Moderator‹ im ursprünglichen Sinn von Mäßiger oder Vermittler zu verstehen ist. Vom Verhältnis der beiden Begriffe Gesetzgeber und Moderator handelt Luther in der besonders schönen Auslegung von Pred. 7, 20ff über die Billigkeit oder Aequität oder Epieikia, heute nennt man es Verhältnismäßigkeit. Luthers Voraussetzung dabei ist, daß Gesetz und Ordnung natürlich sein müssen, aber mit Vernunft und Klugheit und also mit Billigkeit gehandhabt werden sollen. Das heißt für den christlichen Politiker erstens: ›man soll nicht auf Kraft und Gewalt vertrauen, sondern mit Weisheit regieren, denn sie retten im weltlichen Regiment oft alles, während mit Kraft und Gewalt alles verdorben wird.³³ Darum ist zweitens ›bei der Behandlung der Sachen zweierlei nötig: ein Gesetzgeber und ein Moderator. Der Gesetzgeber soll das Gemeinwesen mit guten Gesetzen gestalten und einrichten; der Moderator aber soll die Gesetze gut anwenden, recht und klug gebrauchen je nach Gelegenheit der Orte und Personen. Der Moderator ist im Gemeinwesen notwendiger als der Gesetzgeber.³⁴ Dabei muß man auch ›Nachsicht und Toleranz‹ üben³⁵, denn ›die strengen Forderer (d. h. die fanatischen Moralisten und Gesetzeshüter) sind meist die allerschlimmsten.³⁶ Gern zitiert daher Luther den Spruch: ›wer nicht durch die Finger sehen kann, kann nicht regieren.³⁷

6. *Die Toleranz Gottes als Maßstab*. Angesichts seiner pessimistisch-realistischen Sicht des ganzen Bereichs unter der Sonne stellt Luther fest: ›es ist die allergrößte Toleranz Gottes, daß er solche Verkehrtheit duldet.³⁸ Aber eben von dieser Toleranz Gottes soll ein Christ lernen. Darum sagt Luther: ›wer in häuslichen oder öffentlichen Dingen dienen will, der muß seine Wohltaten verlieren, gleichwie Gott seine Sonne scheinen läßt über Böse und Gute.³⁹ Ebenso heißt es an anderer Stelle: Gott will, ›daß wir uns in den weltlichen Dingen bewegen und uns nicht vom Handeln abschrecken lassen, sondern unsern Vater im Himmel nachahmen, der seine Sonne

³² WA 20,140,13.

³³ WA 20,146,3.

³⁴ WA 20,147,15 ff.

³⁵ WA 20,146,29.

³⁶ WA 20,146,23.

³⁷ WA 20,98,1.

³⁸ WA 20,183,15.

³⁹ WA 20,134,4.

aufgehen läßt über Böse und Gute⁴⁰. Auch persönlich hat Luther in diesem Sinne von Matth. 5, 45 Gebrauch gemacht und daher in kritischen Zeiten schreiben können: ›wenn uns die Welt nicht mehr um des Wortes willen ernähren will, so wollen wir lernen, mit eigener Hand unsern Unterhalt zu suchen und nach dem Vorbild unsers Vaters im Himmel Unwürdigen und Undankbaren dienen⁴¹.

7. *Nicht über sein Maß und seine Bestimmung hinausgehen.* Anhand von Pred. 6, 7 (einem jeglichen Menschen ist Arbeit auferlegt nach seinem Maß) rät Luther jedem Menschen, nicht über seine Bestimmung, seinen Beruf und das Maß seiner Fähigkeiten hinauszugehen, sich also nicht zu ›vermessen‹. Seine Vermahnung läuft dabei auf den Schlußsatz seines Kleinen Katechismus hinaus: ›ein jeder lerne seine Lektion, so wird es gut im Hause stohn‹. Luther kann in solchem Zusammenhang auch deterministische Formeln gebrauchen ›es ist alles determiniert⁴². Trotzdem bleibt noch genug wahr an seinem Satz: ›wenn ein jeglicher mit seinem Teil (oder seiner Bestimmung) zufrieden wäre, wären wir alle glücklich⁴³, und noch genug berechtigt an seiner Warnung vor den maßlosen, also ›vermessen‹ Ansprüchen und Kritiken kleiner Geister, die er oft mit den überspannten Worten eines Knechts aus einer Terenz-Komödie charakterisiert, der ausrief: ›ich müßte König sein! Und doch ist niemand törichter, als wer über das ihm Zugemessene hinausgeht⁴⁴.

8. *Gottes Gebot und Verheißung bleiben bestehen* trotz allen Hindernissen unter der Sonne. Denn es bleibt dabei: wir sollen arbeiten, unsern Samen säen, lehren und schelten, danken und dienen, glauben und lieben und den Segen von Gott erwarten, nicht von unserm Bemühen und Streben. Die Verheißung Gottes gilt, daß man ›sein Brot übers Wasser fahren und es dennoch finden werde auf lange Zeit‹ wie Pred. 11, 1 geschrieben steht, und ›daß man daher einfältig geben soll, auch wenn man es zu verlieren scheint, wie wenn Brot ins Wasser fällt⁴⁵; ähnlich sagt es auch das altrussische Sprichwort ›nimm das Gute, wirf es ins Meer; sieht es der Fisch nicht, so sieht es der Herr‹. Diese Überzeugung Luthers von der Gültigkeit der Verheißung Gottes ist Luthers Antwort auf die skeptische Frage des Predigers nach dem ›Gewinn‹, den man von aller Mühe hat (Pred. 1, 3; 2, 11; 3, 9) oder wie es Eberhard Wölfel nennt, nach dem Jitron-Denken des Predigers. Denn

⁴⁰ WA 20,159,21.

⁴¹ WA Br 4,148,24.

⁴² WA 20,118,18.

⁴³ WA 20,114,9.

⁴⁴ WA 20,115,1.

⁴⁵ WA 20,184,13.

nach dem ›Gewinn‹ fragen ist nicht christlich, aber der göttlichen Segensverheißung glauben ist nicht vergeblich.

9. *Genügen am kleinen Erfolg und kleinen Jüngerzahlen.* Mehr kann und soll ein christlicher Politiker, Vater und Erzieher in diesem Bereich unter der Sonne nicht erwarten. Denn in dieser Welt muß man vielmehr Mißerfolg, Unglück und Widerstand für ›das Gewöhnliche‹ halten, so Luther oft⁴⁶, Gelingen und Glück aber für Gnade und Gabe Gottes. Aber ›je verkehrter die Welt ist, desto mehr muß man daran arbeiten, daß doch etwas geschieht‹⁴⁷. Wer alles erreichen will, dem ruft Luther zu: ›sei zufrieden, wenn du nur einen unter Tausenden zur Dankbarkeit bekehren kannst‹⁴⁸. Der Pfarrer, der Lehrer, der Magistrat müssen sich auf kleine Erfolge einstellen: ›so predigt ein guter Pfarrer um der guten Bürger willen das Wort Gottes, wenn ihn auch viele tadeln. Und wenn ein Lehrer zwei gute Schüler hat, so soll er um dieser willen arbeiten, auch wenn er noch zwanzig Unbegabte und Hoffnungslose hat. Und so soll auch ein Magistrat, wenn er auch nicht die ganze Stadt bei ihrer Pflicht festhalten kann, dennoch handeln, den einen oder andern wird er doch finden, bei dem er etwas ausrichtet‹⁴⁹. Auch Christus selbst ist es nicht anders ergangen: ›die Erwählten hat er herausgerissen, die andern hat er fahren lassen‹⁵⁰.

10. *Tu, was dir vor die Hand kommt!* Dies Samuelwort an den jungen Saul aus 1. Sam. 10, 6 liebte Luther schon lange⁵¹, und Pred. 9, 10 steht es fast genau so. Es bedeutet für Luther: ›handle nicht nach deinem eigenen Rat, sondern nach dem, was vor die Hand kommt, was Gott befohlen hat und nahe legt, bekümmere dich nicht um die Zukunft‹⁵². Es ist Luthers Folgerung und Gegenthese gegen die Mißachtung der Gegenwart und gegen die menschliche Neigung, in Zukunftsplänen oder anderswohin aus- und abzuschweifen. Der Hintergrund seines Rates ist die Überzeugung, daß es hier und jetzt, in der jeweilig gegenwärtigen Lage immer genug zu tun und zu bewältigen gibt, so daß man nicht in Zukunftsphantasien und fernliegende Aufgaben abzuschweifen braucht.

11. ›Wo aber der Stein zu schwer ist, da lasse man ihn liegen‹⁵³. Das ist zuzusagen die Kehrseite zum Tun, was vor die Hand kommt. Denn auch

⁴⁶ WA 20,86,1; 172,2; 188,12.

⁴⁷ WA 20,182,14.

⁴⁸ WA 20,156,14.

⁴⁹ WA 20,160,3 ff.

⁵⁰ WA 20,144,7; die aus starr und stur verstandener lutherischer Dogmatik begründete Kritik Wölfels (a.a.O. S. 192) an diesem Satz Luthers teile ich nicht.

⁵¹ WA 2,479,4.

⁵² WA 20,162,25.

⁵³ WA 20,67,14.

wenn man redlich dem nachkommen will, was hier und jetzt vor die Hand kommt, bleiben trotzdem hier unter der Sonne oft Hindernisse, die man nicht überwinden kann. Da soll dann die Regel gelten: ›ich tu, was ich kann. Was ich nicht kann, von dem muß es heißen: wer einen schweren Stein nicht heben kann, der laß ihn liegen⁵⁴. So war z. B. das bekannte landesherrliche Kirchenregiment ein solcher Stein, den er nicht heben konnte, obwohl er ein freies bischöfliches Kirchenregiment lieber gehabt hätte; aber das landesherrliche Kirchenregiment hatte sich bereits vor seiner Zeit stark etabliert.

12. *Gehe den Mittelweg oder die königliche Straße!* Die ist der allgemeinste und grundsätzliche Rat, den Luther christlichen Vätern, Lehrern und Politikern gibt. Er schließt sich der alten aristotelischen These an, daß das Gerechte immer ein Mittelweg zwischen zwei Extremen ist. Dementsprechend heißt es dann bei Luther: ›der königliche Weg ist: man soll arbeiten, aber das Bemühen und die Ratschläge soll man der göttlichen Vorsehung überlassen⁵⁵, also weder faul sein noch schwärmen. An anderer Stelle nennt er zwei andre falsche Extreme, indem er sagt: ›tritt auf die königliche Straße, d. h. fürchte Gott und werde weder ein gottloser Verächter noch ein vermessener Lehrmeister⁵⁶. Auch Pred. 7, 17 (sei nicht allzu gerecht und nicht allzu weise) versteht Luther im Sinne des königlichen Weges, indem er sagt: ›was soll man tun? das Mittlere: sei nicht zu gerecht und zu weise, sondern greif vorher in deinen eigenen Busen und singe das Gnothiseauton (= erkenne dich selbst). Dann wirst du sprechen: ich hab auch selbst ein Sündenregister und bin schlecht, aber dennoch von Gott geduldet und von den Menschen nicht abgeschrieben⁵⁷. Die hier gemeinte Mitte ist wohl die Mitte zwischen rigoroser Strenge und gewissenloser Schläue.

Luther versteht jedoch den Mittelweg nicht immer nur als ein Weder-Noch, sondern oft auch im Sinne eines Je-Nachdem oder einer Flexibilität zwischen zwei berechtigten und je nachdem notwendigen Denk- und Handlungsweisen. Daher kann er auch sagen: ›man soll den Mittelweg gehen und die Sachen Gott befehlen. Wenn er uns eine Gelegenheit anbietet, soll ich den Rock annehmen, den er mir gibt; nimmt er ihn mir wieder, so sollen wirs leiden⁵⁸. In diesem Fall heißt Mittelweg: mit Dank empfangen, was Gott gibt, und mit Gottvertrauen dulden und leiden, was er uns nimmt.

⁵⁴ WA 20,98,6.

⁵⁵ WA 20,86,14.

⁵⁶ WA 20,96,1.

⁵⁷ WA 20,142,7.

⁵⁸ WA 20,50,1, ähnlich auch WA 20,55,16 ff.

Dies sind die christlichen Ratschläge, für den Mann in Politik und Ökonomie in schwierigen Fällen, von denen Luther wie erwähnt bereits in seinem Vorwort spricht⁵⁹. Das wohl Auffallendste an ihnen ist seine Verweigerung des Interesses an zukunftsorientierten allgemeinen pädagogischen ökonomischen und politischen Gedanken, Systemen, Programmen und Prognosen. Luther bestreitet der menschlichen Vernunft nicht das Recht zu solch allgemeinen Gedanken und Gesetzen. Denn dasselbe Vorwort sagt ja ausdrücklich: das natürliche Recht und die menschliche Vernunft sind und sollen bleiben Quelle, Richter und Endzweck aller politischen und häuslichen Gesetze.⁶⁰ Aber Luther teilt die salomonische Skepsis am Gelingen und der Durchsetzung dieser vernünftigen Bestrebungen. Kurz, er glaubt nicht an die pädagogische, ökonomische und politische Vernunft und erteilt seine Ratschläge von vornherein unter dieser negativen Voraussetzung.

Ich bilde mir natürlich nicht ein, daß diese Ausführungen Luthers von 1526 der Weisheit letzter Schluß zum Thema Politik und Erziehung seien. Aber als christlicher Dämpfer und Protest gegen die wortreichen bald optimistischen, bald und noch mehr pessimistischen Zukunftsprognosen Weissagungen und Utopien von Politikern und Pädagogen verdienen sie doch auch heute noch Beachtung.

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

GEBET UND LIED BEI LUTHER

Impulse zum Glauben heute?

Von Karl Hauschildt

Beten und Singen gehört zum Menschen, aber sicher findet christlicher Glaube einen spezifischen Ausdruck im Beten. Evangelischer Glaube und evangelische Frömmigkeit empfangen typische Impulse zum Beten aus dem Lied, oder haben sie jedenfalls bisher empfangen. An Luther lassen sich

⁵⁹ WA 20,8,25.

⁶⁰ WA 20,8,20ff.

Grundelemente der Wechselwirkung zwischen Lied und Gebet aus lebendigem Glauben und für Vergewisserung im Glauben aufzeigen. Während die Lieder Luthers – 43 sind bekannt – leicht zu überschauen sind, liegt es im Wesen des Betens, daß Luthers Gebete ungleich schwerer zu überschauen sind. Frieder Schulz hat dankenswerter Weise die Gebete Luthers 1976 herausgegeben. Diese Edition erschließt zugleich die dazugehörige Bibliographie und Wirkungsgeschichte. Der gleiche Verfasser hat ebenfalls eine Sammlung von Luthergebeten allgemein zugänglich gemacht unter dem Titel »Heute mit Luther beten« (GTB Siebenstern 272, 2. Aufl. 1983).

Das begrenzte Liedschaffen Luthers ist ungleich leichter zu überschauen als die verstreute Fülle der Gebete. Schon das Evangelische Kirchengesangbuch gibt auch dem nicht wissenschaftlich Arbeitenden schnell bereite Möglichkeiten, Ausprägungen des Betens bei unserem Reformator an seinen Liedern zu erkennen. Luthers Verständnis vom Gebet läßt sich an verschiedenen Bereichen seines Schaffens erheben. Der Blick auf das Lied ist ein beschränkter Aspekt, und die folgenden Ausführungen können und wollen weder einen Beitrag zur Lutherforschung leisten noch ein Kolleg bieten über ein Kapitel der Theologie Luthers, sondern an seinen Liedern ein wenig einführen in Luthers Glauben und ermutigen zum Beten, dem persönlichen und dem Mitbeten in der Gemeinde, denn »der Glaube ist nichts anderes als eitel Gebet«. Wo Glaube ist, da ist auch Gebet. Wo das Gebet verstummt, verkümmert der Glaube, und wo der Glaube versiegt, verdorrt das Gebet.

1. *Der Reformator als Dichter greift absichtsvoll auf Überkommenes zurück und schafft das neue Gemeindelied, fruchtbar weit über die lutherische Kirche hinaus.* Der Mönch Martin Luther war vertraut mit dem Schatz der überkommenen gottesdienstlichen Elemente der Messe, der Stundengebete, der Psalmen, der Hymnen und der Leisen, darüber hinaus auch mit dem Volksgesang. Vor der Aufgabe, die evangelischen Gottesdienste neu zu gestalten, wird Luther zum Dichter und Schöpfer von Melodien, aber der Dichter verleugnet nicht den Reformator, im Gegenteil. Seine Lieder werden grundlegend und richtungweisend für ein Neues, nämlich das evangelische Gemeindelied. Seine Lieder sind bis heute Vorbild und Richtschnur geblieben. Von seinen insgesamt 37 Kirchenliedern sind in unser Gesangbuch aufgenommen: *Umdichtungen von Psalmen* EKG 177 (Ach Gott vom Himmel), 182 (Es wolle Gott), 192 (Wär Gott nicht mit uns), 195 (Aus tiefer Not), 201 (Ein feste Burg); *Verdeutschung altkirchlicher und mittelalterlicher lateinischer Hymnen und Lieder* 1 (Nun komm der Heiden Heiland), 76 (Christ lag in Todesbanden), 97 (Komm Gott Schöpfer), 154 (Jesus Christus, unser Heiland), 352 (Der du bist drei), NG 401 (Christum wir sollen loben), 408 (Was fürchtest du); *Zu Liedern umgestaltete und*

erweiterte deutsche Leisen und Strophen 15 (Gelobet seist du), 98 (Komm, heiliger Geist), 99 (Nun bitten wir), 109 (Gott der Vater wohn uns bei), 163 (Gott sei gelobet), 309 (Mitten wir im Leben); *Lieder über liturgische Stücke* 132 (Wir glauben all), 135 (Jesaja dem Propheten), 137 (das Tedeum), 138 (Litanei), 139 (Verleih uns Frieden), 241 (Vater unser), 310 (Mit Fried und Freud) NG 505 (All Ehr und Lob); *Katechismuslieder* 146 (Christ, unser Herr), 240 (Dies sind die heiligen 10 Gebot); *Freie Dichtungen* 17 (Vom Himmel kam der Engel Schar), 77 (Jesus Christus, unser Heiland), 239 (Nun freut euch), NG 452 (Die beste Zeit) und die sog. Kinderlieder 16 (Vom Himmel hoch) und 142 (Erhalt uns, Herr).

War es Konservativismus und eigene Gestaltungsschwäche, wenn Luther in seinem Liedschaffen so stark auf Überkommenes zurückgriff? Sicher hat Luther zunächst sehr bescheiden über die eigene Kraft, Lieder zu schaffen, gedacht, und nicht alle seine Lieder sind gleich wertvoll. Wie tröstlich für alle späteren, wenn das selbst bei einem Luther so war. (Neue Vorrede Klug'sches Gesangbuch 1533: »Nun haben sich etliche wohl beweisert und die Lieder gemehret, also daß sie mich weit übertreffen und in dem wohl meine Meister sind.« Übrigens werden in diesem Gesangbuch zu den Liedern Kollektengebete mit gedruckt.) Dennoch, die Wirkungskraft der deutschen Lieder aus der Reformationszeit ist kaum zu überschätzen. Nicht weniger als die »neue« Predigt hat das »neue« Singen dazu beigetragen, die Reformation durchzusetzen.

Luthers Lieder sind auch hervorragende Beiträge zur Kulturgeschichte. Wegen der musikalischen Gestalt und als Werk der Dichtung unterliegen Kirchenlieder kulturellen Maßstäben. Gültiger Glaube bedarf des anerkannten kulturellen Ausdrucks. Umgekehrt, lebendige Kultur bedarf der religiösen Vergewisserung. Kultus und Kultur stehen sich nicht so fern, wie manche meinen. Das Zerfallen und Verarmen im Kultus geschieht in Dürreperioden des kulturellen Lebens. Wenn es in Kultur und Kultus weitergehen soll, tut man gut daran, nach den Ursprüngen zu fragen. Wenn es mit dem Kirchenlied weitergehen soll, wird das moderne geistliche Lied sich an den Ursprüngen messen lassen müssen.

Im Rückgriff auf Überkommenes konservierte Luther nicht leere Tradition, sondern er erneuerte Bewährtes und gestaltete es um. Es ging ihm immer wieder um Reform. Im sicheren Gefühl für Wertvolles und für Strukturgesetze der Liedverkündigung nahm er den Kanon der Botschaft auf und wagte die Variationen im eigenen Zeugnis. Diese Kontinuität im Singen, verbunden mit einer deutlichen Konzentration im Inhalt und dem unverkennbaren Profil eigener Konfession, ermöglichte im Gemeindelied einen übergreifenden Konsensus. Heute darf es so gesagt werden: Die Lieder Luthers setzten ein breites Singen in den Gemeinden in Gang – nicht nur bei

den Lutheranern und in Deutschland – und wirkten langfristig als ökumenisches Band.

1522 kam das Septembertestament heraus, 1523 erschienen die gottesdienstlichen Schriften, 1524 das erste evangelische Gesangbuch. Die Muttersprache wird zur Kirchensprache. Die Gemeinde hört Gott und spricht mit ihm in eigener Sprache.

2. *Das Hören auf das lebendige Gotteswort wird zur betenden Antwort, ob gesprochen oder gesungen.* Die Intentionen Luthers bei seinen Liedern, aber auch die Maßstäbe und Kriterien werden deutlich beim genauen Vergleich der Lieder mit den Vorlagen und beim Beachten der Vorreden zu den Gesangbüchern. Im Brief an Spalatin, wohl von Ende 1523, mit dem er aufruft zum Liedermachen, beigefügt wahrscheinlich schon als Muster »Aus tiefer Not schrei ich zu dir«, heißt es: »Ich bin willens, nach dem Beispiel der Propheten und alten Väter der Kirche deutsche Psalmen für das Volk zu machen, das ist geistliche Lieder, daß das Wort Gottes auch durch den Gesang unter den Leuten bleibe« (WA Br 3, 8220, 1 ff). In der Vorrede zum ersten lutherischen Gesangbuch 1524 schreibt Luther dann (WA 35, 5. 475, 7 ff): »Sankt Paulus . . . gebietet, von Herzen dem Herrn singen geistliche Lieder und Psalmen, auf daß dadurch Gottes Wort und christliche Lehre auf allerlei Weise getrieben und geübt werden. . . . (Hier sind Lieder) zusammengebracht, das heilige Evangelium, so jetzt von Gottes Gnaden wieder aufgegangen ist, zu treiben und in Schwung zu bringen«. Luther weiß sich unter dem Gottesgebot, zu singen und zu beten. Fr. Schulz bringt die beiden Luther-Gebete: »Herr, es steht nicht in meinem Willen, daß ich bete oder nicht bete. Du hast's geboten. Darum erkenne ich, daß ich dir gehorsam sein soll«. (GTB 273,2) »Mein Gott, du hast geboten, zu bitten und zu glauben, daß die Bitte erhört werde. Darauf bitte ich und verlasse mich darauf: du wirst mich nicht verlassen und mir den rechten Glauben geben« (GTB 273,3). Glauben, singen und beten gehören eng zusammen, aneinandergelunden durch das Wort Gottes, das eben gehört und gesagt, weitergesagt, bezeugt und beantwortet werden will. Das Lied hat seine eigene Weise, weiterzusagen, was Gott tat, und ihm zu antworten. Im Lied der Kirche verschlingen sich gesungenes Evangelium und gesungenes Gebet, und im Mitsingen kann der Glaubende im Glauben gestärkt und geprägt werden. Die Fähigkeit, über den gemeinsamen Glauben zu sprechen und ihn persönlich zu bezeugen, beginnt beim Umgang mit der Bibel und beim Gespräch mit Gott. Bei beiden kann das Kirchenlied vermitteln. Für die Lutherlieder ist freilich kennzeichnend, daß der verkündigende Charakter vorherrscht gegenüber einem meditativen. Öfter wechselt der Zuspruch an den Gläubigen in einem Lied in ein Gebet, und selbstverständlich gibt es auch bei Luther die reinen Gebetslieder. Im Lied »Gelobet seist du, Jesu Christ«

(EKG 15) beginnt die erste Strophe wie die Vorlage mit der Anrede an Jesus, aber die folgenden Strophen verkündigen Weihnachten in der 3. Person. Wer Luthers »Nun freut euch, lieben Christen gmein« (EKG 239) vergleicht mit Paul Gerhards »Ist Gott für mich (EKG 250), stellt fest, wie Luther in einer sehr persönlichen Weise hineinschauen läßt in ein Heildrama in Gott, während P. Gerhardt meditiert über einen biblischen Text. Auch das Weihnachtslied »Vom Himmel hoch« (EKG 16) kennt neben dem zusprechenden »Euch« (Strophe 1, 2, 3, 4, 5) das persönliche, das Heil annehmende »Ich« in Strophe 7, 8, 12, 13, u. 14. Von der Vorlage des Vaterunsers her ist das Lied EKG 241 selbstverständlich Gebet: Du »willst das Beten von uns han«. Die Pfingstlieder Luthers sind alle drei reine Gebetslieder. Dabei will beachtet werden, daß die Pfingstlieder aus allen Perioden ganz vorwiegend Gebete sind. Vom Heiligen Geist sachgerecht reden, heißt, um ihn bitten: Komm, Heiliger Geist, Herre Gott (EKG 98).

3. *Die Zusagen und Weisungen unseres Herrn kehren wieder in Luthers Liedern und Gebeten.* Eindringlich kann Luther sich berufen auf Gottes Verheißungen: »Nach deiner Verheißung, Herr, bitte ich: Gib mir nicht Gold oder Silber, sondern einen starken, festen Glauben. Nach deiner Verheißung suche ich: Laß mich finden, nicht Lust oder Freude der Welt, sondern Trost und Erquickung durch dein heilsames Wort. Nach deiner Verheißung klopfe ich an: Tue mir auf, ich begehre nichts, was die Welt hoch und groß achtet, sondern deinen heiligen Geist gib mir, der mein Herz erleuchte, mich in meiner Angst und Not stärke und tröste« (GTB 272, 56). Oder: »Lieber Herr Gott, laß uns dein gnädiges Wort hören, erhalte uns bei deiner Verheißung, daß wir nicht fallen in Murren und Ungeduld« (GTB 272, 21). Und das Annehmen der Verheißung öffnet für das Halten der Weisungen des Herrn: »Herr Christus, ich bleibe bei dir und hange an dir und gläube an dich, denn du bist es allein, auf den es ankommt. Darnach will ich hingehen und die 10 Gebote für mich nehmen und mich in guten Werken üben« (GTB 272, 17). Das Beten selbst lebt aus Gebot und Verheißung: »Lieber Herr, ich soll und will beten auf dein Gebot und Verheißung« (GTB 272, 4). Der Gehorsam des Glaubens kommt aus dem Hören auf das Wort, aus Gesetz und Evangelium. Im Gebete-Lied sind die Weisungen Gottes natürlich zusammengedrängt (EKG 240). Es endet mit den Strophen: »Die G'bot all uns gegeben sind, daß du dein Sünd, o Menschenkind, erkennen sollst und lernen wohl, wie man vor Gott leben soll (also usus elencticus). Das helf uns der Herr Jesus Christ, der unser Mittler worden ist, es ist mit unserm Tun verlorn, verdienen doch eitel Zorn. Kyrieleis« (Str. 11 u. 12). Das Kyrieleis der Leisen meint mehr als nur ein Sündenbekenntnis, es ist ein Huldigungsruf.

4. *Das Thema der Lieder Luthers ist Jesus Christus. Auch im Gebet ist er*

der Angerufene. Bei dem Weihnachtslied »Christum wir sollen loben schon« (NG 401) haben Liedforscher immer wieder darauf hingewiesen, daß Luther die Zeilen der 1. Strophe gegenüber der lateinischen Vorlage umgestellt hat und dadurch Jesus Christus betont herausstellt (A solis ortus cardine/ad usque terrae limitem/Christum canamus principem/natum Maria virgine). Über »Die Christologie in Luthers Liedern« ist 1956 eine eigene Monographie erschienen. Darin zitiert Klaus Burba eingangs (S. 10) auch die bereits erwähnte Gesangbuch-Vorrede von 1524 mit der Aufgabenstellung: »daß Christus unser Lob und Gesang sei und nichts wissen sollen zu singen und zu sagen denn Jesum Christum unsern Heiland« (HWA 35, S. 474, 14 ff). In unserem Zusammenhang sei wiederum erinnert an das Christuslied Luthers »Nun freut euch, lieben Christen gmein« (EKG 239) oder an Luthers Osterlieder. Ich zitiere EKG 77: »Jesus Christus, unser Heiland, der den Tod überwand, ist auferstanden, die Sünd hat er gefangen. Kyrieleison,« und Strophe 3: »Tod, Sünd, Leben und Genad, alls in Händen er hat; er kann erretten alle, die zu ihm treten«. Die Sprache, ebenso schlicht wie gefüllt, kommt zu ihrer ganzen Tiefe durch die Melodie. – Auch Luthers Gebete sind christusbezogen, weniger durch eine stereotype Jesus-Anrede als inhaltlich. Dazu ein Beispiel: »Ewiger Gott und Vater unseres Herrn Jesu Christi, verleihe uns deine Gnade, daß wir die Heilige Schrift wohl und fleißig studieren, Christus darin suchen und finden und durch ihn das ewige Leben haben« (GTB 272, 23; auch 31). Was für Luthers Theologie gilt, läßt sich auch für Lieder und Gebete feststellen: Die Theologie läßt sich nur verstehen von der Christologie her, und die nicht ohne Soteriologie, und diese nicht ohne Hamartiologie. Für Lieder und Gebete wird der Sachverhalt besser ausgedrückt mit Christusbekenntnis, Heilserkenntnis und Sündenbekenntnis. Gerade die Konzentration auf Jesus Christus erlaubt den Glaubensaussagen die Weite.

5. *Der feste Ort des Singens und Betens im Gottesdienst sowie das Gründen in der Heiligen Schrift stärken auch den persönlichen Glauben.* Liturgische und biblische Nähe der Lieder und Gebete Luthers liegen auf der Hand. Zweifellos haben die liturgischen Arbeiten von Thomas Müntzer und den Schwärmern Luther Anstöße gegeben, für den Gottesdienst deutsche Lieder und liturgische Stücke bereitzustellen. Siegfried Bräuer informiert über das Liedschaffen von Th. Müntzer (Lu]b 1974, 45–102). Zu den liturgischen Stücken gehören: das deutsche Credo (EKG 132), das Sanctus (EKG 134), das Tedeum (EKG 137), die Litanei (EKG 138), »Verleih uns Frieden gnädiglich« (EKG 139), auch »Erhalt uns, Herr, bei deinem Wort« (EKG 142), sowie das Gloria in excelsis »All Ehr und Lob« (NG 505). Für die Taufe steuerte Luther das Lied bei »Christ unser Herr zum Jordan kam« (EKG 146) und für das Abendmahl »Jesus Christus, unser Heiland, der von uns den

Gotteszorn wandt« (EKG 154) sowie »Gott sei gelobet und gebenedeiet« (EKG 163). Luther dichtete nicht nur für den Gottesdienst, sondern diese liturgischen Lieder kommen aus dem Gottesdienst. Er war im Gottesdienst zuhause, kein gottesdienstfremder Gelehrter. Der Professor für Schriftauslegung wollte auch in den Liedern biblische Wahrheit weitersagen: »Die Schrift hat verkündet das« (EKG 76, 4). Diese doppelte Beziehung, Bibel und Gottesdienst, ist auch seinen Psalmliedern abzuspüren: Ach, Gott vom Himmel (EKG 177), Es wolle Gott uns gnädig sein (EKG 182), Wär Gott nicht mit uns (EKG 192), Aus tiefer Not (EKG 195), Ein feste Burg (EKG 201). Das gilt ebenfalls für die Verdeutschung des neutestamentlichen Liedes von Simeon, des sog. Nunc dimittis (EKG 310 Mit Fried und Freud). An diesen Beispielen zeigt sich einerseits die biblische Treue, andererseits die Freiheit, umzugestalten aus den Anliegen der reformatorischen Frömmigkeit. Allgemein gehört es zu den Charakteristica wertvoller Kirchenlieder, daß sie Biblizität vereinen mit echten eigenen Klängen der Frömmigkeit. Nicht umsonst geben manche Gesangbücher unter den Liedertexten verwertete biblische Stellen an. Ausführlich ist das für die Lieder des Evangelischen Kirchengesangbuchs zusammengestellt in dem Handbuch Bd. I, 2: Die biblischen Quellen der Lieder von Rudolf Köhler (1965), und zwar nach Haupt- und Nebenassoziationen.

Für das Bändchen »Heute mit Luther beten« hat der Herausgeber bei jedem Gebet eine Bibelstelle hinzugefügt. Gottesdienstliche und biblische Bindung beim Singen und Beten hindern den persönlichen Ausdruck nicht, sondern verleihen besondere Schubkräfte. Christen und Gemeinden, die täglich Psalmen lesen oder singen, haben sich einen reichen Schatz bewahrt, denn das biblische Buch der Psalmen ist zugleich Gebetbuch und Gesangbuch (vgl. Bonhoeffer, Einführung in die Psalmen). Für Luther jedenfalls war neben dem Römerbrief das Psalmenbuch das Schicksalsbuch.

