

LUTHER

Zeitschrift der Luther-Gesellschaft

Herausgegeben von

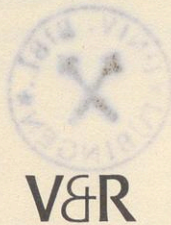
Oberkirchenrat Prof. Dr. Karl Dienst, Prof. Dr. Marc Lienhard,
Prof. Dr. Bernhard Lohse, Landesbischof Prof. Dr. Gerhard Müller, D.D.
und Prof. Dr. Reinhard Schwarz

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

59. Jahrgang 1988



VANDENHOECK & RUPRECHT IN GÖTTINGEN



© Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1988
Gesamtherstellung: Gulde-Druck GmbH, Tübingen

Gd 843

INHALT

Aufsätze

<i>Oswald Bayer</i> , Gegenwart. Schöpfung als Anrede und Anspruch . . .	131
<i>Karl Dienst</i> , Die »Marseiller Hymne der Reformation ...«	29
<i>Eilert Herms</i> , Emanuel Hirsch – zu Unrecht vergessen? (Teil I)	111
<i>Hans-Volkert Hertrich</i> , Die Tür zur Versöhnung aufstoßen. 1988: 1000 Jahre Christentum in Rußland	68
<i>Marc Lienhard</i> , Martin Luther im Spannungsfeld der deutsch- französischen Beziehungen im 19. und 20. Jahrhundert	45
<i>Walther Mann</i> †, Der Beruf im Lichte letzter Dinge. Zum Gedenken an den 100. Geburtstag von Paul Althaus d. J.	122
<i>Karl-Heinz zur Mühlen</i> , Zur Gotteslehre M. Luthers auf dem Hintergrund der mittelalterlichen Theologie	53
<i>Erwin Mülhaupt</i> , Vorschlag zum 500. Geburtstag Luthers für ein Reuezeichen an Luthers Stadtkirche zu Wittenberg	26
<i>Gerhard Müller</i> , Evangelische Marienverehrung. Luthers Auslegung des Magnificats	2
<i>Andreas Pawlas</i> , Zwei-Reiche-Lehre und Lehre von der Königsherrschaft Christi in der neueren theologiegeschichtlichen Diskussion	89
<i>Rolf Schäfer</i> , Ist die Entscheidung der Reformation für Kindertaufe und Volkskirche noch gültig?	75
<i>Reinhard Schwarz</i> , Das Abendmahl – die Testamentshandlung Jesu .	13
<i>Albrecht Steinwachs</i> , Doch nicht vergeblich	109

Buchbesprechungen

Martin Nicol, Meditationen bei Luther (<i>Ingetraut Ludolphy</i>)	105
Peter Manns/Helmuth Nils Loose (Hg.), Martin Luther (<i>Hans Düfel</i>)	106
Martin Brecht, Martin Luther (<i>Hans Düfel</i>)	145
Elke Axmacher, Aus Liebe will mein Heyland sterben (<i>Hans Düfel</i>) .	149
Robert A. Leaver, Bachs theologische Bibliothek (<i>Hans Düfel</i>)	151

EIN DREIFACHER GRUSS

Mit den Beiträgen dieses Heftes möchten Mitglieder des Vorstandes der Luther-Gesellschaft drei Herren, mit denen sie sich mit Dank verbunden fühlen, herzlich grüßen, weil sie in diesen Wochen herausgehobene Geburtstage begehen.

Walther von Loewenich, der die Luther-Gesellschaft elf Jahre – von 1964 bis 1975 – leitete, feiert am 3. März seinen fünfundachtzigsten Geburtstag. Den Anteil der Lutherforschung innerhalb seines weitgespannten wissenschaftlichen Werkes hat Gerhard Müller vor zehn Jahren an diesem Ort gewürdigt. In seiner Autobiographie hat Walther von Loewenich inzwischen selber geschildert, wie er als junger Barthianer 1926 in einem seiner letzten Studiensemester bei Paul Althaus ein Seminar über die Versöhnungslehre besuchte und sich zum ersten Male intensiver mit Luther beschäftigte, als er seine Seminararbeit über die Versöhnungslehre Luthers in dessen beiden Galaterkommentaren schrieb. Von dort führt ein stationenreicher Weg des Forschens und Lehrens bis zu seiner Lutherbiographie von 1982. Die Früchte des Forschens und Lehrens erschöpfen sich nicht in dem, was Bibliographien erfassen. In seinem Erlanger Hörsaal haben Generationen von Studenten den Reichtum der Kirchengeschichte ausgebreitet bekommen und erfahren, wieviel Theologie und Kirche verlieren, wenn ihnen die geschichtliche Orientierung abhanden kommt. Wir wollen hier in Walther von Loewenich einen Theologen grüßen, dem die Worte lutherisch, evangelisch, protestantisch um ihrer unterschiedlichen Nuancen willen gleich wichtig sind, wenn nur das, was sie bezeichnen, transparent bleibt für das Biblisch-Christliche.

Außer ihm gilt unser Gruß zwei Herren aus unserem Vorstand, die in diesen Wochen sechzig Jahre alt werden: Gottfried Maron am 5. März und Bernhard Lohse am 24. Mai.

Allen drei Jubilaren sei mit Luthers Auslegung von Röm 15,13 (WA 10 I 2, S. 92, 26 ff) von Herzen ein »Überfluß der Hoffnung« gewünscht: »Überfluß der Hoffnung, das ist daß die Hoffnung immer zunimmt. Dazu helfen auch die Leiden und Verfolgungen, denn die Hoffnung nimmt nicht dermaßen zu, daß die Widerwärtigkeit werde abgelegt, ja sie wird gemehrt, auf daß die Hoffnung nicht auf unsere Macht sich verlasse, sondern bestehe durch die Kraft des Heiligen Geistes, welche uns hilft und die Hoffnung stärkt.«

Reinhard Schwarz

EVANGELISCHE MARIENVEREHRUNG

Luthers Auslegung des Magnificat

Von Gerhard Müller

Nach evangelischem Verständnis kann es eine Verehrung der Mutter Jesu nur geben, wenn und soweit diese biblisch begründet ist. Wenn eine solche Begründung vorliegt, darf sie aber auch nicht aus vordergründiger Problematik gegen andere Kirchen oder aus Nachgiebigkeit gegenüber unbiblischen Einflüssen beiseite gedrängt werden. Denn die Bibel ist und bleibt die Grundlage, auf die wir uns als evangelische Christen stets zurückzubesinnen haben.

Im Neuen Testament wird vor allem in den Geburtsgeschichten Jesu, die wir in den Evangelien des Matthäus und des Lukas lesen, von Maria gesprochen (vgl. Mt 1 f und Lk 1 f). Darüber hinaus erscheint sie während des Wirkens Jesu nur am Rande, und zwar so, daß hier eine gewisse Distanz zum Wirken Jesu deutlich wird (vgl. Mk 3,31–35). Jedoch wird sie dann auch im Johannesevangelium als unter dem Kreuz Jesu stehend bezeichnet (vgl. Joh 19,25–27), so daß die recht bald einsetzende Marienverehrung verständlich ist. Diese bleibt jedoch in der Verehrung Jesu als des Herrn und Gesalbten Gottes verankert¹.

Eine ganz wesentliche Begründung für die Marienverehrung findet sich im 1. Kapitel des Lukasevangeliums, wo Maria ein Lobgesang in den Mund gelegt wird, der im Lateinischen mit dem Wort »Magnificat« beginnt. In diesem Lobgesang sagt Maria von sich: »Siehe, von nun an werden mich selig preisen alle Kindeskinde« (Lk 1,48). Dies wurde als eine Legitimierung für die Marienverehrung verstanden, ja als eine Aufforderung, der man sich nicht entziehen könne. Martin Luther hat diesen Lobgesang der Maria aus Lukas 1,46–55 in einer kleinen Schrift ausgelegt, die im September 1521 im Druck erschien². Sie ist immer wieder als ein besonders wichtiges Zeugnis für evangelische Marienverehrung angesehen worden.

Mit ihr wollen wir uns in fünf Abschnitten befassen, in denen zunächst Luthers direkte Aussagen über Maria als Mutter Jesu zusammengestellt

¹ Vgl. Walter Delius, *Geschichte der Marienverehrung*, München 1963.

² Vgl. *Luthers Werke in Auswahl*, herausgegeben von Otto Clemen, 2. Bd., Berlin 1934, S. 133; nach dieser Ausgabe zitiere ich im folgenden, wobei ich aber den Text der Verständlichkeit halber modernisiere.

werden sollen, bevor in einem zweiten Abschnitt Marias Lobpreis Gottes und in einem dritten Abschnitt ihr Glaube und unser Glaube dargestellt werden. In einem vierten Abschnitt sind dann Gottes Gnade und Werke zu behandeln, bevor schließlich die Aussagen Luthers über Gottes Hauptwerk in einem 5. Abschnitt zusammengefaßt werden³.

1. Maria, die Mutter Jesu

Luther hat das Magnificat in einer deutschen Übersetzung vorgelegt (135,14–31) und es dann Wort für Wort ausgelegt. Er meint, es sei ein guter Brauch, daß dieses Lied täglich in der Vesper gesungen werde (131,3–5). In der Tat gehörte und gehört dieser Text zum abendlichen Vespergebet, das im Klostergebet, aber auch im Stundengebet gesungen wird.

Luther nennt Maria »die zarte Mutter Christi« (137,39), die wie eine »Magd« lebt, »die da tut, was man sie im Haus zu tun heißt« (138,12–14). Maria ist aus dem Geschlecht Davids, aus dem der Messias erwartet wird. Luther nennt Maria »die heilige Mutter« (142,32), die Gott nicht mit Reden, sondern mit ihrem ganzen Leben, Weben, Sinnen und mit aller Kraft lobt. Als Mutter Jesu ist sie zur Mutter Gottes geworden. Wenn man sie so bezeichne, dann »kann niemand größeres von ihr noch zu ihr sagen« (159,35f). Man könne sie auch »eine Himmelskönigin« nennen, dürfe sie aber nicht zur »Abgöttin« machen (160,28–30). Denn Maria sei »nicht mehr als eine fröhliche Herberge und willige Wirtin eines solchen Gastes gewesen« (144,5). Sie ist »die heilige Gottesmutter« (161,16), die aber nichts tut, während Gott alles tut (161,28). Man soll sie anrufen, daß Gott durch ihren Willen gebe und tue, was wir bitten. So sind auch alle anderen Heiligen anzurufen, denn das Werk bleibe ganz allein das Werk Gottes (vgl. 161,30). Maria ist die »selige Jungfrau« (157,40), die aber nicht auf sich verweist, sondern auf Gott.

Luther geht hier noch davon aus, daß Maria und die Heiligen Fürbitte für Christen zu leisten vermögen. So schließt die Schrift (vor einem Nachwort an Johann Friedrich von Sachsen, dem das Werk gewidmet ist) mit den Worten: »Das verleihe uns Christus durch die Fürbitte und den Willen seiner lieben Mutter Maria. Amen« (185,3). Später meinten die Reformato-

³ Vgl. auch Reinhard Schwarz, »Die zarte Mutter Christi«. Was uns Luther über Maria lehrt, in: *Zeitwende* 57, 1986, S. 204–216, der Luthers Auslegung des Magnificat zusammenfaßt mit »drei Wesensmerkmalen des Glaubens«: »Zustimmung zur eigenen Nichtigkeit«, »Zustimmung zu Gottes Verheißung« und »Einstimmung in das Gotteslob«.

ren, daß man sich zwar eine solche Fürbitte gut vorstellen könne, daß sie aber nicht in der Heiligen Schrift belegt sei, so daß man davon dann auch Abstand nehmen solle⁴.

Maria ist also die Mutter Jesu, die Gottesmutter, die Jungfrau, die einen Sohn geboren hat, der dem Willen Gottes entspringt. Alle traditionellen Aussagen, wie sie sich aus dem Neuen Testament und auch aus der Hauptströmung der Marienverehrung ergeben, werden von Luther in seiner Auslegung des Magnificat aufgenommen. Mariens Einzigartigkeit besteht darin, daß sie Gottes Mutter geworden ist (vgl. 159,27–30). Der Reformator spricht auch von der Sündlosigkeit Mariens, erwähnt diese aber eigentlich nur nebenbei und betont, daß die Gnade Gottes an ihr so überreich gewesen sei, daß sie trotz ihrer Sündlosigkeit »dessen keineswegs würdig gewesen ist« (159,41–160,2). Es geht Luther demnach in der Auslegung des Magnificat nicht vorwiegend um die Sprecherin dieses Liedes, um Maria, aber auch nicht um den Gottessohn, dessen Mutter sie ist, sondern es geht ihm vor allem um Gott selbst, wie die Einzelauslegung zeigt.

2. *Marias Lobpreis Gottes*

Die Tatsache, daß das Lied Mariens mit den Worten beginnt: »Meine Seele erhebt den Herrn«, veranlaßt Luther zu betonen, daß es hier wirklich um die Verherrlichung Gottes gehe. Er erklärt, Maria wolle von den großen Taten und Werken Gottes berichten, um unseren Glauben zu stärken, um alle geringen Menschen zu trösten und um alle hohen Menschen auf Erden zu schrecken. Es ist also ein Lied, das nicht nur in einer besonderen Situation gesungen wurde, sondern das geeignet ist, von anderen Christen nachgesungen zu werden (vgl. 142,2–6). Besonders für regierende Personen sei »dieses heilige Lied der hochgebenedeiten Mutter Gottes« wichtig, wichtiger als viele andere biblische Texte. Denn hier gehe es um Gottesfurcht und um den Herrn, dessen Werke allen Menschen in hohen und niedrigen Ständen wichtig seien (vgl. 134,31–135,2). Aber jedem Christen wolle darüber hinaus dieses Lied deutlich machen, daß wir nicht glauben dürfen, Gott wolle nur mit anderen und nicht auch mit uns Großes tun. Es gebe viele Menschen, die Gott nicht fürchteten, weil sie Gewalt besitzen, und es gebe andere, die kleinmütig in ihrer Bedrängnis verzagten. Für alle diese sei das Lied wichtig, damit die Gewaltigen Gott zu fürchten lernen und damit die Kleinmütigen ihr Haupt emporzuheben wagen (vgl. 142,10–13). Luther meint: Du mußt

⁴ Vgl. Hans Düfel, *Luthers Stellung zur Marienverehrung*, Göttingen 1968.

fest glauben, Gott »werde und wolle auch mit dir große Dinge tun« (142,16f). Mariens Lobpreis will also unseren Glauben wecken, der dann die göttlichen Werke erfährt und die göttliche Liebe erlebt, so »daß der Mensch Großes von Gott hält und ihn recht groß macht« (142,25–28).

Wer so handelt, der folgt Maria unmittelbar. Luther stellt gleich zu Beginn seiner Auslegung fest: Wenn man diesen Lobgesang recht verstehen wolle, dann müsse man sich klarmachen, »daß die hochgelobte Jungfrau Maria aus eigener Erfahrung redet, darinnen sie durch den Heiligen Geist ist erleuchtet und gelehret worden. Denn es kann niemand Gott noch Gottes Wort recht verstehen, er habe es denn unmittelbar von dem Heiligen Geist. Niemand kann es aber von dem Heiligen Geist haben, er erfahre es, versuche es und empfinde es denn; und in derselben Erfahrung lehret der Heilige Geist als in seiner eigenen Schule, außerhalb welcher wird nichts gelehret denn nur Schein, Wort und Geschwätz« (135,33–136,4).

Luther ist der Meinung, es gebe Menschen, die Gott erst lobten, wenn er ihnen wohl tue. Wenn es ihnen übel gehe, hielten sie nichts mehr von Gott. Wer so denke, der könne das Magnificat der Maria nicht nachsingen (vgl. 143,10–15). Maria dagegen preise allein Gott. Und obwohl sie eine solch große Tat in sich empfand, habe »sie sich nicht . . . über den geringsten Menschen auf Erden« erhoben (143,35f). Maria hätte ja allen Grund gehabt, aufgrund ihrer Einzigartigkeit sich selbst von allen anderen Menschen abzuheben. Das tue sie aber keineswegs, sondern sie mache allein Gott groß, erwarte nur von ihm Großes und maße sich selbst nichts an (vgl. 144,6f). Luther ist dieser Gedanke so wichtig, daß er ihn mehrmals wiederholt.

Gerade Maria, die einfachen Standes gewesen und die nun über alle Menschen erhoben worden sei, habe sich dennoch nicht über die geringste Dienstmagd gestellt, während wir uns schon dann über andere erheben, wenn wir nur ein wenig Gewalt, Ehre oder auch Schönheit besäßen (vgl. 144,11–16). Wir sollten statt dessen wie Maria Gott in uns wirken lassen und guten Trost, Freude und Zuversicht zu ihm haben (vgl. 144,20–22).

Luther versteht Maria damit als ein Beispiel des glaubenden Menschen. Sie habe die unbegreiflichen Dinge durch den Glauben erfaßt (vgl. 144,26f). Dies sei erforderlich, weil Gott unbegreiflich handle. Sie wisse nach wie vor auch um den Abstand zu Gott, den sie zuerst ihren Herrn und erst dann ihren Heiland nenne. Erst danach erzähle sie seine Werke (vgl. 144,30–32) – dies ist die Gliederung, die Luther im Magnificat angelegt sieht. Als Exempel des Glaubens ist Maria ein Beispiel der wahrhaft Liebenden. Derjenige sei nämlich ein verkehrter Liebhaber, der das Seine am Geliebten suche. Das gilt für die, die Gott nur loben, solange er ihnen Gutes tut (vgl. 144,38–145,5). Diese haben mehr Lust am Heil als an dem Heiland, sie sind mehr an den Gaben als am Geber interessiert, sie denken mehr an die

Kreatur als an Gott (vgl. 145,10–12). Luther erklärt lapidar: »Solche unreinen Geister beflecken alle Gottesgaben« (145,20).

Den unreinen Geistern stellt er das rechte Verhalten mit folgenden Worten gegenüber: »Das ist die rechte Braut, die zu Christus spricht: Ich will nicht das Deine, ich will dich selber haben; du bist mir nicht lieber, wenn mir wohl ist, auch nicht unlieber, wenn mir übel ist« (146,6–8). Das habe Maria gezeigt, die nicht ihren eigenen Genuß gesucht habe, sondern die Gottes Güte in Lieb' und Lob angenommen habe und die bereit gewesen sei, wenn Gott ihr wieder etwas werde nehmen wollen (vgl. 146,20–23).

Luther ist der Ansicht, Maria habe an Gottes Güte gehangen, die sie weder gesehen noch empfunden habe. Dennoch habe sie die eigenen Güter fahren lassen, die sie selbst empfand (vgl. 146,29–31). Deswegen sollte vor allen anderen Dingen die reine Güte Gottes gepredigt und erkannt werden (vgl. 147,19f). So sollten wir Gott gegenüber auch nicht nach Lohn fragen. Luther ist überzeugt, daß das rechte Kind dem Vater umsonst dient, nicht etwa deswegen, weil es Erb und Gut erwartet (vgl. 147,22–29). Wer sich vor Gott rühme, könne dies nicht ohne Sünde tun. Das rechte Rühmen bestehe lediglich im Rühmen der Güte und Gnade Gottes. Dafür sei Maria das rechte Beispiel.

Der Reformator geht auch darauf ein, daß man im Magnificat die Demut Mariens ausgedrückt findet. Er meint, das sei eine falsche Auffassung, denn nur der sei recht demütig, der gar nichts von seiner Demut wisse (vgl. 148,11f). Es gehe in diesem Lobgesang nicht um Mariens Demut, sondern um ihre »Nichtigkeit« vor Gott, um ihr »unansehnliches Wesen« (148,37f). Maria habe sich weder »ihrer Würde noch ihrer Unwürdigkeit« gerühmt, sondern allein des göttlichen Ansehens (vgl. 149,9f), daß Gott sie auserwählt hatte.

Luther ist dies so wichtig, daß er es wiederholt: »Rechte Demut weiß niemals, daß sie demütig ist, denn wenn sie es wüßte, so würde sie hochmütig von dem Ansehen derselben schönen Tugend, sondern sie haftet mit Herz, Mut und allen Sinnen an den geringen Dingen. Die hat sie ohne Unterlaß in ihren Augen, das sind ihre Vorstellungen, mit denen sie umgeht; und weil sie die in ihren Augen hat, kann sie sich selbst nicht sehen noch ihrer selbst gewahr werden, viel weniger der hohen Dinge innwerden. Darum muß ihr die Ehre und Höhe unversehens zukommen. . . Umgekehrt weiß falsche Demut niemals, daß sie Hochmut ist, denn wenn sie das wüßte, würde sie bald demütig von dem Ansehen der häßlichen Untugend, sondern sie haftet mit Herz, Mut und Sinn an den hohen Dingen, die hat sie ohn' Unterlaß in ihren Augen. Das sind ihre Vorstellungen, mit denen sie umgeht« (150,18–35). Bei wahrer Demut bleibe das Herz gleich, wie die Dinge sich auch wandelten (vgl. 151,18–20). Dies könnten wir nun von

Maria lernen: Auch wenn wir erniedrigt werden und verachtet sind, müssen wir dennoch nicht verzagen, weil wir fürchten, Gott sei zornig über uns, sondern wir sollten geradezu hoffen, daß er uns gnädig sei, weil Gott sich ja zu den Niedrigen wendet, wie das Magnificat lehre.

3. Marias Glaube und unser Glaube

Luther entnimmt dem Lobgesang der Maria, daß Gott auf die Niedrigen und Verachteten sieht. Aus dieser Erkenntnis folgten Liebe und Vertrauen zu Gott, »daß sich der Mensch ihm willig ergibt und folgt« (152,17–20).

Luther stellt in diesem Zusammenhang zwei Regeln auf:

1. Jeder soll darauf achten, »was Gott mit ihm wirkt« (152,35 f).
2. Jeder soll der erste sein im Lob Gottes und seiner Werke, die in ihm geschehen sind, soll sie offenbar machen und danach ihn auch in den Werken anderer loben (vgl. 153,36–38).

Zur ersten Aussage fügt Luther hinzu, daß es nicht auf fremde Werke ankomme und schon gar nicht auf fremde Kleider. Er hält es für falsch, Sterbenden ein Mönchsgewand anzuziehen, als ob diese dadurch selig würden. Gott sehe überhaupt nicht die Werke an, sondern das Herz und den Glauben (vgl. 153,12–19). Wer nicht auf Äußerliches achte, wer sich vielmehr auf Gott konzentriere, der könne dies voll und ganz tun. Er könne sich nämlich so verhalten, als wären er und Gott allein und er habe mit niemanden zu schaffen als nur mit ihm (vgl. 153,32–34). Wo das geschieht, da erkennt man, was Gott an einem handelt. Die Aufmerksamkeit wird von allem Äußerlichen abgezogen, und die Hinwendung richtet sich auf Gott direkt.

Zur zweiten Aussage fügt Luther hinzu, daß nur die Eigensüchtigen krumm und scheel sehen, wenn sie gewahr werden, daß ihre Werke nicht die besten sind (vgl. 154,7 f). Der Glaubende ist aber nicht eigensüchtig, sondern liebt Gott und den Nächsten. Er richtet sich auch nicht auf das, was scheinbar von Gott an Besonderem getan wird. Vielmehr erkennt er zuerst einmal die grundlegenden Güter Gottes, als da sind »Leib, Leben, Vernunft, Gut, Ehre, Freunde und Dienst der Sonne mit allen Kreaturen« (154,15–17). Was viele als selbstverständlich voraussetzen, angefangen vom Leben bis hin zur gesamten Umwelt, das soll zunächst einmal als Gabe Gottes erkannt und ihm dafür dann auch gedankt werden. Luther meint, wir könnten dabei von den Tieren lernen: »Ein Vogel singt und ist fröhlich in dem, was er kann, und murret nicht, daß er nicht reden kann. Ein Hund springt fröhlich und ist zufrieden, obwohl er keine Vernunft besitzt. Alle Tiere lassen sich genügen (an dem, was sie haben) und dienen Gott mit Lieb' und Lob. Nur das

schalkhaftige, eigennützige Auge des Menschen ist unersättlich und schickt sich nicht recht, daß es möchte zufrieden werden; das kommt von seinem Undank und Hochmut, weil es obenan sitzen will und der Beste sein. Es will nicht Gott ehren, sondern von ihm geehrt sein« (154,26–33).

Dem wird Maria gegenübergestellt, die erkennt, daß alles, was mit ihr geschieht, seine Begründung darin hat, daß Gott sie angesehen, sich ihrer angenommen hat. Nur deswegen, weil Gott an ihr handelt, wird sie selig gepriesen werden von Geschlecht zu Geschlecht. Luther sagt wörtlich: »Merke die Worte, sie sagt nicht: Man werde ihr viel Gutes nachsagen, ihre Tugend preisen, ihre Jungfrauschaft oder Demut loben oder etwa ein Liedlein von ihrer Tat singen, sondern allein davon, daß Gott sie hat angesehen, davon wird man sagen, sie sei selig. Das bedeutet, die Ehre Gott so rein geben, daß dies nicht reiner sein könnte.« Wenn sie also selig gepriesen wird, »wird nicht sie gelobt, sondern Gottes Gnade über sie. Ja, sie wird verachtet und verachtet sich selbst, indem sie sagt, ihre Nichtigkeit sei von Gott angesehen worden« (155,18–27).

Luther befaßt sich mit dieser Aussage sehr ausführlich, weil er die rechte Art der Marienverehrung im Magnificat ausgedrückt findet. Nach seiner Auffassung geht es hier um Gottes Größe, der die Niedrigkeit Mariens entspricht. Er meint, man müsse folgendermaßen zu Maria reden: »O du selige Jungfrau und Mutter Gottes, wie bist du so gar nichts und gering geachtet gewesen, und Gott hat dich doch so gar gnädiglich und reichlich angesehen und große Dinge in dir gewirkt. Du bist derselben je keines würdig gewesen und (es) ist über all dein Verdienst weit und hoch die reiche, überschwengliche Gnade Gottes in dir. O wohl dir! Selig bist du von der Stunde an bis in Ewigkeit, die du einen solchen Gott gefunden hast« (155,32–38). Luther meint, daß Maria es gerne höre, wenn »man sie unwürdig solcher Gnade nennet« (155,38f.). Was geschehen ist, das erfolgte nicht aufgrund ihres Verdienstes, »sondern aus lauter Gnade« (156,1). Auch Maria ist also ein Mensch, der durch die Gnade Gottes zu dem wurde, was sie wurde.

Um falsche Marienverehrung einzudämmen, formuliert der Reformator: »Die unnützen Schwätzer höret sie (Maria) ungern, die viel predigen und schreiben von ihrem Verdienst, womit sie ihre große eigene Kunst beweisen wollen, und sehen nicht, wie sie das Magnificat unterdrücken, die Mutter Gottes Lügen strafen und die Gnade Gottes verkleinern. Denn so viel würdigen Verdienst man ihr zulegt, so viel bricht man der göttlichen Gnade ab und mindert des Magnificat Wahrheit. . . Darum alle die, die viel Lob und Ehre auf sie richten und alles das auf ihr bleiben lassen, sind nicht weit davon, daß sie einen Abgott aus ihr machen, gerade als wäre es ihr (darum) zu tun, daß man sie ehret und zu ihr sich des Guten versehe, obwohl sie dies

von sich weist und Gott in ihr gelobt sehen will und durch sich jedermann zu guter Zuversicht in Gottes Gnaden bringen« möchte (156,3–15).

Tendenzen zu einer falschen Verehrung der Mutter Gottes findet Luther in der Marienfrömmigkeit seiner Zeit. Er hält sie für unbiblisch und vor allem dem Magnificat widersprechend. »Darum wer sie recht ehren will, muß sie nicht allein vor sich hinstellen, sondern sie vor Gott und unter Gott stellen und sie dort bloßmachen und ihre Nichtigkeit . . . ansehen; danach sich wundern der überschwenglichen Gnade Gottes, der einen solch geringen, nichtigen Menschen so reichlich gnädiglich ansieht« (156,16–20). Dadurch werden wir bewogen, »Gott zu lieben und zu loben«, und veranlaßt, uns »alles Guten zu versehen zu einem solchen Gott, der geringe, verachtete Menschen so gnädiglich ansieht und nicht verschmäht, so daß dein Herz gegen Gott in Glauben, Liebe und Hoffnung gestärkt werde. Was meinst du, was ihr lieber begegnen mag, denn daß du durch sie so zu Gott kommst und an ihr lernst, auf Gott zu trauen und zu hoffen, wenn du auch verachtet und vernichtet wirst? . . . Sie will nicht, daß du zu ihr kommest, sondern durch sie zu Gott« (156,21–28).

Luther wendet sich mit scharfen Worten gegen Menschen, die Maria zu einem unerreichbaren Vorbild machen. Dies widerspricht nach seiner Meinung dem biblischen Zeugnis. Maria ist für ihn aufgrund des Magnificat keine unerreichbar hohe Person, sondern »das allervornehmste Beispiel der Gnade Gottes« (156,38). Man rede sie also recht an, wenn man sage: »Ei du selige Jungfrau und Mutter Gottes, wie hat uns Gott in dir erzeugt so einen großen Trost, weil er deine Unwürdigkeit und Nichtigkeit so gnädiglich angesehen hat, wodurch wir ferner ermahnt werden, er werde uns arme nichtige Menschen deinem Beispiel nach auch nicht verachten und gnädiglich ansehen« (157,1–5). Luther erklärt: »Man findet jetzt etliche, die bei ihr als bei einem Gott Hilfe und Trost suchen, daß ich fürchte, es sei jetzt mehr Abgötterei in der Welt, als je gewesen ist!« (157,17–19). Rechte Marienverehrung schafft aber nach seiner Überzeugung keinen Aberglauben, sondern stärkt den Glauben an Gott. Maria werde nur dann recht selig gepriesen, »wenn das Herz . . . durch das Ansehen ihrer Nichtigkeit und der Gnade Gottes Freude und Lust durch sie zu Gott gewinnt« (157,38f).

Der Lobpreis der Maria ist demnach ein Lobpreis Gottes. Wer ihn zu einem Lobpreis Mariens verändert, befindet sich auf einem gefährlichen Weg. In aller Marienverehrung müsse im Zentrum die Anbetung Gottes stehen und das Wissen um seine Gnade, die allein ewig bleibe (vgl. 158,10). Maria ist deswegen das beste Beispiel rechten Glaubens, weil sie allein auf Gott verweist und alles groß nennt, was er an ihr getan hat (vgl. 158,28). Sie benötigt dafür nicht viele Worte wie jene, die sie jetzt mit vielem Gerede preisen. Luther meint: »Je größer die Andacht ist im Geist, desto weniger

Worte macht sie« (158,29f). Auch in dieser Hinsicht könnte Maria Vorbild sein! Vor allem ist sie es, weil ihr Glaube den Glauben der Christen an Gott zu stärken vermag.

4. *Gottes Gnade und Werke*

Wer Gottes Gnade preist, wie dies Maria tut, kann dann auch seine Werke betrachten. Gottes Werk an ihr ist ein einzigartiges, denn Gott hat allein sie zur Gottesmutter gemacht (vgl. 159,27–30). Aber dadurch wendet sie sich nicht von uns ab, sondern sie preist Gottes unverdiente Gnade, die sich ihr zugewendet hat, und die Werke, die Gott tut. Sie verweist darauf, daß Gott Hoffart zerstört und alle Macht der Mächtigen vernichtet. Luther meint, mit dieser Aussage mache sie alle Mächtigen krank, »alle Großtätigen kraftlos, alle Weisen zu Narren, alle Berühmten zuschanden«. Sie gebe allein »Gott alle Macht, Tat, Weisheit und Ruhm« (160,35–38). Mit ihr zusammen sollen wir Gottes Werk loben (vgl. 162,37–40). Aber wer kann dies schon? In der Tat, so erklärt Luther, sei es »das Größte in Himmel und Erde, daß man Gott recht erkenne«. Außerdem sei es eine Kunst, Gottes Werke zu erkennen (vgl. 164,2–7). »Das erste Werk Gottes (ist) die Barmherzigkeit« (165,5). Ein Ausfluß dieses Werkes ist »das edle, schöne Gottesgut«, nämlich »das Recht« (168,35). In diesem Zusammenhang kommt Luther auf die Verantwortung des Staates zu sprechen, was uns jetzt hier nicht beschäftigen muß. Wesentlich ist aber, daß er die Barmherzigkeit als denen zugewendet interpretiert, die sich als arm und schwach verstehen. Gott sei nämlich barmherzig all denen, die ihrer geistlichen Güter »gerne entbehren und willig arm an Geist bleiben. Das sind die rechten Gottesfürchtigen, die sich keiner Sache würdig erachten, wie gering sie sei, die gerne vor Gott und der Welt nackt und bloß sind, was sie aber haben, nur als aus reiner Gnade den Unverdienten gegeben (erachten), so daß sie dies mit Lob, Dank und Furcht gebrauchen, als ob es fremde Güter wären; (die) nicht ihren Willen, Lust, Lob noch Ehre, sondern allein dessen (Ehre) suchen, dessen sie sind.« Dieses Werk der göttlichen Barmherzigkeit sei »sein edelstes Werk«, das er viel lieber tue als das Werk der Stärke (vgl. 170,23–30).

Aber auch ein solches Gotteswerk der Stärke gebe es. Als zweites Werk Gottes nenne Maria, »geistliche Hoffart zu zerstören« (170,36). Luther sagt: »Wo Menschenkraft hineingeht, da geht Gottes Kraft hinaus« (172,2). Wer sich allein alles zutraue, von dem weiche Gottes Kraft. Wie die Barmherzigkeit »bei den Furchtsamen mit aller Stärke Gottes« sei, so sei auch »der Arm Gottes . . . gegen die Hoffärtigen mit allem Ernst und Gewalt« (172,21–23). Diese Zerstörung erfolge, wenn die Hoffärtigen sich für »am allerklügsten und voll eigener Weisheit« hielten (172,36f).

Die Hoffärtigen werden in drei Gruppen eingeteilt, die alle als Feinde Gottes bezeichnet werden:

1. Die Reichen,
2. die Gewaltigen und
3. die Gelehrten.

Die Gewaltigen seien schlimmere Feinde Gottes als die Reichen, und die Gelehrten seien die gefährlichsten, weil sie die anderen gegen Gott anstacheln (vgl. 174,5–7). Aber Gott wende sich gegen sie und zerstöre sie in einem Moment, wo diese es am wenigsten vermuteten.

Zum zweiten Gotteswerk, durch das geistliche Hoffart zerstört wird, tritt als drittes Gotteswerk die Erniedrigung der Hohen. Luther meint, dieses dritte Gotteswerk sei ebenso wie die folgenden leichter zu verstehen, wenn man die grundlegenden ersten beiden Werke Gottes erkannt habe. Gott zerstöre nicht etwa Weisheit und Recht, aber er vernichte den Hochmut und die Hochmütigen (vgl. 175,9–14). Die Geringen dagegen erwähle er (vgl. 175,34). Luther verweist auf Sprichwörter, in denen dies richtig zum Ausdruck komme, wenn etwa gesagt werde: »Die Gelehrten – die Verkehrten« (175,38f). Aber es komme dabei stets auf die innere Einstellung an. Niedrig sei, wer sich Gott unterordne, hoch dagegen, wer ohne Gottes Geist und Kraft zu handeln gedenke. Luther meint, diese Aussagen der Maria seien »zu Trost den Leidenden und zu Schrecken den Tyrannen gesagt«. Wer niedrig ist, weiß nun, daß Gott ihn nicht verlassen hat, während der Mächtige seine Verantwortung vor Gott erkennen kann. Dies wird aber davon abhängen, ob wir so viel Glauben haben, daß wir Mariens Aussagen für wahr erachten (vgl. 176,14–16).

Als viertes Werk nenne Maria die Erhöhung der Niedrigen, als fünftes die Sättigung der Hungrigen und als sechstes das Leerlassen der Reichen. Auch bei der Erklärung dieser biblischen Aussagen geht es Luther darum zu zeigen, daß zum Beispiel die Hungrigen nicht die sind, »die wenig oder keine Speise haben, sondern die selbst gerne Mangel leiden, besonders wenn sie von anderen mit Gewalt um Gottes oder der Wahrheit willen dazu gedrungen werden« (176,23–26). Äußerer Reichtum und körperlicher Hunger sind nicht allein entscheidend, sondern die Stellung eines jeden Menschen zu Gott. Schwierig sei dies für uns, so Luther, weil die Werke Gottes heimlich geschehen. Deswegen werde ein Reicher »nicht gewahr, wie ganz leer und elend er sei, bis er stirbt oder sonst verdirbt«. Umgekehrt wüßten die Hungrigen nicht, wie gefüllt sie seien, bis ihr Ende komme (vgl. 177,9–15). Die heimlichen Werke Gottes zu erkennen, dazu wollten die »trefflichen Worte dieser Mutter Gottes« verhelfen (179,20–22). Dies sei aber nur dem möglich, der nicht das Zeitliche zum Abgott mache, sondern der auf diese tröstliche Zusage höre (vgl. 178,1–6). Der Lobgesang der Maria konstatiert

also nicht die Bevorzugung bestimmter menschlicher Gruppen und die Vernichtung anderer, sondern er will die Augen öffnen für Gott und seine Taten, will trösten und zur Verantwortung gegenüber Gott mahnen.

5. Gottes Hauptwerk

Den Höhepunkt erreicht das Magnificat nach Luthers Überzeugung am Schluß. Maria ende, nachdem sie die verschiedenen Gotteswerke bezeugt hat, mit dem Hinweis auf Gottes Hauptwerk, nämlich die Menschwerdung des Gottessohnes. Dieses Werk geschieht nicht nur ihr, sondern ganz Israel zugut (vgl. 180,3–8). Ausgangspunkt für dieses Hauptwerk ist wiederum die Barmherzigkeit Gottes, der ohne unser Verdienst und Würdigkeit seinen Sohn sendet (vgl. 180,37–39). Wenn wir Menschen auch häufig meinten, Gott habe uns vergessen (vgl. 181,6f), so habe er sich doch mit uns in Christus verbunden. Denn durch Christus sei ein »geistliches Israel« entstanden (181,13), das all sein Vertrauen auf den Gottessohn setze. Luther formuliert: »Alle Welt außerhalb von Christus ist in Sünden, Verdammnis und verworfen mit allem ihrem Tun und Wissen« (181,20–22). Wesentlich sei, daß Gottes Wort und Werk nicht durch die Vernunft begründet, sondern lediglich durch einen freien, reinen Glauben erfaßt werden können (vgl. 183,12f). Dazu gehöre auch, daß der verheißene »Same Abrahams« von keinem seiner männlichen Nachkommen geboren worden sei, wie die Juden gemeint hätten, sondern allein von seiner Tochter Maria (vgl. 183,25–27). Sie ist das erwählte Werkzeug für Gottes Hauptwerk. An ihm hängt alles, denn – um mit Luther zu sprechen: »Es ist alles um Christus zu tun in der Bibel« (183,36–38).

Da Christus aus dem Volk Israel gekommen sei, solle man die Juden freundlich behandeln, damit viele von ihnen sich zum Messias bekehren (vgl. 184,29–33)⁵. Luther ist der Auffassung, daß dort, wo Christus als Gottes Hauptwerk erkannt werde, er das Leben verändere. Denn er möge »nicht allein leuchten und reden, sondern (auch) brennen und leben in Leib und Seele« (185,3f). Dazu wolle der Lobgesang der Maria beitragen, daß Jesus Christus Gestalt gewinnt in den Glaubenden.

Damit endet Luthers Auslegung des Lobgesangs der Maria. Er deutet ihn, wie wir gesehen haben, als einen Lobpreis Gottes. Dies zeigt er durch eine genaue Einzelerklärung der verschiedenen Begriffe und Worte, die Maria

⁵ Ähnlich hat Luther sich in seiner Schrift »Daß Jesus Christus ein geborener Jude sei« von 1523 geäußert, vgl. Gerhard Müller, Tribut an den Geist der Zeit. Martin Luthers Stellung zu den Juden, in: Evangelische Kommentare 16, 1983, S. 305–308.

gebraucht hat. Wer Gott recht erkennen und ehren will, ist demnach auf die Heilige Schrift gewiesen, deren Mittelpunkt Jesus Christus ist. Davon will auch Maria nicht ablenken. Sie will vielmehr auf Gott und sein Werk hinweisen, zu dem sie einen bescheidenen Beitrag als Werkzeug hat tun dürfen.

Wichtig ist für uns auch, daß nach Luthers Auffassung Maria nicht wegen ihrer persönlichen Qualitäten zur Gottesmutter wurde. Sie rückt uns deswegen nicht fern, weil sie – völlig ungewöhnlich und unnachahmlich – zugleich Jungfrau und Mutter ist, sondern sie wird uns nahegerückt als ein Mensch, der glaubt. Dieser Glaube richtet sich nicht auf äußere Werke, er ist nicht abhängig von Gottes guten Taten, sondern er richtet sich auf Gott selbst, dem er auch dort vertraut, wo er für uns unverständlich und uneinsichtig handelt.

Insofern ist auch in unserer Zeit der Lobgesang der Maria ein wichtiges Zeugnis, das Frauen und Männer auf das rechte Vertrauen zu Gott verweist. Er ist zugleich ein Text, der tröstet und der zur Buße auffordert. Luthers Frage bleibt dabei bestehen: Haben wir so viel Glauben, daß wir es für wahr erachten, was hier bezeugt wird (vgl. 176, 15)?

Landesbischof Prof. Dr. Gerhard Müller, Salzdahlumer Str. 43,
3340 Wolfenbüttel

DAS ABENDMAHL – DIE TESTAMENTSHANDLUNG JESU

Von Reinhard Schwarz

Luther hat das Abendmahl ganz genau als die Testamentshandlung Jesu definiert. Alle bestimmenden Merkmale dieser Handlung findet er im neutestamentlichen Zeugnis vom letzten Mahl Jesu mit seinen Jüngern »in der Nacht, da er verraten ward« (1 Kor 11,23). Selbst testamentarisch handelnd, hat Jesus damals seine Testamentshandlung zum Sakrament eingesetzt. Das ist in der Abendmahlslehre zu beachten, da wir es in den Sakramenten mit Handlungen zu tun haben, die jeweils in ihrem besonderen Handlungscharakter zu beschreiben sind.

Mit seiner Kritik am Meßopfer hat Luther das Handlungszentrum nicht ersatzlos aus diesem Sakrament herausgebrochen. An die Stelle der Op-

ferhandlung tritt für ihn die Testamentshandlung, die wirklich das sakramentale Handlungszentrum ausfüllt; denn in ihr geschieht eine Heilszuwendung Jesu an seine Jünger, durch die er auch eine besondere Verbundenheit zwischen sich und seinen Jüngern stiftet.

Der Testamentsgedanke bei Luther 1519–1521

In allen Schriften, in denen Luther in den Entscheidungsjahren 1520 und 1521 das Meßproblem behandelt, rückt er den Testamentsgedanken in den Mittelpunkt, zuerst in dem »Sermon von dem neuen Testament, d.i. von der heiligen Messe«¹, dann in »De captivitate Babylonica ecclesiae, praeludium«² und weiterhin in den beiden auf der Wartburg parallel zueinander verfaßten Schriften »De abroganda missa privata« und »Vom Mißbrauch der Messe«³. Schon in seinem Galater-Kommentar 1519 hat er in der Auslegung von Gal 3, 15–18⁴ den Begriff des Testaments so aufgeschlüsselt, daß er dann für die Abendmahlsinterpretation fruchtbar werden konnte. Zu jedem Testament als einem Vermächtnis letztwilliger Verfügung gehört, wie Luther feststellt, sowohl ein Testator, der über ein Vermächtnis verfügt, als auch einer oder ein ganzer Personenkreis, dem das Vermächtnis zuteil wird, ferner die testamentarische Zusage selber und schließlich das Gut, das im Testament vermacht wird. So war es Gott, der Abraham und dessen Nachkommenschaft eine testamentarische Zusage gemacht hat, als er ihm ein Heilsgut verhieß, das sich auf alle Völker erstrecken sollte. Das deutet Luther mit Paulus auf die Glaubensgerechtigkeit. In Jesus Christus, dem Abrahamsnachkommen und Gottessohn, und zwar durch dessen Tod, ist diese göttliche Testamentszusage eröffnet worden, so daß seither das Heilsvermächtnis ausgeteilt werden kann. Denn mit Hebr 9, 17 muß man sagen, erst durch den Tod des Testators tritt ein Testament in Geltung, erst dadurch kann das Vermächtnisgut den testamentarisch Bedachten voll zugeeignet werden.

¹ WA 6, 357, 10ff = BoA 1, 303, 13ff.

² WA 6, 513, 14ff = BoA 1, 444, 20ff.

³ WA 8, 44, 30ff und 521, 32ff. Keine der Luther-Auswahlausgaben unseres Jahrhunderts außer der sechsbändigen Ausgabe »Ausgewählte Schriften« hg. von K. Bornkamm und G. Ebeling, Frankfurt/M. 1983 (Insel-Verlag) hat diese wichtige Lutherschrift aufgenommen; die Insel-Ausgabe enthält die deutsche Fassung gekürzt: Bd. 3, S. 85–164 (Ich zitiere: Insel 3).

⁴ WA 2, 519, 3ff und 521, 25ff.

Die Begriffe Bund (pactum) und Testament kann Luther in diesem Kontext zum Einklang bringen, obwohl sie nicht dasselbe besagen⁵. Wer einen Bund schließt, bleibt am Leben; wer hingegen ein Testament aufsetzt, geht dem Tod entgegen. Aber in Jesus Christus trifft beides zusammen: In ihm hat Gott, an dem der Tod keine Macht hat, mit den Menschen einen Bund geschlossen. Und Jesus Christus selber hat im Angesicht seines Todes sein testamentarisches Vermächtnis ausgesprochen. Wie Jesus Christus als »derselbe Gott und Mensch ist, so ist Bund und Testament dasselbe«⁶.

Um diese Gedanken der Galater-Auslegung auf das Abendmahlsverständnis anzuwenden, bedurfte es keines großen Schrittes mehr. Im Frühjahr 1520 hat Luther diesen Schritt getan, zunächst im Sermon von den guten Werken andeutungsweise mit einer kurzen Ausführung über die Bedeutung der Messe als Testament Christi⁷ und wenig später ausführlicher und zum ersten Male thematisch im »Sermon von dem neuen Testament, d. i. von der heiligen Messe«⁸. Die Aufzählung der Einzelpunkte eines Testamentsgeschehens variiert in den drei obengenannten thematischen Abhandlungen der Abendmahlsfrage. Die vier Punkte, die er schon im Galater-Kommentar genannt hat, ergänzt Luther im »Sermon von dem neuen Testament« noch durch das »Siegel oder Wahrzeichen« von Brot und Wein, unter denen Christus mit seinem Leib und Blut gegenwärtig ist⁹, und durch die »Pflicht, Gedächtnis oder Begängnis, die wir Christo halten sollen«¹⁰, an die auch Paulus 1Kor 11,26 erinnert; denn »so tut auch ein weltlicher Testator, der seinen Erben etwas bescheidet, daß er einen guten Namen, Gunst und Gedächtnis hinter ihm [= sich] lasse, daß man seiner nicht vergesse«¹¹. In *De captivitate Babylonica ecclesiae* geht Luther bei der Frage nach dem Wesen des Abendmahls davon aus, daß es sich um das Testament Christi handle, das er den Glaubenden zur Anteilhabe nach seinem Tode hinterlas-

⁵ WA 2, 521, 33 ff.

⁶ WA 2, 521, 36 ff. »sicut idem Deus et homo, ita idem pactum et testamentum.«

⁷ WA 6, 230, 10 ff = BoA 1, 254, 33 ff.

⁸ S. o. Anm. 1.

⁹ WA 6, 359, 18 ff = BoA 1, 305, 17 ff [ich zitiere hier und im folgenden in modernisierter Orthographie]: »das Siegel oder Wahrzeichen ist das Sakrament Brot und Wein, darunter sein wahrer Leib und Blut, denn es muß alles leben, was in diesem Testament ist, darum hat er es nicht in tote Schrift und Siegel, sondern lebendige Wort und Zeichen gesetzt.«

¹⁰ WA 6, 359, 30 ff = BoA 1, 305, 28 ff: »das ist daß wir solche seine Liebe und Gnade predigen, hören und betrachten sollen, dadurch uns reizen und erhalten zu Lieb und Hoffnung in ihn [= zu ihm].« Es folgt als Zitat 1Kor 11,26.

¹¹ WA 6, 359, 34 ff = BoA 1, 305, 33 ff.

se¹². Auf dieser »unverrückbaren Grundlage« hebt Luther hier drei Punkte hervor: den Tod des Testators, die Zusage des Vermächtnisses und die Bezeichnung der Vermächtnisempfänger¹³. Alle drei Punkte sind in den Abendmahlsworten enthalten, die im ganzen genommen die Testamentserklärung Jesu bilden¹⁴. 1521 greift Luther wieder auf die Unterscheidung von vier Punkten, wie er sie im Galater-Kommentar vorgenommen hatte, zurück¹⁵. Hier definiert er: »Ein Testament ist nicht[s] anderes denn ein letzter Wille dessen, der da stirbt, wie die Erben nach seinem Tode mit seinen Gütern handeln und leben sollen.«¹⁶

Da Luther in der Heilszusage generell das Grundlelement der Sakramente erkennt, ist es wichtig, daß er Heilszusage und Testamentserklärung des Abendmahls inhaltlich zur Deckung bringen kann. Das Heilsgut der Sündenvergebung hat Jesus in seinen Abendmahlsworten allen Glaubenden als das Vermächtnis seines Todes zugesagt¹⁷. Zwischen einer Verheißung oder Zusage und einer Vermächtniserklärung gibt es allerdings im Hinblick auf den Autor einen Unterschied. »Ein Testament wird gemacht von einem, der sterben will. Verheißung aber geschieht von einem, der noch länger leben will.«¹⁸ In der Person dessen, der hier Autor von Verheißung und Vermächtnis ist, verschwindet die Differenz. Wenn »Gott seine Verheißung in der Schrift hin und wieder ein ›Testament‹ heißt, will er damit [angezeigt haben], daß er sterben würde, und wiederum [damit], daß er es ›Verheißung‹ heißt, [will er,] daß er leben werde, angezeigt haben, und so mit dem einzigen Wort zu verstehen geben, daß er würde Mensch werden, sterben und doch ewig leben«¹⁹. Die Ausführungen haben ihre Parallele in Luthers Überlegungen zum Verhältnis von Bund oder Bundesversprechen (*pactum*) und Testament in seinem Galater-Kommentar. Hier wie dort spiegelt sich ihm in der Differenz der Begriffe die Differenz von Menschsein und Gottsein Jesu Christi. Die Situation des Abendmahls ist bestimmt vom bevorstehenden Tod Jesu. Aber der Inhalt des Vermächtnisses, das Jesus in dieser Situation ausspricht, zielt auf das ewige Leben, das Gott gewährt. Das Testament

¹² WA 6, 513, 14ff = BoA 1, 444, 20ff.

¹³ WA 6, 513, 25ff = BoA 1, 444, 33ff.

¹⁴ WA 6, 513, 24f = BoA 1, 444, 32f.

¹⁵ WA 8, 444, 18ff bzw. 521, 16ff (Insel 3, 135f).

¹⁶ WA 8, 521, 14ff (Insel 3, 135); lateinisch 444, 17f: »Est igitur testamentum nuncupatio morituri, qua disponit suam hereditatem certis heredibus.«

¹⁷ WA 6, 513, 34ff = BoA 1, 445, 3ff.

¹⁸ WA 8, 521, 4ff (Insel 3, 135); lateinisch 444, 9f: »testamentum est morituri, promissio viventis.« Vgl. oben bei Anm. 5.

¹⁹ WA 8, 521, 10ff (Insel 3, 135); lateinisch 444, 13ff. Vgl. WA 6, 513, 36ff = BoA 1, 445, 5ff.

Jesu ist nach seinem Inhalt Verheißung und Bundesversprechen, eine Zusage des Lebens in der Gemeinschaft mit Gott. Das ganze Heil findet Luther in der Vermächtniszusage Jesu. Im Kleinen Katechismus erklärt er später in Hinblick auf das Abendmahl: »wo Vergebung der Sünde ist, da ist auch Leben und Seligkeit.« Im gleichen Sinne versteht er schon 1520/21 die Abendmahlszusage²⁰.

Wir können das erläutern. Gottes vergebende Liebe holt den Menschen aus der Sünden- und Todesverlorenheit wieder in die Gemeinschaft mit Gott, so daß der Mensch darin ewiges Leben und schlechthin Heil für sich empfängt. Das Gottsein Jesu umschließt seine Vollmacht, Gottes Gnade den Menschen in ihrer Sünde und Gottesferne zuzusprechen. Diese Vollmacht gab dem öffentlichen Wirken Jesu die einzigartige Kraft, die bei den einen Glauben freisetzte, bei den anderen hingegen Anstoß erregte, weil sie solche göttliche Vollmacht diesem Menschen nicht zugestehen wollten. Angesichts seiner zu erwartenden Verurteilung wegen Gotteslästerung bekräftigt Jesus noch einmal gegenüber seinen Jüngern seine Vollmacht der Sündenvergebung. Er tut das ausdrücklich im Hinblick auf den ihm drohenden Tod. Um der Sündenvergebung willen bejaht er seinen Tod, so daß die Bekräftigung seiner göttlichen Vollmacht zu seiner Vermächtniserklärung wird. Die Realität dieser Situation angesichts des bevorstehenden Todes bestätigt das Menschsein Jesu. Er bestätigt es selber. Denn indem er seine göttliche Vergebungsvollmacht in seinen Tod hinein bekräftigt, identifiziert er sich mit seinem irdischen Leben in Leib und Blut. Daß er sein irdisches Leben mit denen geteilt hat, die durch ihn Gottes Gnade zugesprochen erhielten, das bejaht er jetzt und unterstreicht zugleich sein Vermächtniswort, indem er Brot und Wein seinen Jüngern reicht und als seinen Leib und sein Blut bezeichnet, die er im Tod dahingeben werde. Brot und Wein, die Jesus in seinem Vermächtniswort mit seinem Leib und Blut identifiziert, werden in dieser Situation zum »Unterpand« und »Siegel« der Vermächtniszusage²¹.

Exegetische, christologische, sakramentstheologische Verankerungen

Allen Nachdruck legt Luther darauf, daß Jesus in seiner Vermächtniserklärung uns Gottes Gnade zuwendet. Völlig verkehrt sei es deshalb, das Abend-

²⁰ WA 6, 358, 14ff = BoA 1, 304, 11ff; WA 6, 513, 34ff. 515, 5ff = BoA 1, 445, 3ff. 446, 16ff. Vgl. WA 8, 436, 18ff. 442, 7ff bzw. 511, 27ff. 518, 18ff (Insel 3, 121ff. 131).

²¹ WA 6, 359, 18ff = BoA 1, 305, 17ff, s.o. Anm. 9; WA 6, 518, 10ff = BoA 1, 449, 36ff; WA 8, 440, 24ff bzw. 516, 18ff (Insel 3, 128f).

mahl als ein Opfer zu feiern, in dem Gott etwas dargebracht werde. Statt Luthers kritische Äußerungen über den Meßopfergedanken im einzelnen durch einen Vergleich mit der kirchlichen Theologie seiner Zeit zu interpretieren und in ihrer Stichhaltigkeit zu prüfen, ist es mir hier wichtiger, erst einmal zu erkennen, daß für Luther die ganze Abendmahlshandlung vom Testamentsgedanken bestimmt ist. Das zeigt sich schon daran, daß er in den Schriften der Jahre 1520/21 regelmäßig, wenn auch mit kleinen Abweichungen, mehrere Punkte nennt, aus denen sich die Testamentshandlung Jesu zusammensetzt. Das hat ein exegetisches, christologisches und sakraments theologisches Gewicht.

Peter Stuhlmacher²² hat kürzlich an den neutestamentlichen Abendmahlstexten gezeigt, daß nach dem ursprünglichen Zeugnis des Neuen Testaments das Abendmahl begründet ist in einem Abschiedsmahl, das im Zusammenhang stand mit einem Jerusalemer Passamahl Jesu und seiner Jünger, das schon überschattet war von dem zu erwartenden Todesurteil über Jesus. Der Ursprung des Abendmahls liegt demnach in einer ganz singulär geprägten Mahlfeier und nicht in einer Sitte von Mahlfeiern Jesu mit seinen Jüngern in der Zeit seines Wirkens. Schon in der Tradition der neutestamentlichen Zeugnisse hat sich das Abschiedsmahl Jesu von dem Passamahl gelöst; dadurch verschoben sich die Gesichtspunkte. Die Abschiedsmahlhandlung konnte von dem Passamahl gelöst werden, weil der Doppelakt, mit dem Jesus Brot und Wein mit seinem Zusagewort seinen Jüngern gereicht hat, auch im Rahmen dieses Passamahls eigenes Gewicht gewonnen hatte.

Luthers Verständnis des Abendmahls als der Testamentshandlung Jesu findet sich in dieser reflektierten Form in keinem der verschiedenen neutestamentlichen Abendmahlstexte. Luthers Deutung ist aber auch nicht eine willkürliche Auswahl eines Einzelaspektes aus den neutestamentlichen Texten oder eine Addition ihrer Aspekte. Vielmehr zeigt sich in Luthers Deutung ein Ausloten der Tiefendimension jener Mahlhandlung, auf die sich alle neutestamentlichen Zeugen beziehen.

Jede Abendmahlsauffassung unterliegt der Prüfung, in welcher Weise sie sich einzeichnen läßt in die Situation Jesu »in der Nacht, da er verraten ward«, wengleich in der Geschichte der Abendmahlsliturgie diese Situationsbindung nicht immer gewahrt blieb. In der spätmittelalterlichen Abendmahlslehre wurde die Konsekrationshandlung, das zentrale Stück des Meßopfers, ausdrücklich auf das letzte Mahl Jesu mit seinen Jüngern zurückbezogen. Jesus habe bei jener Mahlfeier einen sakramentalen Opferitus vollzogen, gewissermaßen eine vorausblickende Vergegenwärti-

²² Das neutestamentliche Zeugnis vom Herrenmahl; ZThK 84, 1987, S. 1-35.

gung seines eigenen Opfertodes, und er habe dabei den Jüngern selber die priesterliche Aufgabe übertragen, in der Meßfeier später rückblickend eine sakramentale Vergegenwärtigung seines Opfertodes zu begehen. Der Opferritus bei dem letzten Mahle Jesu mit seinen Jüngern verhält sich also gewissermaßen spiegelbildlich zu den Meßopferfeiern der Kirche. Die Symmetrieachse liegt, so gesehen, im Opfertod Christi, dessen sakramentale Vergegenwärtigung von Jesus einmal vorausblickend und von der Kirche immer wieder rückblickend begangen wird. Die sakramentale Handlung Jesu im Kreis seiner Jünger hat ihren Sinn darin gehabt, daß Jesus damit die kirchliche Meßopferfeier einsetzen wollte.

Anders verhält es sich, wenn das letzte Mahl Jesu mit seinen Jüngern als seine Testamentshandlung verstanden wird. Dann hat diese Handlung ihren eigenen Rang innerhalb des Passionsgeschehens, weil Jesus in ihr seine göttliche Vollmacht der Gnadenverkündigung in testamentarischer Weise gegenüber seinen Jüngern bekräftigt. Der testamentarische Vergebungszuspruch entspricht ganz der Situation angesichts des drohenden Todes Jesu. Damit bringt, wie oben deutlich wurde, die Testamentshandlung Jesu ebenso das wahre Gottsein wie das wahre Menschsein Jesu zum Ausdruck. Hingegen erhebt sich die Frage, ob die christologischen Akzente genauso gesetzt sind, wenn das letzte Mahl Jesu als vorausgreifende sakramentale Vergegenwärtigung seines Opfertodes verstanden wird. Wird dadurch nicht die überwältigende Macht, mit der der Tod auch Jesus traf, entschärft? Jedenfalls bedeutet es für die Christologie etwas anderes, wenn Jesus »in der Nacht, da er verraten ward«, seinen Tod in der Weise eines Testamentsaktes ins Auge faßt, als wenn er seinen Tod zu diesem Zeitpunkt schon in der Bedeutung eines Opfertodes vergegenwärtigt.

In der oben angedeuteten Weise hat die kirchliche Theologie zur Zeit Luthers das letzte Mahl Jesu mit seinen Jüngern als den Einsetzungsritus für das Sakrament des Altaropfers gedeutet. In diese Sicht fügt sich die Ansicht ein, Jesus habe mit den Worten »Solches tut zu meinem Gedächtnis« den Aposteln und deren Nachfolgern den Auftrag erteilt, nach dem Beispiel dieses hier von ihm zelebrierten Ritus späterhin das Meßopfer Gott darzubringen, und er habe gleichzeitig mit diesen Worten die Apostel zu Priestern eingesetzt und ihnen die Konsekrations- und Opfervollmacht übertragen. Diese Auffassung gab der Mahlhandlung Jesu den Charakter einer sakramentalen Opferfeier, mit der das kirchliche Meßopfersakrament begründet wurde.

Der Vergleich zeigt, daß sich die exegetischen und christologischen Gesichtspunkte verschieben, wenn Luther das letzte Mahl Jesu als dessen Testamentshandlung deutet. Die sakramentstheologische Differenz zur damaligen kirchlichen Lehre hat Luther besonders stark hervorgehoben: Im

Geschehen der Testamentshandlung Jesu ereignet sich für Luther ausschließlich die Zuwendung von Gottes vergebender Liebe zu uns Menschen. Hier ist nicht der Ort für die Darbringung eines Gutes vor Gott und für Gott, auch nicht in der höchsten Form der Darbringung eines Opfers, wie das im Tod Jesu geschah. Was der Tod Jesu für den Glauben in sich birgt, wenn der Glaube ihn als einen Opfertod begreift, das bleibt ganz und gar das Geheimnis dieses Todesgeschehens selber. Die Testamentshandlung hat wie jede Testamentserklärung den Tod im Blick, doch als Testamentshandlung hat sie ihr Eigengewicht gegenüber dem Todesereignis.

Auswirkungen in der Reformationszeit

Luthers neues Abendmahlsverständnis ist von anderen reformatorischen Predigern schnell aufgegriffen worden. Ein schönes Beispiel dafür liefert schon 1521 Urbanus Rhegius in Augsburg. Er war nicht nur, wie es scheint, der erste Prediger außerhalb Wittenbergs, bei dem wir das neue evangelische Abendmahlsverständnis belegt finden; von ihm gibt es auch aus den folgenden Jahren kleine gedruckte Schriften, in denen er jeweils mit Varianten das Abendmahl als Testamentshandlung deutet. Als Augsburger Domprediger sprach er am Fronleichnamfest 1521 (30. Mai)²³ davon, daß »das heilig hochwürdige Sakrament des Altars« von seinem Ursprung her »ein Testament Christi« sei, es sei ebenso wie andere Testamente »eine Verheißung des[sen], der in den Todesnöten liegt und sterben will, der ein Erbteil meldet und Erben setzt« [A 3v]. Was Jesus in den Abendmahlsworten als »ein unvergleichliches Erbe« [A 3v] den Jüngern »und durch sie uns allen« [A 4r] zugesagt hat, sei »Ablaß [= Vergebung] der Sünd und ewige Freud« [A 3v], »das ewige Leben« [A 4r]; das sei ein »unermessliches Kleinod«, »der rechte Schatz der Gnaden« [A 4v], nicht zu verwechseln mit dem »Ablaß der Pein«, den die Kirche in ihren Gebets- und Stiftungsablässen anbot: »wir wollen nicht sein die unchristlichen Christen, die das Kreuz mit unserem Erlöser nicht wollen tragen, [sondern] allein bitten, daß er uns die Sünd vergeb« [A 4v].

Ein Jahr später hat Urbanus Rhegius mit dem Testamentsgedanken den Gemeinschaftsgedanken verknüpft²⁴. Denn mit der Vergebung der Sünden stiftet Jesus eine Gemeinschaft aller Glaubenden mit ihm und untereinan-

²³ Ain Sermon von dem hochwirdigen sacrament des Altars, gepredigt durch Doctor Urbanum Regium, Thümbprediger zů Augspurg, am tag Corporis Christi; 1521.

²⁴ Unterricht wie sich ein Christenmensch halten sol das er frucht der Meß erlang und Christlich zů gotz tisch ganng; [1522].

der; »da sind dir gemein [= gemeinsam] alle geistlichen Güter Christi und seiner Heiligen« [A 2v], allerdings auch allen Leiden. Es verhalte sich ähnlich, wie wenn man in weltlicher Bürgergemeinschaft jemandem ein handgeschriebenes Zeichen oder der gleichen gäbe zur Vergewisserung dessen, »daß er sei ein Mitbürger derselben Stadt, ein Gliedmaß derselben Gemeind; denn so ist ihm mit seinen Mitbürgern allesamt gemein [= gemeinsam], was die Stadt antrifft, Lieb und Leid, Nutz und Schaden; es ist ihm gemein derselben Stadt Name, Ehre, Freiheit, Handel, Brauch, Sitte, Hilf, Beistand« [A 2v].

In seinem nächstfolgenden Abendmahlstraktat von 1523 hat Rhegius den Testamentsgedanken nicht so sehr in den Mittelpunkt gestellt, er läßt ihn jedoch anklingen. Dieses Mal liegt ihm alles daran, daß die Abendmahlsfrömmigkeit getragen wird von dem Glauben an die Gnadenzusage, die Jesus in seinen Abendmahlsworten gibt.