6. *Die Lieder Luthers kommen aus dem Leben mit der Kirche und ihren Festen.* Die Festlieder bilden eine besondere Gruppe unter seinen Liedern. Nicht nur die äußere Situation, daß eben für diese Anlässe deutsche Lieder fehlten, ließen sie entstehen, sondern sie brachen hervor aus Luthers Mitgehen der Festzeiten der Christenheit, vor allem 1523/24, aber auch bis gegen sein Lebensende. Bei dem als Epiphanienslied im Anhang des Gesangbuchs eingeordneten »Was fürchtest du, Feind Herodes, sehr« (NG 408) wissen wir ausnahmsweise einmal das genaue Entstehungsdatum: 12. Dezember 1541 (Dietz 109). Auch »Vom Himmel kam der Engel Schar« (EKG 17) ist wahrscheinlich Weihnachten 1542 entstanden (zuerst 1543 im Klug'schen Gesangbuch). Den wichtigsten Anhalt für Entstehungsdatierungen gibt das erste Erscheinen in gedruckten Gesangbüchern. Versuche, Lieder zu datieren aus dem Vergleich mit Lutherpredigten, werden leicht krampfhaft.

Richtig bleibt, daß durch solche Vergleiche theologische Anliegen profiliert werden können. Umstrittig bleibt ebenso, wie bis ins familiäre Leben hinein die Feste für Luther eine große Rolle gespielt haben, z. B. deutlich an »Vom Himmel hoch, da komm ich her« (EKG 16). Mit den Festliedern konnte Luther gebunden durch die Mitte in Christus die Weite der Botschaft entfalten, in unvergänglichen Aussagen gerade zur Menschwerdung und Auferstehung, nicht weniger zur Trinität und Pfingsten: »Du heiliges Licht, edler Hort / laß uns leuchten des Lebens Wort / und lehr uns Gott recht erkennen / von Herzen Vater ihn nennen. / O Herr, behüt vor fremder Lehr / daß wir nicht Meister suchen mehr / denn Jesum mit rechtem Glauben / und ihm aus ganzer Macht vertrauen. Halleluja, Halleluja« (EKG 98, 2). Immer wieder ist es aufgefallen, daß Luther keine Lieder zur Passionszeit geschrieben hat. Daraus sind keine falschen Schlüsse zu ziehen. Seine Osterlieder sind zugleich Passionslieder: »Tod, Sünd, Leben und Genad – alls in Händen er hat. / Er kann erretten / alle, die zu ihm treten. Kyrie eleison« (EKG 77, 3). Ebenso erscheint die Himmelfahrtsbotschaft an anderem Ort, in dem grundlegenden Glaubenslied EKG 239, 9: »Gen Himmel zu dem Vater mein / fahr ich von diesem Leben . . .« Die dramatisierende, erzählende oder anbetende Liedverkündigung will gründlich bei jedem Lied nachmeditiert werden. Die verschiedenen Kommentare zu den Lutherliedern geben reiche Hinweise. – Die Bedeutung der Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen für den eigenen Weg des Glaubens darf nicht unterschätzt werden. Es darf nicht vergessen werden, daß die Getauften zum Priestertum berufen sind. Das verwirklicht sich weniger darin, daß alle auf die Kanzel drängen, wohl aber im anhaltenden Gebet.

7. *Das Evangelium als Lehre und Botschaft will bezeugt und gelernt werden.* Dem Herrn selber legt Luther es in den Mund: »Was ich getan hab und gelehrt / das sollst du tun und lehren, / damit das Reich Gotts werd gemehrt / zu Lob und seinen Ehren. / Und hüt dich vor der Menschen Satz / davon verdirbt der edle Schatz: / das laß ich dir zur Letzte« (EKG 239, 10. vgl. auch EKG 97, 6). Also, nicht nur die Gebote sollen, sondern auch das Evangelium will gelehrt werden, und Kirchenlieder haben ebenfalls eine lehrende Funktion. Aufschlußreich für diesen Aspekt sind die Katechismuslieder im Vergleich zum Kleinen und Großen Katechismus. Im Betbüchlein von 1522 zeigt sich eine epochale Wendung von den mittelalterlichen Betbüchern mit ihren Marien- und Heiligengebeten zur Anleitung von Katechismusstücken her (Grüneisen LuJ 1940, 83 ff). Das Gleiche finden wir in der schönen kleinen Schrift von 1535 an Meister Peter den Barbier »Wie man beten soll«. Die Schrift setzt an beim Vaterunser und entfaltet das berühmte vierfach gedrehte Kränzlein (Was kann ich lernen? Wofür kann ich danken? Was muß ich beichten? Worum soll ich bitten?) am Beispiel der

zehn Gebote. Der Katechismus ist zugleich »Brunnenstube des Glaubens« und »Schule des Gebetes« (Klaus Haag in seiner Bearbeitung der Lutherschrift, Brunnenverlag 1983). Luther versteht nämlich den Katechismus nicht nur als Kinderlehre, sondern als Summe und Auszug der Heiligen Schrift und will selber lebenslang Schüler des Katechismus bleiben. Durch »geistliche Lieder, darin der Katechismus kurz gefasset ist«, soll »die christliche Lehre auf allerlei Weise mit Predigen, Lesen und Singen getrieben« werden (zu den Katechismusliedern im Babst'schen Gesangbuch 1545 zitiert nach Alewyn/Hahn, Martin Luther die deutschen geistlichen Lieder, Tübingen 1967, S. 63). Wer Lieder mehr als lyrischen Ausdruck von Stimmungen und Gefühlen versteht, den wird solche pädagogische und didaktische Zielsetzung befremden. In der Tat ist es sachgerechter, von einer katechetischen Absicht zu sprechen, die beruht auf tiefen Einsichten in den Werdeprozeß des Glaubens. Glaube will gelernt und eingeübt werden, so gewiß er geschenkt wird. Nach Luther wird der »Umgang mit der Schrift nur in der betend auf das Wort Gottes hörenden Weise sinnvoll« (Beintker 57). Zur rechten Weise, Theologie zu studieren, gehören nach ihm: Oratio, Meditatio und Tentatio (ebd.). »Mit dem Herzen lernen« (to learn by heart) hat Fr. Schulz ein Luthergebet überschrieben: »Lieber Vater im Himmel, verleihe uns um deines lieben Sohnes Jesu Christi willen deinen Heiligen Geist, daß wir rechte Schüler Christi werden (Jünger, disciples, mathetai) und ein Herz haben, in dem ein unerschöpfter Quell der Liebe sei, die nimmermehr versiegt« (26).

8. *Singen und Beten ist Vollzug des Glaubens, und im Mitvollzug wird bezeugt und gelernt.* Aber wirken Luthers Lieder, die sicherlich einmal dem Gemeindegemäßen entsprachen, heute nicht museal, archaisch, gemeindefremd und unzeitgemäß? Die Katechismuslieder z. B. haben ihren Sitz im Leben bei Gottesdiensten mit Katechismuspredigten verloren. Können Lied- und Katechismuspredigten erneuert werden? Nicht nur in Konfirmationsgottesdiensten, bei denen oft abgezogene Liedblätter verteilt werden, schlagen viele Gemeindeglieder kaum das Gesangbuch auf und summen oder lesen die Lieder nicht einmal mehr mit. Also können sie auch keine Funktionen des mitvollzogenen Glaubens ausüben. Wird die evangelische Gemeinde, die einmal den Priester- und Mönchschören den Choral entwand, in Zukunft angewiesen sein auf Bands und Gospel-Sänger, selber sich begnügen mit Refrains, Händeklatschen und mit den Hüften wiegen, bzw. mit Konserven aus Kassetten? Können überkommene Gebetsformulare zu bequemen Mustern werden für ungeübte Christen? Ist die Frage nach der Mündigkeit des Christen umgekippt in die Wirklichkeit unmündiger Christen, sprachunfähig im Glauben? Können wir neue Lieder des Glaubens schaffen mit anderen Themen? Ich habe Konfirmanden immer wieder die

Aufgabe gestellt, eigene zeitnahe Gebete zu schreiben. Das Ergebnis war immer wieder, daß nur junge Menschen aus Familien mit Gebetsübung das anfangsweise schafften, während die anderen nach alten Gebeten griffen oder modernistische Klischees vorlegten. Lernt es unsere Generation, daß die Menschheit sich nicht damit brüsten kann, die Arbeitshypothese »Gott« nicht mehr zu gebrauchen und auf den Schultern von Wissenschaft und Technik durch die Machbarkeit aller Dinge das Gebet zu ersetzen? Können wirklich Erntedank durch Kunstdünger, Fürbitte durch gesellschaftliche Solidarität, Glaubensgerechtigkeit durch soziales Engagement, Bitte in Krankheitsnot durch Intensivstationen ausgetauscht werden? Fragen über Fragen! Der 1986 verstorbene Helmut Thielicke nennt seine Gedanken zur Zukunft des Christentums »Auf der Suche nach dem verlorenen Wort«. Fortschritt und Wandlungen sollen weder vergötzt noch verteufelt werden. Es wird alles daran hängen, ganz ehrlich zu sein, d. h. ehrlich vor Gott, und das Anvertraute anzunehmen, d. h. Gott zu preisen. So gehen wir zum Schluß noch einmal in die Schule von Luthers Liedern und Gebeten.

9. *An Luthers Liedern und Gebeten fällt auf, wie stark das Bekenntnis der Schuld hervortritt.* Frieder Schulz sagt im Vorwort seiner Sammlung »Heute mit Luther beten« (GTB 272): Es bleibt eine Fremdheit, wo Luther mit großer Ernsthaftigkeit von der Sünde spricht. In der Tat redet Luther massiv von der Schuld, und zwar in der 1. Person: »Dem Teufel ich gefangen lag, / im Tod war ich verloren, / mein Sünd mich quälte Nacht und Tag, / darin ich war geboren. / Ich fiel auch immer tiefer drein, / es war kein Guts am Leben mein, / die Sünd hatt' mich besessen« (EKG 239, 2). Die evangelische Liedgeschichte ist vom persönlichen Sündenbekenntnis geprägt worden, so etwa P. Gerhardt: »Ich, ich und meine Sünden, / die sich wie Körnlein finden / des Sandes an dem Meer . . . Ich bin's, ich sollte büßen« (EKG 64, 4 u. 5). Das Bekenntnis in der ersten Person weist nicht mit dem Zeigefinger auf andere, sondern schlägt an die eigene Brust: Gott, sei mir Sünder gnädig! (Luk. 18, 13), meilenweit entfernt vom zeitgenössischen »Das macht doch nichts, das merkt doch keiner«. Im Morgen- und Abendsegen wiederholt sich täglich die Bitte: »Du wollest mich diesen Tag auch behüten vor Sünden und allem Übel, daß dir all mein Tun und Leben gefalle« (GTB 272, 41) und »ich bitte dich, du wollest mir vergeben alle meine Sünde, wo ich unrecht getan habe, und mich diese Nacht auch gnädiglich behüten« (GTB 272, 52). Das ehrliche Wissen und offene Bekenntnis der Sünde, die ja hinausreicht über moralische Mängel und sittliche Verfehlungen in die ständige Anfechtung, sich von Gott zu trennen und gegen ihn zu rebellieren, sind gerade verschlungen mit dem tiefen Vertrauen. »Ich bin aber dessen gewiß, daß ich Gott wohlgefalle mit all meinem Tun, nicht um meinetwillen, der ich solches tue, sondern um Gottes willen,

der sich mein erbarmt, mir die Sünde vergibt, mich liebt und führt und mit dem Heiligen Geist regiert« (GTB 272, 53). Die Kraft, der Sündenerkenntnis standzuhalten und das Sündenbekenntnis nicht zu verdrängen, entspringt aus der Gewißheit der Sündenvergebung und dem Rechtfertigungsglauben. »Da jammert Gott in Ewigkeit / mein Elend übermaßen. / Er dacht an sein Barmherzigkeit, / er wollt mir helfen lassen, / er wandt zu mir das Vaterherz, / es war bei ihm fürwahr kein Scherz, / er ließ's sein Bestes kosten« (EKG 239, 4). Können wir mit Luther beten: »Herr Jesus Christus, du bist meine Gerechtigkeit, ich aber bin deine Sünde« (GTB 272, 14)?

10. *Noch stärker als das Schuldbekenntnis wirken im Singen und Beten Luthers der Lobpreis und die Anbetung des Herrn.* Was Gott getan hat, gibt Anlaß zum Danken! Der Betende erinnert Gott an seine großen Taten. Gottes Heilshandeln in der Geschichte wird gepriesen. Das Lutherlied, das gleichsam in einer Ballade den Märtyrertod zweier Augustinermönche im Juli 1523 in Brüssel besingt, beginnt: »Ein neues Lied wir heben an, / das walt Gott, unser Herre, / zu singen, was Gott hat getan / zu seinem Lob und Ehre«. – Aus der gleichen Zeit des Liederfrühlings stammt der Liedanfang: »Nun freut euch, lieben Christen gmein, / und laßt uns fröhlich springen, / daß wir getrost und all in ein / mit Lust und Liebe singen / was Gott an uns gewendet hat / und seine süße Wundertat, / gar teuer hat er's erworben (EKG 239, 1). Besonders die Schlußstrophen von Lutherliedern jubeln im Lobpreis und möchten anstiften zu fröhlichem Danken: »Es danke Gott, und lobe dich / das Volk in guten Taten; / das Land bringt Frucht und bessert sich, / dein Wort ist wohlgeraten« (EKG 182, 3). Zur lobpreisenden Antwort auf das empfangene Wort gehört die verantwortliche Tat der Christen. Der Christ, der sich oft vorfindet in dem angefochtenen »armen Häuflein« und mit Anfeindungen rechnen muß, unterläßt dennoch nicht den Lobgesang: »Gott Lob und Dank, der nicht zugab, / daß ihr Schlund uns möcht fangen«, »des Herren Name steht uns bei, / des Gotts Himmels und Erden« (aus »Wär Gott nicht mit uns diese Zeit« EKG 192, 3). Gloria-Patri-Strophen dürfen nicht formelhaft mißverstanden werden (z. B. EKG 16, 15 und 97, 7). Sie sind Ausdruck tragender Doxologie, nicht nur in der trinitarischen Form. Das gesunde Dogma wurzelt in gesungener Doxologie. E. Schlink setzt die Lehre von Gott an in einem ausführlichen Kapitel über den Lobpreis Gottes (Ökumenische Dogmatik, 725–742). Die treue Gemeinde Christi wird nicht müde, zu beten und einzuladen: Danket dem Herrn, denn er ist freundlich, und seine Güte währet ewiglich (Ps. 118, 1 u. ö.). Mit Recht wird gegenwärtig viel gesprochen von der Sprachfähigkeit des Glaubenden. Lobpreisender Glaube steckt an. Eine Kirche, die nur jammert und schweigt, hat den Untergang verdient. Eine Christenheit mit Lobgesängen, mögen sie auch aus der Tiefe und aus der Nacht aufsteigen, hat Zukunft.

In dem Fluß der Geschichte lebendigen Glaubens ist es für jede Generation unaufgebar, eigene Lieder zu schaffen und zu erproben. Die letzten Jahrzehnte sind keineswegs arm an solchen Versuchen. In den wechselnden Perioden sind immer Gebrauchslieder entstanden, die zumeist später nicht aufgenommen worden sind in den kirchlichen Gesangbüchern, weil sie strengen Maßstäben nicht standhielten und auf Dauer von der Gemeinde nicht angenommen wurden. Besonders für die Jugend und für Evangelisationen sind wohl dennoch Liederbücher nötig, auch mit »Ohrwürmern« und geistlichen »Schnulzen«, vor denen Kirchenmusiker und Hymnologen sich öfter die Ohren zuhalten. Gespannt darf man sein, wie das in Arbeit befindliche neue Gesangbuch mit Luthers Liedern umgehen wird. Ohne nostalgischer Ehrfurcht das Wort reden zu wollen, – die gegenwärtige kirchliche und theologische Generation tut sich schwer mit der Tiefe und Fülle in den Liedern Luthers.

In älteren Besinnungen über das Gebet fehlen selten Überlegungen zur Gebetserhörung. Liegt hier kein Problem für die Gegenwart mehr vor, oder hat der Zweifel an der Erhörung von Gebeten die Glaubensgewißheit allgemein erdrückt? Kennzeichnender für das Fragen unserer Zeit gegenüber dem Beten scheint der Einwand, das Beten lähme die Tat und behindere die notwendige Weltveränderung.

Karl Heim hat 1925 seinen Aufsatz »Das Gebet als philosophisches Problem« beschlossen mit den Sätzen: »Wie unser Gebet ist, so ist unsere Arbeit, so ist unser Einfluß auf unsere Mitmenschen, so ist unsere Stellung zu allen theoretischen und praktischen Fragen des Lebens. Luther sagt darum mit Recht: »Das Gebet ist die höchste Kunst, die wir zu lernen haben.«

Und zwei Zeitzeugen aus dem Wahn und den Wirren des 2. Weltkrieges und den Jahren des Nationalsozialismus, beide christliche Dichter, Reinhold Schneider und Jochen Klepper, bezeugen: »Allein den Betern kann es noch gelingen, das Schwert ob unsern Häuptern aufzuhalten« – »Die Hände, die zum Beten ruhn, die macht er stark zur Tat, und was der Beter Hände tun, geschieht nach seinem Rat« EKG 351, 11).

Propst i. R. Dr. Karl Hauschildt, An der Schwale 8, 2350 Neumünster

Literaturhinweise

I. Zur *allgemeinen Information*: F. Heiler, Das Gebet, eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung, 1923, 5. Aufl. – Art. Gebet RGG³ II, 1209–1235; EKL I, 1430–1449; Leiturgia I, 256 ff., II, 356 ff. – Evangelischer Erwachsenen-Katechismus 1245–1264 – Karl Heim, Das Gebet als philosophisches Problem

(1925) in »Glaube und Leben« 1928, 510–538 – K. F. Müller, Das Gebet im Leben der Gemeinde, Dok. 9 der IV. Vollversammlung des LWB in Helsinki 1963 und JbLH. 9, 1964, S. 1–28 – E. Schlink, Ökumenische Dogmatik 1983, S. 451 ff., 725 ff. – W. Herrmann, Der Verkehr des Christen mit Gott, 1892, 2. Aufl.

II. P. Althaus d. Ä., Forschungen zur Evangelischen Gebetsliteratur 1927 – Frieder Schulz, Die Gebete Luthers 1976, Heute mit Luther beten, GTB Siebenstern 272, 1983 2. Aufl. – H. Beintker, Zu Luthers Verständnis vom geistlichen Leben des Christen im Gebet. LuJ, 1964, S. 47–68. – R. Wagner, Luthers Gedanken über das Gebet, LML 20, 1938, 7–14, 46–64 – E. Grüneisen, Luthers Betbüchlein ... LuJ 1940, 83 ff.

III. WA 35 (W. Lucke) – Ausgaben der Lieder Luthers: Alewyn und Gerhard Hahn 1967; Otto Dietz 1950, 2. Aufl.; Otto Schlißke 1948; Wilhelm Stapel 1950; Christa Müller 1936; Klaus Burba, Die Christologie in Luthers Liedern 1956 – J. Smend, Das evangelische Lied von 1524, 1924. – W. Jenny, Luthers geistliche Lieder und Kirchengesänge, Böhlauverlag, Köln 1985 (Archiv zur Weimarer Ausgabe der Werke Martin Luthers, Band 4) – Patrice Veit, Das Kirchenlied in der Reformation Martin Luthers – eine thematische und semantische Untersuchung, Franz-Steiner-Verlag, Wiesbaden-Stuttgart 1986.

IV. C. Albrecht, Einführung in die Hymnologie 1984, 2. Aufl. – W. Nelle, Geschichte des deutschen evangelischen Kirchenliedes 1909, 2. Aufl. – P. Gabriel, Das deutsche evangelische Kirchenlied von Martin Luther bis zur Gegenwart, 1956 3. Aufl. – Handbuch zum EKG I, 1 Wort- und Sachkonkordanz 1953; I, 2 Die biblischen Quellen der Lieder 1965; II, 1 Lebensbilder der Liederdichter und Melodisten 1957; II, 2 Geschichte der Melodien des EKG 1957; III, 1 Liederkunde 1970, EKG 1–175; Sonderband: Die Lieder unserer Kirche 1958 – R. A. Schröder, Dichtung und Dichter der Kirche 1964, 2. Aufl. – Joh. Pfeiffer, Dichtkunst und Kirchenlied 1961.

V. Ernst Sommer, die Metrik in Luthers Liedern, JbLH 9, 1964, 29–81.

VI. Vilmos Vajta, Die Theologie des Gottesdienstes bei Luther, 1952.

VII. K. Hauschildt, Die Christusverkündigung im Weihnachtslied unserer Kirche, 1952; Das Christuszeugnis in Luthers Weihnachtslied, Luther 1954, 114–124; Die Botschaft der Reformation in den Liedern Paul Gerhards, Luther 1957, 63–74; Das Lied der Kirche in der evangelischen Unterweisung, Die Spur 1962, 217–223; Das Bekenntnis im Kirchenlied, Hdb. zum EKG, III, 1, 68–88 (1970).

Von Rolf Schäfer

1. Erwägung zum Thema

Die Formel »Glaube und Werke« ist uns Theologen geläufig, weil wir an ihr die reformatorische Rechtfertigungslehre erläutern können. Man muß aber zugeben, daß sie gerade wegen ihrer Verankerung in der reformatorischen Theologie nicht ohne weiteres auf ethische Fragestellungen der Gegenwart angewandt werden kann. Seit der Aufklärung sind neue Probleme aufgetaucht – und dies nicht nur, was den Inhalt der ethischen Urteile angeht, sondern schon viel grundlegender in bezug auf die ethischen Kategorien, die als begriffliches Netz das ethische Problem und seine Behandlung innerhalb der Theologie strukturieren.

Wenn das ethische Problem mit der Formel »Glaube und Werke« angegangen wird, dann wird durch die Totalität des menschlichen Lebens eine Trennlinie gelegt, die die Vielfalt der Beziehungen in zwei große Gebiete zerlegt. Der Glaube umfaßt alle Gedanken, Gefühle und Tätigkeiten, die auf Gott gerichtet sind (z. B. das Ja zur Rechtfertigungsbotschaft, das Vertrauen zu Gott, das Gebet). Unter »Werken« hingegen versteht man die Entschlüsse und Taten, die den Menschen oder die Welt betreffen.

Unserem heutigen Sprachgebrauch liegen andere Unterscheidungen näher. Dies zeigt sich insbesondere beim Komplex der »Werke«. Wir gebrauchen diesen Begriff unwillkürlich meistens in historischer Verfremdung oder als Zitat. Dies rührt daher, daß wir bei »Werk« oder »gutem Werk« an eine in sich abgeschlossene Handlung eines einzelnen Menschen denken. Wir wissen aber, daß solche isolierten oder isolierbaren Handlungen in der Wirklichkeit nie vorkommen. Die Struktur des handelnden Menschen als des ethischen Subjekts ist dafür zu komplex; außerdem sind wir in der heutigen Anthropologie gewohnt, den einzelnen Menschen immer zugleich als Glied in der Gesellschaft und ihren Strukturen zu sehen. Wir sehen deshalb auch die einzelne Handlung stets als Ausschnitt aus Lebensabläufen an, von denen sie nicht getrennt werden kann.

Wenn nun in historischer Betrachtung auf Grund von Luthers Schriften nach dem Verhältnis von Glaube und Werk gefragt wird, darf man das Ergebnis nicht zu schnell in die Gegenwart transponieren. Auf jeden Fall muß man sich über die Wandlung der ethischen Kategorien klar sein.

* Vortrag beim Dekanekolleg Kurhessen-Waldeck 25. 8. 1983 in Malente.

Als Quelle für die historische Betrachtung sollen im folgenden vor allem der Freiheitstraktat und der Sermon von den guten Werken dienen; dazu kommen gelegentlich noch ergänzende Gedanken aus dem Großen Katechismus.

2. Der Glaube

Luther kann – scheinbar ganz unreformatorisch – den Glauben als gutes Werk beschreiben, und zwar als Erfüllung des Ersten Gebots: »Das erste und höchste, allerredelste gute Werk ist der Glaube in Christum.«¹ »Siehe, das ist das Werk des Ersten Gebots, da geboten ist: Du sollst nicht andere Götter haben! Das ist so viel gesagt: Dieweil ich allein Gott bin, sollst du zu mir allein deine ganze Zuversicht, Trauen und Glauben setzen und auf niemand anders.«²

Die Erfüllung des ersten Gebotes ist jedoch schwieriger, als es zunächst aussieht.

Es versteht sich im 16. Jahrhundert von selbst, daß Gott im Bereich der Gedanken von jedem festgehalten wird, der der Kirche angehört. Indessen weist Luther darauf hin, daß der Mensch trotz der richtigen Gedanken seines Kopfes mit dem Herzen ganz andere Wege gehen kann. Denn das Herz sucht sich oft seinen eigenen Gegenstand und verfällt damit einem praktischen Götzendienst. »Nun siehst du selbst, daß alle die, so in Gott nicht vertrauen allezeit und nicht sich seiner Gunst, Huld und Wohlgefollens vorsehen (d. h. seine Gunst erwarten) in allen ihren Werken oder Leiden, Leben oder Sterben, sondern bei anderen Dingen oder bei ihnen selbst solches suchen, dies Gebot nicht halten und wahrhaftig Abgötterei treiben ...«³

Daß jemand Gunst, Huld und Wohlgefallen bei anderen Dingen sucht, macht Luther im Großen Katechismus u. a. am Beispiel des Geldes klar⁴. Um einen praktischen Atheismus handelt es sich aber auch bei der Werkgerechtigkeit: Wenn der Mensch meint, daß er Gott nur durch die Werke gefalle, dann vertraut er nicht auf Gott, sondern auf sich selbst. Er ehrt äußerlich Gott, setzt sich aber inwendig selbst zum Abgott ein⁵.

Daß die Werkgerechtigkeit Anlaß zum praktischen Atheismus gibt,

¹ BoA I, 229 (die Zitate sind leicht modernisiert).

² AaO 234.

³ AaO 235.

⁴ BSLK 561.

⁵ BoA I, 235.

hängt damit zusammen, daß zur Zeit Luthers die Frage von Heil und Unheil vor allem in der Form von Freispruch oder Verdammnis im göttlichen Gericht erfahren wurde. Das Gericht stand – sei es durch einen nahen Tod, sei es durch den bald hereinbrechenden jüngsten Tag – unmittelbar bevor und bestimmte damit auch die Gegenwart. Auf diese Besonderheit der damaligen religiösen Erlebnisform muß heute ausdrücklich hingewiesen werden, weil sie nicht mehr ohne weiteres nachvollzogen wird. Nur auf dem Hintergrund dieser Erlebnisform des Gerichts wird nämlich Art und Grad der Rechtfertigungserfahrung verständlich.

Luthers reformatorische Entdeckung bestand in der Befreiung von der Gerichtsangst durch die von Gott umsonst gewährte Vergebung. Solange die Vergebung unbekannt ist oder nicht verstanden wird, sucht der Mensch dem drohenden Verdammnisurteil durch vermehrte Leistung guter Werke zu begegnen – freilich ohne jede Gewißheit, daß er dieses Ziel wirklich erreicht. Die Werke wachsen deshalb aus der Angst heraus. Luther erkannte nun aber, daß Gottes Gerechtigkeit ganz anderer Art ist. Sie heilt und hilft, statt zu strafen. Deshalb nimmt sie auch zuerst den Menschen an und vergibt ihm die Sünden. Sobald der Mensch diese Botschaft von der Vergebung hört und glaubt, fällt die Angst von ihm ab und macht einer überwältigenden Freude Platz, die von einem spezifischen Befreiungs- oder Freiheitserlebnis begleitet wird. Das Vertrauen auf die väterliche Güte Gottes hat die Furcht vor dem verdammenden Richter verdrängt.

Diese reformatorische Entdeckung und das damit verbundene Kontrasterlebnis von Gericht und Gnade war zwar zunächst eine individuelle Erfahrung Luthers. Da aber die Gerichtserfahrung von vielen anderen geteilt und mit ähnlichen Symbolen und Sprachmitteln ausgedrückt wurde, war auch Luthers Kontrasterlebnis mitteilbar, so daß die Verkündigung des Evangeliums als biblisch verbürgter Freispruch von der Verdammnis von den Zeitgenossen verstanden wurde.

Die Erlebnisstruktur wurde nicht nur wiederholbar, sondern gab auch den Rahmen, der die theologischen Begriffe in ihrem Gehalt festlegte. Das »Gesetz« ist dadurch bestimmt, daß es den Menschen in die Gerichtsangst hineintreibt und so das Evangelium vorbereitet. Das Evangelium bringt die Gnade, die nichts anderes ist als die umsonst geschenkte Sündenvergebung.

Da die Gerichtsangst, wie Luther sie empfunden hat, keine beiläufige Bedenklichkeit, sondern eine zutiefst bedrängende Ausweglosigkeit war, war auch das Erlebnis der Gnade entsprechend stark und übermächtig. Alle modernen Abgrenzungen gegen eine »billige Gnade« sind noch nicht nötig, weil Gnade nur dort als billig angesehen werden kann, wo das Fehlen der Angst vor Verdammnis sie zu einer überflüssigen Gabe macht. Die Reformationszeit kannte diese Gefahr nur andeutungsweise. Die Gnade weckte

vielmehr in aller Regel den Glauben, die Liebe und die Hoffnung, die auf Gott gerichtet sind und damit das Erste Gebot in der richtigen, von aller Gerichtsangst befreiten Form erfüllen⁶.

Damit ist für die Ethik eine neue Basis gelegt. Das Vertrauen auf Gott begleitet alles Tun des Christen, so daß er nicht in Gefahr gerät, irgendein Werk um der Seligkeit willen erbringen zu müssen. Zugleich sorgt aber das lebhaft gefühlte Dankbarkeitsgefühl dafür, daß nach Gottes Willen gefragt und die von ihm empfangene Liebe an den Nächsten weitergegeben wird.

Beim Nachvollzug dieses ethischen Ansatzes stellen sich heute Schwierigkeiten ein. Die Gnadenbotschaft wird nicht mehr als ausreichende Begründung für ein christlich-sittliches Handeln gewertet. Es ist unverständlich geworden, warum vom Glauben an das vergebende Wort gesagt werden kann, daß er in sich selbst ein tätiger Glaube sei. Der Grund für diese Schwierigkeit ist leicht einzusehen: Es fehlt das Kontrasterlebnis, weil das jüngste Gericht verblaßt ist. Das in Kirchen häufig zu findende Bild vom richtenden Christus weckt nicht Höllenangst, sondern eher ästhetisches Wohlgefallen. Die Rechtfertigungsbotschaft ist selbstverständlich und damit im Grunde nichtssagend geworden. Es ist deshalb heute auch ohne weiteres möglich, die alten Kontroversen über diese Lehre zu begraben.

3. Die Werke

Der Glaube verändert die Stellung des Menschen zu Gott. Es war schon immer eine wichtige Frage und ist es heute erst recht, inwiefern dieser Glaube in Werken tätig wird. Was veranlaßt ihn dazu? Ist es nicht genauso gut denkbar, daß der Christ im Glauben an die Rechtfertigung »allein aus Gnaden ohne Werke« die gegenteilige Folgerung zieht und die Werke unterläßt?

Für Luther spielt die Frage, ob dem Glauben überhaupt irgendwelche Werke folgen oder nicht, eine ganz untergeordnete Rolle. Denn seine Beobachtung des Menschen zeigt ihm, daß »menschlich Wesen und Natur keinen Augenblick mag (= kann) sein ohne Tun oder Lassen, Leiden oder Fliehen – denn das Leben ruht nimmer, wie wir sehen . . .«⁷ Dieser Grundsatz in seiner Auffassung vom Menschen ist auch für seine Ethik wichtig. Der Einfluß des Glaubens auf das Handeln des Menschen besteht nicht darin, daß überhaupt Werke getan werden, sondern allein darin, welcher Art diese Werke sind.

⁶ AaO.

⁷ AaO 237.

Es gibt noch einen zweiten Grundsatz in Luthers Ethik, der aus seinem Verständnis der menschlichen Natur stammt. »... der Mensch lebt nicht allein in seinem Leibe, sondern auch unter andern Menschen auf Erden. Darum kann er nicht ohne Werke sein gegen dieselben; er muß immer mit ihnen zu reden und zu schaffen haben...«⁸ Der Mensch ist ein Gemeinschaftswesen. Wenn der Glaube auch noch so sehr dem einzelnen zugeordnet werden muß, so hat doch das tätige Leben die Gemeinschaft zur Voraussetzung. Luther veranschaulicht dies vor allem in seinen Auslegungen des Vierten Gebots. Dasselbe kommt in der Lehre von den drei Ständen zum Ausdruck. Jeder Mensch gehört auf seine besondere Weise jedem der drei Stände an und ist damit in die Gemeinschaft hineinverflochten. Dies bestimmt auch – zumindest zu einem Teil – die Werke. Denn das Handeln, welches kraft der menschlichen Natur schon immer im Gang ist, verläuft in den durch die Stände bestimmten Bahnen und wird durch sie vorgezeichnet.

Diese beiden Grundsätze – daß der Mensch als lebendiges Wesen immer schon tätig ist und daß er notwendig innerhalb der bestehenden Gemeinschaftsformen handelt – lassen nun aber Raum für eine letzte entscheidende Instanz, welche den Inhalt des Tuns festlegt. Diese Instanz ist der Glaube. In ihm müssen alle Werke gehen: er ist der Kopf oder der Werkmeister; er übt seinen Einfluß auf die Werke aus. Mit diesen und ähnlichen Wendungen bezeichnet Luther die Stelle, an der er den Glauben in das schon sich vollziehende Geflecht der Werke eingreifen sieht. Daß Luther damit ganz bestimmte Erfahrungen im Auge hat, soll am Beispiel des Siebten Gebots veranschaulicht werden.