Diesen Traktat hat Rhegius 1525 noch einmal herausgegeben²⁵ und ihm einige kurze Texte – z. T. Gebetstexte – angehängt, die alle einer evangelischen Abendmahlsfrömmigkeit dienen sollen. Erwähnenswert ist für unser Thema der zweite Zusatz (»Die fünf Hauptartikel dieses allerseligsten Testaments«). Er nennt fünf Punkte, unter denen man das Abendmahl als das Testament Jesu betrachten soll. Dieses Summar hat eine eigene Überlieferung, auf die ich hier nicht eingehen kann. Ich muß mich mit dem Hinweis begnügen, daß in der Überlieferung dieses Textes auch zwei Holzschnitte begegnen, die das neue evangelische Abendmahlsverständnis treffend darstellen. Wenigstens einer von ihnen kann im Rahmen dieses Aufsatzes etwas verkleinert reproduziert werden²⁶.

In beiden Holzschnitten ist die Szene des letzten Mahles Jesu kombiniert mit der Austeilung von Brot und Wein als Leib und Blut Christi an die Gläubigen. Der Raum des letzten Mahles Jesu mit seinen Jüngern hat sich geöffnet für alle, die im Glauben am Vermächtnis Jesu teilhaben wollen. Die Zusage Jesu an seine Jünger gilt ohne weiteres für alle Glaubenden, weil das Wort Jesu Raum und Zeit überspannt. Der Gedanke der Testamentshandlung versetzt die Abendmahlskommunikanten direkt in die Situation, in der Jesus seine Testamentsworte gesprochen hat. Anders ausgedrückt: Die

²⁵ Von dem hochwirdigen Sacrament des altars underricht, was man aus heylicher geschrift wissen magk ... zu Augspurg geprediget corporis Christi bis auff den achtenden; 1525.

²⁶ Es ist der Titelholzschnitt der anonym, auch ohne Angabe von Druckort und -jahr erschienenen Schrift: »Wie ein Christenmensch ein tegliche beicht und bekantnus gegen got von hertzen sol thûn, gezogen auß der geschrift. Mit was gestalt und glauben wir uns sollen halten gegen dem Testament und disch Christi.«



Worte Jesu, die sein letztes Mahl mit den Jüngern zur Testamentshandlung gemacht haben, machen auch in der christlichen Gemeinde das Abendmahl zur Testamentshandlung Jesu.

Luther hat in späteren Jahren den Testamentsgedanken nicht preisgegeben, obgleich die Diskussion über die Frage der Präsenz von Leib und Blut Christi in Brot und Wein alle anderen Gesichtspunkte dann zurückdrängte. Grundlage für die Wittenberger Behandlung der Passionstexte in der Karwoche, auch für Luthers Passionspredigten, wurde seit Mitte der zwanziger Jahre Bugenhagens kombinierende Zusammenstellung der Passionstexte aus den vier Evangelien²⁷. Nach Bugenhagens Erläuterungen ist das Abend-

²⁷ Der erste Druck der lateinischen Ausgabe erfolgte 1524. Die deutsche Fassung

mahlsgeschehen deutlich unterschieden vom Passamahl. Das Passalamm mußte stehend gegessen werden; danach habe sich Jesus mit seinen Jüngern niedergesetzt²⁸ zu der Handlung, die der Ursprung des christlichen Abendmahls geworden ist. Jesus »macht ein Testament« in dieser Handlung, er setzt nicht ein Opfer ein²⁹. Wenn Bugenhagen schreibt, beim Abendmahl sollten wir Christen eingedenk sein, daß der Leib Christi für unsere Sünden in den Tod gegeben und das Blut Christi für unsere Sünden am Kreuz vergossen worden sei, dann hat er damit nicht den Kreuzestod Christi in die Mahlhandlung selber hineingedeutet. Er fügt auch hinzu, jenes Gedenken des Todes Christi sei der Glaube, der schon »alleine ohne das Sakrament« selig mache und ohne den auch der äußerliche Sakramentsgenuß nichts sei³⁰. Gleichwohl wissen die Christen das Abendmahl zu schätzen: »Die betrübten Gewissen gebrauchen dieses Zeichens von Herzen gerne dermaßen, wie es Christus ausgesetzt [= eingesetzt] hat; denn damit wird es [= das Gewissen] getröstet und der Glaube gestärkt.«³¹

Als Testamentshandlung Jesu hat das Abendmahl eindeutig Jesus zum handelnden Subjekt. Wer im Abendmahl handelndes Subjekt sei, war unter anderem ein Streitpunkt zwischen Luther und Zwingli. In Zwinglis Sicht ist das Abendmahl ein Gemeinschaftsakt der bewußt Glaubenden, die sich damit dankbar des Kreuzestodes Jesu erinnern und sich zu der Verpflichtung bekennen, die ihnen daraus erwächst. Deshalb kann Luther von den Vertretern der zwinglischen Abendmahlslehre sagen: Sie »machen aus dem Abendmahl ein Symbolon, das ist ein Malzeichen, dabei man die Christen äußerlich erkenne . . . und soll schlecht [= schlicht, einfach] ein Malzeichen sein der Christen unter sich selbst, nicht gegen[über] Gott, damit [= womit] sie die Liebe untereinander üben und erhalten«³².

Dem setzt Luther entgegen: »Wir aber wissen, daß es des Herrn Abendmahl ist und heißt, nicht der Christen Abendmahl. Denn der Herr hat's nicht allein eingesetzt, sondern macht's und hält's auch selbst und ist der Koch, Kellner, Speise und Trank selbst. . . So spricht Christus auch nicht, da er's befiehlt und einsetzt: Solches tut zu eurer Losung, euch untereinander zu erkennen und zu lieben, sondern so: ›Solches tut zu meinem Gedächtnis.‹

erschien zum ersten Mal 1526; sie wurde ohne Bugenhagens Erläuterungen 1528 in Luthers sog. Winterpostille aufgenommen, WA 21, 165–180.

²⁸ Die Historia des leydens und der Auferstehung unseres Herrn Jhesu Christi aus den vier Evangelisten; Wittenberg 1526, Bl. C 1 v.

²⁹ Ebd. Bl. C 2 v.

³⁰ Ebd. Bl. C 2 v.

³¹ Ebd. Bl. C 2 v/3 r.

³² WA 23, 269, 19 ff.

Sollen wir's zu seinem Gedächtnis tun, so ist's ja eingesetzt zu seinem Dienst, zu seinen Ehren. Womit dienen wir aber ihm? . . . Ich achte damit, daß wir unsern Glauben stärken und ihn kennenlernen.«³³ Die drastischen Worte besagen, Jesus Christus selber richte das Abendmahl aus, er handle selber, und zwar durch sein Abendmahlswort; dadurch richte er selber Speise und Trank zu seiner Gabe her und teile sie aus. Aber Speise und Trank dienen im Abendmahl dazu, die eigentliche Vermächtnisusage, die Zusage von Sündenvergebung und ewigem Leben, zu bekräftigen. Durch seine Vermächtniszuwendung macht Jesus als der Handelnde die Mahlhandlung zur Testamentshandlung.

Als sich im Mai 1536 einige oberdeutsche Städte, die früher zu Zwinglis Abendmahlslehre hin tendiert hatten, unter Bucers Führung der Wittenberger Abendmahlslehre anschlossen, wurde in der »Wittenberger Konkordie« auch die Überzeugung ausgesprochen, daß im Abendmahl »die Gnade und Wohltat Christi . . . zugeeignet werde«³⁴. Solche Zueignung geschieht nach Luthers Auffassung so, daß Christus selber durch sein Gnadenwort handelt. Sein Gnadenwille in der Einsetzung des Abendmahls – nicht ein priesterlicher Konsekrationsakt – gewährt nach Aussage der Wittenberger Konkordie auch die Gegenwart seines Leibes und Blutes in Brot und Wein. Deshalb ist diese Präsenz von Leib und Blut Christi nur so lange gegeben, wie das Abendmahl dank der Einsetzungsworte Jesu als Testamentshandlung Jesu gefeiert wird, und dauert nicht über diese Situation hinaus³⁵.

Wenn Luther sich häufig damit begnügt, Wesen und Bedeutung des Abendmahls mit der Einsetzung durch Jesus zu begründen, so ist ihm das letzte Mahl Jesu der beständige Grund dafür, daß der Herr in jedem Abendmahl durch seine Einsetzungsworte das handelnde Subjekt ist. In diesen Worten vergegenwärtigt sich der Herr selber, wie überall, wo sein Evangelium verkündigt wird, nur vergegenwärtigt er sich durch die Abendmahls Worte zugleich noch in der besonderen Weise mit seinem Leib und Blut. Seine Präsenz in Brot und Wein hat ihren Heilssinn in der Gnadenusage der Einsetzungsworte. So hat die Abendmahlshandlung auch für den späteren Luther ihr geistliches Zentrum in der Zusage der Sündenvergebung. Darum ist es nicht verwunderlich, wenn er 1537 in einer Predigt ganz ähnlich wie 1520/21 sagt, Christus habe in seinen Abendmahlsworten »sein Testament« – »letzte Wort und Wille« – hinterlassen³⁶.

³³ WA 23, 271, 8 ff. Vgl. WA 45, 200, 11 Christus sei als der Stifter des Abendmahls »der Speisemeister«.

³⁴ WA B 12, 207, 26 ff.

³⁵ WA B 12, 206, 11 ff; vgl. WA 7, 327, 13 ff an Martin Schalling, 27. 11. 1535.

³⁶ WA 45, 200, 25 ff.

Seit einigen Jahren bemerken wir in den evangelischen Gemeinden ein neues Suchen nach dem Sinn des Abendmahls, nach seiner Kraft, Gemeinschaft zu stiften und Hoffnung zu stärken. Und im ökumenischen Dialog sucht man das Abendmahlsverständnis anzureichern durch den Hinweis auf die Anamnese an Gottes Heilshandeln im Kreuz Christi oder durch den Gedanken des Opfergedächtnisses. Bei allen gegenwärtigen Bemühungen um eine Erneuerung des Abendmahlsverständnisses sollte man zwei Fragen beachten, die sich uns aus Luthers Deutung des Abendmahls als der Testamentshandlung Jesu ergeben, die Frage nach dem handelnden Subjekt des Abendmahls und die Frage, welchen Charakter die Abendmahlshandlung in ihrem Kern von ihrem Ursprung her besitzt. Luther hat klare Antworten auf diese Fragen. Er kann sein Abendmahlsverständnis nicht nur sakraments-theologisch, sondern auch exegetisch und christologisch im genauen Hinsehen auf die Situation Jesu »in der Nacht, da er verraten ward«, verantworten. In jener Situation hat Jesus in seiner Vollmacht, den Menschen Gottes rettende Gnade zu verkünden, das Abendmahl als seine Testamentshandlung gestiftet. Von diesem theologischen Zentrum aus erschließt sich manches, was man in der neueren Abendmahlsbesinnung sucht. Denn als Testamentshandlung stärkt das Abendmahl ebenso das Gemeinschaftsbewußtsein wie die eschatologische Hoffnung. Gottes Vergebung in der Zusage Jesu, die er durch seine leibliche Präsenz bekräftigt, erneuert zwar zuallererst die Gemeinschaft zwischen Gott und den Menschen, sie stiftet dann aber auch Gemeinschaft der Christen untereinander. Die gemeinsam empfangene und allen in gleichem Maße geltende Gnade Gottes ist der wahre Grund gemeinschaftlichen Lebens. Und die Zusage der Sündenvergebung schenkt ewiges Leben, wie auch die Liebe, die Gott in Jesus Christus den Menschen zuwendet, eschatologische Gewißheit vermittelt (Röm 8,38f), die in der Vorstellung einer himmlischen Mahlgemeinschaft nicht überboten, höchstens ausgemalt wird. Jesu Testamentshandlung verweist in sich selber auf seinen Tod, der der Gemeinde bei jedem Abendmahl in Erinnerung gerufen wird, auch wenn das Abendmahl in seinem Kern nicht eine Gedächtnishandlung ist. Deshalb könnte auch ein Opfergedächtnis in der Anamnese das Abendmahl nicht in ein Gedächtnisopfer verwandeln. Bei allen Bemühungen um Bereicherung des Abendmahlsverständnisses müssen wir im theologischen Zentrum dem Stifter mit seinem testamentarischen Stiftungswillen nach dem Maße unserer Erkenntnis treu bleiben.

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

VORSCHLAG ZUM 500. GEBURTSTAG LUTHERS FÜR EIN REUEZEICHEN AN LUTHERS STADTKIRCHE IN WITTENBERG

Von Erwin Mülhaupt

Ein leider vergeblicher Vorschlag

Als ein Zeichen dafür, wie gehemmt und unsicher unsre evangelischen Kirchen in Ost und West das Thema ›Christen und Juden‹ behandeln, teile ich hiermit meinen Vorschlag eines Reuezeichens an der Stadtkirche von Wittenberg mit, den ich beizeiten 1981 im Vorblick auf den 500. Geburtstag Luthers erst dem Präsidenten der evangelischen Kirchenkanzlei der DDR, aber dann auch Vertretern der Christlich-jüdischen Zusammenarbeit bei uns im Westen machte, aber beides ohne jeden Erfolg. Präsident Rogge würdigte mich wenigstens einer Antwort, hier im Westen geschah nicht einmal dies. Aber da die Sache selbst vielleicht doch ein erinnerenswertes Zeichen unserer geistigen und theologischen evangelischen Situation ist, wenn auch gewiß kein Ruhmeszeichen, so teile ich meinen damaligen Vorschlag hier im Wortlaut mit unter Beifügung der ›Judensau-Plastik‹, auf die er bezogen ist.

Zur 350. Wiederkehr des Todestages von Michael Servet, der am 27. Oktober 1553 mit Zustimmung Johannes Calvins in Genf verbrannt wurde, hat auf Anregung des bekannten Calvinforschers Emile Doumergue der französische Protestantismus auf dem einstigen Hinrichtungsplatz Champel ein Sühnedenkmal errichten lassen mit der Inschrift:

Als ehrerbietige und dankbare Söhne Calvins, unseres großen Reformators, doch seinen Fehler, der seiner Zeit Fehler war, verwerfend und gemäß den wahren Grundlagen der Reformation und des Evangeliums an der Gewissensfreiheit festhaltend errichten wir dieses Sühnedenkmal am 27. Oktober 1903.

Martin Luther, dessen zahllosen Schriften ich und Abertausende mit mir das Beste in ihrem geistigen und geistlichen Leben verdanken und dessen der Weltprotestantismus an seinem 500. Geburtstag daher in unauslöschlicher Dankbarkeit gedenkt, hat keinen Ketzer, keinen Katholiken und keinen Juden getötet, aber er hat 1543 zwei haßerfüllte Schriften gegen die Juden geschrieben, von denen der schlesische Jude Reinhard Lewin in seiner Schrift von 1911 ›Luthers Stellung zu den Juden‹ mit Recht die furchtbar prophetischen Worte niederschrieb:

›Die Saat des Judenhasses, die er ausstreut, schließt zwar zu seinen Lebzeiten nur verkümmert empor. Sie geht aber darum nicht spurlos verloren,



sondern wirkt durch die Jahrhunderte fort: wer immer aus irgendwelchen Motiven gegen die Juden schreibt, glaubt das Recht zu besitzen, triumphierend auf Luther zu verweisen.«

Noch heute befindet sich an der südlichen Außenmauer der Wittenberger Stadt- und Predigtkirche Luthers die hier wiedergegebene Haß- und Spottplastik gegen die Juden, die sogenannte Judensau. Die Plastik stammt nicht von Luther und ist nicht auf Luthers Anregung entstanden, sondern aus dem 13. oder 15. Jahrhundert, Otto Scheel vermutet aus der Zeit einer Judenhetze um 1440. Aber Martin Luther hat sich in den oben erwähnten Judenschriften von 1543 zu dieser Haß- und Spottplastik bekannt mit den folgenden Worten (WA 53,600,26 ff):

»Es ist hie zu Wittenberg an unserer Pfarrkirche eine Sau in Stein gehauen, da liegen junge Ferkel und Juden drunter, die da saugen. Hinter der Sau steht ein Rabbi, der hebt der Sau das rechte Bein empor, und mit der linken Hand zieht er den Pirzel (= das Hinterteil) über sich und kuckt mit großen Fleiß der Sau unter dem Pirzel in den Talmud hinein. . . Solch Bild hat ein gelehrter Mann angegeben, . . . der den unflätigen Lügen der Juden feind gewesen ist. Denn so redet man auch unter uns Deutschen von einem, der große Klugheit vorgibt ohne Grund: wo hat ers gelesen? der Sau im Hintern!«

Wahrscheinlich mit wegen dieser Äußerung Luthers hat man bis zum heutigen Tage dieses Denkmal eines groben Antijudaismus unangetastet stehen lassen. Aber angesichts der entsetzlichen späten Folgen, die der

Judenhaß allgemein und bis zu einem gewissen Grad auch der Judenhaß Luthers in unserm blutrünstigen Jahrhundert hervorgebracht hat, und zugleich im Bewußtsein dessen, daß heutzutage kein ehrlicher Christ und Protestant den Judenhaß der Lutherschriften von 1543 entschuldigen oder gar verteidigen kann, scheint es mir eine heilige Pflicht der Freunde Luthers in aller Welt zu sein, dafür zu plädieren, *daß diese Schandplastik an der Predigtkirche Luthers beseitigt und vernichtet wird*, zum Zeichen dessen, daß der Protestantismus und namentlich das Weltluthertum Schmerz und Reue darüber empfindet, daß ihr großer Lehrer und Vater hierin gesündigt hat. Wenn irgendwo, dann gilt hier der alte Spruch: amicus Luther, magis amica veritas!

Dies soll ein REUEZEICHEN sein. Ich ziehe diesen Ausdruck dem Ausdruck »Sühnezeichen« vor, weil ich meine, daß es für wirkliche »Sühne« nach christlicher Auffassung kein anderes Sühnezeichen gibt als den gekreuzigten Christus.

Auf daß aber auch in dieser Sache nicht nur das Böse bekannt, kritisiert, bereut und beseitigt, sondern vielmehr nach dem biblischen Wort (Röm 12,21) »das Böse mit Gutem überwunden werde«, schlage ich vor, nach Beseitigung der Schandplastik der »Judensau« den freigewordenen Raum an der Südmauer der Wittenberger Stadtkirche mit den folgenden auch in Stein zu hauenden Worten des »Jungen Luther« auszufüllen, der sich bekanntlich bis ins Jahr 1523 sowohl von dem blutigen wie von dem verbalen Antijudaismus der ihm vorangehenden Zeiten entschieden distanziert hat. Die Worte Luthers, zu denen wir uns ebenso redlich bekennen wie wir uns von seinem Fehler in den Judenschriften von 1543 distanzieren, stehen in seinen »Operationes in psalmos« von 1519 und lauten:

»WENN JUDENHASS, KETZERHASS, TÜRKENHASS
EINEN CHRISTEN MACHT,
DANN SIND WIR DIE ALLERCHRISTLICHSTEN.
WENN ABER DIE LIEBE CHRISTI CHRISTEN MACHT,
DANN SIND WIR OHNE ZWEIFEL SCHLIMMER ALS JUDEN,
KETZER UND TÜRKEN
(WA 5,429,9 ff).

Ich bin nur ein einzelner Mensch und ein herzlicher Liebhaber Luthers nunmehr seit mehr als 50 Jahren, seit ich 1924/25 und 1925/26 in Berlin im Hörsaal Karl Holls gesessen bin. Aber ich wollte gerne, daß sich Hunderte und Tausende protestantischer und besonders lutherischer Christen dieser *Anregung* anschließen, *die Wittenberger »Judensau« durch ein gutes Lutherwort zu ersetzen.*

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

Von Karl Dienst

Zeitzeugen

»Der Choral, in seiner Funktion als ›outillage mental‹, transportiert und übermittelt nicht nur eine religiöse Botschaft, sondern er wird auch allmählich zu einem Zeichen der Zusammengehörigkeit aller Protestanten, zu einem Symbol des Protestantismus schlechthin. Dessen Hymne, eine ›Mar-seillaise der Reformation‹ (Heine), wird das Lied ›Ein feste Burg‹« (Veit 1986, 3): Mit dieser Wertung des »protestantischen Chorals« als »wertvolles musikalisches, kulturelles und religiöses Erbe der Reformation« aus der Feder von Patrice Veit stimmt auch Édith Weber zunächst überein: »Ein feste Burg« gilt ihr als »Sammlungslied der Lutheraner«, als »Symbol der Reformation«, aber auch – von seiner religiösen und historischen Bedeutung entblößt – als Symbol für Deutschland in einem politischen Kontext (Weber 1977, 81f). Zur Zeit Luthers und Melanchthons war sein »Sitz im Leben« zunächst der protestantisch-kirchliche Raum und die Humanistenschule, mithin zunächst ein primär gottesdienstlich-liturgischer, dann ein »paraliturgischer« (Geistliches Konzert), dann der Konzertsaal (Symphonie) und das Theater (Oper). Vom religiös-geschichtlichen in den historisch-politischen Kontext transformiert, symbolisiert »Ein feste Burg« schließlich Deutschland, ja den Feind. Endlich habe dieser Choral (Édith Weber nennt hier Jean Langlais) »sa position luthérienne primitive« verlassen, um zu einem »Symbol des Glaubens in einem ökumenischen Kontext« zu werden (1977, 96).

Daß »Ein feste Burg« nicht nur in Deutschland patriotisch-nationalistischen Interessen dienen mußte, ist bekannt. Selbst in Grohnde und Brokdorf, also innerhalb des »rot-grünen« Spektrums, wurde das Lied von Katholiken wie Protestanten, Gläubigen wie Atheisten zu Demonstrationszwecken angestimmt (vgl. ZGP 5, 1987, 6).

Daß »Ein feste Burg« auch innerhalb des gegenwärtigen Psycho-Spektrums bedeutsam sein kann, zeigt z. B. eine Andacht von Dietrich Stollberg (ZGP 5, 1987, 11 ff): »Ich wollte weder konfessionelles Pathos noch ökumenische Schwärmerei, weder christliche Mission noch unchristlichen Humanismus, sondern etwas von der Offenheit, die die Reformation gegenüber einem immer unangemessen-geschlossener und verschlossener werdenden mittelalterlichen Konservatismus neu zur Geltung brachte, *spürbar* werden

lassen. Im Sinne des therapeutischen Anliegens von ›Arzt und Seelsorger‹ schien es mir wichtig, nicht irgend etwas theologisch Wichtiges verbal zu proklamieren, sondern einige Impulse der Reformation erlebbar zu machen: Wenn schon nicht eine ›therapeutische‹ Andacht, so soll es doch eine erlebbare werden, die im Interesse des reformatorischen Impulses der *Offenheit* jedem Teilnehmer die Möglichkeit gab, angeregt durch die und in Auseinandersetzung mit den Eingaben des Leiters der Andacht seinen eigenen Weg ein kleines Stück weiterzugehen« (187, 11). In der Durchführung der Andacht kommt Stollberg auch auf »Ein feste Burg«: »Die reformatorische Tradition sei für viele in Luthers Fassung von Psalm 46 ›Ein feste Burg ist unser Gott‹ noch gegenwärtig. Daher schlage ich vor, die erste Verszeile dieses Liedes zehnmal hintereinander – ähnlich wie ein Mantra (religiöser Meditationsspruch) – stehend im Chore zu singen. Im Anschluß daran bat ich, sich zu setzen und drei Minuten lang zu schweigen (dieses Schweigen, nach Rudolf Ottos Vorschlag sogar sakramentaler Bestandteil eines Gottesdienstes, hat eine ganze Reihe von Funktionen, z.B. die des Verarbeitens der kleinen chorischen Meditation durch die Wahrnehmung von Gefühlen, Gedanken und Bildern, aber auch schlicht durch Beruhigung).«

Heinrich Heines Bemerkung

Heinrich Heines Bemerkung von der »Marseiller Hymne der Reformazion« in seiner Schrift »Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland« (1834) wird heute durchweg abwertend, also mit einem negativen Wertakzent behaftet, verstanden. Die einschlägige Stelle lautet: »Ein Schlachtlied war jener trotzige Gesang, womit er (Luther) und seine Begleiter in Worms einzogen. Der alte Dom zitterte bey diesen neuen Klängen, und die Raben erschrakten in ihren obskuren Thurmnestern. Jenes Lied, die Marseiller Hymne der Reformazion, hat bis auf unsere Tage seine begeisternde Kraft bewahrt (und vielleicht zu ähnlichen Kämpfen gebrauchen wir nächstens die alten, geharnischten Worte:)
« Es folgen die vier Strophen von »Ein feste Burg« (Heine 1979, 41 f).

Unmittelbar vor diesem Zitat spricht Heine von Luthers Bedeutung für die deutsche Sprache: »Luthers Originalschriften haben ebenfalls dazu beigetragen die deutsche Sprache zu fixieren. Durch ihre polemische Leidenschaftlichkeit drangen sie tief in das Herz der Zeit. Ihr Ton ist nicht immer sauber. Aber man macht auch keine religiöse Revolution mit Orangenblüthe.« In seinen Streitschriften gleichen seine Ausdrücke und Bilder »jenen riesenhaften Steinfiguren, die wir in indischen oder ägyptischen Tempelgrotten finden, und deren grelles Colorit und abentheuerliche Häßlichkeit

uns zugleich abstößt und anzieht. Durch diesen barocken Felsenstyl erscheint uns der kühne Mönch manchmal wie ein religiöser Danton, ein Prediger des Berges, der, von der Höhe desselben, die bunten Wortblöcke hinabschmettert auf die Häupter seiner Gegner. Merkwürdiger und bedeutender als diese prosaischen Schriften sind Luthers Gedichte, die Lieder, die, in Kampf und Noth, aus seinem Gemüthe entsprossen. Sie gleichen manchmal einer Blume, die auf einem Felsen wächst, manchmal einem Mondstral, der über ein bewegtes Meer hinzittert. Luther liebte die Musik, er hat sogar einen Traktat über diese Kunst geschrieben, und seine Lieder sind daher außerordentlich melodisch. Auch in dieser Hinsicht gebührt ihm der Name: Schwan von Eisleben. Aber er war nichts weniger als ein milder Schwan in manchen Gesängen, wo er den Muth der Seinigen anfeuert und sich selber zur wildesten Kampflost begeistert. Ein Schlachtlied . . . » (Heine 1979, 40f).

Der geschichtstheologische bzw. geschichtsphilosophische Kontext des Heine-Zitats ergibt sich z. B. aus folgendem Zitat: »Indem Luther den Satz aussprach, daß man seine Lehre nur durch die Bibel selber, oder durch vernünftige Gründe, widerlegen müsse, war der menschlichen Vernunft das Recht eingeräumt die Bibel zu erklären und sie, die Vernunft, war als oberste Richterinn in allen religiösen Streitfragen anerkannt. Dadurch entstand in Deutschland die sogenannte Geistesfreyheit, oder, wie man sie ebenfalls nennt, die Denkfreyheit. Das Denken ward ein Recht und die Befugnisse der Vernunft wurden legitim« (Heine 1979, 36).

Daß Heinrich Heine neben Luther auch Friedrich II. von Preußen als Metapher benutzt, sei erwähnt: »Der Marquis von Brandenburg hatte begriffen, daß er, der nur durch das protestantische Prinzip ein legitimer König von Preußen seyn konnte, auch die protestantische Denkfreyheit aufrecht erhalten mußte. Seitdem freylich, haben die Dinge sich verändert, und der natürliche Schirmvogt unserer protestantischen Denkfreyheit hat sich, zur Unterdrückung derselben, mit der ultramontanen Parthey verständigt, und er benutzt dazu eine Waffe, die das Papstthum zuerst gegen uns ersonnen und angewendet: die Censur« (Heine 1834, 37).

Hier wird deutlich: »Geistesfreyheit« ist das interesseleitende Stichwort für Heines Lutherinterpretation. Unmittelbar im Anschluß an den Abdruck der vier Strophen von »Ein feste Burg« schreibt er: »Ich habe gezeigt, wie wir unserem theuren Doktor Martin Luther die Geystesfreiheit verdanken, welche die neuere Literatur zu ihrer Entfaltung bedurfte. Ich habe gezeigt, wie er uns auch das Wort schuf, die Sprache, worin diese neue Literatur sich aussprechen konnte. Ich habe jetzt nur noch hinzu zu fügen, daß er auch selber diese Literatur eröffnet, daß diese, und ganz eigentlich die schöne Literatur, mit Luther beginnt, daß seine geistlichen Lieder sich als die ersten wichtigen Erscheinungen derselben ausweisen und schon den bestimmten

Charakter derselben kund geben. Wer über die neuere deutsche Literatur reden will, muß daher mit Luther beginnen, und nicht etwa mit einem nürnbergerspießbürger, Namens Hans Sachs, wie aus unredlichem Mißwollen von einigen romantischen Literatoren geschehen ist. Hans Sachs, dieser Troubadour der ehrbaren Schusterzunft, dessen Meistergesang nur eine läppische Parodie der früheren Minnelieder und dessen Dramen nur eine tölpelhafte Travestie der alten Mysterien, dieser pedantische Hanswurst, der die freye Naivität des Mittelalters ängstlich nachäfft, ist vielleicht als der letzte Poet der älteren Zeit, keineswegs aber als der erste Poet neuern Zeit zu betrachten. Es wird dazu keines weiteren Beweises bedürfen, als daß ich den Gegensatz unserer neueren Literatur zur älteren, mit bestimmten Worten erörtere« (Heine 1834, 42 f).

Heine sieht Luthers eigentliche Leistung in seinem Einsatz für die Geistes- und Denkfreiheit. Um sie in vollem Umfang sichtbar zu machen, stellt er sie auch in den Kontext mittelalterlicher und neuzeitlicher Religionssituation hinein. »Freylich, schon seit einigen Jahrhunderten hatte man ziemlich frey denken und reden können, und die Scholastiker haben über Dinge disputirt, wovon wir kaum begreifen wie man sie im Mittelalter auch nur aussprechen durfte. Aber dieses geschah vermittelst der Distinkzion, welche man zwischen theologischer und philosophischer Wahrheit machte, eine Distinkzion, wodurch man sich gegen Ketzerey ausdrücklich verwahrte; und das geschah auch nur innerhalb den Hörsälen der Universitäten, und in einem gothisch abstrusen Latein, wovon doch das Volk nichts verstehen konnte, so daß wenig Schaden für die Kirche dabey zu befürchten war. Dennoch hatte die Kirche solches Verfahren nie eigentlich erlaubt, und dann und wann hat sie auch wirklich einen armen Scholastiker verbrannt. Jetzt aber, seit Luther, machte man gar keine Distinkzion mehr zwischen theologischer und philosophischer Wahrheit, und man disputirte auf öffentlichem Markt, und in der deutschen Landessprache und ohne Scheu und Furcht. Die Fürsten, welche die Reformazion annahmen, haben diese Denkfreyheit legitimirt, und eine wichtige, weltwichtige Blüthe derselben ist die deutsche Philosophie« (Heine 1834, 36).

In den folgenden Kapiteln verknüpft Heine Martin Luther mit Christian Wolf, Tauler und Lessing, der das fortsetzt, was Luther begonnen hat. Heine sah in Luthers Reformation einen Meilenstein in der Geschichte der Befreiung. Luther war dabei Werkzeug, was Luthers eigener Auffassung ja durchaus entspricht, wenn auch in einem anderen Zusammenhang. »Heines Verständnis für Luthers Theologie ist nach heutiger Auffassung sicher sehr begrenzt gewesen. Ein Blick in die Lutherdeutung der Heinezeit zeigt (jedoch), daß er damit nicht allein gestanden hat« (Schlingensiepen 1981, 157). So hat die Wiederentdeckung der paulinischen Rechtfertigungslehre für

Heine wenig bedeutet. Daß Heines Lutherbild dennoch interessanter ist als das vieler seiner Zeitgenossen, ist darauf zurückzuführen, daß er sich zumindest zeitweilig mit Luther identifizierte. So schrieb Heine nach dem Verbot des »Jungen Deutschland« am 28. 1. 1836 an die Bundesversammlung – nicht ohne Anspielungen auf den Reichstag zu Worms 1521: »Doktor Martin Luther, glorreichen Andenkens, durfte versehen mit freiem Geleite vor dem Reichstage erscheinen und sich frei und öffentlich gegen alle Anklagen verteidigen. Fern ist von mir die Anmaßung, mich dem hochteuren Mann zu vergleichen, der uns die Denkfreiheit in religiösen Dingen erkämpft hat; aber der Schüler beruft sich gern auf das Beispiel des Meisters. Wenn, Sie, meine Herren, mit nicht freies Geleit bewilligen wollen, mich vor Ihnen in Person zu verteidigen, so bewilligen Sie mir wenigstens freies Wort in der deutschen Druckwelt und nehmen Sie das Interdikt zurück, welches Sie gegen alles, was ich schreibe, verhängt haben« (Schlingensiefen 1981, 159).

Ein »wilder Exeget«?

Nach Claude Lévi-Strauß betätigte sich Heinrich Heine als »wilder Exeget«: Er hat Bibel, Dogmatik, Kirchengeschichte und Kirchenlied seinen Zwecken dienstbar gemacht, sie in pragmatischer Absicht verwendet, ohne sich darum zu kümmern, inwieweit dies mit der Geschichte bzw. der Ursprungssituation übereinstimmt. Eine »wilde Exegese« gibt sich bekanntlich ihre Regeln selbst, und zwar in pragmatischer Absicht. Allerdings wird der mit Immanuel Kant vertraute Leser hier an § 59 der Kritik der Urteilskraft erinnert, wo das Verfahren der »Übertragung der Reflexion« unter dem Titel des »Symbols« beschrieben wird. Kant geht hier von seiner grundlegenden Einsicht aus, daß die Realität der Begriffe nur durch Anschauungen ausgewiesen werden kann. Dies geschieht bei empirischen Begriffen durch Beispiele, bei den reinen Verstandesbegriffen durch Schemata, bei den Vernunftbegriffen (»Ideen«), denen keine adäquate Anschauung beschafft werden kann, durch Unterlegung einer Vorstellung, die mit dem Gemeinten nur die »Form der Reflexion« gemeinsam hat, nicht aber Inhaltliches. Letzteres ist im Blick auf Heines Äußerungen wichtig. Es geht hier, in Kants Sprache, um ein Modell in pragmatischer Absicht, um »ein Prinzip nicht der theoretischen Bestimmung des Gegenstandes. . . , was er an sich, sondern der praktischen, was die Idee von ihm für uns und den zweckmäßigen Gebrauch derselben werden soll«. Hans Blumenberg spricht hier von »absoluten Metaphern«. Im Blick auf Heinrich Heine formuliert: Sein Rückgriff auf Luther entspricht in erster Linie praktischen Interessen und nicht »reiner Historie«. Luther wird zur Metapher!

Gewöhnlich wird die Inanspruchnahme Luthers für praktische Interessen aufgrund literarischer Befunde nachgewiesen. Im Folgenden sollen einzelne Beispiele aus der Musikgeschichte herangezogen werden, und zwar Luthers »Ein feste Burg ist unser Gott« in verschiedenen Verwendungszusammenhängen.

In der »Reformationsgeschichte von Oppenheim« aus der Feder von J. R. Dieterich findet sich folgende heroisierende und psychologisierende Interpretation des Aufenthaltes Luthers in Oppenheim auf seinem Weg zum Reichstag in Worms 1521: »Hier gilt es für den kühnen Mönch, den letzten schweren Entschluß zu fassen. Noch einmal und sicher in verstärktem Maße stürmen auf ihn Hoffnungen, Zweifel und Befürchtungen ein, wie sie sein Herz seit Anbruch der neuen Zeit erfüllt haben müssen. Die treuesten Freunde beginnen in der Nähe der großen Entscheidung zu zagen. . . Auf der anderen Seite: wie mußte der Jubel, die Liebe und Verehrung, die ihm auf seiner Reise von allen Seiten . . . in so reichem Maße entgegengetragen worden waren, ihn mit neuem Mut und Vertrauen erfüllt haben! Man hatte ihn als den Retter begrüßt und gefeiert, und jetzt mahnten ihn die Freunde, der Entscheidung seiner Sache durch Kaiser und Reich auszuweichen: wahrlich der letzte Kampf, den er am Tag vor seiner Ankunft in Worms ausgefochten haben wird, muß schwer gewesen sein.« Aus dieser »tapferen Stimmung heraus« habe Luther – »möglicherweise die feste Reichsburg über Oppenheim vor Augen« – »das herrliche Bannerlied der evangelischen Kirche: ›Ein feste Burg ist unser Gott‹ mit seinem: ›Und wenn die Welt voll Teufel wär und wollt uns gar verschlingen‹ in der Nacht vom 15. auf den 16. April (1521) im Gasthaus zur Kanne in Oppenheim . . . gedichtet« (Dieterich 1902, 238).

Robert Schumann wollte in seinen letzten Lebensjahren ein Oratorium »Luther« komponieren: »Das Oratorium müßte ein durchaus volkstümliches werden, das Bürger und Bauer verstände – dem Helden gleich, der ein so großer Volksmann war. Und in diesem Sinne würde ich mich auch bestreben, meine Musik zu halten, also am allerwenigsten künstlich, kompliziert, kontrapunktisch, sondern einfach, eindringlich, durch Rhythmus und Melodie vorzugsweise wirkend. . . Das Oratorium müßte für Kirche und Konzertsaal passen. . . Möglichst historische Treue, namentlich die Wiedergabe der bekannten Kraftsprüche Luthers. Sein Verhältnis zur Musik überhaupt, seine Liebe für sie, in hundert schönen Sprüchen von ihm ausgesprochen, dürfte gleichfalls nicht unerwähnt bleiben. . . Der Choral ›Ein feste Burg‹ dürfte als höchste Steigerung nicht eher als zum Schluß erscheinen, als Schlußchor« – diese Fingerzeige gab Schumann seinem Librettisten (Du-

bitzky 1914, 8f). Daß Schumann Giacomo Meyerbeer im Blick auf dessen Oper »Die Hugenotten« von 1836 Mißbrauch Luthers vorwarf (s.u.), sei erwähnt: »Ich bin kein Moralist; aber einen guten Protestanten empörts, sein teuerstes Lied auf den Brettern abgeschrien zu hören.« Daß Schumann selbst als »guter Protestant« Bibeltexte wie Choräle mied, sei erwähnt. Sein Oratorium »Das Paradies und die Peri« (1843) behandelt eine Erlösungsgeschichte – freilich aus indischer Mythologie (nach Thomas Moore). Dem Advents- wie dem Neujahrslied (Op. 71, Op. 144; 1848f) und den doppelchörigen Motetten (Op. 141; 1849) liegen Texte von Rückert zugrunde (vgl. Krummacher 1983, 261). Daß die Tonalität der reformatorischen Melodien zur romantischen Harmonik querstand, sei erwähnt. Andererseits begrüßt Schumann 1842 an Carl Loewes Oratorium »Johann Huß« die Wahl des historischen Stoffes: »Sollen der Musik aber Charaktere wie Huß, Gutenberg, Luther, Winkelried und andere Glaubens- und Freiheitshelden (!) entzogen werden, weil sie weder ganz für die Oper noch ganz für die Kirche passen?« Schumann zieht hier Luther als Held eines Oratoriums in Erwägung, während er seine Texte und Weisen meidet!

Ähnlich schrieb 1841 Ferdinand Hand in seiner in Jena erschienenen »Aesthetik der Tonkunst« (II, 574): »Warum sollten auch nicht Erzählungen in Tasso's Befreitem Jerusalem, warum nicht Luthers Glaubenskampf oder Gutenbergs bedeutungsvolles Leben als Oratorium behandelt werden?« Daß hier Luther leicht zum bloß historischen Gegenstand und das Oratorium schnell zum tönenden Denkmal werden können, also das Gegenteil einer lebendigen Aktualisierung, liegt auf der Hand. Ähnliches gilt im Blick auf das von Johann Julius Schneider (geb. 1805) komponierte Oratorium »Luther« (Erstaufführung Berlin 18. 10. 1854), dasjenige von Heinrich Zöllner 1803 zugleich in Dorpat, Reval und Petersburg aufgeführte gleichen Namens und Ludwig Meinardus (1827–1896) Werk »Luther in Worms«, dessen Schluß »Ein feste Burg« bildet. 1872 komponiert, wurde es 1874 in Weimar uraufgeführt und im Luther-Jahr 1883 in nahezu allen größeren protestantischen Städten Deutschlands, aber auch in Genf, Philadelphia und Reval (1921 in Worms, 1983 in Göttingen) aufgeführt. Luther stimmt hier zuerst den Choral allein an; »indem mehr und mehr Stimmen sich anschließen, soll die Ausbreitung seiner Lehre und die Gründung der evangelischen Kirche symbolisch vergegenwärtigt werden« – so das Textbuch.

Im Jahre 1883 schrieb Heinrich von Herzogenberg an Johannes Brahms: »Apropos! Warum haben Sie denn nichts für Luther getan? Nun können Sie sich nicht beklagen, wenn Sie das Oratorium von Meinardus etwa anhören müssen!« Daß Brahms selbst nur ausnahmsweise auf Lieder Luthers zurückgriff, sei erwähnt.

Neben dem Oratorium bemächtigten sich auch andere Gattungen des Lutherchorals »Ein feste Burg«. So gab der Komponist der »Lustigen Weiber von Windsor«, Otto Nicolai, 1843 eine kirchliche Festouvertüre mit Chor über »Ein feste Burg« (Op. 32) heraus, die Franz Liszt 1852 für die Orgel übertrug. Heinrich Karl Breidenstein (geb. 1796) schuf »Große Variationen über »Ein feste Burg« für Orgel«, Friedrich Lux (geb. 1820) eine Konzertfantasie für Orgel, Karl August Fischer (1828–1892) ein Präludium und Fuge für Orgel mit Blasinstrumenten, Müller-Hartung (geb. 1834) eine Sonate und Ludwig Riedel ein Festvorspiel jeweils über »Ein feste Burg«. In der Ouvertüre »Zur Reformationsfeier« (Op. 191) variiert Karl Reinecke dieses Lied auf mannigfache Weise. Unter den »Liturgischen Feiern« von Richard Bartmuß (geb. 1859) befindet sich als Nr. 5 »Reformation« für gemischten Chor, zwei Trompeten und Posaunen und Orgel. Ein »Reformationsfestspiel« für Deklamation und Chor stammt von Heinrich Pfannschmidt. Endlich ist Max Regers Choralfantasie »Ein feste Burg ist unser Gott« für Orgel (Op. 27) zu nennen. Beethoven komponierte 1825 einen Kanon »Gott ist eine feste Burg«. »Auf der Wartburg« heißt ein sinfonisches Gedicht von August Bungert, in welchem »Ein feste Burg« ebenso wenig fehlt wie in Heinrich Zöllners Oper »Bei Sedan«, die 1895 ihre Uraufführung in Leipzig erlebte. In dieser Linie liegt auch die Verwertung von »Ein feste Burg« in Richard Wagners »Kaisermarsch« (1871). Die Verwandtschaft des Sujets geht schon aus dem Vergleich der Anfangszeilen des Volkssanges mit »Ein feste Burg« hervor: »Heil, Heil dem Kaiser! König Wilhelm! Aller Deutschen Hort und Freiheitswehr!« Wagner läßt die erste Melodiezeile von »Ein feste Burg« dreimal erklingen; beim dritten Mal schließt sich dann noch die zweite Choralzeile an. In einem Bericht über ein Konzert des Berliner Philharmonischen Orchesters 1897 in Wien heißt es: »Den Beschluß bildete der berühmte Kaisermarsch. Dieses Tohu-Wabohu ist direkt für die Ohren von Kongo-Negern berechnet, evtl. beim Abbraten besiegtter Feinde vorzutragen. Ja, ja: »Der alt böse Feind . . . auf Erd ist – seinesgleichen« (Dubitzky 1914, 11).

Zwischen Oper und Reformationssymphonie

Einen Höhepunkt in der Inanspruchnahme von »Ein feste Burg« im 19. Jahrhundert stellt Giacomo Meyerbeers Oper »Die Hugenotten« von 1836 dar. Das von Eugène Scribe geschaffene Libretto behandelt den Hugenottenmord in der Bartholomäusnacht; durch Meyerbeers Musik zieht sich – fast leitmotivisch – die Melodie »Ein feste Burg«. Diese Oper war nicht nur Meyerbeers größter Erfolg; sie repräsentiert auch die Pariser Grand Opéra auf voller Höhe, wie Friedhelm Krummacher (1983, 260) betont: »Raffinierte

Dramatik und scharfe Charakteristik zeichnen die ›Hugenotten‹ ebenso aus wie der melodische Schwung und die affektvolle Brillanz der Musik. So wirksam der Choral eingesetzt wird, so einfach ist gleichwohl seine satztechnische Handhabung. Er wird eher zitiert als verarbeitet – von seiner Einflechtung in der Ouvertüre über die Zitate mancher Szenen bis hin zum äußerst gesteigerten Schluß. Fragmente des Chorals erklingen hier im Lärm der mörderischen Szenerie.«

Robert Schumann widmete 1837 den ›Hugenotten‹ im Vergleich zu Mendelssohns ›Paulus‹ eine programmatische Kritik, deren Anfang oben bereits zitiert wurde: »Ich bin kein Moralist; aber einen guten Protestanten empörts, sein teuerstes Lied auf den Brettern abgeschrieen zu hören, . . . empört die Oper von der Ouvertüre an mit ihrer lächerlich, gemeinen Heiligkeit bis zum Schluß. . . Im dritten Akt vermischt sich die liederliche Tendenz mit der heiligen. . . Was nun jenen eingeflochtenen Choral anlangt, . . . so gesteh ich, brächte mir ein Schüler einen solchen Kontrapunkt, ich würde in höchstens bitten, er möchte es nicht schlechter machen künftighin. Wie überlegt – schal, wie besonnen – oberflächlich, daß es der Janhagel ja merkt, wie grobschmiedmäßig dieses ewige Hineinschreien Marcells ›Ein feste Burg!‹« (Dubitzky 1914, 8). Dagegen sei ›Paulus‹ von Mendelssohn »ein Werk der reinsten Art, eines des Friedens und der Liebe«, an dem »die tiefreligiöse Gesinnung« so eindringlich begegne wie »all das Musikalisch-Meisterlich-Getroffene«.

»Ecksteine der Rezeption Luthers in der Musik des 19. Jahrhunderts« (Krummacher 1983, 255) markieren Mendelssohns II. und V. Symphonie von 1830 bzw. 1840. Zum Jubiläum der Confessio Augustana erhielt Felix Mendelssohn-Bartholdy (1809–1847) den Auftrag für eine Symphonie, die dann in Berlin und London aufgeführt wurde. Diese Reformationssymphonie (Nr. V) erschien jedoch erst posthum als Opus 107; nach W. Konold (1980, 18 ff) wurde sie von dem Komponisten bewußt zurückgehalten, der sie »nicht mehr ausstehen« und »lieber verbrennen« wollte. Anlaß zu dieser Selbstkritik bilde das Finale, das das Lied ›Ein feste Burg‹ in den symphonischen Prozeß zu integrieren suchte.

Zum Leipziger Gutenbergfest, mit dem des ersten Bibeldrucks gedacht wurde, schrieb Mendelssohn-Bartholdy die Symphonie-Kantate ›Lobgesang‹, die als II. Symphonie (Op. 52) veröffentlicht wurde. Zwischen Bibeltexten erscheint »Nun danket alle Gott« als schlichter Chorsatz; als Motto der Partitur dient Luthers Satz: »Sondern ich wöllt alle künste, sonderlich die Musica, gern sehen im dienst des', der sie geben und geschaffen hat.«

Nach Friedhelm Krummachers Urteil (1983, 255) hat kein anderer Komponist der Romantik sich so dem Problem geistlicher Musik gewidmet und so bewußt Texte wie Weisen von Luther benutzt als Mendelssohn-Barthol-

dy: »Neben acht Choral- und fünf Psalm-Kantanten stehen nicht nur zwei Oratorien und zahlreiche Motetten; ihre Reflexe begegnen auch in Orgelsonaten und Klavierfugen, ebenso aber noch in Kammermusik und Orchesterwerken. Dabei ist kaum scharf zwischen streng ›kirchlichen‹ und vage ›religiösen‹ Momenten zu trennen. Regulären Aufträgen verdanken sich nur wenige Spätwerke wie die Psalmen Op. 78 und die Sprüche Op. 79, aber auch einige Beispiele zur anglikanischen Liturgie sowie ein ›Lauda Sion‹ Op. 73. Die meisten Werke jedoch entstanden aus freier Wahl des Komponisten. Daß dieser Bestand später aus dem Bewußtsein verdrängt wurde, lag einerseits an der antisemitischen Kampagne, die mit Wagners Schmähschrift 1850 begann und im faschistischen Verdikt endete. Zum latenten Antisemitismus trat andererseits der antiromantische Affekt der Jugendbewegung und der kirchenmusikalischen Erneuerung. Vergessen wurde die Herkunft solcher Bemühungen aus der Romantik. Und so mußte Mendelssohns geistliche Musik erst wieder entdeckt werden.«

Der am 21. 3. 1816 in der Neuen Kirche zu Berlin im Alter von sieben Jahren getaufte Mendelssohn-Bartholdy steht, zumindest von der Kasual-Praxis her, in reformierter Tradition: Sein Konfirmationsbekenntnis bestätigt, daß er in den Lehren der Reformierten Kirche, wie sie ihm durch den Berliner Pfarrer Wilmsen vermittelt wurden, heimisch war. Mendelssohn wurde auch in der Französisch-Reformierten Kirche zu Frankfurt/M. mit Cécile Jeanrenaud, Tochter eines damals schon verstorbenen Predigers dieser Kirche, getraut. Und bei Mendelssohns Totenfeier am 7. November 1847 in der Pauliner Kirche zu Leipzig amtierte der Prediger der Reformierten Gemeinde, Howard. Allerdings kannte Mendelssohn-Bartholdy keine engen dogmatischen Schranken, weshalb er auch für andere Konfessionen schreiben konnte, sofern die Texte seinem Empfinden entsprachen, wie Georg Feder (1978, 111 f) bemerkt: »Das Oratorium ›Paulus‹ war ursprünglich ein Auftragswerk für den von Johann Nepomuk Schelble geleiteten Frankfurter Cäcilienverein. Die Symphonie-Kantate ›Lobgesang‹ ist 1840 auf Aufforderung des Leipziger Stadtrats zu dem damals in ganz Deutschland (außer in Preußen und Österreich) begangenen 400-jährigen Jubelfest der Erfindung der Buchdruckerkunst geschrieben und am 25. Juni in der Thomaskirche aufgeführt worden. Der Neue Tempelverein in Hamburg, die von Heinrich Heine gelegentlich apostrophierte liberale Synagoge, trat 1843 an Mendelssohn mit der Bitte um eine Vertonung des 100. Psalms heran. Die 1845/46 . . . erfolgte Vollendung des Oratoriums ›Elias‹ war einer 1845 an ihn ergangenen Einladung zu dem Birmingham Musical Festival zu verdanken. Das ›Lauda Sion‹, die Vertonung der Fronleichnams-Sequenz des Thomas von Aquin, entstand 1845/46 zur 600-Jahrfeier der Einführung des Fronleichnamsfestes für die katholische Kirche Saint-Martin in Lüttich. Für

die Französische Reformierte Kirche in Frankfurt a. M. schrieb er 1846 einen vierstimmigen Psalm. Bevor Mendelssohn die Musik für eine Einweihungsfeier des Kölner Doms schreiben konnte, nahm ihm der Tod die Feder aus der Hand. « Dennoch bleiben Luther-Bibel und protestantischer Choral im Mittelpunkt des Schaffens von Mendelssohn-Bartholdy: »Während die protestantische Kirchenmusik im allgemeinen längst abgesunken und meist den ungeachteten Kantoren, Organisten und Schulmeistern überlassen war, erhielt sie durch Mendelssohn vorübergehend ihre Würde zurück« (ebd. 109f).

Ein »musikalisches Zitat«

Die »Marseillaise« und »Ein feste Burg« bringt Claude Debussy (1862–1918) in einer 1915 entstandenen Suite für zwei Klaviere mit dem Titel »En blanc et noir« zusammen. Debussy benutzt dabei das genannte Lied als »musikalisches Zitat«; es wird zum »Symbol für das deutsche Volk, für den Feind«. Vor allem im Zweiten Satz der Suite zollt Debussy dem französischen Nationalismus Tribut: »Ich will nicht so sehr für mich selbst arbeiten, sondern um einen kleinen Beweis zu erbringen, daß auch dreißig Millionen ›boches« (= abwertender Ausdruck der damaligen Zeit für die Deutschen) nicht den französischen Geist zerstören können, auch wenn sie vorher versucht haben, ihn abzustumpfen, dann ihn zu vernichten« – so schreibt Debussy am 5. 8. 1915 an seinen Verleger Jacques Durand. Daher auch die Widmung für »Leutnant Jacques Charlot, vom Feind am 3. 3. 1915 getötet«, und die Überschrift der Suite aus der »Ballade contre les ennemis de la France« von François Villon (1431 – nach 1463)! Jean-Michel Nectoux charakterisiert den Zweiten Satz der Suite wie folgt: »Die beeindruckende Introduction ist eine Art Zusammenfassung der melodischen Elemente: ein heller Klang von Quarte und Sexte, aus der Marseillaise, wie Debussy selbst sagt, über dem dumpfen Grollen eines Kanons, und ein aus dem Luther-Lied (»Ein feste Burg«) stammendes Motiv, nach einer mitreißenden und grazilen Arabeske, die symmetrisch in der Coda wieder auftaucht. Das anschließend monodisch erklingende Lutherthema wird von geheimnisvollen Akkordreihen unterbrochen, dann im ersten Teil, über dem eine düstere Kampfstimmung schwebt, breit durchgeführt. Bald wird der Satz lebhafter, und der Luther-Choral findet sich plötzlich dem wachen Klang der Trompete gegenüber, die triumphal vor der Coda losschmettert.«

Das Verfahren von Debussy, zwei Elemente als »Zitate« bzw. Metaphern gegenüberzustellen (Das dunkle und drückende Element personifiziert den Feind, das freudige und klare symbolisiert Frankreich), hat Vorbilder. Hier

sei auf »Ein feste Burg ist unser Gott, Ouvertüre zu einem Drama aus dem dreißigjährigen Kriege« von Joachim Raff (Op. 127) hingewiesen. Als Einleitung dient ein den vollständigen Choral »Ein feste Burg« bringendes Andante religioso in D-Dur; für entgegengesetzten Charakter sorgt dann ein Allegro eroico in d-moll, in den hier und da Choraleile eingestreut sind. Den Sieg meldet das Erscheinen des vom Pianissimo zum Fortissimo sich aufschwingenden Chorals (Andante in D-Dur), dem ein Allegro trionfale sich anschließt (Dubitzky 1914, 11 f).

»Ein feste Burg« als »musikalisches Zitat« bzw. als Metapher für Deutschland und für den Feind findet sich nach Édith Weber (1977, 92 f) auch in dem »patriotisme exacerbé« von Claude de France und 1918 in Igor Strawinskis (1882–1971) »Geschichte vom Soldaten« nach einem Text von Charles Ferdinand Ramuz (1887–1947). Strawinski versucht hier, historische Musik, Folklore und Jazz (Marsch, Tango, Wiener Walzer, Ragtime) zu integrieren. Er benutzt auch »Ein feste Burg«, was allerdings schwer zu erkennen ist.

»Ein feste Burg« als »musikalisches Zitat« hat eine lange Vorgeschichte. Auf sie ist Inge Mager (1986, 95) eingegangen: »Ein feste Burg ist 1529 wahrscheinlich unter der Überschrift veröffentlicht: ›Der XLVI. Psalm. Deus noster refugium et virtus‹. In der Augsburger ›Form und Ordnung‹, ebenfalls 1529, lautet das Motto: ›Der 46. Ain trost Psalm‹. Eingearbeitet ist das Lied in den nach dem Verfasserprinzip aufgebauten Wittenberger Gesangbüchern seit 1529 unter den sieben Psalmliedern des Reformators. In den späteren nach literarischen Gesichtspunkten gegliederten Gesangbüchern blieb es bis in die Mitte des 17. Jahrhunderts unter den allgemeinen Psalmliedern, bei thematischer Unterteilung unter den Bereimungen der Trostpsalmen. Erst mit dem Verschwinden der Psalmlieder als eigene Rubrik aus vielen lutherischen Gesangbüchern tauchte ›Ein feste Burg‹ unter den Kirchen- und Wort-Gottesliedern auf. Diesen Standort bewahrt es bis heute; nur ging zwischendurch bedauerlicherweise die Erinnerung an die Psalmvorlage verloren, so daß die von Luther zum Trost- und Danklied bestimmte Dichtung schon im 16. Jahrhundert und vollends nach dem ersten Reformationsjubiläum 1617 zu dem Reformationslied wurde und im 19. Jahrhundert zusätzlich das Ansehen eines nationalen und konfessionellen Kampfliedes erhielt. Vielleicht hat Luther selbst zur einseitigen Einschätzung des Liedes von seinem martialischen Vokabular her beigetragen, als er im Revisionsprotokoll zum Psalter 1531 die in Ps. 46,7 genannten Heiden selbstbewußt mit König Ferdinand und Herzog Georg von Sachsen identifizierte, und als er 1541 Heinrich d.J.v. Braunschweig-Wolfenbüttel auf dessen lügenhafte Unterstellung entgegnete: ›Sind Sie doch leichtlich zuuerantworten mit einem wortlin, das heißt: ›Teuffel, du leugest‹, wie

denn der hochmutige Bettler Doct. Luther in seinem liedlin stöltzlich vnd verdrieslich singet: ›Ein wörtlin kan jn fellen‹.« Allerdings sei hier betont, daß eine nationale bzw. nationalistische und konfessionalistische Inanspruchnahme des Lutherliedes »Ein feste Burg« längst nicht dessen einzige ist (vgl. Schließke 1948, 77 ff). Man könnte versucht sein, die vielfältige Traditionslast der Inanspruchnahme Luthers und seines »Ein feste Burg« durch das positivistische Programm einer entschlossenen Kritik der Sprache und durch eine konsequente, an Rankes Ideal orientierte historische Forschung abzuschütteln. Nach einer solchen Auffassung sind dann solche »musikalischen Zitate«, solche Metaphern Restbestände, Rudimente auf dem Weg vom »Mythos zum Logos«. Aufgabe einer kritischen Reflexion wäre es, das Uneigentliche der übertragenen Aussage aufzudecken und sie ins »Eigentliche«, in die »Logizität« zu überführen. Ob allerdings eine solche Sicht Luthers zureichend ist, wenn der Reformator »im Ganzen seines Wesens und Wirkens« der Gegenwart immer aufs Neue nahegebracht werden soll, wie es in § 1 oder Satzung der Luther-Gesellschaft e. V. heißt, der unsere Jubilare Bernhard Lohse und Gottfried Maron verbunden sind?

Im Blick auf die vielfältigen Inanspruchnahmen von »Ein feste Burg« formuliert: Wenn dieses Lied in Nachbarschaft zur »absoluten Metapher« im Sinne von Hans Blumenberg steht, dann ist seine Wahrheit in einem weiten Verstande pragmatisch: »Ihr Gehalt bestimmt als Anhalt von Orientierungen ein Verhalten, sie geben einer Welt Struktur, repräsentieren das nie erfahrbare, nie übersehbare Ganze der Realität. Dem historisch verstehenden Blick indizieren sie also die fundamentalen, tragenden Gewißheiten, Vermutungen, Wertungen, aus denen sich die Haltungen, Erwartungen, Tätigkeiten und Untätigkeiten, Sehnsüchte und Enttäuschungen, Interessen und Gleichgültigkeiten einer Epoche regulierten. What genuine guidance does it give? Diese Form der ›Wahrheitsfrage‹, wie sie der Pragmatismus entworfen hat, ist hier . . . in Geltung. . . Die Wahrheit der Metapher ist eine *vérité à faire*« (Blumenberg 1960, 20 f).

Barocker und romantischer Luther

Von Friedrich Blume (1965, 212) stammt das Urteil: »In der Musik des Barock hat das Luthertum seine personellste, bekenntnisthafteste, überdies unter dem Einfluß des Pietismus auch seine gefühlstiefste Ausprägung gefunden, und die Musik des Barock gipfelt nach Formen und Sprache, nach Stil und Geist eindeutig in Bach. . . Was sich seit Luthers Zeit in der Musik an liturgischem Bewußtsein, an Schriftverkündigung und Schriftauslegung im zähen Festhalten an den Grundlagen von Bibel, Wort und Choral ver-

sinnlicht hat, hier ist es noch einmal ganz und gar zeugende Lebenskraft geworden. . . In Bachs Werk ist ein letztes Mal in der Geschichte das Luthertum ganz und gar Musik geworden.« Luthers Satz aus den Tischreden (WAT II, 1258, 11 f): »Sic Deus praedicavit evangelium etiam per musicam« wurde von Oskar Söhngen (1961, 74/79) so interpretiert: »Insofern kann Gott das Evangelium auch durch die Musik predigen« . . ., »die Musik steht im Dienst der Exegese und der Verlebendigung des Wortes.« Hier erfolgt die theologische Bestimmung der Musik durch die Funktion der Verkündigung. Diese bildet das Kriterium, das den Vorrang solcher Musik rechtfertigt, die der Verkündigung dient. Die Besinnung auf die »Verkündigung« soll denn auch falscher Inanspruchnahmen Luthers wehren.

Demgegenüber macht z.B. Friedhelm Krummacher (1983, 250) geltend: »Daß Gott das Evangelium auch durch Musik predige, bedeutet freilich kaum eine Einschränkung der Musik auf die Aufgabe der Verkündigung. Der Satz bezeichnet eher die Möglichkeit, daß auch Musik ein Medium der Praedicatio Gottes sein könne. Musik kann an der Verkündigung teilhaben, weil sie schlechthin Zeugnis der Schöpfung ist. Das gilt aber potentiell für alle Musik, meint jedoch kaum, daß in der Verkündigung oder gar in der Textauslegung die alleinige Funktion der Musik liege. . . Maßgeblich ist insgesamt die Überzeugung, Musik sei ›Dei non hominis donum‹. . . Kann Gott das Evangelium auch durch Musik verkündigen, so heißt das nur, daß auch Musik Zeugnis sein kann. Es besagt aber kaum, Musik habe durch Textauslegung zu verkündigen. Und es bedeutet ebenso keine Fixierung lutherischer Musik auf Textexegese.« Verstand sich noch für Bachs Zeit, daß Musik soziale oder kirchliche Aufgaben erfüllt, so wurde im Kontext des Aufstiegs der Ästhetik gerade die Lösung von solchen Zwecken das Kriterium des Kunstrangs der Musik. Sogar die Bindung an Texte konnte den Heteronomievorwurf provozieren. Hegels Vorstellung vom absoluten Gehalt aller Kunst meint nicht nur die Lösung von Funktionen, sondern die Bindung an den absoluten Geist; aus der Ontologie autonomer Kunst wurde die Metaphysik absoluter Musik: »Kirchlichkeit und Kunstcharakter geraten (so) zum Widerspruch. Hat alle Musik, die Kunst ist, metaphysischen Gehalt, so wird speziell religiöse oder gar kirchliche Musik überflüssig. Das gilt schon für religiöse Instrumentalmusik, erst recht aber für textgebundene Vokalmusik. Als eigene Spezies ist sie unnötig, wenn alle Musik von Rang religiös ist. Muß sie Religiosität verbal artikulieren, so wird sie zur Tautologie. Die Textbindung wird um so heikler, je mehr religiöse Texte das aussprechen, was Musik als Kunst ohnehin vermittelt. Unter solchen Voraussetzungen wird Kirchenmusik unnötig und unmöglich« (Krummacher 1983, 253).

Wie waren unter den Voraussetzungen des 19. Jahrhunderts Kirchlichkeit

und Kunstcharakter zu versöhnen? Noch einmal Friedhelm Krummacher (1983, 254): »Wo geistliche Musik nicht mehr selbstverständlich ist, da liegt die Anlehnung an historische Modelle um so näher. Der Rekurs auf Palestrina oder Bach wird verführerisch, will man Kirchlichkeit musikalisch artikulieren. Der Rückgriff auf die Geschichte entspricht nicht nur einer romantischen Tendenz, sondern auch einer Konsequenz der idealistischen Ästhetik. . . Je mehr sich jedoch ein Künstler an verpflichtende Modelle hält, um so mehr schränkt sich der Freiraum seiner Originalität ein. Die Verpflichtung auf Tradition und der Zwang zur Innovation waren zwei Seiten eines Kunstbegriffs.« Von hier aus ist es kein Wunder, daß trotz vieler Musik zu Texten der Lutherbibel wie über Lieder Luthers kaum Kompositionen von Rang zu finden sind. Und in diese Zeit fällt auch der Höhepunkt der Luther-Metaphorik, der auch unser Heine-Zitat entstammt.