»Und fürwahr, in diesem Gebot mag man am klarsten merken, wie alle guten Werke müssen im Glauben gehen und geschehen. Denn hier empfindet ein jeglicher ganz gewiß, daß des Geizes Ursache ist Mißtrauen, der Mildigkeit (= Freigebigkeit) aber Ursache ist der Glaube. Denn darum, daß er Gott trauet, ist er mild (= freigebig) und zweifelt nicht, er habe immer genug.«⁹

Luther stellt die beiden Verhaltensweisen Geiz und Freigebigkeit, die in den Bereich des Siebten Gebots fallen, einander gegenüber. Der Geiz ist eine Folge des Mißtrauens gegenüber Gott; er erwartet mehr Gutes von seinem Geld als von Gott. Kol 3, 5 gibt Luther den Hinweis, daß dies nicht einfach Gottlosigkeit im Sinne von Gottesvergessenheit, sondern ausdrücklich »Abgötterei« ist¹⁰. Umgekehrt ist das rechte Vertrauen auf Gott die Ursache dafür, daß der Mensch nicht mehr am Geld klebt. Wenn das Herz der

⁸ AaO 2, 24.

⁹ AaO 1, 294.

¹⁰ AaO 294.

»göttlichen Huld« gewiß ist – »wie ist's möglich, daß derselbe sollte geizig und sorgfältig (= sorgenvoll) sein?«¹¹

Nicht erst im Großen Katechismus, sondern schon im Sermon von den guten Werken erkennt Luther, daß dem falschen Tun ein falscher Glaube zugrundeliegt. Der Mensch kann durch seinen Besitz oder durch die Sorge, die mangelnder Besitz hervorruft, innerlich so gebunden sein, daß ein (pseudo-)religiöses Verhältnis zum Besitz oder zum Mangel sich einstellt. Er verhindert jede Großzügigkeit und Freigebigkeit, äußert sich in Geiz und Wucher, ja schließlich auch in Diebstahl und Raub. –

Analog dazu sieht Luther die Erfüllung des Fünften, Sechsten und Achten Gebots. Sie wird jedesmal dadurch veranlaßt, daß das Vertrauen auf Gott die falsche Bindung an Irdisches aufhebt und die rechten, dem Gebot entsprechenden Impulse freisetzt. Wer einen gnädigen Gott hat und sich zugleich seiner Schuld gegen Gott erinnert, dem wird es »gar leicht werden, auch seinem Nächsten gnädig und günstig zu sein«¹². – Wer in der Gnade Gottes lebt, »dem gefällt die geistliche Reinheit wohl; darum mag (= kann) er um so leichter der fleischlichen Unreinheit widerstehen«¹³. Beim Achten Gebot schließlich denkt Luther an den Fall, daß jemand aus Furcht die Wahrheit nicht zu sagen wagt. Wo aber Zuversicht und Glaube an Gott ist, »da ist ein mutiges, trotziges, unerschrockenes Herz, das hinansetzt (= opferbereit ist) und der Wahrheit beisteht – es gelte Hals oder Mantel, es sei wider Papst oder Könige«¹⁴.

Das Vertrauen auf Gott hat zur Folge, daß die zwischenmenschlichen Beziehungen bzw. die dabei beteiligten Gegenstände, Gefühle oder Ziele nicht ihrerseits religiös besetzt werden. Dies erzeugt jedoch nicht eine ethische Indifferenz, in welcher nun alle Werke unterschiedslos gleichgültig wären. Vielmehr stellt sich die Möglichkeit eines eigenen ethischen Urteils ein, welches kraft des Glaubens das Gute findet: »Daraus dann weiter folgt, daß ein Christenmensch, in diesem Glauben lebend, nicht bedarf eines Lehrers guter Werke, sondern was ihm vor die Hand kommt, das tut er – und ist alles wohlgetan«¹⁵. In einem Gleichnis verdeutlicht Luther die Freiheit, die im Glauben da ist: Wenn Mann und Frau ihrer gegenseitigen Liebe gewiß sind, wissen beide, was nötig ist, ja sie tun mehr als das Nötige. Nach der inhaltlichen Seite heißt dies, daß das alltägliche Leben die »Werke« nach ihrer ganzen Vielfalt vorgibt, wobei die Alltäglichen

¹¹ AaO 293.

¹² AaO 290.

¹³ AaO 291.

¹⁴ AaO 297.

¹⁵ AaO 231.

keit der Werke dem gegenseitigen liebevollen Dienst sehr wohl entspricht. Nach der formalen Seite werden diese Handlungen nicht mit Zweifeln oder Unlust, sondern mit »fröhlichem, friedlichem, sicherem Herzen«, d.h. »frei« getan.

Es ist kein Zufall, daß Luther ein Gleichnis wählt, bei welchem Liebe und Zuneigung maßgeblich sind. Denn wenn der Christ tut, »was ihm vor die Hand kommt«, bedeutet dies nicht, daß er sich genauso verhielte wie ein Nichtchrist, der ja unter denselben äußeren Bedingungen zu handeln hat. Während bisher die seelischen Bindungen an den Besitz sein alltägliches Leben so verformt hatten, daß er gerade nicht mehr unbefangen das vor ihm Liegende im Sinne des Dienstes für andere tun konnte, ist er nun frei geworden, das mit dem menschlichen Leben gegebene Tätigsein auf die Gemeinschaft zu richten und damit beiden Grundsätzen des menschlichen Handelns zu entsprechen. Aus dieser neuen Unbefangenheit folgt schon für sich eine andere Ausrichtung der Werke. Hinzu kommt aber noch ein positives Motiv. Der Christ kann und soll »sich wiederum willig (zu) einem Diener machen, seinem Nächsten zu helfen, mit ihm verfahren und handeln, wie Gott mit ihm durch Christum gehandelt hat«¹⁶. Die Liebe Gottes wird so stark empfunden, daß die im Gefühlsbereich liegende Voraussetzung für das Tun sich im Vergleich mit dem, der dies alles nicht erfährt oder noch nicht erfahren hat, charakteristisch ändert. »Siehe, also fließt aus dem Glauben die Liebe und Lust zu Gott, und aus der Liebe ein freies, williges, fröhliches Leben, dem Nächsten zu dienen umsonst.«¹⁷ Der Christ gibt also gern die von Gott empfangene Liebe an den Nächsten weiter. Deshalb ist das Handeln Gottes für ihn der Leitfaden, der er nachahmend in seinem eigenen Handeln wirken läßt.

Dieses Weitergeben der Liebe Gottes verläuft aber nicht nur in den außerordentlichen Taten der Barmherzigkeit, sondern gerade auch in den alltäglichen Bahnen des wechselseitigen Dienstes. Damit kommt der in Luthers Bild vom Menschen angelegte Gemeinschaftsgedanke zu seinem Ziel. Die Liebe und der Nutzen des Nächsten folgen als ethische Motive nicht allein dem Erlösungsgeschehen in Christus, sondern schon der vom Schöpfer in die menschliche Natur hineingelegten Notwendigkeit. Hieraus wird verständlich, warum Luther der Vernunft oder der freien Einsicht des Christen in das, »was ihm vor die Hand kommt«, so viel Platz einräumt.

Luthers Lehren vom Beruf und von den Ständen werden nun durchsichtig. Jeder Christ steht gemäß dem von ihm geforderten Ausschnitt aus dem Geflecht wechselseitigen Dienstes in einem »Beruf«. Er muß, um über-

¹⁶ AaO 2, 25.

¹⁷ AaO.

haupt anderen nützen zu können, diesen Ausschnitt ernst nehmen, dafür fähig und ausgebildet sein. Wir würden es heute so ausdrücken, daß in der durch Arbeitsteilung bestimmten Gesellschaft die Bereitschaft des einzelnen erforderlich ist, die dafür nötigen differenzierten Fähigkeiten sich anzueignen und zum Nutzen des Ganzen anzuwenden. Für Luther ist deshalb jede Arbeit, die dem Ganzen zugute kommt, in sich wertvoll, ja sie wird zum »Beruf« im geistlichen Sinn der »Berufung«, weil sich darin die christliche Nächstenliebe verwirklicht. Es ist nicht nötig, außerhalb der Welt einen Orden aufzusuchen. Vielmehr hat Gott drei »Orden« gestiftet – die drei »Stände« –, welchen jeder Mensch angehört. Luther teilt die Vielzahl der Wechselbeziehungen im Leben der Gemeinschaft auf Grund älterer Distinktionsschemata in drei Kategorien ein: Priesteramt, Ehestand und weltliche Obrigkeit¹⁸. Im Priesteramt werden die Funktionen zusammengefaßt, durch die der Mensch dem Wort dient als Pfarrer, als Verwalter des kirchlichen Vermögens, als Küster – und man wird auch im Sinne Luthers hinzufügen: als Hörer. Im Ehestand oder Hausstand sind die Beziehungen zwischen Vater, Mutter, Kind, Gesinde wichtig, im Orden der weltlichen Obrigkeit die Beziehungen zwischen den Gebietenden und den Untertanen in den verschiedenen Abstufungen. Jeder einzelne Mensch hat in jedem der drei Stände seinen Ort, an dem er zu seinem Teil und auf seine Weise den anderen dient und so seinen Beitrag zum Leben der Gemeinschaft leistet.

Daraus folgt im Blick auf die Mönchsorden, daß sie gerade dem göttlichen Willen zuwiderlaufen, insofern sie um des Seelenheils willen die von Gott selbst gestifteten »Orden« verlassen und etwas vom Menschen Erdachtetes an ihre Stelle setzen. Wo der rechtfertigende Glaube lebendig und in der Liebe zum Nächsten tätig wird, wird der Christ nicht ins Kloster, sondern gerade dorthin berufen, wo er im Sinne der drei Stände schon steht. Auch die besonderen, dem Seelenheil gewidmeten »guten Werke« hören auf. Neben den Werken, die in den Bahnen der drei Stände verlaufen, gibt es nur noch den »allgemeinen Orden der christlichen Liebe«¹⁹ zur Hilfe für die außerordentlichen Notfälle. – Aber auch dieser Orden bietet keinen Weg zur Seligkeit. Zur Seligkeit führt nur der Glaube.

4. *Schlußbetrachtung*

Die reformatorische Ethik kann nicht im Sprachgewand des 16. Jahrhunderts in unsere Gegenwart transportiert werden. Vielmehr bedarf sie einer

¹⁸ AaO 3, 510.

¹⁹ AaO.

Übersetzung – nicht nur der Worte, sondern auch der Sache. Es genügt nicht, den Indikativ der Rechtfertigung zu betonen, um den Imperativ des Ethischen daraus herzuleiten. Denn wenn die Rechtfertigung so selbstverständlich geworden ist, daß niemand mehr sich vor dem jüngsten Gericht fürchtet, fehlt gerade das Wichtigste am Indikativ: die Kontrasterfahrung des Umschlags der Gerichtsangst in Seligkeit und Freude. Aus dem bloß gedanklichen Festhalten an der Rechtfertigung ergeben sich auch nur gedankliche Folgen für die Ethik. Dies läuft praktisch darauf hinaus, daß die Ethik als das einzig Konkrete übrigbleibt und der lutherische Rechtfertigungsglaube sich auf den Imperativ reduziert. Der Glaube, der ehemals als »Werkmeister« »tätig und geschäftig« war, hat seine Energie verloren. Deshalb entspringt der Imperativ nicht mehr der »Lust und Liebe« zum Dienst, sondern eher den lastenden, ängstigenden Erfahrungen der Not und dem schuldbeladenen schlechten Gewissen.

Die moderne Rechtfertigungspredigt ist gerade dann, wenn sie durch Verzicht auf die Übersetzungsarbeit besonders treu bei Luther (oder Paulus) zu bleiben meint, nicht gegen das Ableiten in die Gesetzespredigt gefeit. Hier liegt die Ursache der verdrossenen Freudlosigkeit vieler Gottesdienste, die trotz gutem Willen aus dem Ton des Kritisierens und Forderns nicht herausfinden.

Wenn die Übersetzungsarbeit gelingen soll, muß sie bei der negativen Erfahrung einsetzen, welche die Freude des Gottvertrauens unterbindet. Viele Menschen erleben sie heute als Angst. Die Anlässe der Angst sind unterschiedlich: Umweltzerstörung, Hungerkatastrophe, atomare Rüstung, Arbeitslosigkeit. Trotz dieser Unterschiede im Anlaß gewinnt Angst pseudoreligiöse Qualität: sie zerstört das Lebensvertrauen, verdunkelt die Hoffnung auf die Zukunft, umgibt ihr Objekt mit dem negativen Heiligenschein des radikal Bösen, macht es zum Tremendum und zugleich zum Symbol, in dessen Ablehnung die Gruppe sich emotional einigen kann.

In bezug auf die Ethik hat die Herrschaft der Angst erhebliche Konsequenzen. Freilich tragen diese Konsequenzen desto mehr den Charakter des Panischen, je intensiver die Angst als Ursache darin zur Geltung kommt. Die Kräfte des Denkens und Wollens werden so stark – gelegentlich sogar ausschließlich – auf die Bekämpfung des Angsterregenden gewandt, daß alle nüchternen Alltags- und Berufsnotwendigkeiten zurückstehen müssen. Es wäre lohnend, die pseudoreligiösen Angstreaktionen (z. B. bei der sog. »Friedensbewegung«) mit der leidenschaftlichen Religiosität des spätmittelalterlichen Menschen zu vergleichen, der alle beruflichen und familiären Rücksichten beiseitesetzt, um der Hölle und dem Fegfeuer zu entgehen. Bei einem solchen Strukturvergleich dürfte sich ergeben, daß »Gesetzesreligionen« hinter unterschiedlichen Symbolen einander sehr ähnlich sind und

auch analog ethische Folgeerscheinungen zeitigen. Die Analogie besteht darin, daß in beiden Fällen das Handeln aus der Furcht erwächst.

Wenn nun auf der negativen Seite die Angst im endenden 20. Jahrhundert der Gerichtserfahrung im beginnenden 16. Jahrhundert entspricht, muß auch auf der positiven Seite die Analogie hergestellt werden. Dies kann hier nur ganz andeutungsweise geschehen.

Da Rechtfertigung, Begnadigung und Freispruch dem Erlebniszusammenhang des 16. Jahrhunderts angehören, ist auf die dadurch hervorgerufene Erfahrung zu achten. Man wird nicht fehlgehen, wenn man sie – wiederum mit Luther – so beschreibt, daß der Christ Gott über alle Dinge fürchten, lieben und ihm vertrauen kann. Angesichts der Angst, welche sich an die Stelle Gottes setzt und ihrerseits bestimmt, was »über alle Dinge« zu fürchten ist, werden diejenigen Worte des Evangeliums wichtig, welche zum Vertrauen auf den Schöpfer und Erhalter der Welt einladen und welche dazu ermuntern, alle Sorge auf ihn zu werfen.

Das im Leben und im Sterben bewahrte Vertrauen auf den Vater ist die heute wichtigste Übersetzung der Rechtfertigung. Dieses Vertrauen gibt auch der Ethik die nötige Grundlage. Es verhindert nicht nur die panischen Angstreaktionen, welche selektiv und kurzsichtig einzelne Gebiete des Handelns besonders bevorzugen und andere – für das Leben der Gemeinschaft ebenso wichtige – völlig übersehen oder vernachlässigen. Vielmehr ist die Freiheit von der Sorge die beste Möglichkeit, den tatsächlich vorhandenen Grund von Angst und Sorge mit Geduld, Überlegung und Nachdruck zu bekämpfen. Wenn wir uns heute im Bereich des Handelns mehr christliche Impulse wünschen, dann denken wir vor allem an diese aus dem Gottvertrauen stammende gelassene und zugleich sachkundige Opferbereitschaft.

Wir werden heute das ethische Problem nicht mehr allein mit der Kategorie der »Werke« erfassen können. Aber auch wenn wir den biographischen und gesellschaftlichen Ort des menschlichen Handelns anders sehen, ist Luthers Lehre vom Zusammenhang des Glaubens mit den Werken von grundsätzlicher Bedeutung. Wenn das Handeln nicht aus der Furcht, sondern aus dem positiv erlebten Vertrauen hervorgeht, kann auch der Begriff der Arbeit, der sich in unserer arbeitsteiligen Welt immer mehr zu entleeren droht, vom Glauben her neu bestimmt werden. Arbeit ist nicht Versklavung durch die Strukturen der Arbeitswelt, Leistung, Mittel zum Erfolg oder Mittel zum Gelderwerb, sie ist auch nicht primär Selbstverwirklichung oder Erfüllungserlebnis. Arbeit ist vielmehr in erster Linie Dienst für die Gemeinschaft und dadurch folgeweise Gelderwerb oder Erfüllung. Entscheidend dafür, wie der einzelne seine Stellung zur Arbeit erlebt, ist jedoch die Voraussetzung, von der her er seine Arbeit auffaßt: daß das letzte Ver-

trauen – oder die letzte Befürchtung – nicht auf die Arbeit oder ihr Ergebnis gerichtet werden muß.

OKR Prof. Dr. Rolf Schäfer, Würzburger Str. 37, 2900 Oldenburg

DAS WIRKEN DES HEILIGEN GEISTES DURCH WORT UND SAKRAMENT

Zur Pneumatologie der Confessio Augustana

Von Hans-Martin Barth

Seit einiger Zeit macht sich sowohl theologisch als auch auf der Ebene der Gemeinden ein verstärktes Interesse an der Frage nach dem Heiligen Geist bemerkbar. Dazu mögen neben charismatischen Ansätzen insbesondere auch ökumenische Begegnungen beigetragen haben. Nicht nur die Pfingstkirchen, sondern auch die Spiritualität und die Tradition der ostkirchlichen Orthodoxie fordern zur Frage nach dem Verständnis des Heiligen Geistes heraus. Was haben beispielsweise die Lutherischen Bekenntnisschriften zu antworten? Man gelangt zu interessanten und ökumenisch relevanten Ergebnissen, wenn man bei der Confessio Augustana (= CA*) einsetzt. Im Interesse einer größeren Übersichtlichkeit formuliere ich in Thesen, die jeweils kurz erläutert werden.

1. Bestandsaufnahme

1.0 Die Pneumatologie der Confessio Augustana bedarf der Entfaltung, da sie aufgrund spezifischer historischer Bedingungen nicht genügend entwickelt und durch Abwehrmechanismen gekennzeichnet ist.

Es war ein Irrtum der Reformation zu meinen, um die »hohen Artikel von der göttlichen Majestät« gebe es keinen »Zank noch Streit«, so daß man also

* Im Blick auf die Weite des Leserkreises wird jeweils die deutsche Fassung der CA zitiert.

auch über das Wesen des Geistes Gottes nicht eigens diskutieren müsse (vgl. Schmalkaldische Artikel, Teil I; BSLK 414f). Es läßt sich durchaus die These vertreten, in den Auseinandersetzungen der Reformationszeit sei nichts in so hohem Maße strittig gewesen wie gerade das Wirken des Heiligen Geistes. Offen trat dies freilich nur im Kampf, insbesondere Luthers, mit den Schwärmern zutage, die sich auf eine für ihn unerträgliche Weise auf den »Geist« beriefen. So kam es, daß die reformatorische Lehre vom Wirken des Geistes weithin die Züge einer »pneumatologia negativa« trägt und, wirkungsgeschichtlich gesehen, zu antipneumatologischen Tendenzen im Protestantismus geführt hat. »Der Heilige Geist als Stiefkind?« Sollte dieser Verdacht bereits für die Anfänge der Reformation gelten¹?

1.1 Ein eigener Artikel über den Heiligen Geist fehlt.

Gewiß könnte man überlegen, welche sonstigen Themen in der CA fehlen; sie wollte ja keine evangelische Miniatur-Dogmatik abgeben. Gleichwohl fällt auf, daß nach Artikel 1 über den dreieinigen Gott und nach Artikel 3 über den Sohn Gottes nicht ein eigener Artikel über den Heiligen Geist folgt.

1.2 Die Pneumatologie der Confessio Augustana ist verankert im Zusammenhang des trinitarischen Bekenntnisses der Gesamtkirche (CA 1), ohne daß dieser Ansatz theologisch voll ausgeschöpft wäre.

Man wird CA 1 nicht nur als theologische oder gar politische Pflichtübung abtun dürfen, obgleich die reichsrechtliche Bedeutung des Bekenntnisses zum dreieinigen Gott nicht übersehen werden kann: Ohne es ausdrücklich zu bejahen, hätte der Protestantismus keine Chance gehabt, sich durchzusetzen. Warum aber wird der trinitarische Ansatz theologisch nicht stärker genutzt? In der Tat stehen Trinitätslehre und Rechtfertigungsglaube für die Reformatoren in einem unauflöselichen Zusammenhang, der aber kaum je ausformuliert wird. Im Blick auf eine Entfaltung der Lehre vom Heiligen Geist² kommt dieser Zusammenhang in der CA nicht zum Tragen, obwohl er, wie sich zeigen wird, implizit in ihr angelegt ist.

¹ Vgl. Manfred Kwiran, *Der Heilige Geist als Stiefkind? Bemerkungen zur Confessio Augustana*: ThZ 31 (1975) 223–236.

² Vgl. Hans-Olof Kvist, *Der Heilige Geist in den Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*: KuD 31 (1985) 201–211.

1.3 Die Pneumatologie wird eng an die Christologie gebunden und droht dabei ihr eigenes Profil zu verlieren (CA 3).

Im Gegensatz zum Aufbau des Apostolikums, dem CA 3 in seinen christologischen Aussagen folgt, wird das Bekenntnis zum Heiligen Geist in der deutschen Fassung soteriologisch in die Christologie integriert: Jesus Christus herrscht und regiert, »daß er alle, so an ihn glauben, durch den heiligen Geist heilige, reinige, stärke und troste . . .« Nach diesem pneumatologischen Einschub nimmt CA 3 den Faden der christologischen Aussagen des Apostolikums wieder auf. In der lateinischen Fassung wird der Heilige Geist immerhin zum eigenen, handelnden Subjekt (»misso . . . spiritu sancto, qui . . .«). Der Überhang der Christologie bleibt jedoch auch hier erkennbar. Hinsichtlich des Heiligen Geistes kommt in CA 3 eine subordinatianische Tendenz zum Ausdruck. Sie wird offenbar als Preis für die streng auf Christus bezogene soteriologische Aussage in Kauf genommen oder – vielleicht gar nicht bemerkt.

1.4 Pneumatologie wird ferner thematisiert im Zusammenhang der Frage nach dem neuen Leben (vgl. CA 20).

Weil »durch den Glauben der heilig Geist geben wird, so wird auch das Herz geschickt, gute Werk zu tun« (BSLK 77, 18ff). Auch hier wird eine gewisse Distanziertheit zum Wirken des Geistes erkennbar: Der Geist wird zum Faktor für weiteres; zu dem verkürzenden Mißverständnis, beim Heiligen Geist handle es sich im wesentlichen um eine ethische Kraft, eine Art »Motivations-Impuls«, ist der Weg damit jedenfalls nicht verstellt.

2. Leitendes Interesse

2.0 Das leitende Interesse der pneumatologischen Aussagen der *Confessio Augustana* besteht in der Frage: Wie wird der Heilige Geist soteriologisch wirksam (CA 5)?

Daraus mag sich die relative Sprödigkeit der pneumatologischen Aussagen von CA 1 erklären, die ja noch nicht soteriologisch zugespitzt sind. Gerade die Rede vom Heiligen Geist muß »Evangelium« sein und daher unter dem Grundanliegen der Reformation formuliert werden: » . . . daß es mein sei und mir nütze«³. Über den Logos und den Heiligen Geist darf man

³ Vgl. WA 30/I,225,1.

nicht »verschlagen und gottlos Redekünste reiben« (»astute et impie rhetoricari«; in der deutschen Fassung: »Sophisterei machen«, vgl. CA I, Damnatio).

2.1 *Dabei soll klargestellt werden, wie der Geist nicht wirkt: Er wirkt nicht (1) »ohn das leiblich Wort des Evangelii . . . durch eigene Bereitung, Gedanken und Werk« (CA 5, Damnatio), (2) aufgrund von »traditiones humanae«, kirchlichen Ämterfolgen etc. (dies wird in der CA nicht ausgeführt), (3) als bloße geschaffene »Regung in Kreaturen« (CA I, Damnatio).*

Schwärmer (1) und antitrinitarische Spiritualisten (3) samt ihrem altkirchlichen Hintergrund sind hier als Gegner präsent, von denen man sich absetzen möchte. Doch bleibt bei diesem Abgrenzungsversuch offen, wie sich dann »eigene Bereitung, Gedanken und Werk« bzw. die geschaffene »Regung in Kreaturen« zum Wirken des Heiligen Geistes positiv verhalten. Wie muß die Beziehung zwischen dem »Wort des Evangelii« und dergeschöpflichen Wirklichkeit seines Hörers näherhin verstanden werden? Die Verbindung von Pneumatologie und Ekklesiologie (2), wie sie das – freilich um 1530 noch nicht so zu bezeichnende – katholische Denken charakterisiert, wird ohnehin nicht direkt anvisiert. Daß »traditiones humanae«, »apostolische Sukzession« oder »Priesterweihe«, nicht als solche ihrerseits das Wirken des Heiligen Geistes vermitteln oder gar sichern können, folgt aus der CA nur indirekt – freilich als Selbstverständlichkeit.

2.2 *Die Confessio Augustana sieht die Wirkung des Heiligen Geistes gebunden an Wort und Sakrament; daraus ergibt sich die Erwartung des Geisteswirkens in Verkündigung und Sakramentsverwaltung.*

Das Bekenntnis zur Wirkung des Heiligen Geistes durch Wort und Sakrament wird nicht begründet. Es stellt für die lutherische Reformation die Grundüberzeugung dar, die im Rahmen des reformatorischen Aufbruchs als selbstevident gelten konnte⁴. Die Erfahrung mit dem gepredigten Wort schien die Argumentation überflüssig zu machen. Doch liegen hier heute gewiß theologische Herausforderungen vor: Wie lassen sich – gegen unsere heutige Erfahrung – insbesondere Luthers Erwartungen an das gepredigte

⁴ Vgl. aber auch Martin Schmidt, Sichtbare Einheit und kirchliches Amt. Die Bedeutung des Ausburger Bekenntnisses für die kirchliche Einheit: Im Lichte der Reformation. Jahrbuch des Evangelischen Bundes XX, 1977, 57–91.

Wort theologisch begründen? Sodann: Können »Wort« und »Sakrament« hier mit Recht in einem Atemzug genannt werden? CA 5 selbst kommt gegen Ende nur auf diejenigen zurück, »so das Evangelium hören«, und nicht ebenso auf diejenigen, die die Sakramente empfangen!

2.3 Die Freiheit Gottes, sich selbst zu schenken, wird dabei mit seiner Verheißung, sich selbst schenken zu wollen, verbunden.

In einer einzigen, theologisch kühnen Satzkonstruktion wird sowohl der Verheißung Gottes Rechnung getragen, der mithilfe eindeutig beschriebener Mittel »den heiligen Geist gibt«, als auch die Freiheit Gottes festgehalten: Gottes Geist wirkt, »wo und wenn er will« (»ubi et quando visum est Deo«). Die Frage nach der Prädestination, die sich hier nahelegen könnte, wird übergangen.

2.4 Der pneumatologische Artikel der Confessio Augustana ist Artikel 5, der irrtümlich fast immer im Blick auf die Frage nach dem Amt statt hinsichtlich seiner pneumatologischen Pointe diskutiert wird.

Dies scheint mir besonders relevant im Blick auf die Fortführung des ökumenischen Gesprächs über die CA. Die häufig vollzogene Einbindung von CA 5 in den Zusammenhang von CA 14 und 28⁵ verhindert die Wahrnehmung der pneumatologischen Bedeutung dieses Artikels⁶. Tatsächlich geht es in ihm wesentlich um die Lehre vom Heiligen Geist bzw. um die Erwartung an den Heiligen Geist. Dies unterstreicht nicht nur der Wortlaut, der die pneumatologische Aussage zum Angelpunkt des gesamten Artikels macht. Man mache sich die grammatikalische Konstruktion deutlich: In der deutschen Fassung erscheinen Predigtamt, Evangelium und Sakrament als Mittel, durch die Gott seinen Geist gibt, dessen Wirken dann in einem Relativsatz mit finalem Tenor breit entfaltet wird. Im heilvollen Wirken des

⁵ Vgl. Avery Dulles/George Lindbeck, Die Bischöfe und der Dienst des Evangeliums. Ein Kommentar zu CA 5, 14 und 28: Harding Meyer und Heinz Schütte (Hg.), Confessio Augustana. Bekenntnis des einen Glaubens. Gemeinsame Untersuchung lutherischer und katholischer Theologen, Paderborn/Frankfurt am Main 1980, 140–167.

⁶ Vgl. aber Wilhelm Maurer, Historischer Kommentar zur Confessio Augustana, Band 2: Theologische Probleme, Gütersloh 1978, 148ff: § 19 Die schöpferische Gewalt des Geistes (CA 5, § 2). Neuerdings hat Hans-Olof Kvist auf die pneumatologische Bedeutung von CA 5 hingewiesen; vgl. a.a.O. (Anmerkung 2) S. 207.

Geistes liegt das Ziel der Aussage. Die lateinische Fassung gibt sich noch präziser: Das Amt . . . ist eingesetzt, denn (»nam«) der Heilige Geist wird . . . geschenkt. Das heißt in seiner logischen Begründungsabfolge:

»Der heilige Geist wird . . . geschenkt; daher ist das Amt eingesetzt . . .« Das Wirksam-Werden des Geistes durch Wort und Sakrament ist damit als der eigentliche Ansatzpunkt für die Begründung des Amtes ausgewiesen. Eindrucksvoll unterstrichen wird dieser Befund durch die Platzierung des Artikels 5 im heilsökonomisch orientierten Gesamtaufbau des I. Teils der Confessio: Der Glaube an den dreieinigen Gott (CA 1) – die Reflexion über den Fall (CA 2) – das Bekenntnis zum Heilwirken des Sohnes Gottes (CA 3) – die Botschaft von der Rechtfertigung (CA 4) – das Bekenntnis zum Wirken des Heiligen Geistes (CA 5): In Artikel 5 begegnen wir demjenigen Artikel, den die CA »de spiritu sancto« bereithält.

Man muß sogar noch einen Schritt weitergehen. Die CA enthält bekanntlich keine Prolegomena, in denen sie klar machte, von welchen offenbarungstheologischen Voraussetzungen aus sie argumentiert. Den fundamentaltheologischen Artikel der CA haben wir vielmehr, eingebettet in seinen heilsökonomisch-soteriologischen Zusammenhang, in CA 5 vor uns.

3. *Der pneumatologische Gehalt von CA 5*

3.0 *Die negativen Voraussetzungen für die pneumatologischen Aussagen von CA 5 erscheinen in CA 2 und CA 18. Sie bestehen in der Verschlossenheit des natürlichen Menschen für geistliche Dinge und in der Notwendigkeit der Wiedergeburt.*

Die Menschen, die »von Mutterleib an voll böser Lust und Neigung sind und kein wahre Gottesfurcht, keinen wahren Glauben von Natur haben können«, gehen dem ewigen Gotteszorn entgegen, wenn sie nicht »durch die Tauf und heiligen Geist wiederum neu geboren werden« (CA 2). Denn »Der natürlich Mensch vernimmt nichts vom Geist Gottes« (CA 18; 1.Kor. 2,14). Das Wirken des Heiligen Geistes bricht in die ihm widerstrebenden Bedingungen des nach dem Fall lebenden Menschen ein. Nun ist zwar der in CA 18 zitierte Satz wörtlich aus 1. Kor 2, 14 (Vulgata) übernommen, wird aber in der deutschen Fassung nachgestellt und im Sinne der Aussagen von CA 2 interpretiert: Der »natürlich Mensch« ist der Mensch »ohn Gnad, Hilfe und Wirkung des heiligen Geists«. »Vernehmen«, was des Geistes Gottes ist, heißt daher, von diesem Zusammenhang her interpretiert: »Gott gefällig zu werden, Gott herzlich zu furchten, oder zu glauben, oder die angeborene böse Lüste aus dem Herzen zu werfen!« (BSLK 70f) –

welches denn alles ohne den durch Gottes Wort vermittelten Geist nicht möglich ist. Daraus folgt, daß nicht der solchermaßen beschriebene alte Mensch als solcher das Wort fassen kann, daß dieser Vorgang des Erfassens vielmehr selbst durch den Geist vermittelt sein muß. Im Sinne der Reformation geht es jedenfalls niemals nur um ein intellektuelles und rein kognitives »Vernehmen« (»percipere«). Weder die Vulgata, deren hier zitierter Begriff »vernehmen« = »percipere«⁷ im Zusammenhang von »genießen«, »empfinden«, »auffassen« verstanden sein will, noch der griechische Urtext rechtfertigen eine Eingrenzung auf den intellektuell kognitiven Aspekt des gemeinten Vorgangs: Der 1.Kor 2,14 verwendete griechische Begriff für »aufnehmen« hat deutlich umfassendere Konnotationen⁸. Doch können die intellektuell-kognitiven Implikationen hier sicher auch nicht ausgeklammert werden. Damit ergibt sich negativ: Das Wort ist dem natürlichen Menschen nicht als solches verständlich und rezipierbar, ohne daß es ihm durch den Heiligen Geist erschlossen würde. Positiv heißt das: Der Heilige Geist ist es, der das Wort verständlich und rezipierbar macht, indem er sich mit diesem zusammen schenkt.

3.1 *Der Heilige Geist wird geschenkt – im Heiligen Geist schenkt sich Gott.*

Im Sinne von CA 5 gilt es, hier dreierlei zu beachten:

1. Gottes Sich-Schenken realisiert sich darin, daß Gott zugleich den Glauben in den Menschen wirkt, die das Evangelium hören.

2. Es realisiert sich in der Gewißheit, daß wir um Christi willen einen gnädigen Gott haben.

3. Die trinitarische Struktur dieser Aussagen ist deutlich: Gott ist uns um Christi willen gnädig und erweckt in uns durch den heiligen Geist selbst unsere Zuversicht zu ihm als unserem gnädigen Gott. Das trinitarische Bekenntnis, insbesondere das Bekenntnis zu Gott, dem Heiligen Geist, wird soteriologisch aktualisiert.

Die Passiv-Konstruktion – der Geist »wird gegeben« – birgt in sich die Gefahr einer soteriologischen Objektivierung des Geistes, die in der CA auch sonst gelegentlich droht⁹. Sie wird jedoch gemindert durch die trinita-

⁷ So Albert Sleumer, Kirchenlateinisches Wörterbuch, Limburg 1926, zu »percipio«, der Begriff muß ggf. durch Ergänzungen, z.B. »auribus«, näher bestimmt werden.

⁸ Vgl. Horst Balz/Gerhard Schneider (Hg.), Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Band I, Stuttgart usw. 1980, 702.

⁹ Vgl. die asyndetische Reihung »iustitia aeterna, spiritus sanctus, vita aeterna«, CA 28; BSLK 122,1f.

rische Gesamtperspektive, die formal bereits zu beobachten war und sich nunmehr auch inhaltlich bestätigt.

3.2 Wort und Sakrament dienen Gott als »Mittel«/»instrumenta«, sich selbst zu schenken.

1. Wort und Sakrament werden dabei nicht als automatisch, selbstmächtig und irresistibel wirkende Mittel verstanden. Gott benutzt sie in der Freiheit seines Geistes-Wirkens – »wo und wann er will« (CA 5).

2. Die Weise, wie der Heilige Geist durch Wort und Sakrament gegeben wird, wird nicht näher entfaltet.

3. Richtmarken für eine Entfaltung sind jedoch einerseits die Freiheit des Heilswirkens Gottes, andererseits die Gebundenheit des Heilswirkens Gottes an das Evangelium von der Rechtfertigung durch Christus.

Hier berührt sich die Frage nach dem Wirken des Heiligen Geistes mit dem Prädestinationsproblem, das aber in der CA nicht näher angesprochen wird.

4. Entfaltungsträchtige Ansätze

Die Pneumatologie der Confessio Augustana bedarf der Entfaltung in folgenden Fragen:

4.1 Was heißt näherhin: Der Heilige Geist wird geschenkt durch das Wort (CA 5) bzw. durch das »ministerium verbi« (CA 28)?

1. Aus dem Wirken des Geistes durch Wort und Sakrament »als durch Mittel« ergibt sich, inwiefern das Amt der Verkündigung (und der Sakramentsverwaltung) auf den Heiligen Geist bezogen ist: Es begründet sich nicht direkt durch den Heiligen Geist im Sinne einer Geistvermittlung an den Amtsträger, auch nicht durch eine unmittelbare Geisteswirkung, die von diesem, unabhängig von seinem Dienst an Wort und Sakrament, ausgeht. Vielmehr ist das Amt ausschließlich funktional in der Weise begründet, daß es die »Mittel« / »instrumenta« zum Vollzug bringt, an die Gottes Geist sein Wirken gebunden bzw. durch die zu wirken Gott verheißen hat¹⁰.

Nun zielt die Rede vom »Wort« im Sinne der Reformation nicht nur auf

¹⁰ Nur insofern kann das Amt Ap 24, 59 (BSLK 366,35) als »ministerium spiritus«, nämlich als Amt, »dadurch der heilige Geist wirkt«, verstanden werden.

kognitive Wahrnehmung, sondern auf die existentielle Anrede von Gesetz und Evangelium, auf die »Kraft« des Wortes.

Statt einzelner Aussagen aus dem Mund der Reformatoren sei hier eine Wendung aus dem Evangelischen Kirchengesangbuch angeführt, die dies auf klassische Weise zum Ausdruck bringt: »Dein Wort bewegt des Herzens Grund, dein Wort macht Leib und Seel gesund . . .« (Johann Olearius, EKG 144, 2). Wie ist diese Dimension des Wortes Gottes und seiner Verkündigung, die ja im neueren Protestantismus oft übersehen wurde, heute wieder deutlicher zu erfassen?

2. Ist das existentielle Angeredet-Sein des Menschen gemeint, so sind drei Wirkungsweisen des Geistes denkbar:

a) Der Geist wirkt mit dem gehörten und kognitiv wahrgenommenen Wort zusammen, so daß dieses, prinzipiell aus sich selbst verständlich, nunmehr als gültig akzeptiert wird.

Die Lehre vom »testimonium spiritus sancti internum«, vom »inneren Zeugnis des heiligen Geistes«, wie sie bei der Erläuterung der Wirkmächtigkeit der Heiligen Schrift von der späten altprotestantischen Orthodoxie vorgetragen wird, soll diesen Ansatz verdeutlichen. Dabei kommt es, wirkungsgeschichtlich gesehen, gelegentlich zu der Vorstellung, der Heilige Geist trete als innere Kraft zum äußeren Wort hinzu: »Herr, für dein Wort sei hoch gepreist; laß uns dabei verbleiben, und gib uns deinen Heiligen Geist, daß wir dem Worte gläuben . . .« (David Denicke, EKG 145, 1). Damit zeichnet sich jedoch eine Umkehrung des pneumatologischen Ansatzes der Reformation ab: Entsprechend der paulinischen Behauptung 1. Kor 12, 3, daß niemand Jesus den Herrn nennen könne »außer durch den heiligen Geist«, wird der Heilige Geist in erster Linie als Mittel bzw. »instrumentum« verstanden, mit dessen Hilfe das Wort bzw. sein christologischer Grundgehalt erschlossen wird. Der Geist wird schrift-theologisch bzw. christologisch funktionalisiert, statt daß, wie es CA 5 vorsieht, die Verkündigung in Wort und Sakrament die Gegenwart des Heiligen Geistes selbst vermittelte!

b) Der Geist ist am Prozeß der Aufnahme des Wortes in der Weise beteiligt, daß sich durch sein Wirken auch kognitive Inhalte erschließen, die dem vom Geist nicht Angerührten verschlossen bleiben.

Dies wird bei den Versuchen charismatischer bzw. pneumatischer Schriftauslegung vorausgesetzt. Auch hier wird an eine dienende Funktion des Geistes gedacht, jedoch so, daß von der Gegenwart des Geistes nicht nur Applikations-, sondern eigene Erschließungsmöglichkeiten erwartet werden.

Diese Auffassung ist in individueller Hinsicht bei spiritualistischen Tendenzen denkbar, begegnet aber auch im ekklesiologisch-pneumatologischen Rahmen katholischer Theologie.

c) Die Möglichkeiten a) und b) durchdringen und ergänzen einander.

Die CA selbst legt sich hier nicht fest. Interpretiert man sie vom Gesamthorizont reformatorischer Theologie her, so wird man beides sagen können: Wenn man Gottes Wort gehört und aufgenommen hat, »alsdenn so kommt der Heilige Geist, der rechte Schulmeister, und gibt dem Wort Kraft, daß es bekleibet (haften bleibt).«¹¹ Andererseits aber wird durch den Heiligen Geist der Glaube an Christus vermittelt, von dem allein aus die Mitte der Schrift als solche erkannt werden kann: Christus ist »das Mittelpüntelein im Cirkel, und alle Historien in der Heiligen Schrift, so sie recht angesehen werden, gehen auf Christum.«¹²

3. Begrenzt man sich nicht auf die erstgenannte Möglichkeit a), so ergibt sich die Notwendigkeit, erstens den Kampf der Reformation gegen einen mehrfachen Schriftsinn neu zu überdenken, zweitens die historisch-kritische Exegese in ein umfassendes hermeneutisches Modell zu integrieren, das dem Wirken des Geistes in uneingeengter Weise Rechnung trägt.

Luther selbst hat trotz seines Insistierens auf dem Literalsinn der Heiligen Schrift insbesondere bei der Auslegung alttestamentlicher Texte eine »geistliche Deutung« gekannt und lebenslang geübt¹³. Sie erfolgte freilich niemals spiritualistisch freischwebend oder unter dem fremden Gesetz vorgefundener kirchlicher Tradition, sondern in klarer Konzentration auf Jesus Christus. Von hier aus ergibt sich aber die Frage, ob in Wahrnehmung dieses christozentrischen Ansatzes nicht Möglichkeiten bestehen oder gar sich nahelegen, von einem Mehrfachgehalt biblischer Aussagen zu sprechen und rezeptionsästhetische Einsichten fruchtbar zu machen¹⁴. Jedenfalls muß der zu erhebende Sinn nicht auf das reduziert werden, was philologische Arbeit leisten kann. Für die Praxis der Verkündigung war dies ohnehin immer anerkannt. Nur im Kontext eines solchen integrativen Modells erhält die historisch-kritische Exegese den ihr zukommenden Stellenwert.

¹¹ WA 17/2, 459,36.

¹² WA 47,66,18.

¹³ Vgl. Paul Althaus, *Die Theologie Martin Luthers*, Gütersloh 1962, 91 ff, sowie Otto Hermann Pesch, *Hinführung zu Luther*, Mainz 1982, 57 ff (dort weitere Literatur).

¹⁴ Vgl. die vielfältigen Anregungen in Hans Robert Jauf, *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*, Frankfurt am Main 1982.

4.2 Was heißt näherhin: Der Heilige Geist wird geschenkt durch das Sakrament (CA 5) bzw. das »ministerium sacramentorum« (CA 28)?

1. Diese Behauptung wird weder bei der Behandlung der einzelnen Sakramente noch in CA 13 (vom Gebrauch der Sakramente) direkt aufgenommen. Nur in CA 2 erscheint die Taufe im Zusammenhang mit dem Wirken des Geistes: Durch Taufe und Geist vollzieht sich die Wiedergeburt. Die Beziehung zwischen Abendmahl und Geisteswirken wird nicht explizit hergestellt.

Es fällt auf, daß nicht einmal bei der Erläuterung der Beichte, die allerdings trotz Melanchthon nicht zu den Sakramenten gezählt wurde, in CA 11 auf den Heiligen Geist Bezug genommen wird (vgl. Joh 20, 22 f!).

2. Ist die Behauptung, der Geist werde durch die Sakramente geschenkt, in Entsprechung dazu zu verstehen, wie die Funktion des Wortes für die Geistbegabung bestimmt werden muß, so gelten die oben (4. 1 (2), a–c) skizzierten Antworten analog.

Die formelhafte Gleichläufigkeit des Begriffspaares »Wort und Sakrament« kann nur bei oberflächlichem Zusehen darüber hinwegtäuschen, daß die CA hier nicht von zwei selbständigen und gleichgewichtigen »Instrumenten« des Geisteswirkens spricht¹⁵. Im Vollzug des Sakraments selbst wirkt freilich der Heilige Geist nicht ohne, sondern auch durch das Wort. Inwiefern aber kann das Sakrament neben dem Wort als eigenes Instrument des Geisteswirkens benannt werden?

3. Ist daran gedacht, daß die Sakramente durch die nonverbalen Elemente ihres Vollzugs spezifische, auf den verbalen Bereich nicht zu begrenzende Erschließungsmöglichkeiten haben, würde dies implizieren, daß das Geisteswirken nicht auf die Bewußtseinsebene begrenzt verstanden werden muß bzw. darf.

Nach CA 13 sind die Sakramente »Zeichen und Zeugnis . . . göttlichen Willens gegen uns, unsern Glauben zu erwecken und zu stärken«, nur im Glauben werden sie recht gebraucht. Sie haben also in der göttlichen Heilsökonomie einen eigenen und von der Funktion des Wortes abzuhebenden Stellenwert: Sie wenden sich an den Glaubenden (so schwach auch immer dessen Glaube sein mag), an einen Menschen, der das Sakrament im Glauben als »Zeichen und Zeugnis« des gnädigen Willens Gottes erfaßt. Die Zeichen- und Zeugnishaftigkeit, oder schärfer: die Zeichenhaftigkeit des Zeugnisses gilt dem Glaubenden, sofern er nicht Hörer allein ist. Das Wort Gottes selbst hat freilich in der Reformation sakramentale Züge, sofern es

¹⁵ Vgl. M. Kwiran, a.a.O. S. 229–231.

sich nie nur an das intellektuelle Rezeptionsvermögen des Menschen richtet (vgl. oben 4.1.1).

4. Von daher ergäben sich gute Möglichkeiten, die biblischen Aussagen einerseits über ein Wirken des Geistes in der Schöpfung, andererseits über die spezifischen Gaben des Geistes zu integrieren.

Damit würde dem Anliegen der ostkirchlichen Theologie des Heiligen Geistes Rechnung getragen werden können. Der alt- und ostkirchlichen Pneumatologie lag immer daran, daß der Heilige Geist nicht funktionalisiert oder christologisch usurpiert wird. Ferner ließe sich damit eine Belebung von Theorie und Praxis des Allgemeinen Priestertums der Gläubigen verbinden. Es war wirkungsgeschichtlich verhängnisvoll, daß die These vom Allgemeinen Priestertum und die paulinische Wahrnehmung der Geistesgaben in der Theologie der Reformation nicht zueinander fanden.

4.3 Wie ist näherhin die Verdammung der Meinung derjenigen zu verstehen, die »lehren, daß wir ohn das leiblich Wort des Evangelii den heiligen Geist durch eigene Bereitung, Gedanken und Werk erlangen« (CA 5)?

1. Im Sinne der Reformation vollzieht sich das Wirken des Geistes zwar nie ohne das äußere Wort (und das Sakrament). Dies wird jedoch nicht so gesehen, als ob »eigene Bereitung, Gedanken und Werk« dabei keinerlei Funktion hätten. Vielmehr entspricht dem äußeren Wort notwendig der äußere Akt des »Hörens« (»qui audiunt . . .«, CA 5)¹⁶, dem Sakrament der konkrete Vollzug des »Bringens« in der Taufe (CA 9) bzw. des »Nehmens« beim Abendmahl (CA 10).

Den Reformatoren ist dies eine Selbstverständlichkeit; man denke nur an Luthers Auslegung des 3. Gebots im Kleinen und Großen Katechismus: Du mußt »immerdar Gottes Wort im Herzen, Mund und für den Ohren haben«; denn der Teufel bricht ein, wo »das Herz müßig stehet und das Wort nicht klinget« (BSLK 586, 5 ff). Entsprechendes ist von der Nutzung des Sakraments zu sagen; im übrigen bleiben »Fasten« und »Sich Bereiten« für Luther bekanntlich eine »feine äußerliche Zucht« (BSLK 521, 3 f).

2. Daraus folgt, daß der hörende Mensch alle Möglichkeiten zu vernehmen, die er hat, nutzen darf und soll: Er wird mit Augen, Ohren und allen Sinnen, mit Haut und Haaren zum Hörer des Wortes bzw. zum Nutznießer des Sakraments, durch das ihm der Heilige Geist geschenkt wird. Daraus

¹⁶ Solida Declaratio spricht von der Wirkung des Heiligen Geistes »vermittelst täglicher Übung, Gottes Wort zu lesen und zu üben« (»per quotidiana exercitia audiendi, legendi et ad usum transferendi verbum Dei«, BSLK 877, 35 ff).

resultiert die Notwendigkeit, alle alternativen Möglichkeiten der Schriftauslegung (und der aus ihnen sich ergebenden Gesichtspunkte für die Sakramentsverwaltung) zu prüfen und gegebenenfalls in Anspruch zu nehmen (vgl. 4.1.3).

Dies kann im Sinne der Reformation kein Appell zu willkürlicher, »wilder« Exegese sein. Vielmehr gilt es, die Botschaft, »daß wir durch Christus Verdienst . . . ein gnädigen Gott haben« (CA 5), mit allen Sinnen aufzunehmen und die Mitte der Schrift in deren Einzelaussagen durch einen umfassenden hermeneutischen Vorgang uns zu vergegenwärtigen. Dabei können materialistische Schriftauslegung und feministische Perspektive ebenso hilfreich werden wie Traumforschung und Bibliodrama. Letztlich wird allein die Konzentration auf die christologische Aussage sowohl die alternativen Ausleger als auch die historisch-kritischen Exegeten davor bewahren, als die »groben, unverschämten Esel« irgendwelche »Bubenstück« zu wagen und »mit Gottes Wort . . . zu spielen und . . . verdrießlichen Mutwillen zu treiben«¹⁷. Das Instrumentarium für unseren Umgang mit den »Instrumenten«, durch die uns der Heilige Geist zuteil werden soll, muß erweiterungsfähig bleiben¹⁸.

5. *Trinitarisch verantwortete Pneumatologie*

Die relative Isoliertheit der Rede vom Heiligen Geist in der Confessio Augustana muß überwunden werden. Den Heiligen Geist als eine unter anderen ewigen Gaben zu verstehen und zwischen »ewiger Gerechtigkeit« und »ewigem Leben« aufzulisten, wie dies CA 28 (BSLK 122) geschieht, ist theologisch mindestens unbedacht. Es gilt, die in CA 1 eröffnete trinitarische Perspektive voll zu entfalten.

Die klassische Trinitätslehre versucht, die Einheit des Heiligen Geistes einerseits mit Christus, andererseits mit dem Schöpfer zu artikulieren. Für die Pneumatologie der Confessio Augustana ergeben sich damit zwei Entfaltungshinsichten:

¹⁷ BSLK 278,3 ff (Ap 12); zur Satisfaktionsproblematik.

¹⁸ Meine eigenen bisherigen Überlegungen dazu finden sich in: *Wie ein Segel sich entfalten. Selbstverwirklichung und christliche Existenz*, München 1979, 56–74, sowie, im Blick auf das Problem des Gebets entfaltet, in: *Wohin – woher mein Ruf? Zur Theologie des Bittgebets*, München 1981, 112–206.

5.1 *Wenn Gott im Heiligen Geist sich schenkt, ist er beim Vollzug von Wort und Sakrament auch auf der Seite des aufnehmenden Geschöpfes gegenwärtig.*

5.2 *Wenn Gott im Heiligen Geist sich schenkt, finden, versöhnt durch Jesus Christus, Schöpfer und Geschöpf zueinander.*

Mit dem durch diese beiden Behauptungen angedeuteten Ansatz würde einerseits die reformatorische Pneumatologie zu ihrer Entfaltung gelangen, andererseits die historische Lücke zwischen Trinitätslehre und Soteriologie, wie sie die Reformation mit sich gebracht hat, geschlossen werden können. Dies wäre gewiß für die weitere ökumenische Verständigung sowohl mit der römisch-katholischen Kirche als auch mit den orthodoxen Kirchen von Belang. Schließlich könnten hier Impulse für die Arbeit an einer ökumenisch verantworteten Fortentwicklung soteriologisch orientierter Trinitätslehre liegen.

Prof. Dr. Hans-Martin Barth, Auf dem Schaumrück 31, 3550 Marburg 6

»SIE IST MIR LIEB, DIE WERTE MAGD . . .«

Was ist nach Luther von der Kirche zu halten und zu erwarten?*

Von Martin Schloemann

I.

Wo man evangelischerseits heute überhaupt einen mehr als nur antiquarischen Zugang zu Luther sucht, da fragt man meistens nur noch, was er für den Umgang mit der Bibel oder für den ökumenischen Gedanken abwirft, nicht zuletzt aber nach seinem möglichen Beitrag zur christlichen »Weltverantwortung«. Hierbei geht es dann entweder – für viele immer noch – um die Herstellung einer befreiten, gerechten und friedlichen Weltgesellschaft oder wenigstens – mit oder ohne Zusammenhang damit – um das bloße Überleben möglichst vieler auf dieser Erde. Luthers Gottesgewißheit soll dabei als bewegender oder – zunehmend – als stabilisierender Faktor in Rechnung gestellt werden. Durch ihn ermutigt könne die Kirche angesichts der »Widrigkeiten unserer gegenwärtigen Welt« und der Ängste unserer Zeit etwas zur Wiedergewinnung von »Selbstgewißheit« beitragen¹.

II.

Es steht aber dahin, ob Luther seinerseits vor allem so antwortete, würde er danach gefragt, was von der Kirche zu halten und zu erwarten sei. Was er selber von ihr hält, singt er in einem seiner weniger bekannten Lieder: »Sie ist mir lieb, die werthe Magd . . .« Entstanden ist die dreistrophige, wie ein Liebeslied beginnende Dichtung nicht in der ersten Phase seines Liedschaffens, sondern etwa zehn Jahre später, mitten in der Krisenzeit der Jahre 1534/1535. Der apokalyptische Umbruch schien nahe. Viele geisterfüllte Menschen guten Willens, ernste und abenteuerliche, tiefbewegte und ungeduldige, erwarteten nun die Weltenwende, das Ende aller Zweideutigkeit, aller Unglaubwürdigkeit und aller Kompromisse. Zu eben dieser Zeit, als

* Die Form dieses auf Veranlassung des Kirchenkreises Bochum für – nichttheologische – Vertreter des öffentlichen Lebens am 16. Sept. 1983 gehaltenen Vortrags wurde weithin belassen.

¹ Siehe dazu das Wort des Rates der EKD vom 1. Januar 1983: »Martin Luthers Gegenwart 1983«.

das Rumoren sich zuspitzte, strömte man von überallher im westfälischen Münster zusammen, um dort endlich den Anfang des Gottesreiches auf Erden zu erleben, wo das konsequente Glaubensbewußtsein, die beste, gemeinschaftliche Lebensweise und auch die richtigen Machtverhältnisse durchgesetzt würden. Aber genau an dem Punkt, wo in der Christenheit mit dem geistlichen Gottesgesetz der leidige Widerstreit und Bruch zwischen Religion und Politik, zwischen Glaube und Leben, zwischen geistlicher Bergpredigt und äußeren Realitäten endlich aufgehoben werden soll, da erhebt sich noch einmal die Stimme des älter werdenden Reformators, und er besingt etwas sehr anderes – die Kirche. Auch für ihn ist ja Endzeit, aber er stimmt nicht ein Lied von der heraufkommenden neuen Gesellschaft an, ebensowenig eins von der Restauration der alten, sondern von etwas nach der Schrift davon Unterschiedenem. Es ist überschrieben²: »Ein Lied von der heiligen christlichen Kirche, aus dem 12. Kapitel Apokalypsis«:

Sie ist mir lieb, die werte Magd,
und kann ihr nicht vergessen.
Lob, Ehr und Zucht man von ihr sagt;
sie hat mein Herz besessen.
Ich bin ihr hold,
und wenn ich sollt
groß Unglück han,
da liegt nichts dran;
sie will mich des ergötzen
mit ihrer Lieb und Treu an mir,
die sie zu mir will setzen,
und tun all mein Begier.

Luther singt also hier, zuerst im Stil einer Minne- oder Hofweise, preisend von der heiligen christlichen Kirche, die ihn mit ihrer Zuwendung und ihren Gaben tröstet, belebt und stärkt. Sie ist Ort und Medium erfüllender und beglückender Teilhabe. Und dann fährt er fort in der visionären Bildsprache des 12. Kapitels der Johannesoffenbarung. Da sehen wir das umglänzte Weib, dem der altböse Feind das Kind rauben will:

Sie trägt von Gold so rein ein Kron,
da leuchten drin zwölf Sterne.

² WA 35, 462f und AWA 4, 292–294; hier modernisiert nach Markus Jenny in: Ausgewählte Schriften. Hg. v. Karin Bornkamm u. Gerhard Ebeling. Frankfurt 1982, Bd. V, 274f. Zur Interpretation s. Gerhard Hahn: Evangelium als literarische Anweisung. Zu Luthers Stellung in der Geschichte des deutschen kirchlichen Liedes. München 1981, S. 162–173.

Ihr Kleid ist wie die Sonne schön,
das glänzet hell und ferne.
Und auf dem Mon
ihr Füße stohn.
Sie ist die Braut,
dem Herrn vertraut.
Ihr ist weh und muß gebären
ein schönes Kind, den edlen Sohn
und aller Welt ein Herren.
Dem ist sie unterton.

Ja, wie ein Marienlied klingt das nun auch. Wer konnte nicht solch wunderschöne Vision der Himmelskönigin von spätmittelalterlichen Gemälden und Schnitzaltären! Aber, Luther meint es doch wohl anders. Nicht nur, daß er festhält, wie gerade diese Braut ihrem Herrn wohl vertraut, aber als Mutter ihrem eigenen Kind unterworfen sei. In ihrem Schoß liegt ja der, »den aller Weltkreis nie beschloß«! Doch an Maria ist hier eigentlich gar nicht gedacht, sondern an die Kirche, als die Magd ihres Herrn. Hier gilt, was er in der Vorlesung seinen Studenten unlängst erklärt hatte: »Es wäre richtiger, wenn das, wovon man (bisher) in den Gotteshäusern über die Jungfrau Maria gesungen hat, nunmehr über die Kirche gesungen würde.«³ Und ganz von der Kirche auf Erden handelt denn auch weiter die Vision von dem Weibe in den Wirrungen der apokalyptischen Zeit:

Das macht dem alten Drachen Zorn;
er will das Kind verschlingen.
Sein Toben ist doch ganz verlorn;
es kann ihm nicht gelingen.
Das Kind ist doch
gen Himmel hoch
genommen hin
und lasset ihn
auf Erden gar sehr wüten.
Die Mutter muß sein ganz allein,
doch will sie Gott behüten
und der recht Vater sein.

So ist das mit der Kirche bei Luther. Jetzt ist nicht mehr die Rede vom Glanz einer Himmelskönigin. Nicht hoch erhoben ist die Kirche, vielmehr ausgesetzt ist sie den Nachstellungen und Listen der bösen Macht, nach Offenbarung 12 in die Wüste geflohen. Nur mit knapper Not hat sie ihren Auftrag erfüllt, der darin besteht, daß sie den Sohn austragen, daß sie das ewige Wort an die widerständige Welt vermitteln darf. Sonst nichts. Wenn

³ WA 40 II, 558, 18f (Prael. in Ps. XLV, 1532, Dr. 1533).

sie tut, was sie schuldig ist, tritt sie selbst zurück. Mit dem ewigen Wort – der Sohn ist ihr entnommen – kann sie nicht machen, was sie will. Es ist ihr vorgegeben, und das ist es, was man von ihr erwarten soll! Doch so endgültig und unbesiegbar das Werk Gottes an ihr und durch sie nun ist, so angefochten bleibt die Kirche selber, bis zum Ende der Tage. Ein Selbstzweck kommt ihr nicht zu. Um im Bilde zu bleiben: die Kirche ist nicht, wie manche immer noch hoffen, »im Kommen«, sondern buchstäblich auf der Flucht. Wenn's hart auf hart geht, hat sie wenig Freunde mehr, ziemlich glanzlos lebt sie in der Wüste, die sich um sie weitet. Aber sie überlebt! Sie ist allein, doch nicht verlassen; zurückgeblieben, aber doch getröstet; gescheucht, aber geborgen in der Hut Gottes, der ihr verheißen hat, daß sie beständig bleiben soll in allen Umwälzungen der Weltgeschichte, daß auch »die Pforten der Hölle sie nicht überwältigen«.

Von dieser Kirche singt Luther sein Minnelied. Mit ihr weiß er sich solidarisch, mit ihr leidet er, und mit ihr ist er getröstet. Sie hat er nie verlassen, nur die päpstliche Organisation hat ihn von sich »zwangsausgebürgert«. So scharf und ironisch er bei der Kritik ihrer Mißstände auch sein kann, der armen Magd selbst gegenüber gibt es bei Luther nie eine Spur von Distanz, nichts von jener Unbarmherzigkeit oder schnoddrigen Überlegenheit, die man manchmal sogar in Theologenkreisen finden kann. Nein, lieb und wert ist die Kirche ihm, nicht weil sie schon frei wäre von Flecken und Runzeln, sondern wegen ihres Auftrags, dessen, was von Gott an ihr und durch sie geschieht, nicht weil sie selbst eine so prächtige und großartige Sache für Luther wäre, sondern um des Wortes Gottes willen, das er von ihr hat. Das Altehrwürdige an ihr himmelt Luther nicht unbesehen an, aber er haßt es auch nicht und giert nicht nach einem um jeden Preis neuen, perfekten Entwurf ihrer Gestalt. Er ist ja kein Bilderstürmer und lebt dankbar weiter in dem Besten ihrer Tradition. Er kennt da weder die Starre dessen, der sich nur an das Alte klammert, noch auch die kalte Konsequenz dessen, der der geschichtlichen Wirklichkeit jede neue Mode aufzwingt. Im übrigen hat Luther wohl einige Vorstellungen, aber kein wirklich längerfristig brauchbares Modell für eine Kirche der Zukunft und schon gar nicht durch sie für die Welt. Luther hat sich ja nicht einmal in erster Linie als Reformator bezeichnet, sondern eher als Lehrer und Prediger des Evangeliums in der Kirche und als Prophet der Deutschen, als Prophet der erst noch kommenden großen Reformation, womit er dasjenige Konzil meinte, das der wiederkommende Herr am Jüngsten Tage abhalten wird. Die Kirche hat für ihn auf Erden also gar keine nennenswerte Zukunft ihrer selbst vor sich, sondern mit Sicherheit nur die Zukunft ihres Herrn, seine Ankunft. Sie selbst ist wie diese Frau auf der Flucht keine Herrin, auch nicht in abgeleiteter Weise wegen des Sohnes, und auch keine verhinderte Herrin, die belei-

digst sein dürfte, daß man so wenig auf sie hört. Der Glanz, den der Glaube an ihr erschaut, hat als Rückseite Schmerz und Alleinsein. Sie ist eine Magd, die allein davon und dafür lebt, was sie zu tun hat. Sie ist eine Mutter, die Leben weitergibt, der nicht viel gedankt wird, der man aber als Christ alles verdankt, bei der man dann nur vielleicht etwas ratlos und verwundert merkt, wie sehr sie von ihrem altmodischen, jenseitsorientierten Gottvertrauen lebt:

Die Mutter muß sein ganz allein,
doch will sie Gott behüten
und der recht Vater sein.

III.

Wenn Luther auf einen kurzen Begriff bringen soll, was »Kirche« für ihn ist, schließt er sich gern an das apostolische Glaubensbekenntnis an, *sancta catholica ecclesia* übersetzt er: das *heilige, christliche Volk*, »das da glaubt an Christum, darum es ein christlich Volk heißt« (dies ist auch das Wesen der Katholizität für ihn: das Gemeinchristliche) »und hat den Heiligen Geist, der sie täglich heiligt, nicht allein durch die Vergebung der Sünden, so Christus ihnen erworben hat . . ., sondern auch durch Abtun, Ausfegen und Töten der Sünden, davon sie heißen ein heilig Volk. Und ist nun heilige christliche Kirche so viel als ein Volk, das Christen und heilig ist . . .«⁴. Das Institutionelle dabei ist zunächst gar nicht im Blick, es geht um Menschen, die Heiligen, die Christen.

Was Luther hier tut, ist ein Wagnis und bleibt es bis heute. Geht das denn, unter den gegebenen Umständen die große Kirche, also alle sich Dazurechnenden, »Heilige« zu nennen oder pauschal »Christen«? Ja, Luther meint, es ginge – nicht nach dem Maßstab des Glaubens, sondern nach dem vorläufigen Maßstab der Liebe, ihm ist bewußt, daß die endgültigen Scheidungen allein Gottes Sache sind, nicht unsere⁵. Die wahre Kirche ist verborgen in der sichtbaren und nur in ihr zu haben. In ihr wirkt der Geist im Prozeß der Heiligung, bis zum Ende.

Aber kann man denn nicht doch noch Konkreteres sagen? Es gibt doch so viel zweifelhafte Heiligkeit auf Erden, so viel dämonische Spiritualität, so viel Merkwürdiges auch unter dem Namen Jesus? Ja, Luther stellt selbst

⁴ WA 50, 624 (Von den Konziliis und Kirchen 1539); hier und im folgenden sprachlich angeglichen.

⁵ Cl. 3, 140 (De servo arbitrio 1525).

diese Frage, ganz naiv: »Woran will oder kann doch ein armer irriger Mensch merken, wo solch christlich heilig Volk in der Welt ist?«⁶ Seine Antwort lautet: Ja, es gibt eine ganze Reihe von Merkmalen und Kennzeichen, woran man sich halten kann, und er zählt auf: An erster Stelle steht da das *Wort Gottes*: »Dies ist das Hauptstück und das hohe Hauptheiligtum, davon das christliche Volk heilig heißt; denn Gottes Wort ist heilig und macht heilig alles, was es berührt, ja es ist Gottes Heiligkeit selbst.«⁷ Und dann gehört – zweitens – dazu, daß man *getauft* wird und – drittens – daß das *Hl. Abendmahl* in rechter Weise »gereicht, geglaubt und empfangen« wird. Dann – viertens – etwas, was heute sehr zurückgetreten, aber neuen Nachdenkens wert ist, das sog. *Schlüsselamt*, nämlich die auch persönliche, seelsorgerlich-stille konkrete Offenlegung von Sünde und die gewährte oder auch öffentlich verweigerte Lossprechung. Durch diese vier Gottesgaben, die die Kirche zur Kirche machen, wird also in erster Linie die Heiligung des Gottesvolkes bewirkt. Und dafür müssen dann – fünftens – auch *Diener* im geistlichen Amt dasein, schon aus organisatorischen Gründen, doch sagt Luther noch dazu: »vielmehr aber aus Einsetzung Christi«. Ohne den »Dienst am Wort« geht es also nicht, aber dazu rechnet Luther weder eine unabdingbare Hierarchie noch ein unfehlbares Lehramt. Übrigens, ausgesprochen irrumsfähig und fehlbar sind für Luther auch Konzilien, gerade Reformkonzilien⁸, so wären es auch wohl unsere neueren ökumenischen Vollversammlungen sowie Landessynoden, Kreissynoden und Presbytersitzungen. Der gute und nötige Brauch, daß dabei auch gebetet und gesungen wird, macht die Beschlüsse ja nicht irrumslos. Und doch wird – sechstens – die Kirche gerade auch daran erkannt, daß in ihr *gebetet, gesungen* und dies *gelernt* wird. Lob und Dank erklingen, Psalmgesang und Lieder lassen öffentlich hören, wovon die Kirche lebt, dazu gehört ebenso das Glaubensbekenntnis und die Zehn Gebote usw. Der Gottesdienst ist Medium und Ausdruck der Heiligung, und die Katechismuspraxis (zuallererst die ständige betende Wiederholung des »Dickgedruckten«!) hilft zum meditativen Einüben und damit zum Wachstumsprozeß der Lebensbesserung⁹. Nebenbei: Luther, der sehr für gute neue Lieder war, hätte wohl doch Bedenken gegen das heutige Ausufern des flüchtigen liturgischen Zettelwesens mit seinem oft grausamen Traditionsabbruch zwischen den Generationen. Er jedenfalls griff tief auch in die Schätze der Alten Kirche und des Mittelalters hinein.