Manches, was uns bei den vielfältigen Inanspruchnahmen Luthers und von »Ein feste Burg« begegnet, ist theologisch wie menschlich schlimm. Dennoch sei die Frage erlaubt, ob die Lebendigkeit Luthers, die zweifellos ein historisches Phänomen ist, nicht auch von einem pragmatischen Wahrheitsverständnis abhängig ist, das sich nicht an der Parole »Vom Mythos zum Logos« orientiert? »Luthers Musikbegriff zielte nicht auf Gebrauchsmusik zum Zwecke der Verkündigung. Musik als Kunst war für Luther Zeugnis des Schöpfungswunders. Um aber Kunst zu sein, muß sie aktuelle Mittel entfalten. Diesem Auftrag dürfte geistliche Musik der Romantik – wo sie Kunstrang erreicht – eher folgen als restaurative Bemühungen um Musik als Verkündigung. Noch die religiösen Töne, die bei Wagner wie Mahler anklingen, spiegeln ebenso wie die Widersprüche im Werk Regers die Konflikte der Zeit. Und solche Brechungen werden als Hinweis auf die Schwierigkeiten unserer Situation heute aktuell« (Krummacher 1983, 264).

Literaturauswahl

Friedrich Blume, Geschichte der evangelischen Kirchenmusik. Kassel 1965². – Hans Blumenberg, Paradigmen zu einer Metaphorologie. Bonn 1960. – Das protestantische Kirchenlied im 16. und 17. Jahrhundert. Hrsg. von Alfred Dürr und Walther Killy. Wolfenbütteler Forschungen. Hrsg. von der Herzog August Bibliothek; Band 31. Wiesbaden 1986. – Karl Dienst, Kopernikanische Wenden. Zum Gebrauch einer Metapher in der Kirchengeschichte. In: JHKV 18, 1967, 1–49. – Ders., Kopernikanische Wenden. In: Archiv für Begriffsgeschichte XIII, 1969, Heft 1, 80–83. – Ders., Kopernikanische Wende. In: Historisches WB der Philosophie IV, 1976, 1094–1099. – Ders., »Ein feste Burg. . .« – Die »Marseillaise der Reformation«? In: Der Ev. Erzieher 39, 1987, 331–336. – J. R. Dieterich, Reformationsgeschichte von Oppenheim. In:

Beiträge zur Hessischen Kirchengeschichte I. Bd., 3. Heft (Archiv für Hess. Geschichte und Altertumskunde. NF. Ergänzungsband I., Heft 3). Darmstadt 1902. – Franz Dubitzky, »Ein feste Burg« und »B-A-C-H« in Werken der Tonkunst. Musikalisches Magazin, Heft 61. Langensalza 1914. – Georg Feder, Verfall und Restauration. In: Friedrich Blume aaO. 215–270. – Ders., Zwischen Kirche und Konzertsaal. Zu Felix Mendelssohn-Bartholdys geistlicher Musik. In: Religiöse Musik in nicht-liturgischen Werken von Beethoven bis Reger. Hrsg. von Walter Wiora. Studien zur Musikgeschichte des 19. Jahrhunderts; Band 51. Regensburg 1978, 97–117. – Heinrich Heine, Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland. Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke. Hrsg. von Manfred Windfuhr. Band 8/1, Hamburg 1979; Band 8/2 (Apparat), Hamburg 1981. – Kurt Hübner, Die Wahrheit des Mythos. München 1985. – Markus Jenny, Neue Hypothesen zur Entstehung und Bedeutung von »Ein feste Burg«. In: JfLH 9, 1964, 143–152. – Ders., Luther – Zwingli – Calvin in ihren Liedern. Zürich 1983. – Ders., Luthers Geistliche Lieder und Kirchengesänge. Vollständige Neuedition in Ergänzung zu Band 35 der Weimarer Ausgabe. Archiv zur Weimarer Ausgabe der Werke Martin Luthers; Band 4. Köln/Wien 1985. – W. Konold, Opus 11 und Opus 107. Analytische Bemerkungen zu zwei unbekannten Sinfonien. In: Musik-Konzepte 14/15, Felix Mendelssohn-Bartholdy, hrsg. von H.-K. Metzger und R. Riehn. München 1980, 8–28. – Friedhelm Krummacher, Luther in der romantischen Kirchenmusik. In: Luther in der Neuzeit. Hrsg. von Bernd Moeller. Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte; Band 192. Gütersloh 1983, 248–264. – Luther in Hessen. Hrsg. von Günter Bezenberger und Karl Dienst. Kassel/Frankfurt 1983. – Luther-Bilder im 20. Jahrhundert. Hrsg. von Ferdinand van Ingen und Gerd Labrousse. Amsterdamer Beiträge zur Neueren Germanistik. Hrsg. von Gerd Labrousse. Amsterdam 1984. – Inge Mager, Martin Luthers Lied »Ein feste Burg ist unser Gott« und Psalm 46. In: JfLH 30, 1986, 87–96. – Leo F. J. Meulenberg, »Mein armer Vetter, der du die Welt erlösen gewollt«. In: Kerygma und Dogma 32, 1986, 71–98. – Ferdinand Schlingensiefen, Heinrich Heine als Theologe. München 1981. – Otto Schlißke, Handbuch der Lutherlieder. Göttingen 1948. – Oskar Söhngen, Theologische Grundlagen der Kirchenmusik. In: Leiturgia IV, Kassel 1961, 1–266. – Reinhard Szeskus, Formen und Formeln im Choral der Luther-Zeit als Quelle für Bachs Kompositionsweisen. In: Johann Sebastian Bachs Traditionsraum. Hrsg. von Reinhard Szeskus. Bach-Studien 9. Leipzig 1986, 90–99. – Patrice Veit, Das Kirchenlied in der Reformation Martin Luthers. Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz; Band 120. Stuttgart 1986. – Édith Weber, Le thème »Ein feste Burg« dans la littérature musicale. In: Positions luthériennes 25, 1977, 81–97. – Zeitschrift für Gottesdienst und Predigt (ZGP) 5, 1987, Heft 5.

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

MARTIN LUTHER IM SPANNUNGSFELD DER DEUTSCH-FRANZÖSISCHEN BEZIEHUNGEN IM 19. UND 20. JAHRHUNDERT¹

Von Marc Lienhard

Im Nebeneinander und im Gegeneinander von Frankreich und Deutschland im 19. und im 20. Jahrhundert hat auch Luther eine bestimmte Rolle gespielt, durch die Art und Weise, wie er gedeutet wurde.

Das Problem entsteht im 19. Jahrhundert, indem Luther und das Deutschtum stärker als zuvor miteinander verquickt werden. »Luther ist der deutscheste Mann unserer Geschichte« schreibt Heine², der bei Luther den ewigen Protest gegen die Sünden findet, die Revolte der deutschen Seele gegen den lateinischen Gedanken. Im letzten Drittel des Jahrhunderts äußert sich vor allem Treitschke in nationalistischem Sinne: »Wir Deutsche sagen einfach: das ist Blut von unserem Blut. Aus den tiefen Augen dieses urwüchsigen deutschen Bauernsohnes blitzte der alte Heldenmut der Germanen.«³

Auffallend ist nun die Art, wie man im Frankreich des 19. Jahrhunderts Luther vom deutschen Wesen her zu verstehen sucht und Deutschland von Luther her. Zwar ist es nicht der einzige Interpretationsschlüssel, wohl aber einer der wichtigsten⁴.

Ein solcher Zugang zu Luther braucht nicht unbedingt gleich aggressiv-nationalistisch zu sein. So ist das große Lutherbuch der Mme de Staël⁵ getragen durch eine größere Bewunderung und Sympathie für Deutschland und die Deutschen. Ähnlich wie bei Heine taucht der Gegensatz auf zwischen dem Norden und dem Süden Europas, als ein Schlüssel, um Luther zu verstehen. Dies geht von dem bekannten französischen Historiker Michelet bis zu dem Germanisten des 20. Jahrhunderts Vermeil. So werden, u. a. von

¹ Mehrere Aspekte des Themas wurden ausführlich dargestellt in meinen Aufsatz: *Luther entre l'Allemagne et la France, Positions luthériennes* 32 (1984), n° 1.

² Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland (1835), Werke, Aufbauverlag (Berlin 1961), Bd. 5, S. 200. Zitat nach H. Bornkamm, *Luther im Spiegel der deutschen Geistesgeschichte*, Göttingen 1970², S. 357.

³ *Luther und die deutsche Nation*, 1883. Zitat nach H. Bornkamm, op.cit., S. 265.

⁴ Zum französischen Lutherbild ist heute grundlegend: Ph. G. Wolf, *Das neuere französische Lutherbild*, Wiesbaden, 1974. Damit ist das Buch von H. Leube, *Deutschlandbild und Lutherauffassung in Frankreich*, Stuttgart-Berlin, 1941, überholt.

⁵ Mme de Staël, *De l'Allemagne*, 1813 (englisch), 1814 (französisch). Neuere Ausgabe: Paris, Hachette, 1958–1960, 5 Bde.

Taine, Deutschland und die Reformation im Gegensatz gesehen zu Italien und der Renaissance⁶. Vom Haß der Deutschen gegen Rom ist immer wieder die Rede. Luther ist der neue Arminius, der zum zweitenmal die römischen Legionen vom deutschen Boden verjagt hat.

Immer wieder wird das Urdeutsche an Luther betont. »Von allen großen Männern Deutschlands war sein Charakter am deutschesten« (Mme de Staël)⁷. Hervorgehoben werden seine Treue, sein Pflichtbewußtsein, sein Hang zum Meditativen, oder auch seine Fehler, etwa sein Hang zum Obzönen. Paquier bezeichnet Luther als den »Rabelais allemand«⁸.

Hier und da macht sich auch die Tendenz bemerkbar, Deutschland durch Luther zu erklären. Insbesondere die Germanisten wie Vermeil neigen dazu, wobei sie allerdings abhängig sind von Autoren wie Heine und Troeltsch⁹. So hat Vermeil in Studien von 1918 und 1924 gemeint¹⁰, Luther habe sich darauf beschränkt, den Menschen in seiner Innerlichkeit zu befreien, ohne ihn zu einer kritischen Haltung auf sozialer und politischer Ebene weiter zu führen. Luther habe den Bruch veranlaßt und gut geheißen zwischen der persönlichen Moral und der Kollektivmoral. Von daher kann Vermeil auch ohne weiteres Luther und Bismarck miteinander verbinden.

Nun müßte gezeigt werden, daß neben solchen Lutherdeutungen im Frankreich des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts durchaus auch andere Interpretationen vorhanden waren; so wurde etwa – positiv oder negativ – die Verbindung hergestellt zwischen Luther und der französischen Revolution (Balzac¹¹, Louis Blanc¹² Victor Hugo¹³, Jaurès¹⁴).

⁶ H. Taine, *Histoire de la littérature anglaise*, Bd. II, Kap. V: La Renaissance chrétienne, S. 193–325.

⁷ Op.cit. Bd. V, Paris, 1960, S. 29.

⁸ J. Paquier, Luther, in: *Dictionnaire de Théologie catholique*, IX, 1, Paris, 1926, Sp. 1170.

⁹ Zu Vermeil siehe G. Pons, *L'interprétation de la Réforme luthérienne* par Edmond Vermeil, in: *Historiographie de la Réforme*, publ. par Ph. Joutard, Paris, 1977, p. 322–338.

¹⁰ E. Vermeil, Les aspects religieux de la guerre, in: *Revue de Métaphysique et de Morale* 25 (1918), n° 5/6 (Sept.-Dez. 1918), 893–921; Ders. *Réforme luthérienne et civilisation allemande*, in: *Mélanges offerts à M. Ch. Andler*, Strasbourg, 1924, S. 389–415.

¹¹ Siehe dazu M. Nathan, *Pensées protestantes de la »Comédie humaine«*, in: *Civilisation chrétienne. Approche historique d'une idéologie, XVIIIe-XXe siècle*, Paris, Beauchesne, 1975, S. 229–253.

¹² Louis Blanc, *Histoire de la Révolution française*, 12 Bde., Paris, 1847.

¹³ Zu Victor Hugo und Luther, siehe Wolf, op.cit., S. 276–279.

¹⁴ Zu Jaurès und Luther, siehe: D. Hoffmann-Aschelm, Jaurès über Luther und die

Doch was sich am Anfang des 20. Jahrhunderts zunächst durchsetzte, war die nationalistische Lutherinterpretation. Höhepunkt war in Deutschland wie in Frankreich der Erste Weltkrieg.

Für Deutschland hat die Untersuchung von Pressel zur deutschen Kriegspredigt¹⁵ und neuerdings diejenige von Maron zum Lutherjubiläum von 1917¹⁶ das Material gesichtet. Ich darf die Ergebnisse kurz zusammenfassen. Die deutsche Kriegspredigt läßt Luther aufrücken, wie Kant, Schiller und andere. Luther hat die deutsche Bibel, das Pflichtbewußtsein, den gnädigen Gott für das deutsche Volk entdeckt. Dies gilt es zu bewahren gegenüber dem dekadenten Frankreich, dessen Atheismus jetzt auch die deutschen Katholiken in die Nähe Luthers bringt. Unzählige Publikationen, besonders im Umkreis von 1917, verquicken Luther und Deutschland, bzw. Luther und den Krieg, von »Deutschlands Schwert durch Luther geweiht« (Walt-her, 1915) bis zu der Reformationserzählung von August Bombard: »Deutsches Blut« (1918). Reinhold Seeberg schreibt: »Was sich während des ganzen Mittelalters vorbereitet hatte, das war jetzt reif: der Germanismus lehnte den Romanismus ab.«¹⁷

Auch auf französischer Seite wurden – natürlich mit entgegengesetzter Absicht – Luther und Deutschtum zusammengestellt, insbesondere in manchen katholischen Kreisen, wodurch die französischen Protestanten zum Teil in arge Verlegenheit gerieten. Es fehlt leider an Untersuchungen über die französische Kriegspredigt¹⁸. Anzeichen einer Verhetzung Luthers und Deutschlands sind jedoch durchaus vorhanden. Typisch ist z.B. folgendes Lied, das katholische Feldgeistliche anscheinend singen ließen und das sich an Maria richtet: »Unter Kartätschenschuß haben die Söhne Luthers über deine Macht gelacht. Die Unseren aber küssen deine Medaille und üben desto besser ihre Pflicht aus.«¹⁹

Konsequenzen, in: Luther-Zeitschrift der Luther-Gesellschaft 38 (1967), 30–41; Wolf, op.cit. S. 314–315; H. Dubief, Jean Jaurès et Martin Luther, in: BSHPF 129 (1983), 345–356.

¹⁵ W. Pressel, Die Kriegspredigt 1914–1918 in der evangelischen Kirche Deutschlands, Göttingen, 1967.

¹⁶ G. Maron, Luther 1917. Beobachtungen zur Literatur des 400. Reformationsjubiläums, in: ZKG 93 (1982), 1–46.

¹⁷ R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. IV: Die Lehre Luthers, 2. und 3. Aufl., Leipzig, 1917, S. 4.

¹⁸ Siehe jedoch J. M. Mayeur, Le catholicisme français et la Première guerre mondiale, in: Francia Bd. 2 (1974), München, 1975, S. 377–397; D. Robert, Les protestants français et la guerre de 1914–1918, Ibid. S. 415–430.

¹⁹ Ibid. S. 383, Fußnote 32.

Spürbar ist der Einfluß der nationalistischen Stimmen von Barrès und Maurras. »Luther hat das teutonische Christentum geschaffen«, hatte Barrès geschrieben²⁰, und in ähnliche Richtung geht die Äußerung von Henri Massis: »Luther ist der Prophet des Germanentums.«²¹

Ein katholisches Comité für die französische Propaganda im Ausland bemühte sich, Luther, Kant und Nietzsche in ihrer zerstörenden Wirkung für Deutschland darzustellen. Protestantismus und Germanentum werden identifiziert, der Gott der Reformation und der Gott Deutschlands sind dieselben²². Der bekannte Dichter Paul Claudel spricht 1915 vom Kampf Frankreichs gegen die Horden Luthers. In Luther kommt Mahomet wieder über Frankreich. Frankreich kämpft mit der Jungfrau Maria gegen den mit dem Teufel verbundenen Apostaten Luther²³.

Die nationalistische Einschätzung Luthers war natürlich eine Herausforderung für die französischen Protestanten. Wie konnten sie noch als Erben Luthers und der Reformation bestehen in der französischen Nation, die sich im Krieg befand gegen Deutschland? Sie reagierten auf doppelte Weise. Zunächst betonten sie das Nicht-deutsche und Nicht-nationale bei Luther. In seinem Buch »Der deutsche Gott und die Reformation« (1914)²⁴ zeigte Monnier, wie der Gott Luthers der Gott der Gnade und der Vergebung war und nicht der Kriegsgott der Germanen. Der protestantische Historiker Viénot²⁵ führte aus, daß Luther das Individuum befreit habe und die Rechte des Gewissens betonte, während der deutsche Nationalismus kollektivistisch und totalitär sei. Selbst wenn Luther den Fürsten nachgegeben habe, so habe er sie auch kritisiert. Der wahre Inspirator des politischen Deutschlands sei nicht Luther, sondern Machiavel gewesen. Eine andere evangelische Stimme betont noch stärker Luthers Widerstand gegenüber der Obrigkeit, und meinte, daß er 1914 die Rolle von Liebknecht gespielt hätte gegenüber Wilhelm II. oder sich verhalten hätte wie Nathan vor David²⁶.

Schließlich meinte der protestantische Historiker Pariset, fünf Gründe aufweisen zu können, die, zusammengenommen, beweisen sollten, daß

²⁰ M. Barrès, *Cahiers*, Bd. II (Februar 1898–Mai 1902), Paris, 1930, S. 39.

²¹ H. Massis, *Barrès et nous*, Paris, Plon, 1962, S. 142 u. 218 f.

²² Siehe z.B. Paquiers Beitrag *Le protestantisme allemand – Luther – Kant – Nietzsche*, Paris, Bloud et Gay, 1915. Dazu Wolf, op.cit., S. 143.

²³ *Oeuvres complètes*, Bd. II, *Poésie*, Paris, Gallimard, 1952, S. 228. Dazu Wolf, op.cit. S. 289–291.

²⁴ H. Monnier, *Le Dieu allemand et la Réforme*, Paris, Librairie Fischbacher, 1915.

²⁵ J. Viénot, *Luther et l'Allemagne*, Paris, Librairie Fischbacher, 1916.

²⁶ G. Jaulmes, *Revue chrétienne* 64 (1917), S. 506 ff.

Luther eher slawischen als deutschen Ursprungs war²⁷: Thüringen, wo Luther geboren war, war die äußerste Spitze des Slawentums in Deutschland gewesen, das Dorf, aus dem Luthers Familie stammte, Möhra, wäre slawischen Ursprungs, die Luther von Möhra würden von den slawischen Gründern abstammen, der Name Luther (polnisch lud, altslawisch ljuda) wäre slawischer Herkunft, die Eltern Luthers waren keine blonde, blauäugige Germanen, sondern eher Slawen. Dann wäre noch zu reden von der Affinität zwischen Luthers Seele und der slawischen Seele: musikalisch, mystisch, untertänig.

Die Vereinnahmung Luthers durch den deutschen Nationalismus führte aber noch zu einer anderen Reaktion bei den französischen Protestanten. Sie bemühten sich, den französischen Charakter der französischen Reformation herauszustellen²⁸, eine Tendenz, die sich schon im 19. Jahrhundert bemerkbar gemacht hatte. So hatte in der Jahrhundertmitte ein protestantischer Historiker (Piaux) geschrieben, daß die französische Reformation die Schwester und nicht die Tochter der deutschen Reformation war²⁹. Man bemühte sich, Lefèvre d'Étaples als Reformator vor Luther hochzuspielen. 1917 behauptete N. Weiß, daß Lefèvre, Zwingli und Luther unabhängig voneinander dasselbe Ziel verfolgt hätten³⁰. Andere stellten Luther hinter Calvin zurück. Er wäre am Ursprung der Reformation in Frankreich gewesen, und der Calvinismus wäre in Deutschland bekämpft worden.

Doch schon Ende der Zwanzigerjahre wurde diese Tendenz überwunden durch einen grundsätzlichen Artikel des französischen Profanhistorikers L. Fèvre³¹. Fortan wurde wieder stärker die Einheit der Reformation in ganz Europa herausgestellt und auch die Unterschiede zwischen Luther und Calvin weniger betont. Der protestantische Historiker Léonard sprach von der Reformation in Frankreich und nicht mehr von der französischen Reformation³².

²⁷ In: *Revue chrétienne* 63 (1916), 273–277.

²⁸ Siehe dazu: D. Robert, *Note sur les historiens de la Réforme française: Du Doyen Doumergue à M. Stauffer*, *RHPR* 54 (1974), 129–133; Ders., *Patriotisme et image de la Réforme chez les historiens protestants français après 1870*, in: *Historiographie de la Réforme* (siehe Fußnote 8), S. 205–215.

²⁹ F. Piaux, *Histoire de la Réforme française*, Paris, M. Lévy Frères, Bd. I, 1859, S. 3.

³⁰ N. Weiß, *La Réforme du XVIe siècle, son caractère, ses origines et ses premières manifestations jusqu'en 1523*, *BSHPF* 66 (1917), 178–232.

³¹ L. Fèvre, *Une question mal posée: Les origines de la Réforme française et le problème des causes de la Réforme*, in: *RH* 161 (1929), 1–17; *Au coeur religieux du XVIe siècle*, Paris, SEVPEN 1957, 3–70.

³² *Les origines de la Réforme en France*, in: *Calvin et la Réforme*, numéro spécial de la *RTAE*, 1943, 291–309, wieder gedruckt Aix-en-Provence, 1959, S. 23–41.

Die Zeit zwischen 1918 und 1945 stellte eine neue Belastungsprobe dar für die deutsch-französischen Beziehungen. Auch in dieser Zeit wird Luther in beiden Ländern, wenn auch in vermindertem Maß (gegenüber 1917!), noch unter nationalistischen Vorzeichen gesehen. Zu reden wäre zunächst von der Weise, wie Luther mit dem neuzeitlichen deutschen Staat und Staatsgefühl in Verbindung gesetzt wird. Friedrich Hielscher, der u. a. die Linie von Luther zu Friedrich dem Großen und dann auch zu Hegel gezogen hat, ist hier zu nennen³³. Besonders massiv hat sich 1937 Arno Deutelmoser ausgedrückt³⁴: nach seiner Sicht habe Luther den Staat sakralisiert. Er habe gebrochen mit dem christlichen Ideal der Gewaltlosigkeit. Im Staat sei Gott gegenwärtig und allein wirksam. Der spezifische Beitrag des Nationalsozialismus lag im Bezug auf Luther in der Rassenideologie. Luther wurde „aufgeordnet“. »Er hemmte das Fortschreiten jenes zauberhaften Unwesens, welches aus Mittelasien über Syrien-Afrika zu uns gekommen war«, schrieb Rosenberg 1930³⁵. Nach Ernst Bergman lag »der Wert und die Bedeutung des lutherischen Kampfes in der Abwehr des kirchenpolitischen Romanismus von der nordisch-germanischen Menschheitskultur«³⁶. Luther habe die Deutschen frei gemacht nicht nur von den Kultureinflüssen des klassischen Römer- und Griechentums, in dem zahlreiche nordische Elemente erhalten sind, sondern auch von dem klassischen Judentum alten und neuen Testaments, in dem die nordischen Elemente fehlen und der Orientalismus im Vordergrund steht.

Es wäre anhand von Texten von Arthur Dinter und Ernst Bergman zu zeigen, daß man sich bald klar war, daß der Nationalsozialismus nicht ohne weiteres Luther vereinnahmen konnte. So wurde der Ruf laut: Luthers Werk müsse vollendet werden durch eine zweite Reformation, die mehr völkischer Art sei³⁷.

Es will uns aber scheinen, daß diese Thesen längst nicht die Resonanz gefunden haben, welche in früheren Zeiten die nationalistische Interpretation Luthers gefunden hatte. Zu bemerken ist auch, daß im Unterschied

³³ Friedrich Hielscher, *Das Reich* (1931), *Revolutionen der Weltgeschichte*, hg. v. Wulf Bley (1933). Siehe dazu H. Bornkamm, op.cit., S. 171–172; Luther gestern und heute, Texte zu einer deutschen Gestalt, hg. v. H. Glaser u. K. H. Stahl, Frankfurt a. Main, Fischer Taschenbuch 3477, 1983, S. 214–216.

³⁴ Arno Deutelmoser, *Luther. Staat und Glaube*, 1937. Siehe dazu Bornkamm, op.cit. S. 172, 456–457.

³⁵ *Der Mythos des 20. Jahrhunderts*, 1930. Das Zitat nach »Luther gestern und heute«, S. 213.

³⁶ *Deutschland, das Bildungsland der neuen Menschheit*, 1934; zitiert nach »Luther gestern und heute«, S. 219.

³⁷ Siehe »Luther gestern und heute«, S. 211 ff.

zum Ersten Weltkrieg die allerdings noch wenig untersuchten Kriegspredigten des Zweiten Weltkrieges kaum noch die Verbindung zwischen Luther und dem deutschen Nationalismus vollzogen haben. Dafür war einfach die Stimmung nicht mehr vorhanden.

Auch in Frankreich gibt es in diesen Jahren, trotz Lucien Fèbvre, noch Anzeichen dafür, daß Luther und das Deutschtum identifiziert werden. So wird etwa in der Lutherbiographie von Funck Brentano (1934)³⁸ Luther vorwiegend als Deutscher dargestellt, der eine deutsche Kirche wollte und den sächsischen Glauben verteidigte. Publikationen der nachfolgenden Jahre (Suarès, 1939)³⁹ schrecken nicht davor zurück, Luther und Hitler in denselben Topf zu werfen: Luther sei der tobende Allah gewesen und Hitler sein Prophet. Luthers Bibelübersetzung wird als »Coran des nordischen Islam« bezeichnet. Bedauerlicherweise ließen sich auch größere Geister wie etwa der Germanist Vermeil 1940 dazu verleiten, die Linien von Luther zu Hitler zu ziehen⁴⁰. Im Dritten Reich, meinte Vermeil, würden zwei Linien konvergieren, die eine von Luther, Leibniz, dem Klassizismus, der Romantik und dem Pangermanismus herkommend, die andere von den Territorialstaaten des 16. Jahrhunderts über Friedrich den Großen, Bismarck, Wilhelm II. und die Republik von Weimar.

Alles in allem ist das aber eine absteigende Welle in der Lutherdeutung in den beiden Ländern, ein Ausklingen von Tendenzen der Jahrhundertwende. So ist abschließend die Frage zu stellen, wieso heute die Gestalt Luthers in Deutschland (Bundesrepublik) und Frankreich unter anderen Vorzeichen gedeutet wird. In Kürze seien folgende 6 Gründe dafür genannt:

1. In beiden Ländern ist der nationale Gedanke in den letzten Jahrzehnten ins Hintertreffen geraten. Zumindest äußert er sich nicht mehr oder kaum mehr im Gegenüber zum anderen Land.

2. So sehr auf der einen Seite auf Luthers Wirkung auf die deutsche Geschichte verwiesen wird, so sehr wird die Reformation heute auch als gesamteuropäisches Phänomen verstanden und dargestellt. Damit werden nationalistische Verengungen überwunden.

3. Stellen, wo sich Luther als Prophet der Deutschen darstellt oder die Deutschen lobt, werden nicht mehr im nationalistischen Sinn gedeutet. Auch werden sie ergänzt durch andere Stellen, wo Luther an seinen lieben Deutschen Kritik geübt oder das Universale am Christentum betont hat⁴¹.

³⁸ Fr. Funck-Brentano, Luther, Paris, Ed. Grasset, 1934.

³⁹ A. Suarès, Vues sur l'Europe, Paris, Ed. Grasset, 1939.

⁴⁰ E. Vermeil, L'Allemagne. Essai d'explication, Paris, Gallimard, 1940.

⁴¹ Siehe dazu K. Aland, Der »deutsche« Luther, Luther-Zeitschrift der Luther-Gesellschaft 51 (1980), 115–130.

4. Es ist hervorzuheben, daß in einem Lande wie Frankreich Luther heute besser bekannt ist als etwa vor 50 Jahren. Eine wissenschaftliche Lutherausgabe ist im Gang (15 Bände erschienen seit 1957)⁴². Das 1983er Jubiläum findet großes Interesse in der Öffentlichkeit.

5. Hinzu kommt in den beiden Ländern auch die Annäherung zwischen katholischen und evangelischen Christen. Die heute katholische Lutherdarstellung hat im allgemeinen die alten nationalistischen und völkischen Argumente aufgegeben, die besonders in Frankreich gegen Luther ins Feld geführt wurden.

Prof. Dr. Marc Lienhard, 33 rue Apffel, F-67000 Strasbourg

⁴² Martin Luther, Oeuvres, Genève, Labor et Fides, 1957 ff.

ZUR GOTTESLEHRE M. LUTHERS AUF DEM HINTERGRUND DER MITTELALTERLICHEN THEOLOGIE *

Von Karl-Heinz zur Mühlen

Das Nachdenken über die Gottesfrage im Kontext heutigen Menschen- und Weltverständnisses hat eine wesentliche Komponente in dem Problem, wie denn in der neueren Geistes- und Theologiegeschichte die Frage nach der Erkenntnis Gottes beantwortet wurde. Für die Aufhellung dieser historischen Komponente spielt wiederum die Frage nach der Gotteslehre des Mittelalters und der Reformation eine wesentliche Rolle. Was dabei das Verhältnis von Mittelalter und Reformation angeht, so hat man immer wieder versucht, die Reformation noch auf die Seite des Mittelalters zu rechnen (Blumenberg) oder in ihr ein Übergangsphänomen zwischen Mittelalter und Neuzeit (Troeltsch) zu sehen. Aber es gibt auch Bemühungen, die Reformation deutlich vom Mittelalter zu unterscheiden und sie konstitutiv dem Entstehen der Neuzeit (Holl; Gogarten) zuzuweisen. Doch wird diese Fragestellung abhängig sein von dem jeweils historisch aufzuhellenden Sachproblem. Denn es gibt ohne Zweifel Fragen, in denen das Mittelalter der Neuzeit näher ist, und andere, in denen Reformation und Neuzeit zusammengehören. Man wird sich von vornherein vor der Konstruktion einer einlinigen Entwicklungsgeschichte hüten müssen.

Um in diesem Sinne einen Beitrag zur historischen Anamnese der Gottesfrage heute zu geben, wollen wir im folgenden nach der Gotteslehre M. Luthers auf dem Hintergrund der mittelalterlichen Theologie fragen. Dazu beginnen wir zunächst mit einigen Überlegungen zu Grundfragen der mittelalterlich-christlichen Gotteslehre.