⁶ WA 50, 628 (Von den Konziliis und Kirchen 1539).

⁷ AaO., 629, 2–5. Das Folgende nach aaO., S. 628 ff.

⁸ AaO., 604f.

⁹ AaO., 641, 20–34.

Dies ist aber nun noch nicht alles: Zur öffentlichen Gestalt dieses Heiligungsprozesses der Kirche gehört für Luther – siebteus – ganz wesentlich hinzu, daß das Evangelium verachtet und abgelehnt wird und der Widersacher die Gemeinde verfolgt. Wir vergessen das oft, es ist aber ganz unvermeidlich und grundlegend für ihr Weltverhältnis und den gesellschaftlichen Status. Wo alles nur gut und glatt zu gehen scheint mit der Kirche, da wird einiges nicht stimmen mit ihr. Man erkennt, sagt Luther, das heilige christliche Volk nicht zuletzt daran, daß es das heilige *Kreuz* tragen muß, »daß es muß alles Unglück und Verfolgung, allerlei Anfechtung und Übel (wie das Vaterunser betet) von Teufel, Welt und Fleisch (inwendig trauern, blöde sein, erschrecken, auswendig arm, verachtet, krank, schwach sein) leiden, damit es seinem Haupt Christo gleich werde«¹⁰. Das ist also eigentlich die Nachfolge Jesu nach Luther, sie meint nicht einfach und locker »Denken und Tun wie Jesus«, sich irgendwie auf Jesus »einlassen« (welch entlarvende Formel – wer läßt sich da wohl auf wen ein?), sondern eher von Jesus auf einem Weg mitgenommen zu werden, der viel Ungemach bringt. Die Bereitschaft, das Kreuz auf sich zu nehmen, ist auf die Dauer dem Gottesvolk unausweichlich und ein besonders wichtiges Kennzeichen der Kirche. Andere Ansprüche kann die Gemeinde Jesu ja auch gar nicht stellen. Das Kreuz ist der Kirche einziges Recht. Wer den christlichen Namen beansprucht, muß sich darauf einstellen! Ich denke, wir alle – ob mehr an Bewahrung oder an Änderung interessiert – sind da als solche, die einstweilen noch zu den am bequemsten lebenden Christen in der Welt gehören, sehr zum Nachdenken aufgefordert. Zumal auch im Rückblick auf das andere »Jubiläum« des Jahres 1983, den nationalen Aufbruch des Frühjahrs 1933, sind der vergleichenden Phantasie keine Grenzen gesetzt. Man fragt sich doch: Auf welchen Wellen und mit welchem Engagement wäre eine Kirche ein anderes Mal bereit mitzuschwimmen? Mit welcher Sicherheit erkennt sie ihr wirkliches Kreuz, den schmerzhaften Konfliktpunkt, unter Umständen auch gegen eine öffentlich hochangesehene und für das Wohl des Ganzen engagierte Strömung? Wie kann die Kirche das, wenn sie sich schon vorher der Sperrigkeit und Fremdheit ihres eigenen Zeugnisses schämt oder gar nicht bewußt ist? Oder wenn sie sich vor eigenem Versagen zwar hüten möchte, es aber an der falschen Stelle befürchtet?

¹⁰ AaO., 642, 1–4, so ist dieser Satz zu lesen, vgl. 2. Kor. 7,5.

Damit stehen wir auch wieder bei den heute üblichen Erwartungen an die Kirche. Sagt Luther dazu nichts? Wo bleibt denn bei ihren Merkmalen und Kennzeichen all das andere, die »Weltverantwortung« und die gesellschaftliche Modellfunktion der Kirche, die heute von manchen sogar als ihre einzige noch wichtige Aufgabe angesehen wird? Auch wer nicht so weit geht, meint ja oft wohl, die Kirche sollte sich doch wenigstens um möglichst klare Weisungen oder mindestens Ratschläge bemühen und so zeigen, wie vor Mitmenschen und Nachkommen verantwortlich zu leben sei. Nun, eine hierfür hinreichend wissende, kompetente und dazu beauftragte Kirche, gar als brauchbares Modell für die Welt, kannte Luther nicht, wie sollte auch die ausgesetzte Magd dafür taugen! Doch, vor Gott und seinem Gesetz verantwortlich gesellschaftlich mitexistiert hat der *Christ* und Theologe Luther immer! Und er hat ein offenes Wort selten gescheut in politischen, wirtschaftlichen und anderen Fragen, hat dazu auch mit persönlichen und brieflichen Ratschlägen in der Stille nicht gespart, meistens maßvoll, aber auch öfters unvorsichtig, hat dabei manchmal zweifelhafte oder gar irrige Auskünfte gegeben, jedenfalls häufig genug sich bei den Mächtigen den Mund verbrannt. Solidarität unter Sündern und Selbstpreisgabe machten ihn verletzlich. Aber die Besserung auch der leiblichen und geistigen Außenseite des Lebens in der Liebe gehören für ihn unmittelbar hinzu zur Heiligung, zum Geheiligtwerden in der Teilhabe des Geistes in der Kirche. Darum: nicht nur Wort und Sakrament, auch ihre sittlichen und öffentlichen Folgen, also die vernünftige und phantasiereiche, dabei natürlich im einzelnen kontroverse Erfüllung der Gebote hat er als Kennzeichen der Kirche mitgemeint und spricht davon auch im Anschluß an jene Aufzählung der sieben Merkmale¹¹. Allerdings hat er dann eben doch nicht in der selben Reihe einfach bis 14 weitergezählt, denn er macht hier wie auch sonst eine kleine, aber äußerst wichtige Abstufung und *Einschränkung*: Solche Erkennungszeichen der Kirche aus dem Bereich der Erfüllung auch der zweiten Tafel der zehn Gebote, also der Gebote vier bis zehn, welche das Nächsten- und Weltverhältnis betreffen, sind, wie er schreibt, »nicht so gewiß«. Auch scheut er sich nicht, darauf hinzuweisen, daß »auch etliche Heiden sich in solchen Werken geübt und wohl zuweilen heiliger scheinen als die Christen«¹². Diese Zweideutigkeit gibt vielleicht auch uns zu denken angesichts der Grenzen, die neuerdings in der Kirche von manchen beim Ausgeben politischer Streitfragen als Glaubensfragen aufgerichtet

¹¹ AaO., 642 f.

¹² AaO., 643, 27 ff.

werden. Luthers Rat ist hier: »nicht so gewiß«, Vorsicht, keine Gesetzlichkeit, kein neuer Klerikalismus!

Bei alledem ist nämlich für Luther vorausgesetzt, daß auch die Welt letzte Rechenschaft schuldet, aber nicht gegenüber der Kirche, sondern vor Gott. Denn Gott wird nicht erst durch die Kirche in der Welt wirksam, sondern ist es sehr wohl selbst schon, und dies mit eigenen, oft wunderlichen Mitteln, z. B. durch Menschen in verschiedenen Funktionen und Berufen, also durch Magistrate und Fürsten, geborene oder gewählte wie auch durch Usurpatoren, durch Eltern, Amtsleute, Richter, Lehrer, Soldaten, ja auch durch den Kaiser, obwohl der papsttreu blieb, ja sogar durch heidnische, z. B. türkische Herrscher. Man muß fast sagen, für Luther wirkt Gott in der Weltgeschichte im ganzen mehr auf solche Weise zum Guten als andersherum durch besonderes kirchliches Einwirken mit seinen meist zweifelhaften Folgen. Aber erhält Gott denn nicht die Kirche um der Welt willen? Nun, für Luther erhält Gott mit seinem Gesetz selbst die Welt, solange er's tut, und dies eher umgekehrt, um der Kirche willen, wegen ihres Auftrages als Mutter der Glaubenden, bis zur Wiederkunft Christi, die sie sehnlich erhoffen darf.

V.

Von hier aus fällt nun ein Licht auf die *kirchlichen und gesellschaftlichen Grundentscheidungen* der Reformation. Was Luther bei seinem öffentlichen Durchbruch auf die Formel »Von der Freiheit eines Christenmenschen« gebracht hat, darf man bekanntlich mit neuzeitlicher Emanzipation nicht verwechseln, es hat nur sehr indirekt und oft nur als Mißverständnis damit zu tun. Es enthüllt seinen kirchlichen und gesellschaftlichen Sinn mehr in den anderen Schriften des Jahres 1520. Doch darf man auch dem Buchtitel »Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche« nicht entnehmen, Luther setze dagegen nun die Parole »Freiheit der Kirche«. Beileibe nicht, denn von Freiheiten der Kirche hatte man im Mittelalter gerade genug gesehen. Im Gegenteil: Es soll nach Luther vielmehr ein Ende sein mit ihrem weltlichen Gehabe und mit der Pervertierung des christlichen Wächteramtes in rechtliche und politische Vormünderei, zum Schaden des Evangeliums¹³. Und was er fordert, ist erst einmal *in* der Kirche eine Schriftauslegung im »Geist der Freiheit«¹⁴ ohne lehramtliche Umbiegung, und dann die Befreiung der Sakramente aus ihrem Gefängnis des Werkhaften und der

¹³ Cl. I, 368f (An den christlichen Adel 1520), orthographisch hier und im folgenden modernisiert.

¹⁴ AaO., 372, 3.

vielen Änderungen und Zutaten¹⁵. Und darum fordert er zunächst einmal ein »rechtes freies Concilium«, auch ohne den Papst¹⁶. Er denkt da an die großen Konzilien der Alten Kirche, die – weitab von Rom – von christlichen Laien, den Kaisern, einberufen waren. Anders ginge es auch jetzt nicht. »Denn was aus der Taufe gekrochen ist, das mag sich rühmen, daß es schon zum Priester, Bischof und Papst geweiht sei, obwohl nicht einem jeglichen ziemt, solch Amt zu üben.«¹⁷ Es sei ein Grundübel, die Christenheit in religiös unterschiedliche Stände mit höherer und niederer Vollkommenheit aufzuteilen, vielmehr seien »alle Christen« »wahrhaft geistliches Standes«¹⁸.

Woran Luther also liegt, ist, schon wegen der vielen gesellschaftlichen Mißstände, nicht eine noch weitergetriebene »Freiheit der Kirche« von der Welt, natürlich auch keine Verweltlichung der Kirche, sondern – so kann man es eher und etwas überspitzt nennen – eine Befreiung der Welt von der Kirche, nämlich von ihrer römischen und dann schwärmerischen Gesetzmäßigkeit. Statt dessen plädiert er für die Wiederaufwertung der Heiligkeit des »zivilischen« Handelns¹⁹, der weltlichen Berufe, der Ehe, des politisch gestalteten Rechts, für die Hochschätzung der Vernunft in allen weltlichen, leiblichen Dingen, kurz, die Würde des Geschöpfes, die zwar tödlich gebrochen, aber noch gehalten ist. Hier hat man überall mit Gott zu tun. Und hier soll man ihm »frei« und »unverhindert«²⁰ dienen dürfen.

Kein Wunder, daß mit diesen unerhörten Forderungen dann auch gleich andere und mancherlei überaus populäre Hoffnungen sich verbinden, Hoffnungen auf unmittelbar daraus folgende gesellschaftliche Fortschritte und Befreiungen. Es stellt sich bald die Frage nach einem Zusammenfluß von *Reformation und Renaissance* im weitesten Sinne. Sicherlich am aussichtsreichsten geschieht das in der nationalen Freiheitsbewegung gegen die römische Überfremdung. Bei Ulrich von Hutten und Franz von Sickingen und vielen anderen verbindet sich der breite Strom des christlichen Humanismus mit Impulsen zur Reichsreform. Doch die Kraft der sich bildenden, auch militärischen »nationalen Befreiungsfront« versiegt bald, als Luther sich – für manche unverständlich, aber für ihn unvermeidlich – distanziert. Dies ist vielleicht der wichtigste Einschnitt, noch vor dem Bauernkrieg²¹,

¹⁵ Cl. I, 43 I ff (De captivitate Babyloica 1520).

¹⁶ Cl. I, 373, 5 (An den christlichen Adel 1520).

¹⁷ AaO., 367, 33–35.

¹⁸ AaO., 366, 33 f.

¹⁹ WA 50, 518 (Von den Konziliis und Kirchen 1539).

²⁰ Cl. I, 368, 36; 369, 12 (An den christlichen Adel 1520).

²¹ Vgl. Heiko A. Oberman: Luther: Mensch zwischen Gott und Teufel. Berlin 1982, 52 ff.

hier kommt ein für allemal heraus, daß Luther an ein Gesellschaftsmodell, das unter dem Vorzeichen »Christus« emanzipatorisch ansetzt, nie gedacht hat. Freilich, das möchte nicht mißverstanden werden. Verbindungslinien zur Moderne gibt es bei Luther auch, warum soll und darf man ihn nicht nachträglich auch in die Linie der menschlichen Freiheitsgeschichte, die – vielleicht – irreversibel ist, stellen? Da nimmt er in der Tat sogar trotz allem einen besonders wichtigen Platz ein. Man darf durchaus seine nicht geringe Verdienste um die Gewissens- und Meinungsfreiheit rühmen, wie es Lesing und andere taten. Man kann sich ja nur freuen, wenn dies jetzt wieder etwas deutlicher gesehen wird, dann wohl auch dort, wo man ihn nun als Protagonisten frühbürgerlicher Revolution feiert.

Doch muß man hier genau und kritisch genug sein. Luthers Rechtfertigungsglauben heute als frühen theologischen Ausdruck der modern sich konstituierenden Subjektivität einzustufen und ihren Sinn in der Ermöglichung menschlicher, gesellschaftlicher Freiheit zu sehen, ist nicht verboten, wird ihm aber weder historisch noch systematisch eigentlich gerecht. Er gehört da eher in ihre Vorgeschichte. Aber immerhin, der Horizont erwachender neuzeitlicher Selbstgewißheit und progressiver Perfektibilität eröffnet sich auch Luther – wie sollte er, gerade er, dafür blind gewesen sein! Doch bleibt er kritisch. Wo andere das Jahrhundert bejubeln, in dem es eine Lust sei zu leben, sieht er noch etwas anderes, Unheimliches heraufkommen. Die Zeichen sich perfektionierenden Fortschritts, die auch er stauend sieht, sind ihm nämlich zugleich das Wetterleuchten des Endes. Er selbst ist zwar auch in den neuzeitlichen Aufbruch verwickelt, doch schaut er ihn ganz anders an, als es uns Neuprotestanten lange Zeit recht gewesen ist. Was er erlebt und um sich herum sieht, ist, wie Heiko Oberman mit Recht sagt, nicht die »Wende zur Neuzeit, sondern der Anfang der Endzeit«²². Wenn dies als Forschungsergebnis endlich zur Kenntnis und theologisch ernst genommen würde, hätte sich das ganze Lutherjahr schon gelohnt. Immer noch wieder wird behauptet, das seien ja eigentlich nur resignierende Gedanken des Alters, doch gehört es von Anfang an zu seinem Aufbruch. Der unverzichtbare eschatologische, endzeitliche Hintergrund seines gesamten Denkens, gerade auch der Rechtfertigungslehre in ihrer frischesten Gestalt, ist in der Lutherforschung unseres Jahrhunderts zwar nicht unbemerkt geblieben, doch noch wenig umgesetzt. Schon der Luther der früheren Jahre harret dem Jüngsten Tag entgegen. Und derjenige Punkt, an dem der gesellschaftliche, technische, pädagogische und sonstige Fortschritt sich aufgipfelt und Grenzerfahrung aufkommt, wozu dann noch die Krise in der Kirche tritt, ist für ihn kein Anlaß zur Abgabe von stabilisieren-

²² AaO., 281, vgl. 79 ff, 86.

den Erklärungen, wie sie heute mancher bei ihm sucht. Nicht im geringsten liegt ihm – trotz aller Erdverbundenheit – an der Zerstreung von Zweifeln am längeren Fortbestand dieser Welt. Ihm geht es ja nicht so sehr um irdische Selbstgewißheit als vielmehr um Gewißheit des ewigen Heils.

Darum sind für Luther jene Grenzerfahrungen Anlaß, von der Nähe des Jüngsten Tages zu predigen. Als frühes Beispiel sei hier eine Passage zu Lukas 21, 25–36 (Wartburgpostille, Winter 1521/22) zitiert, die zeigt, wie wach er seine Zeit anschaut und doch darüber hinausblickt und ihre Zeichen erkennt:

»Ich will niemand zwingen noch dringen, mir zu glauben. Ich will mirs aber auch wiederum von niemand nehmen lassen, daß ich halte, der Jüngste Tag sei nicht ferne, dazu bewegen mich eben diese Zeichen und Worte Christi. Denn so jemand lieset alle Chroniken, so findet er von Christi Geburt an nichts, so dieser Welt und diesem Jahrhundert gleich sei, in allen Stücken. Solch Bauen und Pflanzen ist nie gewesen so allgemein in aller Welt, solch köstlich und mancherlei Essen und Trinken auch nie so allgemein gewesen ist, wie es jetzt ist; so ist das Kleiden so köstlich geworden, daß es nicht höher kommen kann. Wer hat auch je von solcher Kaufmannschaft gelesen, die jetzt um die Welt fährt und alle Welt verschlinget? So steigen auf und sind aufgestiegen allerlei Kunst, Malen, Stechen, Graben (= Kupferstechen, Gravieren), daß es seit Christi Geburt nicht seinesgleichen hat. Dazu sind jetzt solch scharfe, verständige Leute, die nichts verborgen lassen, also daß jetzt ein Knabe von zwanzig Jahren mehr kann denn zuvor zwanzig Doktoren gekonnt haben. Da kommen hervor die Sprachen und allerlei Weisheit, daß man muß bekennen, daß die Welt in den Stücken, die zeitliche Nahrung, oder wie Christus sie nennet: Sorge dieses Lebens mit Essen, Trinken, Bauen, Pflanzen, Kaufen, Verkaufen, Weib und Kind halten, betreffen, sei überaus aufs höchste gekommen, daß jedermann wohl siehet, jedermann auch sagt, es müsse brechen oder ein anderes werden. Nun ists nicht wohl zu denken, wie es könnte gebessert und gebrochen werden. Es bricht ein Licht hervor und gehet ein Tag auf, er sei, wie er wolle, das kann nicht anders sein, es ist vorher solch Witz, Vernunft und Verstand in der Christenheit nicht gewesen auf und in zeitlichen und leiblichen Sachen, ich schweig der neuen Erfindungen wie Buchdrucken, Büchsen und anderer Kriegshändel.«²³

Nun, seither ist noch einiges hinzugekommen, mehr Zeit und noch mehr strahlende wie bedrohliche Erfindungen, als Luther dachte. Man muß aber heute wohl darüber nachdenken, ob sich im Grunde nicht immer noch dieselbe Konstellation zeigt, jetzt nur noch deutlicher. Daß also da, wo die Erfolge hemmungsloser gesellschaftlicher Entwicklung quantitativ und qualitativ ihre letzte Zuspitzung erreicht zu haben scheinen, aber dann auch – wie Luther sagt – kein »Brechen«, keine Revolution, keine Fortsetzung auf

²³ WA 10 I 2, 95 f (Zum Evangelium am 2. Advent), zit. nach: Ausgewählte Werke. Erg. Reihe Bd. 4, 3. Aufl. München 1960, 51.

ganz neuer Ebene mehr weitere Steigerung verheißt, daß dort dann die Grenze menschlichen Wollens und Könnens überhaupt erreicht und das Ende, die Wiederkunft Christi nahe ist? Nun, so gewiß sich Luther da ist, die Gesetzmäßigkeit eines Zeitplans konstruiert er nicht. Niemanden will er zwingen und dringen dazu, für ihn aber ist das so. Die Grenzerfahrung kann wohl »jedermann« haben, doch ihr Ernst ist nicht einsichtig, wo doch die Menschen, wie die Schrift sagt, blindlings bis zuletzt »essen und trinken, bauen und pflanzen, kaufen und verkaufen, freien und sich freien lassen, tanzen und springen und sich in dieses zeitliche Leben wickeln, als wollten sie ewig hie bleiben«²⁴. Gott aber bleibt frei mit seinem Kommen und dem neuen Licht seines Tages. Doch dieser ist nahe, das weiß Luther, und die Einstellung seines Glaubens dazu ist weder schwärmerischer Überschlag noch Panik, sondern wachende Hoffnung. Nicht also jene gänzlich unchristliche Hoffnung, wie sie sich viele inzwischen auch in der Kirche angewöhnt haben, nämlich auf ein Ausbleiben jenes Tages, weswegen sie nichts als ein angstgetriebenes oder krampfhaft verspieltes Verharren im doch nur wieder alten, todverfallenen Leben für christlich halten, sondern die gespannte und zugleich gelöste Naherwartung des Jüngsten Tages, bis zu dem hin die Christenheit vertrauensvoll am dankbaren Dienst an Gottes Geschöpfen festhält, solange er sie erhält.

Man kann also wohl sagen: Die pure Überlebenshoffnung und schon gar der Traum von einer vollendeten Gesellschaft auf dieser Erde führt für Luther in eine Sackgasse. Auch sein eigenes Hineinverwickeltsein in den Aufbruch der Neuzeit, auch seine gewollten oder ungewollten Beiträge zur Säkularisierung, zur Entstehung einer Gesellschaft, die sich zunehmend als eine sich selbst bestimmende ansieht und sich dabei doch nur weitertreiben läßt, stehen für ihn unter dem Vorbehalt und unter den Vorzeichen des Endes.

VI.

Werfen wir zum Schluß noch einmal einen Blick auf das Lied von der Kirche, auf die Frau in der Wüste, die vom Feind gestellt wird, verfolgt und versucht ist, die immer wieder versagt, aber von Gott behütet und bewahrt bleibt. Bis zur endgültigen Erlösung und Befreiung wird sich das auch nicht ändern. Darum irrt die Kirche nach Luthers Meinung immer, wenn sie meint, sie habe über das ihr unverfügbare Wort hinaus noch etwas Eigenes darzustellen, etwas Neues, Zusätzliches zu bieten, als bestünde ihr eigentliches und allerwichtigstes Angebot in ihren Beiträgen zur Verbesserung des alten

²⁴ AaO., 55.

Lebens, womöglich in einer besonders wirksamen Hilfe zur Erlangung menschlicher Freiheit als Selbstwerdung, wofür das Religiöse dann aber nur einen Aufhänger oder Motivationshintergrund abgäbe. Nein, die Kirche verweist für Luther in dieser letzten Weltzeit allein und in voller Konzentration auf das, was Gott an ihr getan hat und was er durch sie bringt: das Evangelium von der Befreiung vom Gesetz der Sünde und des Todes und die Heiligung von Menschen durch seinen Geist. Darin allein besteht die »Lieb und Treu«, die die wertige Magd schenkt. Das allein ermöglicht ihr Gottvertrauen in der Endzeit. Und eben damit können Christen wohl auch am meisten nützen und hilfreich sein. Die kirchliche Gemeinschaftsgestaltung und die gesellschaftlichen Auswirkungen des Glaubens gehören für Luther gewiß dazu, sie sind aber nie ebenso klar und eindeutig wie die Gnadenbotschaft, aus der die Kirche lebt.

Darum sollte man die Kirche mit Erwartungen auf politische Verbindlichkeit und soziale Leitfunktion nicht überfordern. Auch dies ist etwas, woran man im Rückblick auf den Rausch des Frühjahrs 1533 unwillkürlich denkt. Viele, ja wohl die meisten Pastoren und kirchlich Aktiven, auch die nicht zu den »Deutschen Christen« gehörenden, haben ja damals die »nationale Erhebung« grundsätzlich bejaht und tatsächlich gemeint, im Eingehen der Kirche auf die »Stunde« nicht nur ein neues Aufblühen des Glaubens zu fördern, sondern auch ein Stück Heiligung einzubringen, wenigstens etwas von vielleicht doch möglicher geistig-moralischer Erneuerung der Volksgemeinschaft als Kirche mitbewirken zu können. Luther in seiner Situation – falls vorübergehend etwas entfernt Ähnliches nahegelegen haben sollte – machte sich von solchen gefährlichen Illusionen schnell frei, weil er die Kirche von Anfang an mehr als das verlorene Häuflein der Endzeit ansah. Er rechnete, was die sittlich breit durchdringende Heiligung anging, nur mit sehr kleinen Zahlen: »Der große Haufe bleibt, wie er ist, und wird täglich ärger.«²⁵ Allerdings widerspricht dies auch gar nicht der Verheißung, daß das Wort nicht wirkungslos bleiben soll. Irgendwo auf Erden wird es immer christliche Heiligkeit und wahre Kirche geben, »und sollten es gleich nur zwei oder drei oder allein die Kinder sein. Der Alten sind leider wenig . . .«²⁶ – es scheint also mit dem Erwachsenenkatechumenat schon damals nicht so gut gelaufen zu sein. Ein anderes Mal bekennt er: »Das Leben ist bei uns eben so böse wie bei den Papisten, darum streiten wir nicht um das Leben, sondern um die Lehre«²⁷, nämlich um die klare, rechte und zu Herzen

²⁵ WA 50, 518 (Von den Konziliis und Kirchen 1539).

²⁶ AaO., 627, so auch schon 1520 in »Wider das Papsttum zu Rom« (Cl. I, 339, 19f).

²⁷ WA Ti I, Nr. 624, S. 294, 19f und 295, 17f. Diese berechnete Zuspitzung in der Übersetzung mit H. A. Oberman AaO., 64f (Herbst 1533).

gehende Verkündigung des befreienden Wortes, von dem die Teilhabe am Prozeß der Heiligung ja auch allein abhängt, aber in einem sehr mühsamen und verlustreichen Kampf, der erst im ewigen Leben endet. Über die Aufgabe des Predigtamtes sagt er am Beginn seiner Auslegung der Bergpredigt:

»Gottes Wort ist nicht darum hie, daß es lehre, wie eine Magd oder Knecht im Haus arbeiten soll und sein Brot verdienen oder ein Bürgermeister regieren, ein Ackermann pflügen oder Heu machen. Summa: es gibt noch zeigt nicht zeitliche Güter, dadurch man dieses Leben erhalte; denn solchs hat die Vernunft vorhin alles einen jeglichen gelehret: sondern das will es lehren, wie wir sollen kommen zu jenem Leben, und heißt dich dieses Lebens brauchen und den Bauch hie nähren, so lange es währet, doch, daß du wissest, wo du bleiben und leben sollest, wenn solchs aufhören muß.

Wenn nun solchs angehet, daß man predigen soll von einem andern Leben, darnach wir sollen trachten, und um deswillen wir des nicht sollen achten, als wollten wir ewig hie bleiben, so gehet denn Hader und Streit an, daß es die Welt nicht leiden will . . .«²⁸

Für Luther ist also die Kirche allein wegen des »anderen«, des ewigen Lebens unverzichtbar. Sie ist Gemeinschaft der Heiligen, die Mutter der Gläubigen, das bekennt er dankbar. Aber, um zugleich in jenem Bilde zu bleiben, sie ist dabei eine ziemlich verstörte, jedenfalls sehr abhängige Frau. Bei einer Kirche in Gestalt einer sich mühelos reproduzierenden und immer nur angesehenen, heilen Familie kann es, wenn alles mit rechten Dingen zu geht, auf dieser Erde nie lange bleiben. Die wahre Kirche ist ein in die Freiheit des Weltgetümmels entlassener kleiner Haufe und ist unter allerhand Zweideutigkeiten verborgen. Sie hat ihre Heiligkeit, wie das Lied meint, »bei Christus im Himmel. Das muß gegen den Augenschein geglaubt werden«²⁹. Im Blick auf die gesellschaftliche Ausstrahlung der Kirche muß man wohl mit Luther sagen, daß die Christen »fern von einander« wohnen und zumal christliche Fürsten und Politiker so selten im Himmel zu finden sein dürften wie Wildbret auf dem Tisch³⁰. Das gilt ja denn nun wohl auch für uns alle, die wir im neuzeitlichen Amt des Volkssouveräns stehen. Luther jedenfalls kann nicht von der Gemeinschaft der Kirche sprechen, ohne zugleich ihre Sündigkeit zu bekennen. Sie ist »gerecht und Sünder zugleich«, wie jeder Christ, und von der Macht des in ihr wirkenden Evangeliums abhängig. Würde man anderes von ihr erwarten, so geriete man schließlich auch mit ihr in jene Sackgasse, in die die emanzipierte Menschengemeinschaft mit immer zunehmender Eile rast.

²⁸ WA 32, 304 (Wochenpredigten über Matth. 5–7, 1530–32), zit. nach: Ausgewählte Werke. Bd. 6, 3. Aufl. München 1958, 319.

²⁹ Gerhard Hahn (s. o. Anm. 2), S. 172.

³⁰ Cl. 2, 367, 6f; 388, 9f (Von weltlicher Oberkeit 1523).

Weil das bei der Kirche wegen der Verheißung aber so nicht sein muß, darf man sie auch wirklich für lieb und wert achten und von ihr preisend singen wie früher von Maria. Denn was sie ist, ist sie allein durch Christus. Sie ist zwar noch auf dem Wege, aber doch, sagt Luther einmal, ist es eine Schande, daß man immer wieder vergißt, daß wir doch alle Heilige sind oder doch sein können, denn wollten wir das nicht mehr sein, hätten wir Christus und seine Taufe vergessen³¹. So gibt es denn über alle Konfessionsgrenzen hinweg, dessen war sich auch Luther gewiß, den Trost der verborgenen, wahren Kirche des ewigen Lebens. Wenn wir nach ihr fragen, fragen wir auch richtig nach Luther.

Prof. Dr. Martin Schloemann, Kemnader Str. 340, 4630 Bochum 1

NATÜRLICHERE THEOLOGIE DURCH DIE ERFAHRUNGSKATEGORIE?

Von Werner Thiede

I.

Als im Laufe der sechziger Jahre die Kirchenaustritte deutlich zunahmen und eine Abmeldewelle vom Religionsunterricht einsetzte, begann sowohl in der systematischen wie in der praktischen Theologie ein Prozeß der Neubesinnung, der vor allem durch die siebziger Jahre hindurch Breitenwirkung erzielte und anbei sogar einige Exegeten auf den Plan rief: Man reflektierte um größerer Wirklichkeits- und Lebensnähe der Theologie willen wieder umfassend die unter dem Einfluß der Dialektischen Theologie in Mißkredit geratene Kategorie der Erfahrung¹. So fand es 1976 A. Köberle begrüßenswert, »daß sich neuerdings innerhalb der Theologie, von der der Ausverkauf der Religion ausgegangen war, immer mehr Stimmen melden, die die verhängnisvolle Fehlentwicklung durchschauen und für eine neue

³¹ WA 40 II, 558, 19f (Prael. in Ps. XLV, 1532, Dr. 1533).

¹ Ausführliche Literaturverzeichnisse bieten die Einzelabschnitte des Artikels »Erfahrung« in der TRE, Bd. X (1982), S. 82 ff. Weitere Literatur auch hier im folgenden.

Ehrenrettung der religiösen Erfahrung im Leben des Glaubens eintreten². Bereits 1972 hatte E. Jüngel formuliert: »Der Glaube ist ja auf jeden Fall eine Erfahrung, die wir mit der Erfahrung machen und machen müssen«³; spätestens seit damals stand einem positiv ausgerichteten Ringen um den Erfahrungsbegriff in der Theologie nichts mehr im Wege. Zeitgemäß war diese Entwicklung zudem insofern, als die Erfahrungskategorie zugleich auch außerhalb der christlichen Theologie umfassend entdeckt wurde. Seit der Zuspitzung westlichen Krisenbewußtseins gilt anstelle des neuzeitlichen »Cogito ergo sum« (Descartes) verstärkt das Prinzip »Ich erfahre, darum bin ich«. Indes – als problemlos und geklärt kann die Erfahrungskategorie hinsichtlich ihrer Definition wie auch ihrer Funktion bis heute nicht eingestuft werden. Immerhin hat H. Angermeyer schon vor zehn Jahren festgestellt, es sei »wohl gerade die Vieldeutigkeit, weshalb sich der Begriff der Erfahrung heute als Elementarbegriff anbietet«⁴; und zwei Jahre später bemerkt Th. Eggers, daß Erfahrung ein »weitgehend unabgeklärtes und eher postulatives Schlagwort geblieben, denn eindeutig bestimmtes und damit auch legitimes Kriterium geworden ist«⁵. Auf dem vorläufigen Höhepunkt der Diskussion konstatiert J. Track in seinem Abschnitt des TRE-Artikels »Erfahrung« (1982), dieser Begriff gehöre zu den unaufgeklärtesten der Theologie (übrigens auch der Philosophie)⁶. Auch Ende 1985 betonten K. Foitzik und F. Harz: »Der Erfahrungsbegriff ist weder in der Systematischen Theologie noch in der Religionspädagogik eindeutig.«⁷ Gleichzeitig erklärt Werner H. Ritter in seiner Regensburger Habilitationsschrift »Christlicher Glaube und Erfahrung. Die Bedeutung von Erfahrung für den christlichen Glauben im religionspädagogischen Verwendungszusammenhang«, ein allgemein aner-

² A. Köberle, Legitimation der religiösen Erfahrung, in: NZSyTh 18, S. 91 ff, jetzt in: ders., Universalismus der christlichen Botschaft. Gesammelte Aufsätze und Vorträge, Moers 1983, S. 9–29, Zitat S. 21.

³ E. Jüngel, Unterwegs zur Sache, München 1972, S. 8. (Zu Barths Erfahrungsverständnis siehe KD I/1, S. 206 ff.)

⁴ H. Angermeyer, Die Kategorie der Erfahrung und der Religionsunterricht, in: F. W. Kantzenbach (Hg.), Verstehen und Verantworten, Stuttgart 1976, S. 141 ff, Zitat S. 142.

⁵ Th. Eggers, Religionsunterricht und Erfahrung, München 1978, S. 9.

⁶ Siehe J. Track, Art. Erfahrung III. 2 (Neuzeit), TRE Bd. X, S. 117 ff (Zitat S. 118). Ähnlich P. Biehl, Erfahrung als hermeneutische, theologische und religionspädagogische Kategorie. Überlegungen zum Verhältnis von Alltagserfahrung und religiöser Sprache, in: H.-G. Heimbrock (Hg.), Erfahrungen in religiösen Lernprozessen, Göttingen 1983, S. 13–69, bes. 13.

⁷ K. Foitzik, F. Harz, Religionsunterricht vorbereiten. Hilfen für Anfänger, Tips für Praktiker, München 1985, S. 12.

kanntes theologisches und religionspädagogisches Erfahrungsverständnis gebe es bis dato nicht, während mittlerweile der Gebrauch von »Erfahrung« inflationär zu werden drohe.

Insofern ist es nicht verwunderlich, wenn noch Mitte der achtziger Jahre zum Thema »Erfahrung« eine »grundlegende Studie« (so Ritter im Untertitel) vorgelegt wird⁸. Sinnvoll muß dies Unternehmen schon deshalb genannt werden, weil es einen systematischen Überblick vor allem über die religionspädagogische Diskussion, aber auch über sonstige Einschätzungen in der jüngeren Theologiegeschichte bis zurück zu Luther und Bernhard gibt. Bezeichnend muß es insofern genannt werden, als es in seinem Denkweg – und darin eingeschlossen den Denkweg des Verfassers über die letzten Jahre hinweg – die Konsequenz vorführt, die sich im Endeffekt aus einer Zentralstellung des Erfahrungsbegriffs ergibt.

Mit dem Versuch, einsichtig zu machen, *daß* und näherhin auch *was* christlicher Glaube in »wirklichkeitsrelevanter« Weise mit der Kategorie der Erfahrung zu tun habe, will Ritter sowohl der Gottlosigkeit neuzeitlicher Welterfahrung als auch der Weltlosigkeit christlicher Gotteserfahrung entgegentreten. Überzeugend weiß er den Weg neuzeitlich-technischen Erfahrungsdenkens in die Sackgasse eines Mensch und Welt schließlich bedrohenden Erfahrungsverlusts aufzuzeigen, um darauf von selbstkritischen Reflexionen moderner Erkenntnistheorie und Wissenschaftsphilosophie zu berichten. Angesichts dessen leuchtet die Notwendigkeit der Wiedergewinnung eines umfassenden Erfahrungsverständnisses ein, welches Glaube und Erfahrung nicht mehr als Gegensätze erscheinen läßt. Ritter sieht geradezu in dem Maße, wie es dem Glauben unter dem Ansturm eines exakt ausweisbaren und überprüfbaren Erfahrungsverständnisses nicht mehr gelingt, seine Erfahrung(en) bzw. sich als Erfahrung mitzuteilen, jenen anderen instrumentalen, qualifizier- und quantifizierbaren Erfahrungs-Gebrauch Fuß fassen. Von daher muß es im Interesse von Glaube und Theologie liegen, daß ein *integraler* Erfahrungsbegriff zur Geltung kommt, der naturwissenschaftliche und alltägliche Erfahrung gleichermaßen zu integrieren vermag wie sittliche und religiöse⁹. Welt- bzw. Lebenserfahrung darf nicht länger isoliert von der Erfahrung des Glaubens gesehen werden – soweit ist Ritter zweifellos zuzustimmen, wenn man es mit W. Pannenberg dem Gott des

⁸ Ritters Habilitationsarbeit, auf die ich mich im folgenden beziehe, wird in überarbeiteter und stark gekürzter Fassung demnächst bei Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen erscheinen. Vgl. bereits W. Ritter, *Theologie und Erfahrung*, in: *Luther* 1/1982, S. 23–37.

⁹ Das Stichwort »integraler Erfahrungsbegriff« ist nicht neu (vgl. D. Zilleßen, *Art. Erfahrung* V. *Religionspädagogisch*, TRE Bd. X, 1982, S. 136ff, bes. 137f).

Christentums zutraut, »sich auch an der durch die neuzeitliche Wissenschaft und ihre Folgen veränderten Welterfahrung der Gegenwart als die alles bestimmende Wirklichkeit zu erweisen«¹⁰.

II.

Ist aber Erfahrung prinzipiell als Erfahrung von Wirklichkeit¹¹ zu verstehen, so hängt die Entscheidung über Berechtigung und Richtigkeit theologischer Ingebrauchnahme des Erfahrungsbegriffs ab von der Antwort auf die Frage, inwieweit die Wirklichkeit Gottes mit der Wirklichkeit der Welt und also auch des menschlichen Selbstbewußtseins auf einen Nenner zu bringen ist – und inwieweit nicht. Da der christliche Gottesgedanke nicht naiv pantheistisch genommen werden darf, kann im Rahmen theologischer Reflexion zwar von der absoluten Integrationsfähigkeit durch die göttliche Wirklichkeit ausgegangen werden, keineswegs aber davon, daß weltliche bzw. menschliche Wirklichkeit von sich aus göttliche zu integrieren bzw. zu ihr Zugang zu finden vermag. Damit ist das uralte Problem natürlicher Theologie angeschnitten, das hier nicht im einzelnen abgehandelt werden muß – es sei mit dem Hinweis auf Röm. 1, ff getan, wo Paulus zwar von prinzipieller Wahrnehmung göttlicher Wirklichkeit durch den Menschen spricht, doch eben nur in dem Sinne, daß der Mensch indirekt die ihn und die ganze Welt integrativ umfassende Schöpferwirklichkeit erkennt, während er von sich aus im Entfremdungsverhältnis zu dieser Wirklichkeit steht. Von daher ist Chr. Link beizupflichten: »Die Gotteserkenntnis, auf die sich der Glaube beruft, geht nicht aus der menschlichen Selbst- und Welterfahrung hervor, wohl aber will und muß er sich an ihr bewähren.«¹² Nichts spricht gleichzeitig dagegen, auch den sich christlicher Gotteserkenntnis verdankenden Glauben »in, mit und unter« Erfahrung zu buchstabieren, ja ihn *als* Erfahrung gelten zu lassen, wie es Ritter neben anderen will – bindet sich doch

¹⁰ W. Pannenberg, Das Glaubensbekenntnis, ausgelegt und verantwortet vor den Fragen der Gegenwart, Gütersloh 1979 (3. Aufl.), S. 34.

¹¹ Den diesbezüglichen Ausführungen Ritters sei die Bemerkung G. Ebelings zur Seite gestellt, daß der Streit zwischen Glaube und Unglaube um die Wirklichkeit entbrennt »nicht etwa um ihren Besitz, sondern um ihre Wahrheit und eben deshalb darum, was in Wahrheit als wirklich zu gelten hat« (Dogmatik des christlichen Glaubens III, Tübingen 1982, S. 72).

¹² Chr. Link, Die Welt als Gleichnis. Studien zum Problem der natürlichen Theologie, München 1976, S. 337. Ebd. S. 340 heißt es: »Die Theologie verweist den Glauben an die Erfahrung und die Erfahrung an den Glauben.«

selbst das Glauben wirkende Offenbarungsgeschehen inkarnationstheologisch gesehen an Erfahrungen in ihrer ganzen Brüchigkeit und Zweideutigkeit! Aber insofern sich solche Glaubenserfahrung im menschlichen Selbstbewußtsein als geschenkweise eröffnete Beziehung zu der sonst nicht näherhin erschließbaren Wirklichkeit Gottes versteht, kann es unmöglich angehen, Glaubenserfahrung ebenso wie »natürliche« Welt- und Selbsterfahrung dadurch auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen, daß man sie miteinander von einem allgemeinen, »natürlichen« Erfahrungsverständnis her bemißt. So berechtigt das Ringen um einen integralen Erfahrungsbegriff ist, es kommt theologisch alles darauf an, von woher eigentlich die »Integration« erfolgen soll: entweder von der Glaubenserfahrung her, die damit angesichts von Alltags- und Welterfahrung ihre Integrationsfähigkeit erweist und bewährt – oder von der Welterfahrung und einem an ihr gewonnenen Erfahrungsbegriff her.

Der letztere Weg ist allein eine Möglichkeit natürlicher Theologie, die im Zusammenhang mit der Erfahrungsdiskussion ohnehin gelegentlich ausdrücklich empfohlen wird¹³, nämlich insbesondere von religionspädagogischer Seite¹⁴. Diesen Weg schlägt auch W. H. Ritter mit seiner religionspädagogisch ausgerichteten Studie ein, wobei er allerdings keineswegs vorgibt, natürliche Theologie zu treiben. Und doch zielt er faktisch darauf ab, um einer »natürlicheren«, der Alltags- und Weltwirklichkeit weniger entfremdeten Theologie willen Glauben in ein allgemeines Erfahrungsverständnis zu integrieren. Betont P. Biehl 1983: »Die allgemeinen Strukturelemente der Erfahrung (Offenheit, Negativität, Endlichkeit und Geschichtlichkeit)

¹³ Vgl. etwa K. Wegenast, Der christliche Glaube als Lehre im Religionsunterricht, in: G. Adam/R. Lachmann (Hg.), Religionspädagogisches Kompendium. Ein Leitfa-den für Lehramtsstudenten, Göttingen 1984, S. 224 ff, bes. 243 f; modifizierend P. Biehl, Natürliche Theologie als religionspädagogisches Problem, in: R. Lachmann (Hg.), Religionsunterricht als religionspädagogische Herausforderung, Aachen 1982, S. 101 ff.

¹⁴ Ich erinnere an E. Brunners Ausspruch: »Die rechte Erkenntnis der theologia naturalis in ihrem Zusammenhang mit der Christusoffenbarung ist die Voraussetzung für jegliche christliche Pädagogik . . .« (Natur und Gnade. Zum Gespräch mit Karl Barth, Tübingen 1935², S. 42). Mit Ritter ist zu erinnern an die einstige Kritik von O. Eberhard (1923) an der natürlichen (Erfahrungs-)Theologie von R. Kabisch. Obendrein mache ich auf eine Stelle in Theodor Fontanes Novelle »Ellernklipp« (1881) aufmerksam, die im 18. Jahrhundert spielt. Da sagt der religionspädagogisch tätige Pfarrer: »Denn seht, Kinder, das Christentum will erfahren sein, das ist die Hauptsache; aber es muß freilich auch gelernt werden; dann hat man's, wenn man's braucht« (in: Theodor Fontane, Werke, hg. v. H. Geiger, Bd. 1, Dreieich o. J., S. 834).

gelten auch für religiöse bzw. christliche Erfahrungen¹⁵, so hebt Ritter 1985 als konstitutive Bedingungen für den »Wahrheits- oder Gültigkeitsanspruch« von Erfahrung deren Einheitlichkeit, Darstellbarkeit, Verallgemeinerungsfähigkeit, Einsehbarkeit, Ausweisbarkeit, Mitteilbarkeit, Nachprüfbarkeit und möglichst auch Nachvollziehbarkeit hervor. Für den christlichen Glauben, Kirche und Theologie gelten nach seiner Ansicht diesbezüglich keine Sonderkonditionen. Ritters Anliegen ist verständlich und als solches berechtigt: Im Gegensatz zu wirkungslosem Erfahrungssubjektivismus und frommem Rückzug in irrationale Innerlichkeit hat christliche Glaubenserfahrung sich selbst kommunikativ und argumentativ zu bezeugen. Dennoch darf nicht enthusiastisch übersehen werden, daß das Gefäß bzw. die Kategorie eines allgemein-einheitlichen Erfahrungsbegriffs dieser Art begrenztes Fassungsvermögen besitzt¹⁶. Wer solchermaßen die »Einheit« der Erfahrung postuliert, impliziert schlicht die Einheit der Wirklichkeit, welche doch theologisch nur integrativ von Gott her zu denken und im Glauben nur in eschatologischer Perspektive wahrnehmbar ist. Was die Ausweisbarkeit, Einsehbarkeit und Nachprüfbarkeit christlicher Glaubenserfahrung angeht, so ist die Annahme hermeneutisch gesehen naiv, daß mit der theologisch verantwortlichen Darstellung der Erfahrung ein kommunikativer Austausch mit weltlicher Erfahrung auf neutralem Forum erfolgen könnte. Zwar soll und will Glaubenserfahrung sich mitteilen; teilen und insofern »wirklich« verstehen bzw. erfolgreich »nachprüfen« kann sie aber nur der zum Glauben Kommende. Das neuzeitliche Erfahrungsverständnis läßt sich deswegen nicht problemlos auf die Erfahrung christlichen Glaubens anwenden, weil diese das »unmittelbare Selbstbewußtsein« des »natürlichen« Menschen und damit das Subjekt »natürlicher« Erfahrung durchkreuzt und bei allem eschatologischen Vorbehalt, d. h. bei anhaltenden Entfremdungsstrukturen doch bereits in jene Wirklichkeitsdimension »Neuen Seins« (Tillich) stellt, von der Paulus etwa 2. Kor. 5,17 und Röm. 8,9ff spricht. Wenn sich Ritter im Hinblick auf die argumentative Einheitlichkeit von Erfahrungsansprüchen auf J. Habermas beruft, der zwecks intersubjektiver Verbindlichkeit von behaupteter Erfahrung für ihren objektiven Gehalt die Allgemeingültigkeit zugrundeliegender Normen

¹⁵ P. Biehl, Erfahrung als hermeneutische, theologische und religionspädagogische Kategorie, aaO., 30.

¹⁶ E. Herms weiß zwar um die Problematik der Verwendung des neuzeitlichen Erfahrungsbegriffs, meint aber, sie in seinen Ausführungen vernachlässigen zu können (Art. Erfahrung IV. Systematisch-theologisch, TRE Bd. X, S. 128ff, bes. 131).

fordert¹⁷, kommt dann nicht auch auf diese Weise – spätestens bei Anwendung auf die christliche Glaubenserfahrung – »eine wahrhaft eschatologische Antizipation« (Joest)¹⁸ in den Blick? Immerhin geht es ja um Integration – aber es fragt sich doch sehr, ob nicht dort, wo sie von einem »natürlichen« Erfahrungsbegriff statt von der präsentisch-eschatologischen Glaubenserfahrung aus erfolgen soll, im Endeffekt Wirklichkeit zugunsten einer philosophischen Idealkonstruktion eher ausgeblendet statt eingeholt wird.

III.

Gerade weil Erfahrung um des Glaubens willen theologisch zureichend als Kategorie erfaßt werden muß¹⁹, ist vor einem »integralen« Erfahrungsbegriff im Sinne einer *theologia naturalis* zu warnen. Drei wesentliche aus ihm resultierende Mängel seien daher im folgenden ausdrücklich benannt. Zum ersten gibt ein Erfahrungsbegriff mit den Forderungen nach Verallgemeinerbarkeit, Nachprüfbarkeit und möglichst auch Nachvollziehbarkeit Anlaß zu dem theologisch allerdings ohnehin weit verbreiteten Mißverständnis, als wäre die christliche Glaubenserfahrung Angelegenheit einer menschlichen Wahl- und in diesem Sinne Entscheidungsfreiheit²⁰. Ritter räumt das

¹⁷ Ritter bezieht sich auf: J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt/M. 1977 (4. Aufl.), S. 388 und 391.

¹⁸ So Joest im Hinblick auf die von Habermas in dem Sammelband »Hermeneutik und Ideologiekritik« (Frankfurt/M. 1971) postulierten idealen »Bedingungen unbeschränkter und herrschaftsfreier Kommunikation« (W. Joest, *Fundamentaltheologie*, Stuttgart 1974, S. 183 f).

¹⁹ E. Herms: »Von Erfahrung redet die christliche Theologie im Zusammenhang ihrer Lehre vom Offenbarsein des Gnadenstandes in der Selbstwahrnehmung des einzelnen Menschen« (aaO., S. 129).

²⁰ Dagegen ist K. Barth zufolge die Lehre von der Willensfreiheit außerhalb des Glaubens »ein Spottgebilde, das in alle Winde verwehen muß, wenn es von der Erkenntnis der Güte Gottes auch nur von ferne berührt wird« (Kirchliche Dogmatik III/2, S. 248). W. Pannenberg unterstrich 1958: »Es kann der Theologie keinesfalls gleichgültig sein, ob es ein solches *liberum arbitrium* gibt. Der Mensch würde dann gegenüber der Verkündigung von der Gnade Gottes in Jesus Christus über zwei Möglichkeiten der Stellungnahme verfügen: Er könnte die angebotene Gnade annehmen; doch statt dessen könnte er sich ebenso dem Anspruch der Verkündigung versagen . . . Dann verdanken wir unsere Rettung in letzter Instanz nicht der Tat Christi, nicht der Gnade Gottes, sondern uns selbst« (Christlicher Glaube und menschliche Freiheit, in: *KuD* 4, 1958, S. 251 ff, bes. 269; vgl. ders., *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen 1983, S. 96). Und K. Kitamori formuliert: »Der totale Sieg Christi . . . geschieht dann, wenn der Sünder der Liebe Christi am Kreuz

in seiner Arbeit ausdrücklich ein; er weiß grundsätzlich um den Widerfahrnischarakter jeglicher Erfahrung und betont gelegentlich durchaus den Geschenkcharakter von Glaubenserfahrung. Aber aufgrund seines »natürlichen« und insofern theologisch eben nicht zureichenden Erfahrungsbegriffes kommt bei ihm angesichts von mitteilbaren und überprüfbaren Erfahrungen doch eine »Wahl«- und »Entscheidungs«-Möglichkeit herein, und zwar im Sinne der »Freiheit«, eine Erfahrung zu übernehmen oder nicht zu übernehmen. Daher sieht sich Ritter freilich genötigt, die Anforderung der Nachvollziehbarkeit einzuschränken. Denn zur »allgemein geteilten Erfahrung« wird Erfahrung ja erst, wenn sie sich im immer neuen *Nachvollzug* immer wieder neu bewährt. Indem er trotzdem einen verallgemeinerbaren Erfahrungsbegriff integrativ als auch für die Glaubenserfahrung gültig ansehen will, gehört dann allerdings die Möglichkeit zum Nachvollzug ebenso notwendig zu den konstitutiven Bedingungen dieses Erfahrungsbegriffes wie die allgemeinen Möglichkeiten zum Nachprüfen und Einsehen, auch wenn er diese Konsequenz nicht gänzlich wahrhaben möchte. Die »Möglichkeit zum Nicht-Nachvollzug« gilt dabei nicht etwa als Ergebnis interessengebundener Vorurteile, sondern als Folge alternativer »Wahlmöglichkeiten« angesichts konkurrierender »moralisch-human-religiöser Erfahrung(en)«. So jedoch läßt sich christliche Glaubenserfahrung als Wirkung nicht angemessen und tief genug verstehen.

Ein zweiter deutlicher Mangel des »natürlichen« integralen Erfahrungsbegriffes besteht in seiner theologischen Unzulänglichkeit hinsichtlich der Normenfrage. Ritter sieht zwar ein, daß »Erfahrung« dort zu bestechen vermag, wo der Mensch immer noch als »das Maß aller Dinge« gilt. Jedoch hütet er sich nicht vor einem »verallgemeinerbaren« Erfahrungsbegriff, in dessen eigener Konsequenz es liegt, sich selbst zum Maß aller Dinge, zum letztgültigen Kriterium der Wirklichkeit und zur höchsten Norm der Wahrheit zu erheben. Der schönen Versicherung, daß die Glaubenserfahrung sich nicht einem anderweitig »fertig« vorgegebenen Erfahrungsverständnis unterordnen und fügen müsse, steht die Ablehnung der Erwartung gegenüber, daß man ein »natürliches« Erfahrungsverständnis grundsätzlich in das der Glaubenserfahrung zu integrieren habe. Was logisch bleibt, ist die von Ritter im letzten Teil seiner Arbeit vertretene Idee des »Erfahrungsaustausches«, dessen Ausgang nicht vorab entschieden werden kann. Damit aber erhält ein allgemeiner Erfahrungsbegriff doch mindestens formal normativen Charakter: Um Erfahrung nicht irrelevant werden zu lassen, darf Glaube sich nicht länger als Offenbarungswahrheit dogmatisch legitimieren;

nicht mehr widersprechen kann« (Theologie des Schmerzes Gottes, Göttingen 1972, S. 157).

vielmehr wird nunmehr ausdrücklich »Erfahrung« Kriterium von »Lehre«! Eine feststehende, aber immerhin »befragbare« (insofern kann Ritters stereotyper Rekurs auf »erfahrungsfremdes« und »autoritäres« Verfügen per Schrift, Tradition oder Dogma am Ende doch nicht verfangen) Normativität irgendeiner und somit auch christlicher Erfahrungstradition hält Ritter für inakzeptabel – ohne damit freilich die spezifische Qualifikation christlicher Glaubenserfahrung kraft ihrer »Herkunftsgeschichte« in Abrede stellen zu wollen. Er übersieht im Grunde, daß der normative Anspruch christlicher Botschaft gegenüber »allgemeiner« Erfahrung nicht nur notwendig, sondern sogar heilsam ist, weil nämlich dieser Anspruch auf Geltung und Wahrheit sich nicht abhängig machen darf von stark subjektiven, kontingenten, ja entfremdeten »Erfahrungsurteilen«²¹ – und weil die in der Botschaft konzentrierte Geistes-Erfahrung »natürlicher« Erfahrung verheißungsvoll voraus ist. Als »natürliche« Erfahrung ist dabei im weiteren Sinne auch jegliche religiöse Erfahrung zu verstehen, die sich nicht als Erfahrung des Christus-Geistes versteht. Für die neuere Religiosität, die namentlich im New-Age-Gewand nach asiatischen Elementen und Methoden lechzt, ist die Erfahrungskategorie schlechterdings maßgebend. Gerade auch im Hinblick auf diese Erscheinungen darf die Normenfrage als Wahrheitsfrage nicht nivelliert werden²². Mit J. Tract bleibt festzuhalten: »Erfahrung als Begründungsinstanz von Theologie im Außen- und Innenverhältnis kann nur als ein Moment zur Geltung gebracht werden. Sie ist jedoch kein selbständiges Kriterium, sondern Moment des Glaubens, das in seiner Interpretation auch je offen und auf das Wort der Verheißung angewiesen ist.«²³

Ein dritter Mangel des »allgemeinen« integralen Erfahrungsbegriffs schließlich besteht folgerichtig in seiner Untauglichkeit, die Erfahrung präsentisch-eschatologischer Glaubensgewißheit in sich zu fassen²⁴. Wo

²¹ Pannenberg betont: »Wenn das Subjekt hinsichtlich seines Selbstseins und auch seiner Freiheit erst im Werden ist, so kann es nicht schon Bedingung und vorgängiger Grund aller Erfahrung sein« (Anthropologie, aaO., S. 98). Berechtigt ist in diesem Sinn F. Mildenbergers Forderung: »Wir müssen das scheinbar so stabile und einheitliche Subjekt unserer Erfahrung problematisieren« (Gotteslehre, Tübingen 1975, S. 114, auch S. 117).

²² Bezeichnende Ignoranz gegenüber der Wahrheitsfrage zeigt etwa A. N. Whitehead, *Wie entsteht Religion?* Frankfurt/M. 1985, indem er religiöse Dogmen prinzipiell als Ansätze versteht, die in den religiösen Erfahrungen der Menschheit enthüllt »Wahrheiten« zu formulieren.

²³ J. Tract, *Art. Erfahrung*, aaO., S. 127. W. Pannenberg betont, »daß nicht die religiöse Erfahrung des Menschen, sondern die Gottheit Gottes für die Theologie der Sache nach an erster Stelle stehen muß« (aaO., 16).

²⁴ Zur Frage der Glaubensgewißheit als Gottes- und Selbstgewißheit siehe z.B.

der christlichen Botschaft ihre Normativität nicht zuerkannt und ihre Geltung von menschlicher Wahlfreiheit abhängig gemacht wird, ist Gewißheit eschatologischen Heils im neutestamentlichen (vgl. z.B. Röm. 8, 38f) und auch von *Luther*²⁵ betonten Sinne definitiv ausgeschlossen. So kann es nicht verwundern, daß Ritter die Glaubensgewißheit selber unter eschatologischen Vorbehalt(!) rückt und ihr lediglich Test-Charakter zugesteht. Nun ist zwar mit Pannenberg nicht auszuschließen, daß unter Gesichtspunkten theoretischer Reflexion »auch der Wahrheitsanspruch religiöser Erfahrung und Überlieferung als hypothetisch und die Gewißheit des Glaubens als subjektive Antizipation zu beurteilen ist«²⁶. Gleichwohl »hat der Glaube seine eigentümliche Gewißheit. Sie beruht auf der durch das Gewissen vermittelten Selbstevidenz der göttlichen Wahrheit.« Dabei kann nach Pannenberg der »geschichtlichen Erfahrung, in der die Selbstevidenz der göttlichen Wahrheit aufleuchtet und das Ganze unseres Daseins erleuchtet, durchaus die Evidenz der Selbst-Beglaubigung (self-authentication) eignen. Sie ist sogar unerlässlich, wenn wirklich die göttliche Wahrheit selber in einem konkreten Gehalt geschichtlicher Erfahrung manifest sein soll, und in diesem Sinne läßt sich auch die Gewißheit des Evangeliums als *self-authenticating* charakterisieren.« Insgesamt bedeutet der neuzeitliche Erfahrungsbegriff mit seiner von Ritter dargestellten Tendenz zum sicherstellenden Objektivieren geradezu einen Gegenbegriff zu der Gewißheitshaltung im Vertrauen auf den Gott Jesu Christi: »Sicherstellung ist die methodische Konsequenz des Zweifels und die existentielle Folge des Mißtrauens« (E. Jüngel)²⁷. Will man wie Ritter den neuzeitlich-technischen Erfahrungsbegriff durch einen integralen zurechtbringen, so hat man daher um so mehr Anlaß, darauf zu achten, daß nicht eine allgemeine Erfahrungskategorie zu dem Ort wird, von dem aus die »Integration« erfolgt – es wäre denn fraglich, ob sie ihren Namen verdient.

Pannenberg, Wahrheit, Gewißheit und Glaube (1978), in: ders., Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze Bd. 2, Göttingen 1980, S. 226–264, bes. 248 ff.

²⁵ Vgl. z.B. WA 18, 605, 32–34: »Der Heilige Geist ist kein Skeptiker, nicht Zweifel oder subjektive Ansichten hat er in unsere Herzen eingeschrieben, sondern verbindliche Aussagen, die gewisser und unerschütterlicher sind als das Leben selbst und alles menschliche Erfahren.« Zum Verhältnis von Erfahrung und Glaube bei Luther siehe P. Althaus, Die Theologie Martin Luthers, Gütersloh 1980 (5. Aufl.), S. 58 ff.

²⁶ W. Pannenberg, Wahrheit, Gewißheit und Glaube, aaO., S. 264. Nächste Zitate ebd. S. 263 f.

²⁷ E. Jüngel, Gott als Geheimnis der Welt, Tübingen 1978³, S. 228 (vgl. auch bes. S. 246 und 248).

Die Alternative dazu besteht in einem integralen Erfahrungsbegriff, der nicht »neutral« zu sein vorgibt, sondern eindeutig theologisch qualifiziert ist. Er leitet sich ab von der spezifisch christlichen Gotteserfahrung, von der her er alle Wirklichkeitserfahrung zu erschließen sucht. Dabei ist es keineswegs etwa seine Schwäche, sondern vielmehr seine Stärke, daß er Welterfahrung und Gotteserfahrung in sich unterscheidet, ohne sie freilich schlechthin und in jedem Fall zu scheiden. Z. B. sagt R. Bultmann: »Wir können nur an Gott glauben trotz der Erfahrung, ebenso wie wir die Rechtfertigung nur trotz des Gewissens annehmen können.«²⁸ H. Cox weiß: »Hoffnung im religiösen Sinn ruht teilweise auf nicht weiter erfahrbarem Grund.«²⁹ Und J. Zink betont in seinem Buch »Erfahrung mit Gott«: »Seligkeit gewinnt ihre Leichtigkeit, ihre Heiterkeit nicht aus den Erfahrungen dieses Daseins.«³⁰ Damit stehen weltliche bzw. »fleischliche« Erfahrung im Gegenüber zu Glaube und Hoffnung, die freilich ihrerseits, wie es E. Jüngel beschreibt, integrativ als »Erfahrung mit der Erfahrung« (s. o.) zu gelten haben. Insofern bei diesem Integrationsmodell dialektisch-theologische Vorstellungen prägend sind, kritisiert W. H. Ritter daran, daß hier Glaubenserfahrung in einen »Dauer-Konflikt mit aller Welterfahrung« tritt: Nach seinem Dafürhalten muß der Differenz-Aspekt allemal durch den der Analogie ergänzt werden, da Glaubenserfahrung ja Welterfahrung auch vertiefend bestätigen kann³¹. Daß Ritter dabei den Begriff der Analogie vorschlägt, halte ich in diesem Sinne für annehmbar und begrüßenswert; denn selbst in ihm schwingt das Moment der Differenz noch mit. Schärfere und grundsätzlicher, als es in Ritters Intention liegt, muß allerdings dieser durchaus wesentliche Aspekt von Differenz und Widerspruch am theologisch qualifizierten integralen Erfahrungsbegriff hervorgehoben werden; nur in dem Zusammenhang ist dann in verantwortlicher Weise auch die

²⁸ R. Bultmann, Jesus Christus und die Mythologie. Das Neue Testament im Licht der Bibelkritik, Hamburg 1975⁴, S. 99.

²⁹ H. Cox, Das Fest der Narren. Das Gelächter ist der Hoffnung letzte Waffe, Stuttgart Berlin 1970, S. 209.

³⁰ J. Zink, Erfahrung mit Gott. Einübung in den christlichen Glauben, Stuttgart 1974, S. 29 (vgl. auch S. 38). Bezüglich der hier angesprochenen »Heiterkeit« des Trotzdem-Glaubens verweise ich auf mein Buch »Das verheißene Lachen. Humor in theologischer Perspektive«, Göttingen 1986.

³¹ J. Zink regt umgekehrt an, Glaube solle »die Erfahrungen aufsuchen, die das Wort Gottes bestätigen« (aaO., S. 38).

Möglichkeit von »Anknüpfung« an weltliche und vorgläubige Erfahrung zur Geltung zu bringen³².

Es stellt sich nun am Ende womöglich die Frage, ob mit einem theologisch-integralen Erfahrungsverständnis, wie es hier lediglich kurz zu umreißen war, nicht etwa die Brücken zum Gespräch mit anderweitigen, vorgeblich allgemeinen Erfahrungsverständnissen von vornherein abgebrochen sind. Eine derartige Vermutung wäre indessen ein Mißverständnis des hier Dargelegten. Kann doch ein Rückzug bzw. eine Beschränkung auf exklusive Sondererfahrungen und -bereiche nicht in theologischem Interesse liegen³³, da sonst der integrale Charakter der Glaubenserfahrung zugunsten des längst als überholt anzusehenden Erfahrungsbegriffs pietistischer wie liberaler Theologie nicht wahrgenommen werden würde. Glaubenserfahrung soll und will sich kommunikativ-argumentativ ins Gespräch bringen, freilich ohne daß solche Kommunikation unter den Bedingungen (einseitig) vorlaufender Konzessionen stehen darf! Dialogisch-dialektische Begegnung impliziert im Gegenteil das Einbringen deutlich profilierter Positionen, und seien sie ihrem Anspruch nach noch so gegensätzlich! Zu begrüßen wäre von daher eine »natürlichere« Theologie³⁴, die allerdings dadurch natürlicher ist und wirkt, daß sie sich deutlicher auf die ihr eigene Natur besinnt.

Akad. Rat a. Z. Werner Thiede, Lilienweg 9, 84111 Zeitlarn

³² Selbst E. Brunner hat seine Lehre vom »Anknüpfungspunkt« so verstanden, daß damit dialektisch auch zugleich »der Punkt des höchsten Gegensatzes und der Abstoßung« bezeichnet ist (Der Mensch im Widerspruch, 1937, S. 531).

³³ Vgl. W. Pannenberg, Anthropologie, aaO., 16. – Angesichts der mittlerweile deutlich gewachsenen charismatischen Bewegungen müssen auch sogenannte Geistes-Erfahrungen theologisch verantwortlich beurteilt werden (vgl. 1. Joh. 4, 1–4). Zurecht betont G. Ebeling mit Paulus den »Bezug des Geistes auf das Leben als ganzes und nicht etwa nur auf Sondererlebnisse, die das wirkliche Leben vergessen lassen«, (aaO., S. 107).