1. Zu Grundfragen der mittelalterlich-christlichen Gotteslehre

Beschäftigt man sich mit der mittelalterlichen Theologie- und Philosophiegeschichte, so fällt der unerhörte Reichtum der Reflexion christlicher Theologen auf, der darauf verwandt wird, das Erbe der christlichen Antike zu rezipieren und eigenständig zu durchdringen. Hinzukommt das Bemühen,

* Der vorliegende Beitrag stellt die leicht gekürzte Fassung eines Vortrags dar, den ich am 15. 3. 1986 in der Evangelischen Akademie Mühlheim/Ruhr gehalten habe.

das Ganze von Gottes-, Welt- und Menschenverständnis zu begreifen, so daß der Mensch so etwas wie einen Orientierungsrahmen in der Fülle und Komplexität seiner Lebenserfahrungen hat. Zwar kann man nicht in romantischer Perspektive einfach eine heile Welt des Mittelalters voraussetzen, wohl aber gab es im Mittelalter so etwas wie eine Heilsordnung, in die der Einzelne und die Gesellschaft eingefügt waren und Sinnorientierung fanden. Beruhte die Sinnorientierung im Frühmittelalter zunächst mehr auf einer Explikation der christlichen Antike, so mußte sie im Hochmittelalter durch eine eigene Auseinandersetzung mit der antiken Philosophie neu gewonnen werden. Namentlich durch die Kreuzzüge kam es zu einer neuen Begegnung mit der griechischen Philosophie, die in der Vermittlung durch die arabischen Philosophen Avicenna (980–1037) und Averroes (1126–1198) eine Herausforderung für das christliche Denken darstellte. Das Bekanntwerden des Gesamtwerkes des Aristoteles, dessen frühmittelalterliche Rezeption sich im wesentlichen auf dessen logische Schriften beschränkt hatte, führte zu Beginn des 13. Jh. zu einer Neubesinnung auf das Selbstverständnis des christlichen Glaubens. Hatte bis dahin ein durch Augustin vermittelter christlicher Platonismus geherrscht, so sah man sich jetzt mit einer konsequenten und immanenten Auslegung der natürlichen Realität durch Aristoteles konfrontiert, auf die man reagieren bzw. die man theologisch integrieren mußte. Nach Augustin wurde die Gotteserkenntnis nicht durch die Welterkenntnis, sondern platonisch-neuplatonisch über die menschliche Seele vermittelt, die sich – ihrer selbst innewerdend – ihres göttlichen Ursprungs und ihrer Teilhabe am göttlichen Sein vergewisserte. In der Welt selbst war das göttliche Geheimnis nur spurenhaf und symbolisch präsent und direkt nicht zugänglich. Der unmittelbare Weg zu Gott führte über die durch die göttliche Gnade erleuchtete Glaubenserkenntnis im Inneren des Menschen. Mit dem Bekanntwerden des ganzen Aristoteles, und das hieß über die logischen Schriften hinaus ein Vertrautwerden mit der aristotelischen Ethik, Physik und Metaphysik, sah man sich mit einem Weltverständnis konfrontiert, das die christliche Schöpfungslehre infragestellte und Gott in einen immanenten Zusammenhang mit einer ihm gleichewigen Welt brachte. Alle anfänglichen Verbote der Kirche, die naturphilosophischen und metaphysischen Schriften des Aristoteles nicht zu lesen, blieben erfolglos. Namentlich die artistische Fakultät der Universität Paris gewährte Aristoteles in der Kommentierung durch den arabischen Philosophen Averroes Einlaß in das mittelalterlich-christliche Denken. Besonders anstößig war, daß Averroes im Anschluß an Aristoteles die Ewigkeit der Welt lehrte. Gott ist zwar der erste Bewegte alles Seienden, doch steht er diesem nicht transzendent und frei gegenüber, sondern ist die ewige, mit dem Universum verbundene Ursächlichkeit desselben. Die Schöpfung

denkt Averroes als einen ewigen Verlauf in der organischen Hierarchie des Seins mit verschiedenen Stufungen, die miteinander verbunden sind in über- und untergeordneter Abhängigkeit. Sie schließt auch die letzte Ursache alles Seienden in sich, und in ihr wirkt die ganze Abfolge beseelter Himmelsphären sowie auch die Vielfalt auf Erden in Harmonie miteinander, bewegt von Gott als unbewegten Beweger. Schöpfung ist somit etwas, das sich in jedem Augenblick ereignet, eine *creatio ex nihilo*, d.h. eine kontingente Schöpfung durch einen dieser transzendenten Schöpfergott gesteht Averroes nicht zu. Im Unterschied zum christlichen Schöpfungsgeanken ist die Materie nach Averroes gleichewig mit Gott als dem unbewegten Beweger. Wozu sie bewegt wird, das ist ihre Form, das ihr von Gott gegebene Wesen. Die Formen sind die aktualisierten Möglichkeiten, die in der Materie schlummern. Weil Gott diese Formen durch Bewegung in der Materie realisiert, existieren sie zugleich in ihm als erstem Beweger. Sie existieren als Möglichkeit oder Potentialität in der *prima materia*, als Aktualität in Gott als erstem Beweger. Gott selbst ist keine Potentialität, sondern reine Aktualität, die immer aktuelle Ursache aller Realität. Mit diesem Wirklichkeitsverständnis, das an der artistischen Fakultät der Universität Paris vor allem durch den 1270 verurteilten Siger von Brabant rezipiert wurde und von ihm nicht mit der christlichen Schöpfungslehre in Ausgleich gebracht wurde, mußte es im 13. Jh. zum Streit kommen. So wies man vor allem die aristotelisch-averroistische Behauptung der Ewigkeit der Welt zurück, da sie im diametralen Gegensatz zur christlichen Schöpfungslehre stand. Denn Gott ist nach christlichem Verständnis nicht die erste Ursache in einem gleichewigen Weltzusammenhang, sondern der freie Schöpfer der Welt. Christliche Heilsgeschichte und Eschatologie sind ferner nicht identisch mit einer der Welt immanenten Teleologie, d.h. einer der Welt in Richtung auf den ersten Beweger innewohnenden Tendenz aller Dinge auf Vervollkommenung. Doch ließ sich der Streit nicht mit einer bloßen Verurteilung des radikalen Aristotelismus durch die kirchliche Autorität schlichten, sondern erforderte eine theologische Integration desselben, wie sie im Anschluß an Albertus Magnus (1197–1280) vor allem durch *Thomas von Aquin* (1225–1274) geschah. Während sich der gleichzeitig in Paris lehrende Franziskanergeneral Bonaventura (1217–1274) auf die augustinische Tradition des Frühmittelalters zurückzog und die neuen naturphilosophischen und metaphysischen Erkenntnisse des Aristoteles nur für die Welterkenntnis, die *scientia*, gelten ließ, die Gotteserkenntnis, die *sapientia*, aber weiterhin strikt in der Innerlichkeit der menschlichen Seele vermittelt sah, stellte sich Thomas dem aristotelischen Denken und integrierte es in ein heilsgeschichtlich verstandenes Schema von Natur und Übernatur. Aristoteles lehrt nur das innerweltliche Glück, für das überweltliche,

ewige Glück ist nach Thomas der große Heide blind. Die von ihm beschriebene Zielstrebigkeit alles Seienden ist erst wahrhaft und umfassend verstanden, wenn sie eingeordnet wird in den alles Seiende umfassenden Heilsplan Gottes, nach dem alles Seiende nicht eine ihm immanente Vollkommenheit hat, sondern diese erst durch eine in der eschatologischen Vervollendung vollzogene, ewige Teilhabe am Sein des der Welt transzendenten und überlegenen Gottes gewinnt. Die von Gott geschaffene Natur war von allem Anfang an auf eine Vervollendung durch die Übernatur, sprich die Gnade Gottes, angelegt. Erst als Gott nach dem Sündenfall der Natur die schöpferische Macht seiner Gnade entzog, geriet jene in Unordnung und verlor ihre ursprünglich von der Gnade gewährte Vollkommenheit. Deshalb gehören Natur und Gnade für Thomas ursprünglich zusammen und die in Christus neu geschenkte Gnade schließt die Natur wieder in sich ein und umgreift sie durch die kreative Liebe Gottes, die die Natur auf die Vervollendung der Schöpfung neu ausrichtet. In diesem Sinne gilt der für Thomas charakteristische Satz: Die Gnade hebt die Natur nicht auf, sondern setzt sie voraus und vervollkommnet sie (*Gratia non tollit, sed praesupponit et perficit naturam*). Im Blick auf den Menschen bedeutet diese thomanische Konzeption, daß er erst zur Vollkommenheit gelangt, wenn die aristotelischen Kardinaltugenden Gerechtigkeit, Klugheit, Besonnenheit und Tapferkeit vervollkommnet werden durch die theologischen Tugenden Glaube, Liebe und Hoffnung. Das natürliche Sein ist also kein einfach in sich ruhendes und sich selbst genügendes, sondern ein für die Gnade von allem Anfang an offenes und der Gnade bedürftiges Sein. Die Gnade erschließt diesem Sein erst seine wahren Möglichkeiten. So hat nach Thomas das Glück des Menschen erst wahrhaft Bestand, wenn es in Gott seine wahre und ewige beatitudo empfängt. Allein das durch Gnade zugeeignete Glück ist eine *beatitudo perfecta*, eine vollkommene Glückseligkeit. Alles innerweltliche Glück bleibt immer eine *beatitudo imperfecta*, eine unvollkommene Glückseligkeit: d. h. es zwingt den Menschen zu immer neuer Selbsttranszendenz, bis er auf die Glückseligkeit stößt, auf die alle Vervollendung der Welt und des Menschen aus ist, d. h. auf die nicht mehr zu weiterer Transzendenz nötige, sondern Identität und innere Ruhe und Freude gewährende beatitudo Gottes. Diese beatitudo bzw. ewige Glückseligkeit wird aber nur aufgrund der Offenbarung erkannt, aber so, daß diese das natürliche Denken und Streben des Menschen vollendet und ihm an der Seinsmächtigkeit Gottes teilgibt. Es führt somit keine direkte Linie von Aristoteles zur christlichen Offenbarung, sondern Aristoteles bzw. die von ihm ausgehende Erkenntnis der geschöpflichen Welt ist von der Offenbarung her zu lesen und zu interpretieren. Von dieser aus ist auch die aristotelische Naturphilosophie und Metaphysik zu lesen, die die Wirkungen des transzendenten Gottes in der

Welt beschreibt. So gibt es für Thomas eine mittelbare Erkenntnis der Existenz Gottes durch den Rückschluß von den geschaffenen Dingen auf Gott als erste Ursache und Ziel alles Seienden.

Thomas trägt diesen Rückschluß in seinen sogenannten Gottesbeweisen vor, die von der empirischen Ordnung der Dinge her auf Gott als *prima causa* schließen lassen. Sie schließen von der Bewegung auf den ersten Beweger und von der Kette der Wirkursachen auf ein erstes Glied. Vom zufälligen Daseienden wird schließlich auf ein notwendiges, aus sich Seiendes, von den Rangunterschieden der Dinge auf ein Vollkommenes, von der Weltordnung auf einen Weltlenker geschlossen. Dabei ist stets vorausgesetzt, es könne keine unendliche Ursachenreihe geben. Doch haben diese Beweise für Thomas nicht den Charakter der Stringenz, sondern der Plausibilität für eine vernehmende und sich dieser Argumentation in Richtung auf Gott als die erste Ursache und das endgültige Ziel alles Seienden nicht verschließende Vernunft. Im Blick auf die Gotteserkenntnis haben diese Erkenntnisse nur analogischen Charakter, d.h. sie stehen nur in einer abgeschatteten Entsprechung zu dem alles Seienden übersteigenden Sein Gottes. Wir gebrauchen Begriffe, die in erster Linie vom Geschaffenen gelten. Von Gott gelten sie nur analog, insofern die Erkenntnis Gottes diese Begriffe unendlich übersteigt und im Blick auf den Heilsplan Gottes mit dieser Welt nur durch die Offenbarung zugänglich ist.

Dieses die aristotelische Philosophie in die christliche Theologie integrierende Denken des Thomas geriet bereits in der 2. Hälfte des 13. Jh. in eine Krise. Der Franziskaner *Johannes Duns Scotus* (1266–1308) sah in ihr eine zu große philosophische Überfremdung der christlichen Theologie. War Thomas dem Vorwurf seiner Kritiker, daß er durch die Rezeption der aristotelischen Philosophie den Wein der christlichen Offenbarung durch das Wasser der natürlichen Erkenntnis verwässere, mit dem Argument begegnet, daß er das Wasser der aristotelischen Philosophie in den Wein der Offenbarung verwandle, so bahnte sich mit Duns Scotus nun eine Kritik seiner theologischen Synthese an, die zu deren Auflösung führen und in die Richtung der *via moderna* weisen sollte. Duns Scotus betonte im Unterschied zu Thomas und im Anschluß an Augustin und Bonaventura stärker den biblischen Gedanken der Freiheit Gottes. Nicht die durch analoge Rückschlüsse zu begreifende Weisheit Gottes bestimmt alles Seiende, sondern der freie und der Schöpfung gegenüber souveräne Wille Gottes. Der erste und einzig notwendige Gegenstand des göttlichen Willens ist aber Gott selbst. Gott ist absolut vollkommen, er bedarf keiner Ergänzung von außen und steht allem Nichtgöttlichen in absoluter Freiheit gegenüber. Gott kann von nichts Außergöttlichem zu irgendeinem Verhalten im strengen Sinne genötigt werden. Liegt es nach Thomas in der Linie einer vermu-

tungsweisen Gewißheit, daß Gott den durch Gnade tugendhaft handelnden und so in rechter Weise auf Gott als Ziel alles Seienden ausgerichteten Menschen zum ewigen Leben führen wird, so ist nach Duns Scotus Gott weder von einer natürlichen noch übernatürlichen Seinsqualität der menschlichen Seele abhängig. Wenn er den aufgrund der Gnade moralisch würdigen Menschen zum ewigen Leben annimmt, so ist das sein freier Entschluß und Ausdruck nicht einer dem Seienden innewohnenden Bewegung, sondern der freien Annahme des Menschen durch Gott (*acceptatio Dei*). Mit diesem Gedanken bereitet sich eine stärker personale Interpretation der Gnade wie später in der Reformation vor. Die sich so auch in der Gnadenlehre Geltung verschaffende Freiheit Gottes ist jedoch keine Willkür, weil Gottes Wesen seine absolute Güte ist und nicht, wie ein geschaffener Wille, zu verkehrtem Wollen fähig ist. Der mit Gottes Wesen übereinstimmende Wille kann nichts anderes als ein absolut guter Wille sein. Gott war auch frei, die Welt zu schaffen, so sehr die Schöpfung auch seiner Güte entsprach. Doch stand Gott nicht in einem Abhängigkeitsverhältnis von einer gleichewigen Materie. So hat er die Welt in absoluter Freiheit erschaffen. Sie geht aus ihm nicht als eine notwendige und rational konstruierbare Folge hervor, sondern ist seine kontingente Tat. Duns Scotus wendet sich deshalb auch gegen die Bemühungen des Thomas, rückfragend und nachdenkend die Gründe und Ursachen für den Weltplan und die Heilsordnung Gottes aufzudecken. Die Theologie soll demgegenüber nicht eine spekulative, sondern eine praktische Wissenschaft sein. Denn wie die Welt eine kontingente Setzung Gottes ist, so hat Gott auch in seiner Offenbarung kontingent seinen Willen und seine Heilsabsicht mit der Welt und dem Menschen mitgeteilt. Als praktische Wissenschaft soll die Theologie lehren, den in der Offenbarung bekundeten Willen Gottes und dessen Absichten und Ziele mit der Welt und dem Menschen zu verstehen. Läßt Gott sich als Schöpfer der Welt nicht durch eine spekulativ-rationale Konstruktion erfassen und beruht seine Erkenntnis vielmehr auf seiner kontingenten Selbstmitteilung in der Offenbarung und der dieser entsprechenden Erleuchtung der Seele im Glauben, so ist nach Duns Scotus streng zwischen Theologie und Philosophie, zwischen Theologie und Metaphysik zu unterscheiden. Ist so nach Duns Scotus Gott der freie Schöpfer der Welt und beruht der Heilsplan, den er mit der Welt hat, auf seiner freien Setzung, so hat Gott durch die Erschaffung der Welt und durch seinen Heilsplan seine Freiheit freiwillig beschränkt. Sowohl die Schöpfung als auch die Heilsgeschichte beruhen auf der freien Selbstbindung Gottes an eine bestimmte Beschränkung seiner Freiheit, oder wie Duns Scotus im Unterschied zu Gottes absoluter Macht (*potentia Dei absoluta*) sagt, auf seiner von ihm verfügbaren Einmaligkeit und Wirklichkeit seines Weltplans und seiner

Heilsordnung (*potentia Dei ordinata*). Diese gedankliche Spannung zwischen allen denkbaren Möglichkeiten der Allmacht Gottes und seiner freiwilligen Bindung an eine bestimmte Heilsordnung wurde zum methodischen Leitgedanken der theologischen Arbeit von Duns Scotus, mit dessen Hilfe er die Hl. Schrift und die kirchliche Lehre in eine neue Beleuchtung rückte. Beruht die Schöpfung der Welt auf einer bestimmten Wahl der Allmacht Gottes, so ist sie dennoch nicht einfach ein absurdes Faktum. Auch als kontingente Setzung folgt sie in sich selbst rationalen Prinzipien, die von der Schöpfungsgabe der menschlichen Vernunft erfaßt werden können. So schätzt Duns Scotus die Möglichkeiten der Philosophie wie Bonaventura im Blick auf die Erkenntnis der Welt keineswegs gering ein. Wie bei Bonaventura vermag sie innerweltliches Wissen, nicht aber die göttliche Weisheit zu erreichen.

An diese Gedanken des Duns Scotus knüpft auch *Wilhelm von Ockham* (1285–1347) zu Beginn der spätscholastischen Theologie an und vertieft sie durch seine sog. nominalistische Erkenntnistheorie. Mit dieser wird er zum Begründer der *via moderna*, die dem Zerbrechen der thomanischen Synthese Rechnung trägt und zugleich in die Zukunft weist. Die *via antiqua* bei Thomas und auch bei Duns Scotus stand noch grundsätzlich in der Nachfolge der antiken Philosophie, die einen Realismus von Begriffen vertrat und lehrte, daß die Universalbegriffe, d.h. die leitenden Kategorien, mit denen wir die Realität deuten, in dieser selbst eine reale Entsprechung haben. Alles Wirkliche wird durch Ideen gesteuert, die seinen wahren, idealen Gehalt ausmachen. Will man das Wesen der Dinge begreifen, so muß man ihr allgemeines Wesen, ihre Ideen erfassen, die sie ontologisch bestimmen. Unsere allgemeinen Begriffe, unter die wir die Erfahrung subsumieren, sind nur Abbilder der der Realität immanenten Begriffe. Entsprechend ist Wahrheit die Übereinstimmung von Gedanke und Realität (*adaequatio intellectus et rei*). Der Begriff bildet die vorgegebene ideale Realität ab. Die Allgemeinbegriffe sind in der Realität (*universalia sunt in rebus*) oder auch vor der Realität (*ante res*), wenn man das Verhältnis von Idee und Erscheinung mehr platonisch als aristotelisch denkt. Der geistige Kosmos der Ideen läßt bei Thomas nun wieder analogisch Rückschlüsse auf Gott als die erste Ursache alles Seienden zu, wenn man auch beachten muß, daß Gott die vorfindliche und ideale Realität unbegreiflich überschreitet. Dennoch steht diese in einer analogischen Entsprechung zum Wesen Gottes.

Gegen diesen ontologischen Rationalismus der sog. *via antiqua* und der Theologie des Thomas setzt Ockham und seine Schule eine Erkenntnistheorie, die behauptet, daß die Grundbegriffe (*nomina*), mit denen wir die Realität deuten, dieser nicht immanent, sondern als Operationen unseres Verstandes dieser nachgeordnet sind. Dennoch sind sie nicht beliebig, denn

es spiegelt sich in ihnen durchaus die Realität, doch so, daß wir diese nur in unserem Denken und nicht substantiell in der Realität aufweisen können. Die Realität begegnet uns vielmehr immer individuell. Alle Erfahrung ist Erfahrung von Einzelem. Sofern wir dieses Einzelne unter Allgemeinbegriffe subsumieren, haben wir es schon mit einer intramental erfaßten Realität zu tun. Die Allgemeinbegriffe sind der Realität (*universalia sunt post res*) nachgeordnet. Dennoch entsprechen sie der Realität, doch geht diese in ihnen nicht auf. Die Allgemeinbegriffe und die sie umgreifende Theorie bedürfen ständiger Verifizierung an der Erfahrung, sie stellen diese nicht ein für alle Mal fest, wie eine realistische Metaphysik. In diesem Gedanken liegt der in die Moderne weisende Zug der Erkenntnistheorie Ockhams.

Theologisch hat das zur Folge, daß sich die Vernunft nicht mehr durch eine spekulative Erfassung der im Seienden liegenden Ideen Gottes verge-wissern kann, sondern dazu auf die individuelle, geschichtliche Faktizität der Offenbarung Gottes angewiesen ist. Zwar vermag nach Ockham die Vernunft durch gedankliche Abstraktion von der Erfahrung zu dem Schluß zu gelangen, daß Gott existiert, aber dieser Schluß ist kein stringenter Beweis, sondern nur ein Plausibilitätsargument. Ebenso vermag die praktische Vernunft das ihr schöpfungsmäßig eingestiftete Gesetz Gottes zu erkennen, doch wird ihr die auf das Heil gerichtete Absicht des göttlichen Gesetzgebers erst durch die Offenbarung erschlossen. Das Gesetz ist seinem Inhalt nach (*secundum substantiam facti*), nicht der Absicht des Gesetzgebers nach (*non secundum intentionem legislatoris*) mittels der Vernunft zu erkennen. Doch ist die Offenbarungserkenntnis um nichts weniger gewiß als die demonstrierbare Vernunftserkenntnis, nur beruht sie auf der inneren Erleuchtung glaubenden Verstehens. Gott ist in seiner ihm wesensmäßigen Freiheit durch das objektivierende Konstrukt der Vernunft nicht einzuholen. Es ist vielmehr ein Akt seiner gnädigen Zuwendung und Selbstbeschränkung, wenn Gott sich in einer bestimmten geschichtlichen Offenbarung dem Menschen mitgeteilt hat. In seiner absoluten Macht hätte sich Gott auch ganz anders erkennen lassen können; in seiner faktischen Selbstbindung dagegen, in seiner *potentia*, *Dei ordinata*, hat sich Gott aber dem Menschen auf eine dessen Grenzen Rechnung tragende Weise mitgeteilt. Die Unterscheidung von *potentia Dei absoluta* und *potentia Dei ordinata* bildet auch für Ockham das kritische Instrument, mit dem er jene rationale Synthese von Theologie und Philosophie, Offenbarung und Metaphysik bei Thomas kritisiert. Offenbarung und Vernunft widersprechen sich zwar nicht, doch übersteigt die Offenbarung die Vernunft und ist Ausdruck der gnädigen Selbstmitteilung Gottes. Unter anderem über den Ockhamisten G. Biel (1410–1495) wirkt diese theologische Erkenntnistheorie Ockhams

unmittelbar in das 16. Jh. hinein und wird auch zu einer wichtigen Orientierung für die reformatorische Gotteserkenntnis.

2. Zur Gotteslehre M. Luthers

Es ist keine Frage, daß M. Luther zunächst nicht mit einer theoretisch-theologischen Klärung der Gotteserkenntnis beschäftigt ist. Nicht die Frage, wie erkenne ich Gott, beschäftigt ihn primär, sondern die Frage, wie werde ich der göttlichen Gnade gewiß. Daß dieses existentielle Ringen um Heilsgewißheit dann auch zu neuer Akzentuierung in der Gotteslehre führt, wird zu zeigen sein. Erkenntnistheoretisch knüpfte Luther an die via moderna seiner Erfurter Lehrer an. So hatten diese – vor allem Trutvetter – ihn gelehrt, in Dingen des Heils nicht der Vernunft, sondern der Bibel zu vertrauen, also nicht über die Metaphysik sich Gottes zu vergewissern, sondern sich auf die Selbstmitteilung Gottes in seiner Offenbarung zu verlassen und zu gründen. Als Luther 1512 in Wittenberg seinem Ordensoberen Johannes von Staupitz auf der *lectura in biblia* folgte, war es nur konsequent, daß er seine ihn quälenden Anfechtungen im Hören auf das Wort der Hl. Schrift exegetisch aufzuarbeiten suchte. An Röm 1,17 erschloß sich ihm schließlich – sehr wahrscheinlich während Römerbriefvorlesung 1515–1516 – ein neues Verständnis der Gerechtigkeit Gottes, das das scholastisch-aristotelisch geprägte ablöste. Danach ist die im Evangelium offenbar werdende Gerechtigkeit nicht mehr die philosophisch verstandene strafende Gerechtigkeit Gottes, die die Sünder nach ihren Werken, so sehr diese auch mit Hilfe der Gnade geschehen, richtet, sondern die Barmherzigkeit Gottes bzw. die fremde rettende Gerechtigkeit Christi, die dem Menschen allein im Glauben geschenkt wird. So sehr die ockhamistische Theologie Luther an die konkrete Offenbarung Gottes als Ort der wahren Gotteserkenntnis gewiesen hatte, so sehr hatte sie ihn mit ihrer aristotelisch bestimmten semipelagianischen Gnadenlehre belastet. Denn auch nach okhamistischer Anschauung mußte der Mensch vor Gott eine moralische Würde in tugendhaftem Verhalten erreichen, wenn er im eschatologischen Gericht vor Gott bestehen wollte. So sehr die ockhamistische Theologie im Unterschied zu Thomas die aristotelische Metaphysik in der Gotteserkenntnis abgelehnt hatte, so sehr hatte sie doch wie Thomas aristotelische Kategorien übernommen, um die Wirksamkeit der Gnade im Menschen auszulegen. Auch sie deutete Gott als *summum ens* und *summum bonum*, d.h. als höchstes Sein und höchstes Gut, auf das die als Liebe im Menschen wirksame Gnade den Menschen ausrichtet. Zwar machte die ockhamistische Theologie aufgrund ihrer Gotteslehre den Vorbehalt, daß Gott zur Annahme des Men-

schen zum ewigen Leben nicht durch eine natürlich erworbene oder übernatürlich eingegossene Qualität der Seele genötigt werden könne. Doch blieb dieser Vorbehalt theoretisch. Faktisch und d.h. nach der *potentia Dei ordinata* interpretierte die ockhamistische Theologie die Heilsordnung so, daß die den Menschen vervollkommnende Liebesform der Gnade seine Ausrichtung auf Gott bestimmt, wobei sie im Unterschied zu Thomas den natürlichen Kräften des Menschen die Möglichkeit einräumte, die Liebesform der Gnade selbst zu verdienen. Denn Gott verneint nicht seine Gnade demjenigen, der tut, was in ihm ist (*facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam*). Luther wußte in seinen bekannten Klosteranfechtungen nie, wann und ob er getan habe, was in ihm ist, d.h. ob er dem in der praktischen Vernunft sich repräsentierenden Gesetz Gottes entsprochen habe oder nicht, bis er durch die Exegese von Röm 1,17 erkannte, daß Gott nicht aristotelisch das Liebenswerte sucht, sondern das Liebenswerte aus dem nicht Liebenswerten schafft (vgl. die 28. These der Heidelberger Disputation von 1518), d.h. die Sünder durch Christi Gerechtigkeit ohne Vorbedingungen im Glauben rechtfertigt. Im Unterschied dazu blieb nach Luther die ockhamistische Theologie trotz ihrer theoretischen Favorisierung der Offenbarung eine philosophisch bestimmte Theologie, oder wie Luther in den Erläuterungen zu den Ablassthesen und dann besonders in der Heidelberger Disputation von 1518 ausführt, eine Theologie der Herrlichkeit (*theologia gloriae*), die Gottes unsichtbares Wesen und die Ausrichtung des Menschen darauf faktisch mit philosophischen Kategorien beschreibt. Deshalb gilt nach These 19 und 20 der Heidelberger Disputation: »Nicht der heißt mit Recht ein Theologe, der Gottes unsichtbares Wesen durch seine Werke wahrnimmt und versteht, sondern der, der das, was von Gottes Wesen sichtbar und der Welt zugewandt ist, als in Leiden und im Kreuz dargestellt begreift.« (WA 1,354,17–20) Im Unterschied zur metaphysischen Analogie in der Gotteserkenntnis bzw. im Unterschied zur Verwendung aristotelischer Vorstellungen in einer teleologischen Interpretation der Gnade in der mittelalterlichen Theologie gründet Luther seine Theologie auf die Offenbarung Gottes im Kreuz Jesu Christi, in dem Gott die Herrschaftsakte der natürlichen Vernunft durchkreuzt. Als der der Vernunft Verborgene ist Gott dennoch in seinem fleischgewordenen Wort dem Glauben offenbar. Zwar will Luther eine allgemeine Gotteserkenntnis (*cognitio Dei generalis*) aus den Werken der Schöpfung nicht völlig bestreiten, doch nützt sie nichts zum Heil, weil der Mensch sich diese Gotteserkenntnis nach seiner natürlichen Vernunft und im Sinne seiner Selbstrechtfertigung zurechtlegt. Wahre Theologie ist demgegenüber Kreuzestheologie (*theologia crucis*): »Denn weil die Welt durch ihre Weisheit Gott in seiner Weisheit nicht erkannte, gefiel es Gott wohl, durch törichte Predigt selig zu machen die, so daran

glauben (1Kor 1,21). So ist es für niemand genug und nütze, Gott in seiner Herrlichkeit und Majestät zu erkennen, wenn er ihn nicht zugleich in der Niedrigkeit und Schmach seines Kreuzes erkennt. So macht Gott die Weisheit der Weisen zuschanden, wie Jesaja sagt: »Fürwahr, du bist ein verborgener Gott« (Jes 45,15). . . Also in dem gekreuzigten Christus ist die wahre Theologie und Gotteserkenntnis. . .« (WA 1,362,9–19). Luther bestimmt so die Verborgenheit Gottes zur präzisen Verborgenheit Gottes im Kreuz Jesu Christi, da Gott in ihm zugleich in seinem Wort offenbar ist, dessen Wahrheit nicht die metaphysische Vernunft, sondern allein der hörende und annehmende Glaube ergreift. Gott ist die alles Leben bestimmende Macht und Wahrheit des Heils und ist als solche nicht in der Vernunft, sondern im Wort vom Kreuz offenbar. Luther beschreibt diesen theologischen Sachverhalt durch die Unterscheidung vom verborgenen und offenbaren Gott (*Deus absconditus et Deus revelatus*). Gott ist im Kreuz Christi verborgen und doch zugleich im Wort vom Kreuz offenbar. Mit dieser Unterscheidung knüpft Luther formal an die ockhamistische Unterscheidung von *potentia Dei absoluta* und *potentia Dei ordinata* an, doch interpretiert er sie inhaltlich strikt christologisch, indem die *potentia Dei ordinata* nicht mehr eine faktisch, doch aristotelisch interpretierte Heilsordnung meint, sondern das allein in Jesus Christus erschlossene und offenbare Heil, dem der Mensch nicht durch Werke, sondern allein im Glauben entspricht. Gott ist dem menschlichen Zugriff entzogen, um dem Menschen als der in Christus offenbare heilsam zu begegnen. Der in Christus entborgene Gott ist für Luther zugleich der in seinem Wort offenbare Gott. So handelt Gott mit dem Menschen nicht anders als durch sein Wort, und der Mensch handelt mit Gott nicht anders als durch den Glauben. Es ist der sich in seinem Wort erschließende Gott, der das Konstrukt metaphysischer Gotteserkenntnis im Kreuz Jesu Christi durchbricht. Deshalb weist Luther den angefochtenen und in seinem Herzen bzw. seinem Gewissen verunsicherten, unter der Verborgenheit des göttlichen Heilsratschlusses leidenden Menschen an den *Deus revelatus*, d. h. an den in Christus offenbaren Gott.

Als Erasmus von Rotterdam 1525 gegen Luther die Kooperationsfähigkeit eines durch die göttliche Gnade befreiten Willens zum Heil behauptet und im Blick auf die Prädestination des Menschen durch Gott das *Dictum Socraticum*: »Was unsere Erkenntnis übersteigt, geht uns nichts an (*Quae supra nos, nihil ad nos*)« einführt, antwortet Luther ihm mit der Unterscheidung von *Deus absconditus et Deus revelatus*. Das metaphysische Geheimnis des verborgenen Gottes und seines Heilsratschlusses ist nicht skeptisch offenzuhalten oder zu verdrängen mit dem Hinweis, daß in diesen Dingen Gott mehr zu verehren als zu erforschen sei, sondern gerade um der metaphysischen Entlastung des Menschen willen durch die Unterscheidung vom

verborgenen und offenbaren Gott auszulegen. So weist Luther den Menschen angesichts der Erfahrung der Verborgenheit Gottes in der sich im Schicksal und im Tod radikalisierten Endlichkeit des Menschen an den in Christus offenbaren Gott. An ihn soll er sich wider alle Anfechtung fest im Glauben halten. Denn in Christus hat Gott alles offenbart, was zum Heil zu wissen notwendig ist, ohne seine transzendente Verborgenheit aufzugeben. So hält Luther die Spannung zwischen der Lebenswirklichkeit menschlicher Selbsterfahrung und der für sie unentrinnbaren Wirklichkeit Gottes nicht nur ohne spekulative Überbrückung offen, sondern ist sich ihrer durch die Sünde unheilbaren Tiefe bewußt. Überbrückt wird sie nicht durch metaphysische Spekulation oder moralische Anstrengung und Vervollkommenung des Menschen, sondern durch die Verheißung Gottes, der in Jesus Christus den Sünder rechtfertigt, ihm Vergebung der Sünde, Heil und ewiges Leben zuspricht. Der Verheißung Gottes aber entspricht der Glaube, der sich angesichts des radikalen Fraglichseins des *Deus absconditus* auf das Sprachlichsein des *Deus revelatus* im Evangelium einläßt.

Während die mittelalterliche Gotteslehre die Gotteserkenntnis in der Abstraktion von der geschichtlichen Situation des wirklichen Menschen ansetzt, hat für Luther schon der Anfang des Redens von Gott seinen Ort in der heillosen Situation des Menschen vor Gott. Der von der Verborgenheit Gottes angefochtene Mensch, d.h. der Mensch, dem seine eigenen Gottesbilder an der Verborgenheit Gottes zerbrechen, wird eingeladen in die Gegenwart des in Jesus Christus offenbaren Gottes, in die Gegenwart des *Deus humanus*, der ihm sagt, was zum Heil zu wissen notwendig ist, und der ihn freimacht, die Last der Verborgenheit zu tragen und seine Vernunft nicht mehr zu mißbrauchen, die Verborgenheit Gottes eigenmächtig zu entbergen. Gerade die Vernunft, die ein fragendes Nichtwissen um Gott offenhält, darf durch den *Deus revelatus* bzw. *praedicatus* zur vernehmenden Vernunft im Glauben werden, die sich Gottes als des eschatologischen Heils des Menschen hoffend getröstet. Der Glaube, der die Verborgenheit Gottes aushalten kann, weil er bei dem in Christus entborgenen Gott ist, hat so die Möglichkeit, die Erfahrung neuzeitlichen Atheismus' theologisch in der Unterscheidung vom verborgenen und offenbaren Gott aufzuarbeiten. Luther entwickelt so nicht eine Gotteserkenntnis unter Absehen von der geschichtlichen Situation des erkennenden Menschen.