³⁴ Nach den Ausführungen von E. Jüngel ist »Theologie des Wortes Gottes . . . die gegenüber der sogenannten natürlichen Theologie allemal und ungleich *natürlichere Theologie*« (Gott – um seiner selbst willen interessant. Plädoyer für eine natürlichere Theologie, in: ders., Entsprechungen, aaO., S. 193–197, Zitat S. 197). In demselben Aufsatz heißt es S. 196: »Christlicher Glaube ist aus keiner weltlichen Erfahrung ableitbar. Aber er ist von sich her so etwas wie eine durch Gott eröffnete Erfahrung mit der Erfahrung: eine Erfahrung, in der alle gemachten Erfahrungen und das Erfahren selbst noch einmal und von Grund auf neu erfahren werden.«

DER PAPST ZUM ZWEITENMAL IN DER BUNDESREPUBLIK DEUTSCHLAND

Von Hans-Ludwig Slupina

1. Wenig Begeisterung, viel Sicherheit

Das war im Jahr 1980 anders: die Menschen strömten herbei, die Sicherheitsstufe war gering . . . das Attentat war noch nicht geschehen. Im Jahr 1987 war die erste Neugier gestillt. Der Erwartungshorizont war schmaler geworden, bis in den Klerus und in die Klöster hinein. Aus Sicherheitsgründen kam kaum ein Zuhörer an den Papst heran. Er war nicht mehr »zum Anfassen«, wohl auch theologisch nicht.

2. Wiederum klare Aussagen

Schon 1980 ließ Johannes Paul II. keinen Zweifel daran, daß er der Papst ist, der nach dem Codex Iuris Canonici (CIC) von 1983 »Haupt des Bischofskollegiums, Stellvertreter Christi und Hirte der Gesamtkirche hier auf Erden« ist. Er »verfügt . . . kraft seines Amtes in der Kirche über höchste, volle, unmittelbare und universale ordentliche Gewalt, die er immer frei ausüben kann« (Can. 331). Im Lateinischen heißt es »Vicarius Christi atque universae Ecclesiae his in terris pastor«. Die erste neuzeitliche Fassung des Kanonischen Rechtes erschien im Lutherjahr 1917, die zweite im Lutherjahr 1983 . . . auch ein Beitrag zur Oekumene.

»Pastoral« sind die zahlreichen Reisen des gegenwärtigen Papstes immer. Diesmal wurde er von einigen Dözesen der Bundesrepublik Deutschland eingeladen; andere Diözesen hätten gern noch zugegriffen, wenn es sich hätte machen lassen. Nach den Worten des früheren Kultusministers Maier wurde der Papst ausgepreßt wie eine Zitrone. Von den 100 Stunden in der Bundesrepublik war eine Stunde der Oekumene gewidmet, wie der Journalist Kronzucker unüberhörbar anmerkte. 1980 in Mainz, beim Treffen mit der EKD, sprach Johannes Paul II. vom Amt und den Ämtern, die die katholische und die evangelische Kirche trennen. Auch damals war er glänzend vorbereitet: er zitierte Paulus und Luther und zeigte, wie sehr er von der Confessio Augustana von 1530 angerührt sei. Es fand ein Gespräch statt, das als handfestes Ergebnis die Einsetzung einer gemischten theologischen Kommission zwischen den beiden Kirchen hatte. Sie schlug vor kurzem vor,

die gegenseitigen Lehrverwerfungen zu revidieren. Darüber müssen nun die verantwortlichen Gremien auf beiden Seiten beraten.

1987 fand kein Gespräch, sondern ein oekumenischer Gottesdienst statt, bezeichnenderweise in Augsburg: 1518 Verhör Luthers durch Kardinal Cajetan, 1530 Confessio Augustana, 1555 Augsburger Religionsfriede. Auf diese Ereignisse ging der Papst am Ort entweder gar nicht oder nur vage und zögernd ein. Offensichtlich sah man auf evangelischer Seite keinen Sinn in einem Gespräch mit der römischen Lehrautorität zum gegenwärtigen Zeitpunkt und zog einen Wortgottesdienst (mehr ist im Augenblick nicht möglich) vor. Daß es dabei Schwierigkeiten in der Abstimmung der Ansprachen für die evangelische Seite gab, wissen nur Insider. Evangelische Freikirchen nahmen gar nicht erst teil, weil nach dem Willen des Papstes Pfingsten 1987 ein Marianisches Jahr beginnen sollte.

3. Seligsprechungen

Man könnte die Würdigung von Dr. Edith Stein (Köln), Kardinal Graf Galen (Münster) und Pater Rupert Mayer (München) als wichtigstes Ereignis bezeichnen. Gewiß werden sich die Evangelischen nicht mit einer »Seligsprechung« von Edith Stein und Rupert Mayer anfreunden können. Aber der Hinweis des polnischen Papstes auf die jüngste Kirchengeschichte Deutschlands ist mehr als anregend, zumal Johannes Paul II. auch Dietrich Bonhoeffer genannt hat. Wahrscheinlich haben Mayer und Bonhoeffer sich in Ettal getroffen (November/Dezember 1940); darauf ging der Papst jedoch nicht ein. Der allgemeine Widerstand der katholischen Kirche in der Zeit des Dritten Reiches wurde jedoch zu milde beurteilt. Das hat die Kirchenhistoriker – zu Recht – zum Widerspruch gereizt.

4. Das Revier und Maria

Wer das oberschlesische Industriegebiet kennt und sich den Papstbesuch in Polen im Juni 1987 vor Augen hält, weiß, daß der katholische Kumpel eine Affinität zur Marienfrömmigkeit hat. Kevelaer und Ruhrgebiet brauchen keine Gegensätze zu sein. Hier wird der evangelische Christ nicht weniger zurückhaltend sein als bei den Seligsprechungen. Luthers viel strapazierte Marienfrömmigkeit kann auf keinen Fall zum Verständnis herangezogen werden. Luthers Einschätzung Marias ist nüchtern-biblisch: »Siehe, ich bin des Herrn Magd. Mir geschehe, wie du gesagt hast!« (Lk 1,38). Nach reformatorischer Lehre ist Maria nicht der Erbsünde entnommen (»immaculata

conceptio«), auch nicht in den Himmel aufgenommen (»Assumptio Mariae«, Dogma vom 1. November 1950). Sie verfügt auch nicht über besondere Fürbittenkräfte. So wenig wie Institutionen sich zwischen Christus und den Christen schieben müssen und dürfen, so wenig ist der Christ angewiesen auf die Fürbitte Marias und der Heiligen. Auch exegetische Kunststücke können von dieser biblischen Grundlinie nicht abrücken.

Die Bemerkungen des Papstes im Ruhrgebiet zur Arbeit brachten nichts Neues, wenn man mit der katholischen Soziallehre vertraut ist. Solidarität der Arbeit (welch eine Formulierung, wenn sie in Polen gebraucht wird!), Feuer in den Hütten, Feuer des Glaubens sind nur einige Stichworte.

5. Einzelne programmatische Stationen

Da war zunächst einmal der Flughafen Köln/Bonn: der Empfang durch den Bundespräsidenten. Da Frh. von Weizsäcker durch eine katholische Schwiegertochter aus dem familiären Leben weiß, welche Schwierigkeiten das römische Kirchenrecht noch immer den gemischten Ehen bereitet, wurde er genauso deutlich wie auf dem Katholikentag in Aachen 1986: »Die Christen hierzulande hoffen und wünschen, daß die Kirchen deutlicher aufeinander zugehen mögen und daß die Menschen und Familien, zumal die gemischt konfessionellen, dies stärker als bisher verspüren können.« Er fügte hinzu: »Wir suchen um der Glaubwürdigkeit willen das gemeinsame Zeugnis der Christen in dieser Welt.«

Im Gespräch in der Villa Hammerschmidt hat der Papst sich gegenüber dem Bundespräsidenten so geäußert, daß das gemeinsame Glaubenszeugnis der Christen zu immer tieferer Einheit führen möge.

In *Münster* kam der Papst von der Euthanasie (Predigten Graf Galens) auf die Abtreibung zu sprechen. Wortkosmetik verdeckte die Tötung von Unschuldigen nicht. Keine Friedensbewegung verdiene den Namen, wenn sie nicht mit gleicher Kraft den Krieg für das ungeborene Leben führe; keine ökologische Bewegung könne ernst genommen werden, wenn sie an der Mißhandlung und Vernichtung lebensfähiger Kinder im Mutterschoß vorbeisehe. Keine emanzipierte Frau dürfe sich ihrer Selbstbestimmung freuen, wenn sie ein menschliches Leben, das ihrem Schutz anvertraut war, preisgäbe.

In *München* warnte der Papst vor dem Bösen: dem Teufel und dem Übel. Ein Teil der Presse hob die Augenbrauen: so rückschrittlich? Als wenn Vergangenheit und Gegenwart nicht voller Beispiele des Dämonischen seien! Der Artikel vom Teufel oder »altbösen Feind«, wie Luther sagte, ist wirklich Gemeingut aller christlichen Katechismen.

In Augsburg mußte Johannes Paul II. kurzfristig wegen des wolkenbruchartigen Regens zur Messe in den Dom umziehen. Im normalen kirchlichen Rahmen kam er auf die kirchengeschichtliche Bedeutung Augsburgs kurz zu sprechen: »Das Wort Evangelium ist uns mit allen Christen gemeinsam über die noch bestehenden Grenzen hinweg. Gebt also zusammen mit euren getrennten Brüdern und Schwestern gemeinsam Zeugnis von der uns darin geschenkten christlichen Hoffnung.« In einem besonderen Gottesdienst für Nonnen betonte er die Wichtigkeit der Orden und ihrer Gelübde. Bei der Einweihung des kolossalen Prieserseminars der Diözese Augsburg bekräftigte er uneingeschränkt das unwandelbare Bild des Priesters . . . als hätte es nie den autobiographischen Roman des Theologen und Philosophen Joseph Bernhart »Der Kaplan« gegeben!

Am Fugger-Palast, in dem 1518 Luther vom päpstlichen Legaten Kardinal Cajetan verhört wurde (es war kein Gespräch unter Gleichberechtigten!), fuhr er vorbei, ohne zu halten. An die Confessio Augustana von 1530 erinnerte er; aber kein Wort dazu, daß es doch damals auch am Nein des päpstlichen Legaten gelegen hatte, Priesterweihe und Laienkelch nicht freizugeben. Vom Beginn der Menschenrechte 1555 beim Augsburger Religionsfrieden (jeder durfte mit seiner Habe frei ausreisen in ein Land seiner Konfession) war mit keinem Wort die Rede.

Ist es ein Wunder, wenn die nichtkatholischen Christen mit diesem Papst kein Gespräch, sondern einen Gottesdienst suchten?

Beim Gebetsgottesdienst in St. Ulrich und Afra wurden Texte des hinggerichteten Gründers der Una-Sancta-Bruderschaft Max Josef Metzger, die er mit gefesselten Händen in Plötzensee verfaßt hatte, in der Liturgie verwandt. Mit dem Papst predigte der EKD-Vorsitzende Bischof Kruse und der bayerische Landesbischof Hanselmann. Die griechische Orthodoxie und die Brüdergemeinde waren vertreten. Beim Friedensgruß ging man aufeinander zu.

In diesem Wortgottesdienst ohne Eucharistie, der nicht am Sonntag, sondern am Montag stattfand, begrüßte der Augsburger Bischof Johannes Paul II. als den gegenwärtigen Nachfolger Petri.

In der Predigt von Bischof Kruse fanden sich beachtliche Sätze: »Dieser Friede ist nicht die Summe menschlicher Anstrengungen, dem Bösen zu entkommen, sondern ist die Summe aller Heilstaten Gottes, des Kreuzesopfers und der Auferstehung Jesu Christi, die Entmachtung alles Bösen – der Welt zum Heil, den Menschen und der ganzen Schöpfung zugut . . .«

»Aber manchmal habe ich Sorge, daß wir in die Versuchung geraten, uns doch wieder mehr in unseren überkommenen konfessionellen Häusern einzurichten. Dem Frieden Gottes dient es nicht, wenn wir einander Vorhaltungen machen und die Einladung zur Gemeinschaft abweisen, weil der

andere nicht ebenso ist wie wir. Das ökumenische Feuer darf keine Asche werden.«

Kruse erinnerte an Schlinks »Ökumenische Dogmatik« 1983, in der eine neue Sicht der Konfessionen dargestellt wird: mit den anderen Gemeinschaften zusammen umkreisen wir gleichsam wie Planeten Christus als die Sonne und empfangen von ihm das Licht.

Kruse schloß: »Friede sei mit euch – so kommt der Herr, dem sich alle Knie beugen sollen, auf uns zu und beschenkt uns und verpflichtet uns nun . . .«

In der Ansprache des Papstes wurde um Verzeihung gebeten, daß die Christen sich »nur unzulänglich von diesen Gnaden (der Einheit) haben ergreifen, beseelen und bewegen lassen«. Johannes Paul II. warnte aber vor Übereifer und zitiert dabei ein Bibelwort, das jedoch etwas anders meint, nämlich die Wiederkunft Jesu Christi: »Euch steht es nicht zu, Zeiten und Fristen zu erfahren.« Von der Hochschätzung biblischer Exegese wie bei Luther 1518 in Augsburg war 1987 an dieser Stelle nichts zu spüren. Man wird – auch in Hinblick auf die Marienzyklika – den Gebrauch biblischer Texte durch den Papst genau studieren müssen.

In Speyer schließlich beschwor Johannes Paul II. die Blüte und den Verfall Europas vor der Kulisse des Doms. Ein Europa vom Atlantik bis zum Ural wird gezeichnet, in dem Religionsfreiheit und Menschenrechte herrschen und in dem Gewalt und Zwang als Mittel der Politik ausgedient haben.

Kein Wort von der Protestation 1529, von der die »Protestanten« herkommen, die in eben diesem Speyer stattfand. Ist die Furcht vor dem Protestantismus so groß, nicht nur in Südamerika?

Der Papst stellte in Speyer noch einmal fest: der Weg zur oekumenischen Einheit sei mühsam. Man solle alles wahrnehmen und hochschätzen, was noch möglich sei, und alles vermeiden, was Gräben erneut vertiefen könnte.

Wohl kaum hat der Papst dabei an seine Marienzyklika und an die Ausrufung des Marianischen Jahrs gedacht. In dieser Enzyklika hat er nur am Rande die Evangelischen im Blick. Braucht er auf sie keine Rücksicht mehr zu nehmen? Hat er sie gar abgeschrieben? Seine Liebe und Hoffnung gilt den Orthodoxen. So bittet er in Speyer folgerichtig die Orthodoxen um baldige Wiedervereinigung . . . am Ort der evangelischen Protestation von 1529.

6. Die Persönlichkeit des gegenwärtigen Papstes

Wer könnte sich seiner Faszination entziehen? Wer würde ihm die Achtung versagen, wenn er als Pole Edith Stein, Graf Galen und Rupert Mayer ehrt?

Wer lobte nicht seinen Mut und seine Vergebungsbereitschaft, selbst seinem Attentäter gegenüber? Wer wäre nicht berührt von seiner geistlichen, geistigen, seelischen und körperlichen Kraft? Er ist durch und durch Pastor, Professor, Menschenfreund und Diplomat. Er kennt Diktaturen, aber sie haben ihn nicht bitter gemacht gegenüber ihren Werkzeugen und nicht unbedacht gegenüber ihren Opfern.

Wer unter der deutschen Besatzung in der Fabrik den deutschen Philosophen Max Scheler liest und sich von ihm einnehmen läßt, hat einen nüchternen Zugang zum Auf und Ab der Geschichte. Er weiß sich und die Menschen geborgen in der weisen Führung Gottes.

Aber Johannes Paul II. ist nicht nur Pastor der Gesamtkirche. Er ist Vicarius Christi = Stellvertreter Christi auf Erden. Für ihn kann sich Oekumene nur vollziehen unter dem Gesichtspunkt der »redintegratio« = Wiederherstellung (Can. 755 CIC). Oekumene muß nach Rom blicken, sonst wird nichts daraus. Man kann gespannt sein, was die Orthodoxie dazu sagt.

7. Der gegenwärtige Papst in deutscher katholischer Sicht

Johannes Paul II. ist in Deutschland unter den Katholiken nicht unumstritten. Die »Herder Korrespondenz« (April 1987) nennt ihn »sperrig«. Er sei kein Papst der Deutschen. »Dafür ist so manches an Johannes Paul II. vielen deutschen Katholiken immer noch *fremd*. Sie können mit seinem Pathos, seinen großen Appellen nicht viel anfangen, können seine selbstverständliche Marienfrömmigkeit nur begrenzt nachvollziehen . . .« (Seite 150, aaO.) Unter der Überschrift: »Papsttreue ist nicht das Wichtigste« heißt es weiter (Seite 151, aaO.), das Papsttum sei längst entmythologisiert. Etwas mehr gesundes ortskirchliches Selbstbewußtsein »gegenüber römischen Zentralisierungstendenzen und Kontrollansprüchen« würde der Kirche in der Bundesrepublik nicht schaden. Der deutsche Episkopat neige vielfach zu vorseilendem Gehorsam im Blick auf römische Entscheidungen. Er stünde wohl nicht ganz zu Unrecht in dem Ruf, manchmal päpstlicher zu sein als der Papst.

In der »Herder Korrespondenz« (Juni 1987, Seite 266ff) wird eine Bilanz der zweiten Deutschlandreise des Papstes gezogen:

Das Konzept sei nicht stimmig genug gewesen. Eine fast kultische Papstverehrung sei spürbar geworden. Zur Oekumene sei nur »Vorsichtig-Unbestimmtes« (S. 271, aaO.) gesagt worden. »Der Papstbesuch als ganzer war eher ein Beleg dafür, daß das Petrusamt noch lange einer der vielen Stolpersteine auf dem Wege zu mehr evangelisch-katholischer Gemeinschaft bleiben wird« (S. 272, aaO.).

Küng (»Lutherische Monatshefte« März 1987) wartet auf einen Johannes XXIV.

8. Ausklang

Dem ist nur noch hinzuzufügen, was der evangelische Christ wieder nachlesen sollte: die Akten über das Verhör Luthers durch Cajetan in Augsburg 1518, Luthers Hauptschriften aus dem Jahr 1520, die Confessio Augustana von 1530 und die Protestation von Speyer ein Jahr vorher.

Der gegenwärtige Papst hat nicht umsonst in seinem Wappen die sonst abgeschaffte dreistufige Tiara und das große M für Maria.

Hans-Ludwig Slupina, Brahmstr. 4, 5600 Wuppertal 2

DIE VERWERFUNGEN IN DER REFORMATIONS- ZEIT – TREFFEN SIE HEUTE NOCH DEN ÖKUMENISCHEN PARTNER?

Anmerkungen zur Dokumentation des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen: »Lehrverurteilungen – kirchentrennend?«¹

Von Wolfgang A. Bienert

Am 22. Januar 1986 veröffentlichte die Gemeinsame Ökumenische Kommission, die im Herbst 1980 im Zusammenhang mit dem Besuch von Papst Johannes Paul II. in der Bundesrepublik Deutschland aus Vertretern der Deutschen Bischofskonferenz, des Vatikanischen Sekretariats für die Ein-

¹ Ökumenischer Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen, Lehrverurteilungen – kirchentrennend? Teil I: Rechtfertigung, Sakrament und Amt im Zeitalter der Reformation und heute, hg. v. Karl Lehmann und Wolfhart Pannenberg (Dialog der Kirchen Bd. 4), Freiburg (Herder) und Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1986. – Die in Klammern beigefügten Seitenangaben beziehen sich auf diesen Band. – Die angekündigten, aber bisher noch nicht erschienenen Bände II und III sollen die Vorarbeiten dokumentieren.

heit der Christen und des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland gebildet worden war, um u. a. zu überprüfen und zu untersuchen, wo die im 16. Jh. ausgesprochenen wechselseitigen Verurteilungen den damaligen Partner trafen und ob sie den heutigen Partner noch treffen (vgl. S. 188), ihren »Schlußbericht« (S. 187–196). Darin wird zugleich die Bitte an die jeweiligen Kirchenleitungen ausgesprochen, »verbindlich auszusprechen, daß die Verwerfungen des 16. Jahrhunderts den heutigen Partner nicht treffen, insofern seine Lehre nicht von dem Irrtum bestimmt ist, den die Verwerfung abwehren wollte« (S. 195). Die Kommission bezieht sich darin ausdrücklich auf eine Studie, die der Ökumenische Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen auf ihre Bitte hin zwischen 1981 und 1985 erarbeitete und legt zugleich »dieses wichtige Dokument der Deutschen Bischofskonferenz und dem Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland mit der Bitte vor, es zu prüfen und konkrete Folgerungen daraus für die Urteile der Kirchen übereinander zu ziehen« (S. 195).

Bei diesem Arbeitskreis handelt es sich um einen Kreis ökumenisch aufgeschlossener und engagierter römisch-katholischer und lutherischer Theologen und Kirchenleute, der kurz nach dem Zweiten Weltkrieg gegründet wurde (1946) und der wegen seiner Gründer – Lorenz Kardinal Jäger und Bischof D. Wilhelm Stählin – auch als »Jäger-Stählin-Kreis« bekannt geworden ist (heute geleitet von Hermann Kardinal Volk und Bischof D. Hermann Kunst) und der durch seine Arbeit in den vergangenen Jahrzehnten ohne Zweifel Erhebliches zur Verständigung zwischen den Konfessionen beigetragen hat. Für die hier gestellte Aufgabe wurde er allerdings durch Vertreter der reformierten Kirche und Theologie ergänzt. Offensichtlich sollten an diesem Prozeß ökumenischer Verständigung, bei dem Landesbischof E. Lohse, dem damaligen Ratsvorsitzenden der EKD, eine Art Leuenberger Konkordie vorschwebte², von Anfang an alle Mitgliedskirchen der EKD mit ihren unterschiedlichen Ausprägungen des reformatorischen Erbes beteiligt sein.

Auf die Studie *dieses* Ökumenischen Arbeitskreises (S. 19–169) bezieht sich also der Schlußbericht der Gemeinsamen Ökumenischen Kommission und erhebt ihn zur Grundlage für den weiteren Weg der Verständigung zwischen den Kirchen. »Schlußbericht« und »Studie« gehören also zusam-

² Vgl. S. 177. – In einem Brief der beiden Vorsitzenden der Gemeinsamen Ökumenischen Kommission, Landesbischof D. E. Lohse und Joseph Card. Ratzinger, vom Juni 1981 an den Ökumenischen Arbeitskreis heißt es: »Der Weg, der in der Leuenberger Konkordie zwischen lutherischen und reformierten Kirchen begonnen worden ist, müßte eine entsprechende Fortsetzung zwischen den reformatorischen Kirchen und der römisch-katholischen Kirche finden« (S. 179).

men, stehen aber in einem dialektischen Verhältnis zueinander, insofern der »Schlußbericht« die »Studie« einer ersten Interpretation unterzieht und dabei auch eigene Akzente setzt. Bei näherer Betrachtung lassen sich sogar inhaltliche Differenzen erkennen³, die sich nicht allein aus der unterschiedlichen Aufgabenstellung und den verschiedenen Adressaten erklären lassen. Es verstärkt sich vielmehr der Eindruck, daß sich während der Arbeit an den Dokumenten Veränderungen von grundsätzlicher Bedeutung im Hinblick auf Aufgaben und Zielvorstellungen vollzogen – möglicherweise beeinflusst durch Erfahrungen im Zusammenhang mit dem Problem der kirchlichen Rezeption der sog. Lima-Erklärung über Taufe, Eucharistie und Amt vom Januar 1982 –, die eine offizielle Anerkennung der vorgelegten Ergebnisse durch die Kirchen zusätzlich erschweren dürfte.

Solche Veränderungen werden bereits sichtbar in den jeweiligen Überschriften für das Projekt: Der Auftrag der Gemeinsamen Ökumenischen Kommission an den Ökumenischen Arbeitskreis war überschrieben: »Die Verwerfungen in den reformatorischen Bekenntnisschriften und Lehrentscheidungen des Trienter Konzils, die den heutigen Partner nicht mehr treffen« (S. 177). Die Kommission ging also ursprünglich davon aus, daß »diese sogenannten Verwerfungen . . . nach allgemeiner Überzeugung nicht mehr den heutigen Partner« treffen (S. 179). Dieses dürfe jedoch nicht nur private Überzeugung bleiben, sondern müsse von den Kirchen verbindlich festgestellt werden. Der Ökumenische Arbeitskreis gab seiner Studie die Überschrift: »Die Verwerfungsaussagen in den reformatorischen Bekenntnisschriften und in den Lehrentscheidungen des Konzils von Trient: Treffen sie noch den heutigen Partner?« Was die Gemeinsame Ökumenische Kommission – offenbar unter dem Eindruck des »denkwürdigen, die ökumenische Verbundenheit in erfreulicher Weise ausdrückenden Gesprächs« zwischen Papst Johannes Paul II. und dem Rat der EKD im November 1980 in Mainz (S. 188) – anfangs noch für eine selbstverständliche Voraussetzung hielt und als Aussage formulierte, die vom Ökumenischen Arbeitskreis nur noch genauer theologisch zu begründen sei, erschien diesem selbst zunehmend als *Frage*. Der »Schlußbericht« spricht in seiner Überschrift nur noch von der »Überprüfung der Verwerfungen des 16. Jahrhunderts«. Es ist in ihm auch nicht mehr von »sogenannten Verwerfungen« die Rede. Die Beschäftigung mit der Vergangenheit, die »bereinigt« werden sollte, trug spürbar zur Ernüchterung bei und führte zu einer differenzierteren Beurteilung des Sachverhaltes.

³ Vgl. Hans Vorster, *Impuls aus dem Zentrum oder Vereinbarkeit? Ökumenische Rundschau* 36 (1987) 49–67.

Der offenbar im Interesse größerer Publikumswirksamkeit von den Verlegern gewählte Buchtitel: »Lehrverurteilungen – kirchentrennend?« wirft grundsätzliche Fragen auf, die über das Thema hinausgehen, ob die Verwerfungen des 16. Jahrhunderts den heutigen Partner noch treffen. Zu diesen Fragen leistet der Band notgedrungen nur einen begrenzten Beitrag. Merkwürdig ist allerdings, daß der Titel der Studie des Arbeitskreises, der die Aufgabenstellung am präzisesten wiedergibt, in der Druckfassung ganz fortgelassen wurde. Demgegenüber ist jedoch zu begrüßen, daß der Band nicht nur die beiden Hauptdokumente enthält, die »Studie« und den »Schlußbericht«, sondern darüber hinaus noch zusätzliche Informationen und Dokumente, die es dem aufmerksamen Leser ermöglichen, diesen bemerkenswerten und notwendigen Versuch ökumenischer Verständigung zwischen Rom und den protestantischen Kirchen in unserer Zeit in den verschiedenen Phasen seiner Entwicklung zu beobachten, auch wenn das Ergebnis der Bemühungen insgesamt einen eher zwiespältigen Eindruck hinterläßt, weil die Probleme am Ende größer erscheinen als zu Beginn. Doch könnte dieser erste – im Grunde längst überfällige – Versuch kirchengeschichtlicher ›Vergangenheitsbewältigung‹ nicht zuletzt wegen seiner unübersehbaren Schwächen, von denen noch die Rede sein muß, und wegen der zahlreichen Fragen, die er hervorruft, neue Schritte zu ökumenischer Verständigung einleiten, in denen das geschichtliche Erbe beider Kirchen – Reichtum und Verfehlungen – in Zukunft offener und nüchterner zur Sprache gebracht würde als bisher.

Zuvor aber noch ein kurzer Blick auf den Band selbst: In einer Einführung (S. 9–17) berichten zunächst die Herausgeber des Bandes, Karl Lehmann und Wolfhart Pannenberg, zugleich theologische Leiter des Ökumenischen Arbeitskreises, über Entstehen und Werden der Studie, die von drei Arbeitsgruppen unter Beteiligung von insgesamt fünfzig Theologen vorbereitet und in großer Einmütigkeit – wenn auch nicht einstimmig – verabschiedet wurde zu den Themen:

1. Rechtfertigung (Glaube – Taufe – Buße), Vorsitz: K. Lehmann;
2. Sakramente (allgemein und besonders Herrenmahl), Vorsitz: Th. Schneider;
3. Amt (einschließlich der ekklesiologischen Voraussetzungen und der Frage nach Schrift und Tradition), Vorsitz: W. Pannenberg.

Es folgt dann der Abdruck der »Studie« (S. 19–169), die sich aus acht Einzeldokumenten zusammensetzt: 1. *Einleitung* (Die zwischen der römisch-katholischen Kirche und den Kirchen der Reformation stehenden Verwerfungsaussagen des 16. Jahrhunderts, S. 19–33); 2. *Rechtfertigung* (Die Rechtfertigung des Sünders, S. 35–75, mit einem Exkurs über »Rechtfertigung, Taufe und Buße«, S. 63–73); 3. *Sakramente* (Allgemeine Sakra-

mentenlehre, S. 77–88); 4. *Eucharistie/Abendmahl* (S. 89–124); 5. *Firmung/Konfirmation* (S. 125–132); 6. *Krankensalbung* (S. 133–140); 7. *Ehe* (S. 141–156); 8. *amt* (Zu den konfessionellen Gegensätzen in der Lehre vom geistlichen Amt, S. 157–169). Über alle acht Einzeldokumente wurde gesondert abgestimmt, wie das beigefügte Ergebnis der Abstimmungen zeigt (S. 170f); und gewissenhaft wird auch notiert, daß Prof. R. Slenczka seine Unterschrift unter sämtliche Einzeldokumente nachträglich zurückzog, weil er bestimmte Ausführungen in den Dokumenten »Ehe« und »Amt« aus grundsätzlicher Überzeugung nicht mitzutragen vermochte. Es spricht für die Offenheit im Umgang miteinander, daß solche Differenzen nicht verschleiert und auch die ablehnenden Stimmen notiert werden. Beigefügt ist auch eine Liste der Mitglieder des Ökumenischen Arbeitskreises bzw. derer, die an der Entstehung der »Studie« mitgewirkt haben (S. 171–174). Das anschließende Abkürzungsverzeichnis (S. 175 f) macht auf seine Weise noch einmal auf ein Grundproblem der »Studie« aufmerksam, nämlich die Verbindung der »Aufarbeitung« der Verwerfungen aus der Reformationszeit mit der Überprüfung der Rezeption ökumenischer Konvergenztexte der Gegenwart. Das Abkürzungsverzeichnis vereinigt fast gleichgewichtig Hinweise auf Schriften aus der Reformationszeit mit solchen auf »Dokumente wachsender Übereinstimmung«⁴ aus der Ökumene. Aufschlußreich ist auch die mitabgedruckte Dokumentation zur Entstehung der »Studie« (S. 177–187). Den Abschluß bildet der Schlußbericht der Gemeinsamen Ökumenischen Kommission (S. 187–196). In diesen Texten spiegeln sich die Stationen der Entwicklung wider, aber auch die Grundprobleme, von denen die Herausgeber des Bandes in ihrer Einführung berichten und von denen nun noch genauer die Rede sein muß.

1. Aufhebung der gegenseitigen Verwerfungen?

Als sich im Herbst 1980 die höchsten Repräsentanten der römischen Kirche und der EKD in Mainz trafen, schien die ökumenische Sonne die Schatten der Vergangenheit so weit zu vertreiben, daß die gegenseitigen Verwerfungen aus der Reformationszeit wie Überreste aus der Zeit konfessionalistischer Enge aussahen, die den Weg zu mehr kirchlicher Gemeinsamkeit unnötig behinderten. Keiner der Vertreter der EKD mochte bei dieser Gelegenheit darauf behaftet werden, daß in den Bekenntnisschriften der Papst

⁴ Vgl. H. Meyer, H. J. Urban, L. Vischer (Hg.), *Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene 1931–1982*, Paderborn/Frankfurt a. M. 1983.

als Antichrist und die Messe als Greuel und Abgötterei bezeichnet werden oder gar in dieser oder ähnlicher Weise über den ökumenischen Partner sprechen. Es schien an der Zeit, diese Hindernisse als überholte Zeugnisse der Vergangenheit endlich zu beseitigen.