Indem Luther mit seiner Unterscheidung von *Deus absconditus* und *Deus revelatus* den Menschen zwischen der Fraglichkeit Gottes und der Sprachlichkeit Gottes in die Situation des Glaubens führt, zeigt er, daß sich für ihn die Gottesfrage nicht in theoretischer Distanz, sondern existentiell unter dem Gesichtspunkt stellt, worauf der Mensch sich letztlich verläßt, woran er letztlich sein Herz hängt. So antwortet Luther im Gr. Katechismus bei der

Auslegung des 1. Gebotes auf die Frage, was heißt einen Gott haben oder was ist Gott? »Ein Gott heißet das, dazu man sich versehen soll alles Guten und Zuflucht haben in allen Nöten. Also daß einen Gott haben nichts anderes ist, denn ihm von Herzen trauen und glauben, wie ich oft gesagt habe, daß alleine das Trauen und Glauben des Herzens machet beide, Gott und Abgott. Ist der Glaube und das Vertrauen recht, so ist auch dein Gott recht, und wiederum, wo das Vertrauen falsch und unrecht ist, da ist auch der rechte Gott nicht. Denn die zwei gehören zuhaufe, Glaube und Gott. Worauf du nun . . . dein Herz hängest und verlassest, das ist eigentlich dein Gott.« (WA 30I,133,1-8) Um diese Aussagen Luthers recht zu verstehen, wird man sie nicht isoliert betrachten dürfen, sondern sie auf dem Hintergrund seiner sonstigen Aussagen über Gott verstehen müssen. Auf jeden Fall macht auch die Auslegung des 1. Gebotes im Gr. Katechismus deutlich, daß Luther die Gottesfrage existentiell und d.h. nicht unter Absehen von der Situation dessen stellt, der nach Gott fragt und der in dieser Situation selbst gefragt wird, worauf er letztlich sein Vertrauen setzt, das ihm Hoffnung und Mut zum Sein gibt, nämlich auf selbstgemachte Götter oder auf den in Jesus Christus offenbaren Gott. Dieser aber läßt ein zum Vertrauen auf sein Wort, auf seine Verheißung darauf, daß er in Christus sich selbst entborgen und sich als Grund des Heils dem Menschen zugesagt hat. Diese Zusage wird in uns realisiert durch den Glauben. So kann Luther anstößig den Glauben als eine Schöpferin der Gottheit in uns, nicht dagegen in seiner transzendenten trinitarischen Person (*creatrix divinitatis, non in persona, sed in nobis* WA 40I,360,5f) bezeichnen. Doch ist diese kühne Wendung sowie die Ausführungen des Gr. Katechismus, daß der Glaube des Herzens beide macht, Gott und Abgott, nicht mit Feuerbach dahingehend mißzuverstehen, daß Gott eine Projektion des Glaubens und insofern das wahre Wesen der Theologie die Anthropologie sei, sondern jene Aussagen besagen, daß die Gotteserkenntnis nur dann recht ist, wenn der Glaube in uns Gott Gott sein läßt. Daß der Glaube Gott in persona, d.h. im Gegenüber zu uns und in seiner Aseitität projizierend schaffe, ist theologisch wie historisch gesehen für Luther ein nicht vollziehbarer Gedanke und setzt die Subjektivitätsmetaphysik der Neuzeit voraus. Für Luther ist vielmehr die externe, den Menschen unentrinnbar angehende Wirklichkeit Gottes das Primäre, und die Frage stellt sich ihm, wie der Mensch dieser Realität Gottes in rechter Weise entspricht, nämlich im Glauben, indem er sich auf die Sprachlichkeit Gottes in Jesus Christus, d.h. auf das Wort Gottes einläßt. Indem er sich vertrauend auf dieses Wort einläßt, läßt er Gott Gott bzw. Gott den ihn rechtfertigenden Gott sein. Denn der Mensch kann sich vor Gott und d.h. im Blick auf die Ganzheit und Unbegreiflichkeit seines Daseins nicht selbst rechtfertigen. Tut er das mit Hilfe des Sittengesetzes, so droht er seine

moralischen Möglichkeiten an die Stelle der Möglichkeiten Gottes zu setzen, wobei er das Gesetz als ihn überforderndes bzw. tötendes erfährt. Daß das Gesetz aber diesen Charakter hat, deckt dem Menschen allein das Evangelium, d. h. der Zuspruch der den Menschen in Christus rechtfertigenden Gnade auf, die dem Menschen Leben als Gabe Gottes zuspricht und gewährt.

Die Auslegung der dem Menschen unentrinnbaren Wirklichkeit Gottes durch das Wort Gottes gibt Luther ferne eine überraschende Freiheit im Umgang mit allzu naiven theistischen Vorstellungen in der Rede von Gott. So kann er zum Beispiel zur Vorstellung des Himmels sagen: »Die Gottheit fährt nicht vom Himmel, wie irgendeiner vom Berge (herabsteigt), sondern ist im Himmel und bleibt im Himmel, ist aber auch zugleich auf Erden und bleibt auf Erden. . . was bedarf es viel Redens? Ist doch das Himmelreich auf Erden. Die Engel sind zugleich im Himmel und auf Erden. Die Christen sind zugleich im Reich Gottes und auf Erden, so man ›auf Erden‹ will verstehen, wie sie davon reden, mathematisch oder localiter. . . Ach, kindisch und albern reden sie vom Himmel, auf daß sie Christo einen Ort droben im Himmel machen, wie der Storch ein Nest auf einem Baum, und wissen selbst nicht, was und wie sie reden.« (WA 26,421,16–422,10) Oder im Blick auf eine zu naive Vorstellung der Allgegenwart Gottes führt er aus: Sie reden von Gott »als sei Gott ein großes, weites Wesen, das die Welt füllt und durchaus ragt, gleich als wenn ein Strohsack voll Stroh steckt und oben und unten dennoch austragt.« (WA 26,339,27–29) Gegenüber solchen naiven theistischen Vorstellungen bringt Luther die Allmacht und Allgegenwart Gottes in einer Strenge zum Ausdruck, daß man von ihr nicht reden kann, ohne die Wirklichkeit im ganzen miteinzubeziehen: »Darum muß er . . . (Gott) ja in einer jeglichen Kreatur in ihrem Allerinnersten, Auswendigsten, um und um, durch und durch, unten und oben, vorn und hinten selbst da sein, das nichts Gegenwärtigeres noch Innerlicheres sein kann in allen Kreaturen, denn Gott selbst mit seiner Gewalt. . . Ja, wer weiß, was das ist, das Gott heißt? Er ist über Leib, über Geist, über alles, was man sagen, hören und denken kann: Wie kann ein solches zugleich ganz und gar in einem jeglichen Leibe, Kreatur und Wesen allenthalben sein gegenwärtig und wiederum außer und über aller Kreatur und Wesen nirgend sein muß noch kann, wie unser Glaube und die Schrift beides von Gott zeugt? Hier muß die Vernunft stracks schließen: Ei, das ist gewißlich nichts und muß nichts sein.« (WA 23,135,3–6 137,25–31). So ist für Luther der verborgene Gott unentrinnbar in unserem Leben anwesend. Doch die Vernunft vermag mit ihren objektivierenden Vorstellungen die Verborgenheit des anwesenden Gottes nicht zu entbergen. Das geschieht allein dort, wo Gott sich selbst entborgen hat: in Jesus Christus, im Deus humanus, Deus revelatus und

Deus praedicatus. Nach Luther ist es ein Ausdruck der Freiheit Gottes, in der Person Jesu Christi in der scheinbaren Ohnmacht des Wortes unter uns offenbar zu sein. Diese Freiheit entspricht zugleich der göttlichen Liebe, die den Menschen nicht durch die metaphysische Last des Seienden erdrückt, sondern ihn einlädt, dem in seinem Wort zu ihm kommenden göttlichen Geheimnis des Seienden zu vertrauen. Luther bringt deshalb auch seine mannigfaltigen Aussagen über Gott nicht in einem System, sondern in der Spannung von Fraglichkeit und Sprachlichkeit Gottes, von Verborgenheit und Offenbarung Gottes so zur Sprache, daß sie zugleich die Grundsituation des Menschen in der Welt als Herausforderung zum Glauben aufdecken und ihn einladen, im Vertrauen auf das Wort Gottes Gott als den ihn in Zeit und Ewigkeit bergenden Grund des Lebens zu wagen.

Fassen wir diese Beobachtungen zur Gotteslehre M. Luthers auf dem Hintergrund der mittelalterlichen Gotteslehre zusammen, so können wir feststellen, daß er die Gotteserkenntnis nicht zur Begründung einer objektiven metaphysischen Heilsordnung ausarbeitet, die wie im Mittelalter den Einzelnen und die Gesellschaft in ein umfassendes System einordnet. Er stellt sich vielmehr die Frage nach der Gewißheit Gottes in einer Welt, in der eine metaphysisch gesicherte Stabilität immer mehr zurücktritt und der Mensch sich in der Frage nach einem ihn letztlich tragenden und bergenden Ganzen mit einer komplexen Fülle von Selbst- und Welterfahrung konfrontiert sieht. Während der Humanismus des 16. Jh. und ihm folgend die neuzeitliche Subjektivitätsmetaphysik Descartes' noch auf das augustini-sche Modell der unmittelbaren Vergewisserung Gottes im Geist des Menschen zurückgreifen, rückt Luther in der Linie der *via moderna* die Frage der Vergewisserung Gottes in die Spannung von Verborgenheit und Offenbarung, von Fraglichkeit und Sprachlichkeit, von Erfahrung und Wort Gottes. Damit zeigt sich bei Luther eine größere Nähe zum erfahrungsoffenen Denken der Gegenwart. Daß die in der Spannung von Verborgenheit und Offenbarung erfolgende Gotteserkenntnis sich am Ort des Gewissens vollzieht, widerspricht nicht ihrer Erfahrungsbezogenheit, sondern entspricht ihr. Dabei ist jene Spannung nicht so zu verstehen, daß die Erfahrung der Verborgenheit Gottes die Offenbarung Gottes immer wieder infragestellt, sondern so, daß die in Jesus Christus ein für allemal geschehene Offenbarung Gottes den Menschen immer wieder von dem eigenmächtigen Wahn befreit, die Verborgenheit Gottes in der Welt selbst *via rationis* entbergen zu können. Gott hat sich vielmehr dem Zugriff der natürlichen Vernunft heilsam entzogen, um dem Menschen zugleich in Jesus Christus heilsam zu begegnen. Luther weist den unter der Verborgenheit Gottes leidenden Menschen allein an den in Jesus Christus offenbaren Gott als bleibenden Grund der Gewißheit des Heils und des Lebens. In Jesus Christus hat sich Gott

unter uns selbst identifiziert. Das ist für Luther ein Faktum, das durch keine Verborgenheit Gottes mehr infragegestellt werden kann. Deshalb warnt er davor, seine Aussagen über die Verborgenheit Gottes unabhängig von der Offenbarung Gottes zu thematisieren, die es allein ermöglicht, mit der Aussage von der Verborgenheit Gottes theologisch sachgemäß umzugehen. So heißt es in Luthers Auslegung von Gen 26,9: »Nach meinem Tode werden viele meine Bücher hervorbringen und dieselben anführen, und werden daraus allerlei Irrtümer und ihre eigene Phantasie beweisen und bestätigen wollen. Nun habe ich aber unter anderem geschrieben, daß alles notwendig sei und geschehen müsse; ich habe aber zugleich auch dazu gesetzt, daß man Gott, der sich geoffenbart hat, ansehen soll, wie wir im 46. Psalm singen: »Er heißt Jesus Christ, der Herr Zebaoth, und ist kein ander Gott«, und sonst an vielen anderen Orten. Aber sie werden an den Orten allen vorübergehen, und nur die annehmen, da von dem verborgenen Gott gehandelt wird.« (WA 43,463,3–10) Die Spannung von verborgenem und offenbaren Gott wird von Luther nicht in Richtung auf einen Offenbarungspositivismus aufgelöst, doch ist es allein die Offenbarung Gottes in Jesus Christus, die es ermöglicht, theologisch sachgemäß mit der Verborgenheit Gottes umzugehen. »Er heißt Jesus Christ, der Herr Zebaoth, und ist kein ander Gott.«

Prof. Dr. K.-H. zur Mühlen, Novalisweg 6, 5309 Meckenheim

DIE TÜR ZUR VERSÖHNUNG AUFGESTOSSEN

1988: Tausend Jahre Christentum in Rußland

Von Hans-Volker Hertrich

Am 12. Juni 1988 jährt sich zum tausendsten Mal der Tag, an dem Großfürst Vladimir I. in seiner Hauptstadt Kiew die alten ostlawischen Götzenbilder stürzen ließ und sein Volk aufforderte, sich im Dnjepr von den christlichen Priestern taufen zu lassen. Dies bedeutete die offizielle Annahme des Christentums als Staatsreligion in Rußland. Sicherlich ist es nicht überflüssig zu fragen, inwiefern uns als evangelische Christen in Deutschland das Ereignis

der Taufe Rußlands überhaupt angeht. Diese Frage soll uns im folgenden beschäftigen. Einige Berührungspunkte möchte ich in diesem Zusammenhang hervorheben.

1. Deutsche und insbesondere Christen verbinden zahlreiche Beziehungen mit dem russischen Volk und der orthodoxen Kirche. Deutsche Architekten haben an den herrlichen Kathedralen Rußlands mitgebaut. Während der zweihundertjährigen Tataren-Unterdrückung im Mittelalter erwies Rußland sich als Bollwerk des christlichen Europa. Dies wurde wichtig auch für die deutsche Geschichte. Deutsche Ärzte, Kaufleute, Handwerker und Ingenieure wurden immer wieder nach Rußland gerufen und haben selbstverständlich ihren evangelischen und katholischen Glauben in die östliche Frömmigkeitspraxis eingebracht. Zar Ivan IV. der Schreckliche hat vorzugsweise Protestanten nach Rußland geholt, und dies hat zur Gründung evangelischer Gemeinden in Moskau noch während der Reformationszeit geführt. Umgekehrt haben die großen religiösen Dichter Dostojewski und Tolstoi, wie noch zu zeigen sein wird, nachhaltig die deutsche Theologiegeschichte des 20. Jahrhunderts beeinflußt.

2. Diese Bindungen sind durch die bitteren Erfahrungen des Zweiten Weltkriegs auf das schwerste belastet worden. Sie aufs neue zu beleben ist von großer Bedeutung für die Entwicklung freundschaftlicher Nachbarschaft und die Gewährleistung eines dauerhaften Friedens. Unbeschreibliche Opfer hat die Sowjetunion gebracht: zwanzig Millionen Kriegstote, größtenteils Zivilisten. Leningrad war fast drei Jahre lang von deutschen Panzern eingeschlossen. Allein das brachte mindestens 650000 (andere Schätzungen sprechen von einer doppelt so hohen Anzahl) Bewohnern der Stadt den Erfrierungs- oder Hungertod. Wenn heute zunehmend Versöhnungsbereitschaft gegenüber dem jüdischen Volk praktiziert wird, müßten entsprechende Gesten und Verhaltensweisen gegenüber der Sowjetunion folgen. Daran fehlt es bislang weithin. Martin Niemöller hat schon 1952 die Tür zur Versöhnung nach dem Osten aufgestoßen. Andere wie Gustav Heinemann und Hans-Joachim Iwand, auch Heinrich Vogel, sind ihm gefolgt. Das ist seinerzeit in der Atmosphäre des verbalen Antikommunismus unverstanden geblieben und war nicht zuletzt in der unter Bischof Otto Dibelius ganz auf Westkurs »getrimmten« Evangelischen Kirche von gehässigen Kommentaren begleitet. Heute gilt es, die Chance zur Intensivierung der Kontakte zu nutzen. Dann kann aus der leidvollen Vergangenheit ein Segen erwachsen.

3. Uns verbinden gemeinsame Erfahrungen von Kirche in totalitärer Bedrängnis. Orthodoxe Christen waren in diesem Jahrhundert blutigen Verfolgungen ausgesetzt. Erging es katholischen und evangelischen Christen in Deutschland unter faschistischer Unterdrückung anders? In allen Kirchen

gab es Märtyrer des Glaubens. »Kirche unter dem Kreuz« – davon müßte auch in unseren Tagen eine versöhnende Wirkung ausgehen.

4. Kontakte zwischen EKD und Russisch-Orthodoxer Kirche sind im Zeitalter der Ökumene selbstverständlich. Ausdruck dafür ist der seit einem Vierteljahrhundert stattfindende offizielle Dialog zwischen beiden Kirchen. Bereits 1961 trat die Russisch-Orthodoxe Kirche dem Ökumenischen Rat der Kirchen bei. Die Zusammenarbeit äußert sich nicht zuletzt in der gemeinsamen Anstrengung, für den Frieden unter den Völkern zu wirken.

5. Die Russisch-Orthodoxe Kirche wurde abrupt und ohne Übergang von einer gesicherten Existenz als Staatskirche in das »nachkonstantinische Zeitalter« einer radikalen rechtlichen Trennung vom Staat sowie in die Situation eines militanten Atheismus und einer säkularen Gesellschaft hineingestoßen. Auch die evangelische Kirche in Deutschland hat eine solche Trennung hinter sich. Sie hat freilich die »nachkonstantinische Ära« innerlich noch nicht recht angenommen und profitiert weiterhin von mancher verbliebenen Privilegierung. Sie kann von der russischen Schwesterkirche lernen, was es heißt, Kirche der Entbehrung und des Leidens zu sein.

Natürlich kann es hier nicht darum gehen, die ganze reiche Geschichte des Christentums in Rußland darzustellen. Interessanter ist die Frage, wie sich das tausendjährige Jubiläum der Taufe Rußlands, also die Annahme des Christentums als Staatsreligion, auf die sowjetische Öffentlichkeit auswirkt, die aus der Sicht kommunistischer Ideologie und des »wissenschaftlichen Atheismus« ja eine dezidiert säkulare, nichtkirchliche Öffentlichkeit ist. Vom Standpunkt des Marxismus-Leninismus hat die Kirche in Rußland stets eine destruktive Rolle gespielt: auf seiten der ausbeutenden Klasse, der bürgerlich-feudalen Gesellschaft. Orthodoxe Kirche als Anwalt der Reaktion.

Demgegenüber stehen jene Stimmen in den staatlichen Organen, die den positiven Beitrag des Christentums hervorheben: seinen Rang für Bildung und Kultur, für die Beendigung des Analphabetentums, für eigenes Schrifttum, Architektur, Malerei, Musik. Die Argumentation verläuft hier etwa so: Mit der Annahme des Christentums trat Rußland gleichrangig in den Kreis der europäischen Kulturvölker. Dabei sind die Begriffe »orthodox« und »russisch« austauschbar.

Beide Richtungen schließen sich aus und bekämpfen sich. Die Vertreter des klassischen Marxismus-Leninismus sind dabei die lautstärkeren. Sie behaupten, russische Identität gehe keinesfalls auf orthodoxes Christentum zurück, sondern auf slawisches Heidentum, und diffamieren das von der Kirche gefeierte Ereignis als »klerikale Mystifikation«.

Die Bedingungen, unter denen die russische Kirche jahrhundertlang hat

leben müssen: Krieg, Unterdrückung, das religiöse Schisma mit den »Altgläubigen«, Despotismus im Reformzeitalter Peters des Großen – diese und andere belastende Erfahrungen haben im russischen Volk zu einer tiefen religiösen Aufgeschlossenheit geführt, zur Bereitschaft, den christlichen Glauben zu bekennen ohne Rücksicht auf äußere Umstände. Die Beziehungen zwischen Kirche und Staat sind stets von der Idee der national-religiösen Einheit von Volk und Kirche bestimmt gewesen. Die Patriarchen der russischen Kirche sahen ihr höchstes Ziel darin, das Evangelium zu verkündigen, zu einem sittlich einwandfreien Leben aufzufordern und so in der Gesellschaft für den »Geist des Friedens, der Liebe und Barmherzigkeit« zu sorgen. Von hier aus kann man die Rolle der Kirche in der Gegenwart so definieren: Erziehung zu staatsbürgerlichem Pflichtbewußtsein, moralischer Festigkeit, Opfersinn und Engagement für den einzelnen und die Gesellschaft. Die Kirche bekämpft die Sünde als soziales (!) Übel.

Aber wie kommt man damit an den antireligiösen Attacken der atheistischen Propaganda vorbei? Wie läßt sich eine solche Position in die kritische Auseinandersetzung einbeziehen? Daß das alles in unauflösbarem Widerspruch steht zur klassischen, marxistisch-leninistischen Definition von der negativen Rolle der Religion, das wird, so scheint mir, von der kirchlichen Hierarchie zugedeckt.

Gewiß erfolgte die Taufe Fürst Vladimirs von Kiew und Nowgorod 987 nicht nur aus politischen Gründen, etwa um mit Byzanz in verwandtschaftliche Beziehungen zu treten. Dies ist zu wenig. Rußland hat christlicher Staat werden müssen, um in die Gleichberechtigung der aufgeklärten Völker Europas aufgenommen zu werden. Vladimir hat eine umfangreiche Wohltätigkeit entfaltet. Man hat den gutherzigen Fürsten »unsere Sonnenröte« genannt, während im bisherigen Heidentum die »Macht der Finsternis« herrschte. Wichtigste Folge der Christianisierung Rußlands war die allgemeine Bildung sowie der Einfluß der Frömmigkeit auf das moralische Leben.

Sieht man die Dinge so, dann ist die Annahme des Christentums vor allem ein Kulturereignis. Rußland verdankt dem Christentum entscheidende Kulturwerte, sodann die in allen Jahrhunderten wirksame Vaterlandsliebe, den Patriotismus als Wesensmerkmal der Orthodoxie. Ich ziehe hier eine Linie bis zur jüngsten Vergangenheit, den Beitrag des orthodoxen Glaubens zur Verteidigung der Heimaterde im »Großen Vaterländischen Krieg«.

Wie hat sich der Übergang byzantinischen Christentums auf Rußland ausgewirkt? Der Sinn für die ethische Dimension von Religion in Rußland ist geschärft worden gegenüber der mehr dogmatischen Ausrichtung in Byzanz. Dies ist freilich nicht zu verallgemeinern: Russisch-orthodoxe Frömmigkeit hat ihre spezifisch asketischen und spirituell-liturgischen

Elemente von der byzantinischen Tradition übernommen. Seit dem 15. Jahrhundert, mit dem Ende des Mittelalters und dem Beginn des Zaris- mus, hat Moskau sich als »drittes Rom« empfunden. Ivan IV. der Schreckliche hat sich bei seiner Inthronisation 1547 als »gottgekrönter Zar« gesehen. Hier wirkt der byzantinische Cäsaropapismus in Gestalt eines betonten »Christkönigtums« nach. Charakteristisch dafür ist auch die Universalität, die in Rußland allerdings auf die Nation eingeschränkt ist: der Kaiser als »Zar aller Russen«. Dieser imperiale Nationalstaatsgedanke hat die Kirche in Rußland stark obrigkeitsabhängig gemacht, stärker, als es in Byzanz möglich gewesen wäre.

Die russische Literatur im 19. Jahrhundert kann man als die christlichste Europas bezeichnen. Tolstoi, dieser politisch naive, leidende Christ, ist das lebendige Gewissen der westlichen Zivilisation geworden; und der große Dostojewski hat nahezu alle theologischen Probleme seiner Zeit eindrucksvoller reflektiert, als es theologische Fachliteratur je vermocht hätte.

Die sogenannte »Kardiognosie«, also die Fähigkeit, in das Herz eines anderen einzudringen, hat Dostojewski einzigartig beherrscht. Ich sage es mit dem (sinngemäßen) Wort des Dichters: Die Liebe ist der sicherste Weg, das Herz eines anderen zu gewinnen. Hier schlägt sich die neue Mystik des Starzentrums nieder: Nur das Herz kann Gott als Gott erkennen. Das Herz ist der ganze Mensch, die Summe aller seiner Fähigkeiten: die Einheit von Willen, Glauben, Vernunft, Verstand. Ziel dieser Sicht war das Bestreben, die Religion so weit wie möglich »natürlich« werden zu lassen. Das wollten die russischen Starzen. Sie sprachen vom Gefühl des Herzens, das mit der Inspiration des Heiligen Geistes verbunden sei. Die Starzen vertrauten nicht auf sich selbst, aber das Volk vertraute ihnen.

Die russische Religionsphilosophie des 19. Jahrhunderts hatte weltweite ökumenische Bedeutung. Vielleicht ist »Philosophie« ein unglückliches Wort. Es wäre wohl besser, von der »laientheologischen Bewegung« in der russischen Geistesgeschichte zu sprechen. Dostojewski, der Dichter der »Brüder Karamasoff«, ist für mich der treueste Sohn orthodoxer Spiritualität – ohne daß er deshalb von westlichem Denken, etwa eines Ludwig Feuerbach oder David Friedrich Strauß, unbeeinflusst geblieben wäre. »Glaube der Stimme Deines Herzens, denn der Himmel leih kein Pfand« – dieses den religiösen Subjektivismus begründende Wort Friedrich Schillers ist Dostojewskis Maxime geworden: »Gott ist, und ich darf an ihn glauben, und ich darf auf die Auferstehung hoffen.« Gottesbeweise gibt es für Dostojewski nicht. Und wenn man hier äußere Fakten, Offenbarungen usw. namhaft machen könnte, so sind sie für den Glauben des Dichters irrelevant.

Die Beichte spielt in Dostojewskis Schriften eine ebenso herausragende Rolle wie die Askese, das mönchische Leben, die Marienverehrung und die

Christusliebe. Nur durch die Beichte als öffentliches Bekenntnis des Vergehens kann der Mensch aus der Isolierung heraustreten, in die ihn seine Sünde geführt hat. Christus ist der Pantokrator – von hier aus hat Dostojewskis Glaube einen kosmischen Aspekt: Nicht die Seele allein, die ganze Schöpfung ist heils- und erlösungsbedürftig.

Und dann der andere: Leo Tolstoi – vom Standpunkt orthodoxen Christentums eine große Enttäuschung. »Es gibt einen Gott, der will, daß ich das Gute tue.« Glaube verkürzt auf Ethik. Das ist die radikale Vernunftreligion, in der Jesus eigentlich überflüssig ist und die dann auch am Ende des Lebens des Dichters konsequent zur Trennung von der Kirche geführt hat. Zwar bleibt Tolstoi »das lebendige Gewissen Rußlands« – aber die Kirche hat ihn nicht halten können. Er ist allenfalls der Stachel im Fleisch der Orthodoxie. Der Prediger der Gewaltlosigkeit wurde ihr endgültig verllorener Sohn.

Dostojewski und Tolstoi sind auch Propheten im Sinne des Alten Testaments gewesen, indem sie zahlreiche Übel und Fehlentwicklungen des öffentlichen Lebens beim Namen genannt und verurteilt haben. Dabei bleibt das Rätsel Tolstoi tragisch. »Führe das aus als ein Experiment, und Du wirst sehen, daß es die Wahrheit ist«, hat der Dichter über die Bergpredigt gesagt. Das ist auch richtig, denke ich, aber eben nur die halbe Wahrheit. Hier deutet sich die Tragik an, wenn Jesu Worte, losgelöst von ihrem Urheber, isoliert und verallgemeinert werden. Mit den Worten des Neutestamentlers Eduard Lohse: »Wir haben die Bergpredigt nicht ohne den Bergprediger«. Das heißt doch: Die Worte sind Jesus selbst. Sie geben sein Wirken und Verhalten wieder – als abstrakte Imperative treffen sie nicht die Wirklichkeit und können keine realistischen Handlungsanweisungen sein. Aber darf man sie deshalb zum Instrument für Träumer und Utopisten verkommen lassen?, hätte Tolstoi zurückgefragt.

Welches ist die Gabe der russischen Orthodoxie an Europa und die Ökumene? So möchte ich abschließend fragen. Dabei ist mir bewußt, daß »Gabe« gewiß ein mißverständliches Wort ist. Wenn Kirchen zusammenwachsen, geht es um einen Prozeß gegenseitigen Gebens und Nehmens. Allerdings ist Selbstbestätigung ein legitimes Bedürfnis, das die Lutheraner zu Unrecht als »Selbstrechtfertigung« verächtlich gemacht haben.

Drei Gaben hat die russische Orthodoxie der Weltchristenheit gegeben: die Martyria, das Leiden um des Glaubens willen, mit der Bereitschaft, den Einsatz des Lebens zu wagen. Dazu gehören die unzähligen Opfer der Gewalt wie auch die massenweise Schließung der Kirchen und Klöster. Nach der Oktoberrevolution 1917 hat es blutige Christenverfolgungen gegeben. Das Thema war weithin tabu: Bekämpft werden darf nach sowjetischer Verfassung nur der politische, nicht der religiöse Gegner. Leider gibt es da kaum einen Unterschied. Aber wo steht im Neuen Testament geschrieben,

daß Christen in einem christlichen Staat leben werden? Die russisch-orthodoxe Kirche hat durch ihre Existenz in einer atheistischen Gesellschaft stellvertretend und beispielhaft für die Weltchristenheit den Konflikt durchlitten, in den ein Christ gerät, wenn er die Spannung von Römer 13 (»Ein jedermann sei untertan der Obrigkeit, die Gewalt über ihn hat«) und Apostelgeschichte 5 (»Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen«) aushalten will. Das Lutherlied »Ein feste Burg« paßt haargenau auf die Situation der russischen Christenheit. »Nehmen sie den Leib, Gut, Ehr, Kind und Weib, laß fahren dahin. Sie haben's kein Gewinn. Das Reich muß uns doch bleiben.« Das ist bekanntlich gedichtet nach Worten des 46. Psalms; und nicht zufällig steht dieser Psalm in griechischen Buchstaben über dem Eingang der Sophienkathedrale in Kiew, von wo das Christentum in Rußland vor tausend Jahren seinen Ausgang nahm.

Die zweite Gabe ist die große Liebe zu Gottesdienst, Anbetung, Lobpreis und Feier des Gedächtnisses der Taten des Herrn. Sie sind in ihrer Art ohne Vergleich.

Die dritte, unschätzbare Gabe ist das schon erwähnte religiöse Element in der russischen Dichtung des 19. Jahrhunderts. Christliche Autoren wie Dostojewski und Tolstoi haben das ganze europäische Schrifttum auf Jahrzehnte hinaus nachhaltig beeinflußt. Nicht zufällig hat Thomas Mann von der »heiligen russischen Literatur« gesprochen und damit eine Literatur der »letzten Fragen nach Gott« gemeint – wobei die Dichter stets mit ihrem Leben für ihre Überzeugung einstanden. Dies alles ist nicht zu verstehen ohne den christlich-orthodoxen Mutterboden. »Jeder russische Dichter wird an der Himmelspforte zuerst gefragt, wieviele Jahre er im Gefängnis zugebracht hat« (Fairy von Lilienfeld).

Die Kirche in Rußland ist in ihrer Praxis auf den Kult beschränkt. So liest man immer wieder. In der Tat: Noch ist ihr jede Aktivität außerhalb der Kirchenmauern untersagt. Sie darf keinen Religionsunterricht geben, keine Jugendarbeit treiben. Sie muß sich aus der Politik heraushalten und darf keinerlei soziale, karitative Tätigkeit entfalten. Auch hat sie keinen Zugang zu den öffentlichen Medien wie Presse, Hörfunk und Fernsehen. Aber kann Michail Gorbatschow eigentlich sein Land reformieren, ohne die Religion in den Liberalisierungsprozeß einzubeziehen? Langfristig müßte er wohl die drückende Religionsgesetzgebung lockern, die das kirchliche Leben derzeit noch nahezu ausschließlich auf den Bereich gottesdienstlicher Handlungen einengt. Immerhin: Die auf eine Erneuerung warten, können in Maßen hoffen. Der Weg bleibt zwar steinig und steil, aber für kleine Schritte offen.

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

IST DIE ENTSCHEIDUNG DER REFORMATION FÜR KINDERTAUFE UND VOLKSKIRCHE NOCH GÜLTIG?¹

Von Rolf Schäfer

In den kirchlichen Handlungen – und so auch in der Taufe – bündeln sich die theologischen Entscheidungen, wobei das Bündel mitunter recht sperrig und unhandlich werden kann. Es ist nicht meine Absicht, über Taufe oder über Kirche so zu sprechen, daß alle Aspekte berücksichtigt würden. Es kommt mir vielmehr darauf an, die verwunderte Frage zu stellen, warum die Reformation aus dem mittelalterlichen Kirchenwesen die Sitte der Säuglingstaufe weiterführt, obwohl sie weiß, daß dies durch die Heilige Schrift nirgendwo ausdrücklich geboten ist.