Was aber manchem zunächst mehr als ein Sprachproblem erschien, erwies sich bei näherer Betrachtung als ein schwieriges und dornenreiches Feld, in dem die genannten Äußerungen nur den Charakter von polemischen Spitzensätzen haben, zugleich aber auf tiefer liegende Differenzen hinweisen. Um die im 16. Jh. – im Zuge konfessioneller Abgrenzung zur Sicherung kirchlicher Eigenständigkeit – entstandenen Äußerungen besser verstehen und auf ihre Bedeutung für die Gegenwart hin befragen zu können, bedurfte es offensichtlich genauerer historischer und dogmatischer Klärungen, als zunächst angenommen. Der Ökumenische Arbeitskreis, der diese Klärungen übernehmen sollte, wies darüber hinaus schon im September 1982 auf eine Grundaporie hin, die er folgendermaßen beschrieb: »Die Bekenntnisse bleiben in Gültigkeit; gleichzeitig treffen sie aber nicht mehr in allen Teilen den heutigen Stand der Lehre in der anderen Kirche« (S. 179f). Anders ausgedrückt heißt dies: Die gegenseitigen Lehrverurteilungen lassen sich in den Augen des Ökumenischen Arbeitskreises nicht einfach aufheben, weil dies bedeuten würde, daß damit zugleich die bestehenden Bekenntnisse außer Kraft gesetzt werden müßten. Man kann lediglich darauf hinweisen, daß und in welchen Bereichen der Lehre zwischen den Kirchen der Reformation und der durch das Tridentinum (und weitere Lehrentscheidungen) gebundenen römischen Kirche inzwischen Annäherungen erzielt worden sind, und nach weiteren Wegen zur Überwindung der kirchlichen Spaltung suchen. Das Ziel aber kann nicht die Aufhebung der Bekenntnisschriften sein, sondern nur eine neue Interpretation, die das gegenseitige Verständnis fördert, Gemeinsamkeiten herausstellt und Brücken der Verständigung baut, ohne das geschichtliche Erbe zu überspringen oder auf andere Weise preiszugeben. Nur wenn man diese Zielsetzung des Ökumenischen Arbeitskreises im Auge behält, die in den einzelnen Dokumenten allerdings nicht immer mit der gleichen notwendigen Klarheit zum Ausdruck kommt, wird man das Ergebnis seiner Bemühungen recht würdigen können. Dazu gehört auch sein Bemühen um ein differenziertes historisches Urteil, wenn es heißt: »Bei einer Reihe von Verwerfungsaussagen des 16. Jahrhunderts müssen wir heute sagen, daß sie auf Mißverständnissen der Gegenposition beruhten. Andere zielten auf kirchlich nicht verbindliche Extrempositionen. Wieder andere treffen den heutigen Partner nicht mehr. Bei wieder anderen haben neue Sacheinsichten zu einem hohen Maß an Verständigung geführt. Bei einigen Verwerfungsaussagen allerdings läßt sich auch heute noch kein ausreichender Konsens feststellen«, wobei hin-

zugefügt wird: »Doch ist zu fragen, ob sie allein die Aufrechterhaltung der Kirchentrennung angesichts des veränderten Verhältnisses der Kirchen und ihrer Glieder zueinander rechtfertigen können« (S. 32). Der »Schlußbericht« läßt diesen Nachsatz fort und formuliert insgesamt schärfer (vgl. S. 189). Bemerkenswert ist jedoch, daß beide Texte fast übereinstimmend fortfahren: »Damit ist nicht gesagt, daß wir uns heute über die damals ausgesprochenen Verwerfungen einfach hinwegsetzen könnten. Sie behalten die Bedeutung von heilsamen Warnungen sowohl für die Angehörigen derjenigen Kirchen, innerhalb derer sie ursprünglich formuliert worden sind, als auch für die Angehörigen des jeweils anderen christlichen Bekenntnisses« (S. 32; vgl. S. 189). Bemerkenswert ist vor allem, daß die Verwerfungen beider Kirchen *beiden* Kirchen zur Warnung vorgehalten werden. Und wenn im »Schlußbericht« beide Kirchen aufgefordert werden, »verbindlich auszusprechen, daß die Verwerfungen des 16. Jahrhunderts den heutigen Partner nicht treffen, *insofern*(!) seine Lehre nicht von dem Irrtum bestimmt ist, den die Verwerfung abwehren wollte« (S. 195), so wird die Möglichkeit eines solchen Irrtums immerhin zugestanden. Es bleiben aber noch entscheidende Fragen offen. Vor allem fehlt eine klare Bestimmung dessen, was gemeinsamer Grund des Bekenntnisses ist. Die Einsicht in die geschichtliche Bedingtheit theologischer Formeln dürfte schwerlich ausreichen (vgl. S. 19). Immerhin wird jedoch festgestellt, daß auf beiden Seiten Übereinstimmung darüber bestehe, »daß Jesus Christus und sein Evangelium die Quelle, Mitte und Norm des christlichen Lebens sind« (S. 20). Damit ist zumindest die Richtung des Weges angedeutet, auf dem die Trennung überwindbar erscheint und die sich in der Einsicht ausspricht: »Je mehr wir auf Christus zugehen, um so näher kommen wir einander« (S. 43).

2. Zur Bedeutung der Konvergenztexte

Auch die Einbeziehung ökumenischer Konsensus- bzw. Konvergenztexte in den Prozeß der Verständigung über die Verwerfungen aus der Reformationszeit gründete anfangs anscheinend in der Überzeugung, auf dem Weg über die bereits formulierten Gemeinsamkeiten zwischen den Kirchen dem Ziel der kirchlichen Einheit rascher näherzukommen. Nicht zufällig erinnern die behandelten Themen: Rechtfertigung, Sakramente und Amt, die zugleich wichtige und vor allem strittige Fragen über Papstamt und Mariendogmen ausklammern, an das sog. Lima-Papier über Taufe, Eucharistie und Amt von 1982. Nur das Thema »Rechtfertigung des Sünders« konnte und durfte nicht ausgeklammert werden, denn auf diesem Artikel steht nach Luther »alles, das wir wider den Bapst, Teufel und Welt lehren und leben«;

und man kann von ihm »nichts weichen oder nachgeben, es falle Himmel und Erden oder was nicht bleiben will« (BSLK S. 415 f). Daß dieses Thema jedoch verbunden ist mit der Frage nach dem Sinn von Taufe und Buße, ist unbestreitbar und wird in den Erörterungen darüber auch hinreichend deutlich.

Problematisch bleibt aber die Einbeziehung der Konvergenz-*Texte* – z. B. auch des ›Lima-Textes‹ (vgl. S. 97; 165) – in diesen Verständigungsprozeß, weil über ihre Geltung in den Kirchen bisher wenig Klarheit besteht. Und inwieweit die Schwierigkeit bei der Rezeption des ›Lima-Papiers‹ in den Kirchen sich auf die Rezeption der vorliegenden Dokumente auswirken wird, bleibt abzuwarten. Im Verhältnis zu den überkommenen Bekenntnissen unterliegen die Konvergenz-*Texte* in jedem Fall einer kritischen Überprüfung.

Es fällt auf, daß bereits im September 1981 bei der Behandlung der »Konsensus-*Texte*« das Problem der Rezeption erörtert und dabei festgestellt wurde: »Es müsse unterschieden werden zwischen der Arbeit der Theologen, der kirchlichen Rezeption der von den Theologen formulierten Konsensus-*Texte* und der Entwicklung des Glaubensbewußtseins in den Gemeinden. Rezeption könne nicht einfach von oben verordnet werden, so wenig andererseits die Faktizität des gemeindlichen Bewußtseins als solche normativ sei. Rezeption verlange einen wechselseitigen Prozeß zwischen Theologie, kirchlichem Amt und gemeindlichem Glauben« (S. 182). Damit wird die Geltung der Konsensus-*Texte* aber deutlich in Frage gestellt.

Schwierigkeiten bereitete auch der Vorschlag des damaligen Ratsvorsitzenden, Landesbischof E. Lohse, die Leuenberger Konkordie der reformatorischen Kirchen von 1973 als Vorbild für eine mögliche Verständigung mit der römischen Kirche anzusehen. Ohne Zweifel erscheinen die Probleme der Verständigung hier weitaus größer als dort, wo das Erbe der Reformation für alle beteiligten Kirchen von fundamentaler Bedeutung ist. Immerhin wird der Leuenberger Konkordie »methodisch die Funktion einer Initialzündung« (S. 14) für die Arbeit des Ökumenischen Arbeitskreises zugestanden, die »zu einzelnen Annäherungen geführt« habe (ebd.). Die entscheidende Frage nach der positiven Bedeutung der reformatorischen Entdeckung Luthers für die Gesamtkirche – auch für die römische, nachtridentinische Kirche – wurde anscheinend nicht gestellt. Ausgangs- und Zielpunkt blieben die gegenseitigen Verwerfungen in der Reformationszeit, die die Kirchenspaltung immer schon voraussetzen. Wie eine Überwindung der Spaltung erreicht werden soll, ohne daß zugleich mit allem Ernst und in aller Nüchternheit nach ihren Ursachen gefragt und geforscht wird, ist mir schleierhaft. Und alles Bemühen um ein gemeinsames Zeugnis der Christen auf der Basis von Konvergenzen muß m. E. so lange fruchtlos bleiben,

solange die befreiende Botschaft des Evangeliums nicht ins Zentrum gerückt wird, um von dort aus seine einigende Kraft zu entfalten. Es könnte allerdings sein, daß auch die Kirchen der Reformation Luthers reformatorische Entdeckung selbst erst wiederentdecken müssen und darum auch keinen Vorrang vor den anderen Kirchen besitzen.

3. *Umgang mit der Geschichte*

Der Weg der Geschichte ist bekanntlich nicht umkehrbar. Darum ist es auch nicht möglich, das, was einmal geschehen ist und gesagt wurde, wieder rückgängig und ungeschehen zu machen und aus der Geschichte zu tilgen. Insofern ist es auch nicht möglich, Geschichte zu korrigieren⁵. Möglich ist es allerdings, einmal gefällte Urteile aufgrund neuer Erfahrung und besserer Einsicht zu revidieren. Menschen können sich irren und ihren Irrtum eingestehen; sie können Fehler zugeben, auch wenn dies für sie nicht immer leicht ist. Ob die Kirche irren kann oder ob sie in ihren Entscheidungen stets unfehlbar ist, gehört zu den Problemen, die die Kirchengeschichte von ihren Anfängen an begleiten. Lehrt und spricht sie aus der Kraft des Heiligen Geistes, muß sie als unfehlbar gelten. Da aber Gottes Geist den Menschen nicht verfügbar ist und auch nicht einfach an ein bestimmtes Amt gebunden werden kann, kann sich auch die Kirche in ihren Entscheidungen irren.

Es gehört zu den schmerzlichen Erfahrungen des konfessionellen Zeitalters, daß in ihm alle Kirchen – jede für sich – in Anspruch nahmen, die Wahrheit zu kennen und über sie zu verfügen. Und es bedurfte eines langen geschichtlichen Weges, der von Kriegen, Leid, Haß und gegenseitigen Verdammungen gezeichnet ist, ehe die verschiedenen Kirchen zu der Einsicht gelangten, daß die Unterschiede nicht nur trennen müssen und Ausweis des Irrtums der anderen Seite sind, sondern daß sie auch bereichern können, bzw. daß die Wahrheit in Christus größer ist, als daß eine der bestehenden Kirchen sie für sich allein beanspruchen dürfte. Erst dort, wo diese Erkenntnis sich durchsetzt, können neue Einsichten über das Wesen der Kirche Christi entstehen und wachsen, die es ermöglichen, die Grenzen der Konfessionalität zu überwinden und nach Wegen der Gemeinsamkeit zu suchen.

Damit ist die Geschichte aber nicht einfach aufgehoben und überflüssig geworden. Erfahrungen, insbesondere bittere und leidvolle Erfahrungen, lassen sich nicht einfach auslöschen, auch nicht die Erinnerung an die

⁵ Vgl. dazu: Erwin Fahlbusch, Über einen Versuch, Geschichte zu korrigieren, *Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim* 38 (1987) 32–35 (= H. 2).

gegenseitigen Verwerfungsurteile, an Luthers Äußerungen über des »Papstes Tyrannei« und das »Papsttum zu Rom, vom Teufel gestiftet« (1545) oder an die Polemik der Gegenseite gegenüber Luther und den Anhängern der Reformation. Insofern ist die von B. Lohse geäußerte Kritik an der Äußerung von R. Schwarz: »Wir sind nicht interessiert an den polemischen Zuspitzungen des theologischen Urteils, zu denen sich Luther in seiner Situation genötigt sah.«⁶ berechtigt. Daran ändern auch die Einsichten in Sprache und Mentalität des 16. Jahrhunderts mit ihrem bekannten Grobianismus wenig. Luthers Äußerungen aber lassen sich auch nicht dadurch überwinden, daß eine kirchliche Kommission unserer Tage feststellt: »Der Papst ist nicht der Antichrist« (vgl. S. 167), ohne nach Luthers Gründen zu fragen. Umgekehrt zeigen aber die Hinweise von R. Schwarz auf die neuen Bestimmungen des Codex Iuris Canonici von 1983 über das Beicht- und Bußsakrament, wie groß die sachlichen Differenzen zwischen Rom und den protestantischen Kirchen immer noch sind.

So sehr sich die Kommissionen bei der Erarbeitung der vorliegenden Dokumente auch bemüht haben, den neuen Einsichten in die Geschichte gerecht zu werden und Wege gegenseitigen Verstehens zu finden, fällt jedoch auf, daß zwei wichtige Bereiche sorgfältig umgangen werden. Der eine betrifft die Frage nach den Ursachen der Reformation und der Entstehung konfessionell bestimmter Kirchen, zu denen nicht nur die Kirchen der Reformation gehören, sondern – nach Aufstellung der »Professio Tridentina« – auch die römische Kirche zu rechnen ist. Zu den Ursachen, die dazu führten, ist nicht zuletzt die frühe Verurteilung Luthers durch Rom zu zählen, der dann sogleich die Reichsacht folgte. Daß Luther nach spätmittelalterlichem Vorbild im Papst den Antichrist sah, hing auch damit zusammen, daß dieser in seinen Augen das Evangelium gewaltsam zu unterdrücken versuchte. Daß Luther sich für die Freiheit des Evangeliums ebenso leidenschaftlich auch gegenüber den »Schwärmern« im eigenen Lager einsetzte, sollte dabei nicht vergessen werden.

Der andere Bereich, der in seiner grundsätzlichen Bedeutung weitgehend ausgeklammert wird, auch wenn in den Einzeldokumenten vieles dazu gesagt wird – insbesondere im Hinblick auf neue wissenschaftliche Erkenntnisse und Einsichten –, betrifft die augenblickliche Situation des Verhältnisses der Kirchen zueinander, d.h. es fehlt eine genauere Bestimmung des historischen Standortes auf dem Hintergrund der geschichtlichen Entwicklung der Kirchen nach der Reformation. Mit Recht erinnert der

⁶ Reinhard Schwarz, Was gilt noch von den antirömischen Verwerfungen der Reformation? Luther 57 (1986) 60–65 (Zitat S. 64) – und Bernhard Lohse, Bemerkungen zu dem Beitrag von Reinhard Schwarz, ebda. S. 143–148.

»Schlußbericht« zwar an die Erfahrungen geistlicher Gemeinschaft zur Zeit des Kirchenkampfes und der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg (S. 187f). Aber so wichtig diese Erfahrungen für die Bemühungen um ein besseres Verständnis füreinander und für mehr ökumenische Gemeinschaft der Kirchen nicht nur für die unmittelbar davon Betroffenen sind, die bloße Feststellung, daß sich das Verhältnis zwischen beiden Kirchen gegenüber früheren Zeiten verändert hat, genügt nicht. Wichtig wäre es zu wissen, was sich verändert hat und worin *heute Übereinstimmung* besteht und worin der *Dissens*, der den Weg zu mehr Gemeinsamkeit behindert. Immerhin können und wollen die vorgelegten Dokumente ihren Beitrag dazu leisten. Und es verdient Beachtung, daß sich beide Seiten offensichtlich als »Kirchen« anerkennen. Da aber die Probleme der Ekklesiologie, des Papsttums und der Mariendogmen bisher noch nicht näher behandelt wurden, bleiben zentrale Fragen unbeantwortet.

4. Zur Verbindlichkeit kirchlicher Lehrentscheidungen

Die größte Schwierigkeit im Umgang mit den kirchlichen Lehrverurteilungen der Reformationszeit ergibt sich aus der Frage nach ihrer Verbindlichkeit. Die Einsicht in die Geschichtlichkeit kirchlicher Äußerungen hebt ihre Verbindlichkeit ja nicht einfach auf. Und es wäre in der Tat »nicht aufrichtig, sie« – und sei es im Interesse ökumenischer Gemeinschaft – »gleichsam verstauben zu lassen« oder sie »mit Stillschweigen zu übergehen« (S. 12). Das gilt für katholische Theologen, für die die offiziellen Entscheidungen des Konzils von Trient zum verbindlichen Lehrbestand gehören, wie auch für evangelische Pfarrer, die bei ihrer Ordination auf die geltenden Bekenntnisschriften feierlich verpflichtet werden.

Und doch besteht ein wesentlicher Unterschied im Verständnis der Lehrverpflichtung auf beiden Seiten. Ein evangelischer Pfarrer wird bei seiner Ordination verpflichtet zur »Verkündigung des Evangeliums von Jesus Christus, wie es in der Heiligen Schrift gegeben und im Bekenntnis unserer evangelischen Kirche bezeugt ist«. Die Bekenntnisse der Kirche sind nach evangelischem Verständnis lediglich abgeleitete Norm, bezogen auf die Heilige Schrift (vgl. BSLK S. 767ff). Verpflichtend ist allein Gottes Wort, wie es in der Heiligen Schrift gegeben ist, nicht aber jeder einzelne Satz in den Bekenntnisschriften. Mit Recht betont R. Frieling: »Solchen Bekenntnisfundamentalismus hat der Protestantismus nie gekannt.«⁷ Entscheidend

⁷ Reinhard Frieling, *Bekennen und Verwerfen*, Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim 38 (1987) 3–7 (= H. 1). Zitat: S. 4.

ist, daß »das Evangelium rein gepredigt und die heiligen Sakrament lauts des Evangelii gereicht werden« (CA VII, BSLK S. 61). Wo dies geschieht, ist nach evangelischem Verständnis Kirche und d. h. *katholische* Kirche. Dies entspricht zugleich altkirchlichem Verständnis. Denn die altkirchlichen Bekenntnisse und Dogmen wollen nichts anderes zum Ausdruck bringen als den Glauben, den die Bibel bezeugt – zur Ehre Gottes, aber auch zur Abwehr von Lehren, die diesen Glauben verfälschen oder ihm entgegenstehen.

Nach katholischem Verständnis gilt jedoch jede feierliche Verlautbarung des kirchlichen Lehramtes als unfehlbare Lehre der Kirche, bei der die Leitsätze verpflichtend sind. Wer sie verletzt, verfällt dem kirchlichen Anathema. – Allerdings nennen die lehrverpflichtenden Canones des Tridentinum keine Namen. Es bleibt offen, ob der Angesprochene die verurteilte Lehre teilt oder nicht. Auch hierfür gibt es in den Konzilsentscheidungen der Alten Kirche Vorbilder. Dabei werden oft Extremformulierungen gewählt, die nicht unbedingt bestimmte Personen ausgrenzen wollen, sondern bestimmen, welche Lehren nicht mehr mit dem Glauben der Kirche übereinstimmen. Sie markieren damit zugleich die Grenzen der Kirche, außerhalb derer es kein Heil gibt.

Für evangelisches Verständnis ist es entscheidend, daß Kirche und Evangelium zusammenbleiben, bzw. ob das, was die Kirche lehrt und tut, mit dem Evangelium übereinstimmt. Auch das Verständnis der Bekenntnisschriften, ja diese selbst – und nicht nur Leben und Lehre der Kirche – unterliegen diesem Beurteilungsmaßstab. Ausgangspunkt ist dabei stets die Lehre der Schrift. Sie ist »der einzig Richter, Regel und Richtschnur« (BSLK S. 768) für Predigt und Lehre der Kirche. Was bleibt, ist die Frage nach ihrer richtigen Auslegung. Nach katholischem Verständnis entscheidet darüber das Lehramt der Kirche, nach evangelischem ist es entscheidend, daß der gekreuzigte und auferstandene Christus als der alleinige Heilmittler verkündet wird. Die Reformation bindet also den altkirchlichen Satz des Bischofs Cyprian, daß es außerhalb der Kirche kein Heil gebe, zurück an das biblische Bekenntnis zu Jesus Christus, wonach in dessen Namen allein das Heil der Welt beschlossen liegt (vgl. Apg. 4, 12).

Nach katholischem Verständnis ist es die Kirche selbst, die in der Vollmacht des Hl. Geistes in der ununterbrochenen Kontinuität mit den Aposteln unfehlbare Lehren verkündet. Zwar ist das Lehramt an Schrift und Tradition gebunden, ist aber in seiner Entscheidung jeglicher Kritik von außen entzogen – letztlich auch der Kritik durch die Bibel, weil es über ihre Auslegung selbst entscheidet. An dieser Stelle entzündete sich die Kritik der Reformation, und an dieser Stelle ist auch heute noch keine überzeugende Brücke der Verständigung zwischen den Kirchen erkennbar – auch in der vorliegenden Dokumentation nicht.

An dieser Stelle wird auch noch einmal deutlich, wie unterschiedlich in beiden Kirchen der Begriff »Verbindlichkeit« verstanden wird. Was bedeutet es dann aber, wenn auf diesem Hintergrund beide Kirchen im »Schlußbericht« aufgefordert werden, »*verbindlich auszusprechen*, daß die Verwerfungen des 16. Jahrhunderts den heutigen Partner nicht treffen, insofern seine Lehre nicht von dem Irrtum bestimmt ist, den die Verwerfung abwehren wollte« (S. 195)?

5. Fragen zur Methode

Auch hierzu nur einige kurze Anmerkungen grundsätzlicher Art: Das methodische Grundproblem der vorgelegten »Studie« ergibt sich aus der Aufgabenstellung durch die Gemeinsame Ökumenische Kommission, die den Ökumenischen Arbeitskreis ursprünglich damit beauftragte, herauszufinden, »*daß* die Verwerfungen des 16. Jahrhunderts den heutigen Partner nicht mehr treffen«. Das Ergebnis stand also vor der Untersuchung bereits fest, es fehlte nur noch die wissenschaftliche Begründung. Ein solches Verfahren ist bereits im Ansatz problematisch. Wer die »Bereinigung der Vergangenheit« (S. 178) wirklich anstrebt, der muß diese nicht nur kennen, er muß sich ihr auch *stellen* – und zwar in einem offenen und ehrlichen Dialog, d. h. er muß sich von ihr u. U. auch in Frage stellen lassen.

Die Gemeinsame Ökumenische Kommission belastete die Arbeit des Ökumenischen Arbeitskreises noch zusätzlich durch den Auftrag, er solle die sog. »Konsensus-Texte« mit in seine Überlegungen einbeziehen, und verstärkte damit den Druck, die Unterschiede möglichst gering, die Gemeinsamkeiten dafür um so größer erscheinen zu lassen. Erleichtert wurde dies zugleich dadurch, daß besonders kritische Fragen zur Ekklesiologie, zum Papsttum und zu den Mariendogmen ausgeklammert bzw. nur am Rande mitbehandelt werden sollten.

Der Ökumenische Arbeitskreis nahm den Auftrag zwar an, änderte aber die Zielsetzung, indem er untersuchte, »*in welchem Maß* Verwerfungen des 16. Jahrhunderts den heutigen Partner nicht mehr treffen« (S. 15). Dazu entwickelte er methodische Fragestellungen, die die einzelnen Sätze daraufhin untersuchen, gegen wen sie gerichtet waren, ob sie die gemeinte Position korrekt trafen oder nicht, ob damit evtl. auch der heutige Partner noch getroffen wird und welche Bedeutung die noch verbleibenden Unterschiede für das gegenwärtige Verhältnis der Kirchen zueinander noch besitzen (vgl. S. 15). Entsprechend differenziert fallen die Untersuchungen des Arbeitskreises aus, vermitteln dabei durchaus wertvolle Einsichten in den Diskussions- und Erkenntnisstand der gegenwärtigen wissenschaftlichen Theolo-

gie auf beiden Seiten, bewegen sich jedoch stets in dem gesteckten Rahmen. Nirgends aber wird die reformatorische Entdeckung Luthers als Herausforderung an die eigene Position oder an die des Partners empfunden. Es werden Sätze und Auffassungen miteinander verglichen, hermeneutische Reflexionen angestellt, Wege des gegenseitigen Verstehens gesucht, aber der jeweilige historische Kontext der Äußerungen viel zu wenig beachtet und berücksichtigt, daß sich die Position der Reformation schrittweise entwickelt hat – nicht nur in Abgrenzung gegenüber Rom, sondern auch gegenüber dem »Schwärmertum« – und daß auch die Gegenseite ihre Lehre nicht zuletzt in Auseinandersetzung mit der Reformation entwickelt und nachträglich festgeschrieben hat. Luthers Kritik richtete sich bekanntlich an die vortridentinische Kirche, und die Ausbildung der Bekenntnisschriften und der Konfessionskirchen ist erst das Ergebnis der Kirchenspaltung – nicht umgekehrt.

Luthers reformatorische Entdeckung von der Rechtfertigung des Sünders allein durch den Glauben an Jesus Christus – unabhängig von jeder weiteren Mittlerinstanz – aber hat nicht nur die Kirche des 16. Jahrhunderts entscheidend verändert. In ihr steckt eine bleibende Herausforderung an Kirche und Theologie insgesamt – über die Grenzen der Konfessionen hinweg. Und nur, wenn sich die Kirchen der Gegenwart – und das gilt nicht zuletzt auch für die protestantischen Kirchen – dieser Herausforderung stellen und Luthers Entdeckung und seine radikale Hinwendung zur Schrift als Beitrag für die Gesamtkirche erkennen, wird auch sein ökumenischer Beitrag sichtbar. Denn Luther selbst verstand sich als Wegweiser auf *Christus* hin, in dem allein die Einheit der Kirche liegt, die nicht von Menschen hergestellt werden kann.

Der Beitrag der »Studie« für den Weg der Ökumene

Auf den ersten Blick kann der Eindruck entstehen, als sei der hier vorgelegte Versuch ökumenischer Verständigung letztlich gescheitert, denn er wirft – trotz seiner intensiven Bemühungen – mehr Probleme auf, als er löst. Aber es könnte sein, daß er gerade dadurch zu einer heilsamen Ernüchterung beiträgt im Hinblick auf die bisherigen Versuche, zwischen den Kirchen zu mehr ökumenischer Gemeinschaft zu gelangen. In gewisser Weise markiert er einen Wendepunkt in diesen Bemühungen, weil er sich nach den Versuchen, über Konsensus-Texte und dann über Konvergenz-Texte zu mehr Einheit zu gelangen, erstmals gezielt der Geschichte zuwendet. Zwar erscheint der hier gewählte Weg, die Vergangenheit »aufzuarbeiten«, schon deshalb problematisch, weil er die Geschichte selbst nicht ernst genug nimmt und sie als Herausforderung an die Gegenwart empfindet. Aber er

weist auf die Notwendigkeit hin, sich dem überkommenen Erbe mit all seinen Schwierigkeiten zu stellen.

Die Probleme bei der Rezeption des »Lima-Papiers« durch die Kirchen beruhen ja nicht zuletzt darauf, daß dieser Konvergenz-Text die geschichtlich gewachsenen Realitäten in den Kirchen überspringt und dadurch erst recht die Fragen nach der je eigenen konfessionellen Identität ins Bewußtsein rückt. Die Frage – was eint uns in der ökumenischen Gemeinschaft? – ist untrennbar mit der Frage verbunden nach dem, was uns trennt und worin diese Trennung begründet liegt. Es könnte sein, daß mit der Frage nach der Geschichte auch ein Generationenwechsel im Bereich der Träger der Ökumenischen Bewegung verbunden ist. Für die nachwachsende Generation sind ökumenische Erfahrungen fast schon eine Selbstverständlichkeit, die nicht mehr getragen sind von der *Entdeckung* geistlicher Verbundenheit im gemeinsamen Kampf gegen den Nationalsozialismus – über bestehende Konfessionsgrenzen hinweg. Um so deutlicher empfindet sie die immer noch bestehenden Grenzen zwischen den Kirchen und fragt nach ihren Ursachen, aber auch nach der eigenen geschichtlich gewachsenen Identität und nach dem, was davon noch gilt.

Damit ist mit allem Nachdruck die Frage nach der Geschichte gestellt – einerseits, um auf diese Weise sich selbst und den Partner in der Ökumene besser in seiner Eigenart, in seinen Fragen, aber auch seinen Befürchtungen zu verstehen –, andererseits aber auch, um aus der Geschichte und mit der Geschichte nach gemeinsamen, die Grenzen überwindenden Wegen zu suchen. Dabei können und dürfen die schmerzlichen Erfahrungen der Kirchenspaltungen mit ihren Folgen nicht ausgeklammert werden. Vielmehr gilt es, in aller Nüchternheit und gegenseitiger Offenheit nach ihren Ursachen zu forschen und zu fragen, was davon heute noch gilt.

Hierzu leistet der vorliegende Band – trotz aller Kritik – einen ersten wichtigen Beitrag – auch dadurch, daß hier im Bewußtsein ökumenischer Verbundenheit der Versuch unternommen wurde, sich diesen schwierigen Fragen mit allem Ernst zu stellen. Und wenn es zutrifft, was am Ende des Dokuments über die Rechtfertigung gesagt wird: »Heute jedenfalls haben beide Partner gelernt, einander selbstkritisch zuzuhören« (S. 74), dann wäre der erste entscheidende Schritt bereits getan. Für den weiteren Weg enthält der Band – über eine Reihe von Sachklärungen zu Einzelfragen hinweg – einige – wenn auch eher verstreute – Hinweise. Gelegentlich wird nämlich – über die Zeit der Reformation hinaus – auf Erfahrungen der Alten Kirche verwiesen, z.B. bei der Frage des Bußsakraments (S. 70), zur Eucharistie (S. 98; 112), zu Taufe und Firmung (S. 127) und zur Amtsfrage (S. 163). Und für eine historische Interpretation der tridentinischen Rechtfertigungslehre wird u. a. als hermeneutischer Grundsatz formuliert: »Im Zweifel für die

Auffassung, die näher bei Augustinus steht« (S. 47). Wie immer man diesen Grundsatz auch deuten mag – er verweist doch zum besseren Verständnis auf eine ältere, ja die altkirchliche Tradition, der sowohl die römische als auch die protestantische Kirche verpflichtet sind.

Eine gründliche Beschäftigung mit der Alten Kirche, auf die sich ja auch die Reformatoren bezogen, könnte die ökumenische Verständigung vermutlich weiterbringen – insbesondere dort, wo die Fronten zwischen römischer Kirche und Protestantismus verhärtet und kaum überwindbar erscheinen. Damit käme zwangsläufig auch die Tradition der Orthodoxen Kirchen mit in den Blick, was für die Entwicklung eines ökumenischen Bewußtseins in den Kirchen und Gemeinden gewiß förderlich wäre, aber auch grundsätzliche Bedeutung hätte.

Vor einigen Jahren veröffentlichte R. Frieling eine Zwischenbilanz der theologischen Gespräche der evangelischen und der katholischen Kirche in Deutschland mit den Ostkirchen unter der Überschrift: »Orthodox – Evangelisch – Katholisch«⁸ und schlug darin vor, die bisherigen Dialoge künftig als »Triolog« zu führen, d.h. die orthodoxen Positionen auch in das Gespräch zwischen Rom und den protestantischen Kirchen einzubeziehen. Dieser Vorschlag wurde bisher wenig beachtet. Er könnte aber für die Zukunft der Ökumene von entscheidender Bedeutung sein.

Prof. Dr. Wolfgang A. Bienert, Hahnbergstr. 5, 3550 Marburg-Cappel

⁸ Vgl. Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim 32 (1981) H. 5, S. 94–99; ebda. H. 6, S. 105–108; ebda. 33 (1982) H. 2, S. 26–32.

REINHARD SCHWARZ, Luther. Die Kirche in ihrer Geschichte. Ein Handbuch. Begründet von Kurt Dietrich Schmidt und Ernst Wolf, hrsg. v. Bernd Moeller, Bd. 3/ I. Vandenhoeck & Ruprecht. Göttingen 1986, VII, 230 Seiten.

Reinhard Schwarz stellt neben die Lutherbiographie von Martin Brecht und zwischen die Kirchengeschichte im Spätmittelalter von Bernd Moeller und die Reformationsgeschichte von F. Lau/ E. Bizer im Göttinger Handbuch Luthers Leben und Werk. Im vierten Jahr nach Luthers 500. Geburtstag, der eine ungewöhnlich reiche Ernte an Monographien und wissenschaftlichen Erträgen zeitigte, hat solche handbuchartige Darstellungen die schwierige Aufgabe, diese Literatur etwa bis an 1985 zu verarbeiten und dem Leser aufzuschließen, was der jüngste Stand der Forschung im einzelnen erkennen läßt. Die von Ärzten und Psychologen vertretenen Thesen zu Entwicklung, zu Krankheiten und Tod waren ebenso zu vermitteln mit der Bewertung durch Lutherforscher wie die politischen und militärischen Umstände und Handlungen, soweit Luther und sein Wort Beziehung dazu hatte, zu verfolgen und mit den Glaubensfragen zu bedenken waren. Das Hauptinteresse liegt freilich mit Recht bei Luthers eigenen Stationen Kindheit und Jugend, bei der Entwicklung im Orden und an der Hochschule, bei seiner Verantwortung in der kirchlichen Öffentlichkeit in der Kritik am Ablass, in der Heidelberger Disputation und Wittenberger Studienreform, bei der gesellschaftlichen Ausweitung der Sache Luthers durch Roms Eingreifen und Anathema bis hin zur Verantwortung vor Kaiser und Reich. Die »Kon-

turen der reformatorischen Theologie«, bereits 1520 scharf geprägt, die Anfänge und später der territoriale Ausbau der Reformation im evangelischen Gemeindeleben bis zur »reichspolitischen Sicherung« 1531–1539, die »Entscheidungen der Jahre 1524/25«, nämlich die »Absage an Müntzer und Karlstadt« (§ 34), Luthers »Urteil über die Forderungen und den Aufruhr der Bauern« (§ 35), »Heirat und Hausstand« (§ 36) und der »Bruch mit Erasmus« (§ 37) sind wie alles konzentriert, in sehr viele Details genau einfüßend, flüssig beschrieben. Dazu finden sich sorgsame Einführungen und Inhaltswiedergaben der wichtigsten damit verbundenen Lutherschriften.

Der Vorzug einer streng historischen Darstellung von Luthers Werden im Erfassen der biblischen Theologie mit Paulus und Augustin »gegen die scholastische Theologie« (§ 12) vermeidet z.B. hypothetische Anknüpfung an spätmittelalterliche Traditionszusammenhänge für die Gnadenlehre u. a. über Gregor von Rimini. Luthers augustinischer Paulinismus führt ihn direkt dazu, mit Paulus »vom Menschen in seinem Gottesverhältnis zu reden«, das weder metaphysisch noch moralisch »verfälscht werden darf«, wohl aber unter die »Doppelbestimmung ›simul iustus et peccator‹ zu stellen« ist (S. 35). Seine kritische Wendung gegen die scholastische Theologie »und gegen die vielgeschäftige kirchliche Devotion« sowie seine theologische Reife im Erkenntnisgewinn an der biblischen Rede von der *iustitia Dei* gründete sich auf einen tiefen Erfahrungsprozeß (S. 40, 31f). – Man lebt sich lesend ganz in die Zeit und Gedanken Luthers ein.

Horst Beintker