1. Die reformatorische Entscheidung gegen die Wiedertaufe

Die »Gemein Kirchenordnung, wie die dieser Zeit im Fürstentum Württemberg gehalten werden soll« – abgekürzt genannt: Herzog Ulrichs kleine Kirchen-Ordnung von 1536² – setzt ganz selbstverständlich voraus, daß ein Taufbewerber immer ein Kind ist. Das Kapitel »Von der heiligen Tauf« beginnt mit den Worten: »Wenn man das Kind zur Tauf bringt, soll der Diener [d. h. der Pfarrer] nachfolgende Vermahnung sprechen . . .«³ Die dann wörtlich ausgeführte Mustertaufpredigt wendet sich an die Paten als Repräsentanten der christlichen Kirche, die »dieses Kindlein hierher trägt«, ruft sie auf, »andächtiglich zu bitten, daß Gott, der Allmächtig, das Kindlein nit allein von des Teufels Gewalt erledigen [erlösen], sondern auch also stärken wöll, daß es dem Feinde im Leben und Sterben statlichen [gründlichen] Widerstand tun und erhalten werden möge. . .«⁴

Die Agende entscheidet somit die damals in Württemberg wie in anderen

¹ Vorlesung an der Evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Tübingen am 20. Juni 1984. Die Beziehung auf das württembergische Reformationsjubiläum wurde nicht getilgt. Die in Text und Fußnoten zitierten Belege sind leicht modernisiert.

² A. L. Reyscher (Hg.), Vollständige, historisch und kritisch bearbeitete Sammlung der württembergischen Geseze, Bd. 8, Tübingen 1834, 42–59.

³ AaO, 51.

⁴ AaO.

Teilen Deutschlands aufgeworfene Frage nach der Berechtigung der Säuglingstaufe ohne viel Aufhebens im Lutherschen Sinn, nicht zuletzt durch die ausdrückliche Verlesung der Perikope von der Kindersegnung Mk 10,13–16. Die angeführte Ordnung der Jähtaufe unterstreicht diese Entscheidung⁵.

Daß die schon seit Jahren auch in Württemberg tätigen Täufer die Kindertaufe als »des Papstes höchsten und ersten Greuel«⁶ verdammen, wird nicht einmal eines Nebensatzes gewürdigt. Und doch erscheint die Verteidigung gegen diesen Vorwurf zwischen den Zeilen. Das Bedenken der württembergischen Theologen zur Frage der Bestrafung der Wiedertäufer aus dem Jahre 1536 hätte es sich leicht machen und die Schwärmerei allein im Lichte der Katastrophe von Münster darstellen können. Dieser Versuchung erliegen die Gutachter erstaunlicherweise nicht; vielmehr setzen sie bei der Beobachtung ein, »daß freilich der mehrer Teil solcher armer Leut, so in solche Schwärmerei geraten, nicht aus Bosheit [dahin gelangen], sondern [aus] lauter Einfältigkeit und gutem Eifer, den sie haben zu Gott, so sie sehen bei den Rottengeistern ein solchen feinen Schein des Lebens und dagegen bei uns und dem großen Haufen der Unsern leider ein so ganz wildes, freches und verruchtes Wesen . . .«⁷ – Dort bei der Rotte – oder sagen wir ohne Wertung: bei der kleinen, sich abgrenzenden Gemeinschaft – die sinnenfällige Erneuerung des Lebens; hier bei der Volkskirche, dem »großen Haufen der Unsern«, ein »verruchtes Wesen«. Ganz gleich, wie dieser Gegensatz erklärt werden kann – die Taufagende der Kleinen Kirchenordnung macht deutlich, daß man sich nicht mit ihm zufrieden gibt. »Es sollen auch die Pfarrer und Kirchendiener mit allem Fleiß darob sein, daß zu solchem nötigen Werk der christlichen Taufe ehrliche und verständige Gevatter [Paten] genommen werden, die da wissen, warum sie da seien, auf daß die Taufe mit rechter Andacht, Zucht und Tapferkeit [Gewichtigkeit] gehandelt werde.«⁸

Ganz gleich, ob in diesen und ähnlichen Worten eine indirekte Verteidigung gegen täuferische Vorwürfe gesehen werden darf oder nicht – auf jeden Fall zeigen sie, daß die Kindertaufe nicht ohne weiteres zum rechten christlichen Lebensernst führt. Vielmehr muß unter den Getauften – d. h. also: unter den Mitgliedern der die Kindertaufe übenden Kirche – ausgewählt werden, wenn es gilt, Paten zu finden, »die da wissen, warum sie da seien«.

⁵ AaO, 52.

⁶ Beatrice Jenny, Das Schleitheimer Täuferbekenntnis, Separatdruck aus »Schaffhauser Beiträge zur vaterländischen Geschichte« Heft 28, Thayngen 1951, 11.

⁷ G. Bossert, Urkunden zur Geschichte der Wiedertäufer I, Herzogtum Württemberg, 1929, 53.

⁸ Reyscher (Anm. 1) 52.

2. Kindertaufe und Volkskirche

Die Reformation hat das Kirchenwesen tiefgreifend verändert. Eines jedoch hat sie verwunderlicherweise unangetastet gelassen: das parochiale System. Eine Gemeinde kommt dadurch zustande, daß sich diejenigen Menschen zu gemeinsamem Gottesdienst vereinigen, deren Wohnsitz geographisch im Bereich einer gottesdienstlichen Stätte liegt. Sie haben einen Pfarrer, der den Gottesdienst leitet, predigt, tauft, das Abendmahl spendet, traut und das Begräbnis hält. Bis zum heutigen Tage werden in kirchlichen Gesetzen, durch die eine Kirchengemeinde errichtet wird, Gemarkungsgrenzen, Straßenzüge, Gewässer usw. genannt, um auszusagen, wer zu der betreffenden Gemeinde gehört. Ebenso enthält die Definition der Kirchenmitgliedschaft neben der Nennung des Bekenntnisses ein geographisches Element. In dem Gesetz der EKD über die Kirchenmitgliedschaft von 1976 heißt es: »Innerhalb der Evangelischen Kirche in Deutschland sind Kirchenmitglieder die getauften evangelischen Christen, die ihren Wohnsitz oder gewöhnlichen Aufenthalt im Bereich einer Gliedkirche der Evangelischen Kirche in Deutschland haben ...«⁹ Dabei geht diese Definition davon aus, daß in der Regel die Kindertaufe geübt wird. Sie ist darauf abgestimmt, daß bei der Kirchenmitgliedschaft im Normalfall die Familie im Blick steht und daß deshalb ein in einer evangelischen Familie geborenes Kind, das getauft ist, von Anfang an als Mitglied behandelt werden kann.

Dies ist für das volkskirchliche System unter heutigen Bedingungen immer noch entscheidend. Es gibt viele Definitionen, die im Laufe des 19. und 20. Jahrhunderts für den Begriff »Volkskirche« versucht wurden. Alle stehen in Wechselbeziehung zu kirchenpolitischen Zielsetzungen. Die im Thema intendierte Definition von Volkskirche ist dadurch bestimmt, daß der Eintritt in sie in der Regel durch die Kindertaufe geschieht. Eine solche Kirche ist Volkskirche, weil in Analogie zum Eintritt in die Gemeinschaft des Volkes der Eintritt in die Kirche am Lebensbeginn vollzogen wird. So wenig hierzulande ein Kind deutscher Eltern sich für die deutsche Staatsbürgerschaft aktiv entscheidet, ebensowenig ist beim Hineingeborenwerden in die Kirche eine aktive Entscheidung für den Erwerb der Mitgliedschaft nötig. Hieraus entstehen auch die Probleme. Volkskirche in diesem Sinne nimmt die Definition des 19. Jahrhunderts zum Teil auf: sie bildet einen relativen Gegensatz zur Behördenkirche des alten landesherrlichen Kirchenregiments; sie dispensiert sich nicht vom Volksganzen, in dem sie lebt – d.h.: sie nimmt diakonische, ja gesellschaftliche Verantwortung wahr.

⁹ A. Stein, Evangelisches Kirchenrecht, 1980, 46.

Das wichtigste Moment bei der heutigen Rede von der Volkskirche scheint mir aber in dem relativen Gegensatz zur Bekenntniskirche zu liegen. Von dort her wird sie – nach dem Wegfall der Konsistorien als Staatsbehörden und bei der Selbstverständlichkeit des diakonisch-gesellschaftlichen Auftrags – hauptsächlich definiert. Denn im Gegensatz zur Volkskirche geschieht der Eintritt in die Bekenntniskirche durch eine bewußte Entscheidung.

3. Erwachsenentaufe und Bekenntniskirche

Die Wiedertäufer des 16. Jahrhunderts haben die Reformation mit dem Verfassungsmodell der Bekenntniskirche konfrontiert. Im sog. »Schleitheimer Bekenntnis« von 1527, an dem der ehemalige Prior des Benediktinerklosters St. Peter im Schwarzwald Michael Sattler maßgeblich beteiligt war, wird die Bekenntniskirche klar beschrieben. »Die Taufe soll gegeben werden allen denen, so gelehrt sind die Buße und Änderung des Lebens und glauben in der Wahrheit, daß ihre Sünd durch Christum weggenommen seien . . .; mit dem werden ausgeschlossen alle Kindertaufen, des Papstes höchsten und ersten Greuel.«¹⁰ Der Taufe hat die Lehre vorauszugehen. Die Lehre bewirkt Buße und Änderung des Lebens, auf welche der Vergebungsglaube folgt. Erst dann kommt die Taufe.

Die üblicherweise angeführten biblischen Belege für diese Reihenfolge sind Mt 28,19, wo es heißt »Gehet hin und lehret alle Völker und taufet sie . . .« bzw. Mk 16,16, »Wer da glaubt und getauft wird . . .«, wobei es in beiden Fällen auf die Reihenfolge ankommt: Erst die Lehre bzw. der Glaube, dann die Taufe. Dieselbe Reihenfolge findet sich in den Beispielen der apostolischen Zeit: In der Pfingstgeschichte Acta 2,38 sagt Petrus: »Tut Buße und lasse sich ein jeglicher taufen« und hält sich auch selbst daran, indem er diejenigen tauft, die »sein Wort gern annahmen« (2,41).

Mit vollem Bewußtsein wurde diese Form des Eintritts in die Gemeinde weitergeführt in Verfassungsbestimmungen für das Leben der Gemeinde. Der 2. Artikel des Schleitheimer Bekenntnisses legt fest, daß, wer in den Leib Christi getauft ist und sich Bruder oder Schwester nennt, sich dem Bann unterwerfen muß, d.h. der Kirchenzucht, deren Verfahren Mt 18,15–18 festgelegt ist. Der 3. Artikel bestimmt, daß das Abendmahl nur in der Gemeinschaft der wahren Getauften gehalten werden darf. Besonders wichtig sind die Ausführungen zur »Absonderung« in Artikel 4: Es gibt keine Gemeinschaft mit den Bösen; denn »alle, die nicht in den Gehorsam

¹⁰ Jenny (Anm. 6) 10.

des Glaubens getreten sind, die sind »ein großer Greuel vor Gott.« Es gibt in der ganzen Schöpfung nichts anderes als »Gutes und Böses, gläubig und ungläubig, Finsternis und Licht, Welt und [solche,] die aus der Welt sind, Tempel Gottes und die Götzen, Christus und Belial . . .«¹¹ Der Glaubende muß die Greuel meiden und fliehen. Aus dieser Absonderung folgt schließlich auch, daß der Christ zur himmlischen Bürgerschaft gehört und mit der Bürgerschaft in dieser Welt nichts zu schaffen hat. Deswegen kann der Christ nicht Obrigkeit sein und sich auch nicht an der Gerichtsbarkeit – nämlich Schwert und Eid – beteiligen¹².

Die Gemeinde ist somit nach außen hin exakt begrenzt. Nach innen ist sie in ihren Gliedern kenntlich: sie haben »sich dem Herrn ergeben«¹³ und lassen sich Bruder und Schwester nennen – d. h. sie bekennen sich eindeutig zu ihrem Herrn und leben bewußt als Glieder seines Leibes. Nach außen ist die Gemeinde durch eine scharfe Linie abgetrennt. Entweder ist man auf der einen Seite (im Tempel Gottes) oder auf der andern (bei den Götzen). Hinzu kommt man durch Buße und Taufe, hinaus durch den Bann nach Mt 18, 17, kraft dessen der hartnäckige Sünder wieder zum Heiden wird.

4. Die Bekenntniskirche findet Freunde

Es hat nun wenig Sinn, dieses Modell von Glaube und Taufe, Mitgliedschaft und Verfassung mit dem Hinweis abzutun, daß es täuferisch oder schwärmerisch sei. Solche Etikette erklären und beweisen heute weniger denn je. Die militante Eschatologie, die im 16. Jahrhundert ein bequemes Argument für die Gefährlichkeit der Täufer lieferte, können wir für unsere Betrachtung ausklammern. Geblieben ist jedoch der Typus der Kirche, deren Glieder sich bewußt zu Christus bekennen und deren Grenze klar und eindeutig ist.

Dieser Typus von Kirche ist – wenn nicht alles trügt – im Vordringen begriffen. Die baptistischen Bewegungen haben längst ökumenische Anerkennung gefunden. Niemand denkt mehr daran, die Verdammungen des 16. Jahrhunderts gegen sie zu wiederholen. In der Allianz, im Ökumenischen Rat der Kirchen, in der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen arbeiten die bekennnistreuen Landeskirchen und ihre Vertreter ohne weiteres mit Baptisten zusammen.

Teils sind es die kirchengeschichtlichen Ereignisse der neuesten Zeit,

¹¹ AaO, 12.

¹² AaO, 14 ff.

¹³ AaO, 11.

teils maßgebliche Persönlichkeiten, die diese Entwicklung verstärken. Dazu jeweils ein Beispiel.

Die 3. These der Barmer Theologischen Erklärung definiert die christliche Kirche als »die Gemeinde von Brüdern, in der Jesus Christus in Wort und Sakrament durch den Heiligen Geist als der Herr gegenwärtig handelt«. Die 2. These macht deutlich, daß der Grad der Bewußtheit, mit der der Glaube und das Leben der Gemeindeglieder geführt wird, ein sehr hoher ist. »Wie Jesus Christus Zuspruch der Vergebung aller unserer Sünden ist, so und mit gleichem Ernst ist er auch Gottes kräftiger Anspruch auf unser Leben. . .«¹⁴

In diesen und ähnlichen Formulierungen ist zu spüren, daß die evangelische Kirche damals handfest gezwungen wurde, sich auf ihr Wesen zu besinnen, sich dieses Wesens durch Zusammenrücken zu vergewissern, die Grenze nach außen deutlicher zu markieren und die Übergriffe von außen ins Innere der Kirche als wesensschädigend abzuwehren. Die gleichfalls in Barmen beschlossene »Erklärung zur praktischen Arbeit der Bekenntnissynode der Deutschen Evangelischen Kirche«¹⁵ liefert dafür die Erläuterung. Dort wird die geistliche Erneuerung des Pfarrerstandes gefordert, zugleich aber auch der Aufbau einer »Bekennenden Gemeinde«, die »zum Dienst willig« sein und dafür gerüstet werden muß¹⁶. Es entsteht dabei das Bild dessen, was wir abgekürzt »Kerngemeinde« nennen könnten, deren Glieder die »Kirchentreuen« ausmachen oder die mit der Kirche in dem bekannten soziologischen Schema »sehr verbunden« sind¹⁷.

Daraus folgt nun in Barmen allerdings nicht eine Absonderung von der Welt. Insoweit ist die zur Konzentration genötigte Kirche weit entfernt von der konsequenten Ausprägung des Bekenntnismodells, für das der Pietismus im Lauf der Geschichte der evangelischen Kirche neue und in Einzelfällen warnende Beispiele hervorgebracht hatte. Die Bekennende Kirche fühlte sich missionarisch an die Welt gewiesen und scheute deshalb die Berührung mit ihr nicht. Den Sendungs-Auftrag, die freie Gnade Gottes in Predigt und Sakrament zu verkündigen, nahm sie so ernst, daß sie dabei auch den »Dienst an der Reichswehr (Truppenübungsplätze), SA, SS, HJ, Versorgung der Arbeitsdienst- und Jugendlager« ausdrücklich einbezog¹⁸. Die Kindertaufe wurde dabei nirgendwo infrage gestellt, vielmehr sorgte die Besinnung auf das reformatorische Bekenntnis, das in Barmen für alle drei Bekenntnis-konvente unerschüttert galt, für die selbstverständliche Anerkennung der

¹⁴ A. Burgsmüller/R. Weth, Die Barmer Theologische Erklärung, 1983, 35 f.

¹⁵ AaO, 65 ff.

¹⁶ AaO, 66.

¹⁷ H. Hild (Hg.), Wie stabil ist die Kirche? 1974, 184 ff.

¹⁸ Burgsmüller (Anm. 14) 67.

reformatischen Entscheidung. Auch die 5. These der Theologischen Erklärung mit ihrer Erneuerung der Lutherischen Zwei-Reiche-Lehre ist dafür ein Beleg.

Das zweite Beispiel kann jedoch zeigen, daß die Forderung an die »Gemeinde von Brüdern«, die »mit gleichem Ernst« die Sündenvergebung und den ethischen Anspruch auf ihr ganzes Leben bejahen, in der Tauffrage zu anderen Ergebnissen führen kann. Der maßgebliche Mitverfasser der Barmer Theologischen Erklärung, Karl Barth, hat schon während des Krieges (1943) eine Schrift über »Die kirchliche Lehre von der Taufe«¹⁹ erscheinen lassen. Die darin gegebene Kritik an der kirchlichen Taufpraxis baute Barth in dem höchst wirksam gewordenen letzten Band der »Kirchlichen Dogmatik« (IV/4)²⁰ zu einem frontalen Angriff gegen die Kindertaufe aus. Dieses Buch hat seinen Eindruck auf die Pfarrerschaft nicht verfehlt. Barth spricht von der volksskirchlichen Praxis der »Sitte bzw. Unsitte der Säuglingstaufer«²¹ und macht schon durch die Wortwahl deutlich, wie er die volksskirchliche Praxis bewertet.

Wesentlich für Barths Lehre von der rechten christlichen Taufe ist, daß in der Taufe ein Mensch die Wendung zur Treue gegen Gott vollzieht. Gott tut am Menschen sein Werk, indem er ihn mit dem Heiligen Geist tauft und damit einen »Neubeginn« schafft. Der Mensch beantwortet dies, indem er in eigener bewußter Entscheidung von der Gemeinde die Wassertaufe begehrt und damit »das verbindliche Bekenntnis seines Gehorsams« ablegt²². Die Taufe rückt dadurch aus dem dogmatischen Kapitel der Gnadenmittel hinüber in die Disziplin der Ethik. Die Taufe ist die erste Tat des gehorsam Gewordenen. Nicht zuletzt der exegetische Befund bestärkt Barth in dieser Sicht. Die gesamte ältere Theologie hat ja ihre Tauflehre hauptsächlich auf dem Taufbefehl Mk 16,16 und Mt 28,18–20 aufgebaut. Um diese Dicta probantia ist es sehr still geworden. Das erste ist mit dem sog. unechten Markusschluß im Abgrund der Kritik verschwunden. Das zweite ist zwar als Bestandteil des Evangelientextes kaum angefochten; bei der Benutzung kommt jedoch die ganze Verlegenheit der Theologie zum Vorschein, welchen Wert man den Worten des Erhöhten – oder anders ausgedrückt: den Gemeindebildungen – beizumessen hat. Es ist kein Zufall, daß Barth das biblische Fundament für die Taufe in der Perikope sucht, welche von den

¹⁹ K. Barth, Die kirchliche Lehre von der Taufe, ThSt(B) 14, 1943.

²⁰ K. Barth, Die kirchliche Dogmatik, Bd. 4/4 (Fragment) Die Taufe als Begründung des christlichen Lebens, 1967.

²¹ AaO, 11.

²² AaO, 1.

Reformatoren nur hilfswise herangezogen wurde: in der Taufe Jesu²³. Die Taufe Jesu war aber ohne Zweifel ein bewußter Akt des Gehorsams.

Wie kam es dann aber in der Kirche zur Taufe von Säuglingen, die doch weder das Wort Gottes hören noch bekennen noch sich entscheiden können? Barth spricht eine »historische Vermutung« aus: die Kindertaufe hängt mit der Konstantinischen Wende zusammen – mit dem »Ein- und Übergang der Kirche in eine ontologische Einheit mit dem Volk, der Gesellschaft, dem Staat, dem römischen Reich . . .«²⁴ Diese Konzeption haben die Reformatoren »nach einem kurzen, aber sofort unterdrückten Zögern«²⁵ übernommen. »Und in der den Zerfall jenes Reiches mehr oder weniger glücklich überdauernden Gestalt der National-, der Volks-, und da und dort auch noch der Staatskirche steht und fällt die Kirche auch heute mit der allgemeinen *Kindertaufe*«. Mit anderen Worten: »Der ursprünglich politisch-kirchenpolitische und also *nicht*-theologische Charakter«²⁶ ist nach Barths historischer Vermutung Anlaß, die Berechtigung von Kindertaufe und Volkskirche zusammen in Zweifel zu ziehen.

5. Die Kindertaufe verliert an Ansehen

Nun wäre es falsch und der evangelischen Kirche unwürdig, wenn sie sich an die Säuglingstaufe nur deshalb anklammern wollte, weil diese in den Bekenntnisschriften des 16. Jahrhunderts festgeschrieben und im Kampf gegen die Täufer und ihr Kirchenideal verteidigt worden ist. Wenn die Bibel in der Tauffrage von den Bekenntnisschriften abweicht, dann hat die Bibel das letzte Wort. Denn die Bekenntnisschriften sind trotz aller ihnen gezollten Ehrfurcht nur *norma normata*; die Heilige Schrift dagegen muß ihnen als *norma normans* übergeordnet bleiben. Das mag heutzutage beschwerlich sein, da natürlich die Bibel nicht in der Auslegung des 16. Jahrhunderts, sondern gemäß heutiger exegetischer Einsicht als Maßstab anzuerkennen ist. Diese heutige exegetische Einsicht bringt aber keine Argumente für die Säuglingstaufe bei. Die bekannte, von Joachim Jeremias besonders betonte »Oikosformel«²⁷ ist nicht eindeutig genug, um die Taufe von kleinen, zum Hause gehörigen Kindern zu belegen. Die Tatsache, daß die älteste Kirchen-

²³ AaO, 57.

²⁴ AaO, 185.

²⁵ AaO, 183.

²⁶ AaO, 185.

²⁷ J. Jeremias, Die Kindertaufe in den ersten vier Jahrhunderten, 1958, 23 ff.

geschichte kleine Kinder als unschuldig und der Taufe nicht bedürftig angesehen hat, spricht gegen die Säuglingstaufe.

Umgekehrt belegen alle Worte und Beispiele, die in neutestamentlicher Zeit die Reihenfolge aufstellen: Predigt, Buße, Taufwunsch und Taufe, daß die Erwachsenentaufe Regelform war.

In der heutigen Praxis des Pfarrers gibt es gleichfalls genügend kleine und große Erfahrungen, die das exegetische Argument gegen die Säuglingstaufe stützen. Wenn es auch nicht mehr so selbstverständlich ist wie früher, daß ein Kind um der bürgerlichen Wohlanständigkeit willen getauft werden muß – die überwiegende Mehrzahl der nicht aus der Kirche ausgetretenen Eltern melden ihr Kind zur Taufe an. Sie versprechen im Taufgottesdienst, ihr Kind christlich zu erziehen. Aber sind sie dazu in der Lage? Bei Familien, die zur Kerngemeinde gehören und dem Pfarrer gut bekannt sind, wird er dies bejahen. Was aber ist mit denjenigen Eltern und Paten, die mit der Kirche »kaum verbunden« sind, obwohl sie formell Mitglieder sind und ihre Kirchensteuern bezahlen? Auch von ihnen verlangt die Taufagende das »Ja«. Aber häufig hört es der Pfarrer mit einem leisen Zweifel.

Besonders deutlich wird dies bei den Extremfällen, wo eine Taufe gewünscht wird, beim Taufgespräch sich aber herausstellt, daß beide Eltern aus der Kirche ausgetreten sind. Ist hier nicht die Grenze erreicht, wo ein Pfarrer, der sonst die Säuglingstaufe bejaht, den Wunsch der Eltern ablehnen und zum Taufaufschub raten muß?

Dieser Aufschub kam in den letzten zwanzig Jahren gar nicht so selten vor, führte aber oft dazu, daß der nicht getaufte Jugendliche mit seinen Freunden und Klassenkameraden den Konfirmandenunterricht besuchte und sich vor oder bei der Konfirmation taufen ließ. Man könnte dies im Lichte der Liturgiegeschichte begrüßen, weil hier endlich Taufe und Firmung wieder eine einheitliche Handlung werden. In einer Zeit jedoch, die bei der Konfirmation das Bekenntnis der Konfirmanden durch einen Zusage des Konfirmators ersetzt, fehlt wieder das Element, welches die biblische Taufe enthält: das bewußt verantwortliche Ja. Die Konfirmation ist ebenso wie die Säuglingstaufe zu einem Strukturelement der volkskirchlichen Wirklichkeit geworden, bei der das von Barth geforderte verbindliche Bekenntnis des Glaubens unsichtbar bleibt.

6. Jede Glaubensentscheidung hat ihre Geschichte

Nun kann man dies alles erkennen und würdigen; man kann auch, wie die evangelische Kirche es getan hat, die Erwachsenentaufe neben die Säuglingstaufe stellen, sie freigeben und vielleicht sogar – wo die Ehrlichkeit es

gebietet – den Taufaufschub empfehlen. Die augustinischen Gedankengänge, welche die Verdammnis ungetauft sterbender Kinder erwarten lassen, haben ihre zwingende Kraft ohnedies eingebüßt.

Trotzdem ist es nicht möglich, die reformatorische Entscheidung für die Kindertaufe und Volkskirche einfach rückgängig zu machen. Das Modell der Bekenntniskirche, in welche der Mensch durch seine verbindliche Entscheidung eintritt, übersieht eine Grundbedingung, unter der der Mensch in dieser Welt zu leben hat: die Zeit. Ich meine damit nicht die Zeit im Sinne des von uns Theologen besonders geliebten Kairos oder in der Form der Geschichtlichkeit, sondern als sich erstreckende, zerrinnende, in Jahren, Tagen und Stunden gemessene Zeit. Sie zieht nämlich den Glauben mehr in Mitleidenschaft, als wir Theologen es für unser Lehrgebäude wünschen.

An zwei Gedankengängen möchte ich dies illustrieren, beide veranlassen mich, das Modell der Volkskirche und die Praxis der Säuglingstaufe gelten zu lassen.

Der erste Gedankengang knüpft an die Tatsache an, daß die Entstehung und das Festhalten von Entscheidungen sich in der Wirklichkeit komplizierter ausnimmt als in unseren theologischen Paradigmen. Man kann sich natürlich das Normalschema vor Augen setzen: Der von Hause aus Gott ungehorsame Mensch wird vom Wort getroffen und so von Gott umgewandt; aus dieser Wendung folgt das bewußte Ja zu Gott, zur Gemeinde, zur Taufe. Bleibt es bei diesem Bild, dann lautet die Konsequenz: Nein zur Kindertaufe, nein zur entscheidungslosen Volkskirche. Aber wo kommt dieses Bild in der Wirklichkeit vor? Schon bei einfachen Entschlüssen können wir der Selbstbeobachtung entnehmen, daß lange Vorbereitungsprozesse voranzugehen pflegen, ehe eine punktuelle Entscheidung stattfindet. Erst recht gilt dies für so tiefliegende und weittragende Entscheidungen wie das Ja des Glaubens. Die biographische Strecke, auf der sich der bewußte Akt vorbereitet, und die Zeit, in der er reift, kommen in den üblichen Reflexionen auf die Taufe kaum vor. In dem oben erwähnten Normalschema ist für die erlebte Zeit und für die in der Zeit wechselnden Erfahrungen kein Platz. Ähnlich steht es mit dem weiteren Schicksal der einmal vollzogenen Entscheidung.

Wie sieht das Ja zu Christus und das verbindliche Bekenntnis des Gehorsams aus, wenn zwei, drei, vier Jahrzehnte ins Land ziehen? Auch hier passen unsere theologischen Paradigmen schlecht. Schon in der protestantischen Orthodoxie wird der Normal- und Regelfall so vorgestellt, daß der Glaubende nach dem zeitlich kurzgerafften Akt der Buße auf die geistliche Höhe des getrösteten Gewissens gehoben ist und dort auch bis zum Tode verweilt, falls nicht eine wider das Gewissen begangene Sünde die erneute Buße erforderlich macht. Daß jedoch der Glaubende, auch wenn er ja gesagt

hat, sehr schnell und auf ganz unerwartete Weise in die Anfechtung geführt zu werden pflegt, wo ihm jedes Ja wieder in Nichts zerrinnt, bleibt ausgeklammert.

Es ist nun überraschend zu sehen, daß Luther nicht mit derartig vereinfachten Bildern arbeitet. Vielmehr rechnet er mit einem stetigen Wechsel von Trost und Anfechtung in der Zeit des Christenlebens. Hieraus schöpft er ein beachtenswertes Argument gegen die Täufer. Es ist zweifellos nicht die Hauptbegründung Luthers, die ja bekanntlich auf der Einsetzung des Taufsakraments Mt 28 aufbaut. Trotzdem oder vielleicht gerade deshalb ist es auffallend, bei ihm folgende Beobachtung zu finden. Luther läßt sich den aus Mk 16,16 geschöpften Einwand der Täufer nahe gehen: »Wer da glaubt und getauft wird, der wird selig werden.« Folgt daraus nicht zwingend, daß die Taufe den Glauben voraussetzt? Luther antwortet: »Wenn ich auf meinen Glauben getauft würde, sollte ich morgen wohl [mit Recht] ungetauft [be]funden werden, wenn mir der Glaube entfielen oder ich angefochten würde, als hätte ich gestern nicht recht geglaubt.«²⁸ Eine lutherische Theologie, die mit der Anfechtung rechnet und den unablässigen Wechsel von Gesetz und Evangelium an Glaubenserfahrungen anschaulich macht, muß mit dem Verblassen der bewußtesten Entscheidung rechnen. Dann wäre aber erneute Taufe nötig. In Wirklichkeit bleibt der Glaube auch in der Anfechtung erhalten, nur daß der Glaubende dies u.U. erst viel später einsehen kann.

Das Modell des bewußten Bekennens hebt einen bestimmten, vereinzelter Moment hervor, der für den Glauben wesentlich ist, klammert aber weite zeitliche Strecken des Christenlebens aus, obwohl diese nicht minder zum Wesen des Glaubens gehören. Außerdem ist das Modell des bewußten Bekennens so sehr auf das Bewußtsein fixiert, ohne das es ja keine Verantwortung gibt, daß wiederum mit Luther zu fragen ist: »... sage mir, wo bleibt die Vernunft des Christgläubigen, wenn er schläft, so doch sein Glaube und Gottes Gnade ihn nimmer [ver]läßt? ... so möchte ich auch sagen von allen Stunden, darin ein Christ lebt und etwas arbeitet oder sonst zu schaffen hat, daß er des Glaubens und [der] Vernunft nicht gewahr wird, und doch darum der Glaube nicht abläßt [aufhört]. Gottes Werke sind heimlich [verhüllt] und [ver]wunderlich, wo und wann er will, wiederum auch offenbarlich genug, wo und wann er will, [so] daß uns darüber zu urteilen zu hoch und zu tief ist.«²⁹ Aus alledem folgt, daß die Bestimmung des Taufzeitpunktes aus der Glaubensentscheidung in größte Schwierigkei-

²⁸ WA 26, 165, 25 (Von der Wiedertaufe an zwei Pfarrherrn 1528).

²⁹ WA 17/2, 86, 5 ff. (Fastenpostille 1525: Predigt über das Evangelium auf den 3. Sonntag nach Epiphania Mt 8,1–13).

ten führt und daß die Bestimmung der Mitgliedschaft in der Gemeinde durch das zeitliche Entstehen und Vergehen des bewußten Bekenntnisaktes unsicher wird. Die Begründung der Taufe auf den Glauben zieht Folgerungen nach sich, die die ganze Konstruktion zerstören.

7. Glaube kann auch entstehen

Die Zeit bringt es mit sich, daß die ältere Generation durch eine jüngere abgelöst wird. Das Neue Testament hat mit den daraus entstehenden Fragen noch nicht so bewußt gekämpft, weil das nahe Ende der Welt ihnen die Schärfe nimmt. Eine durch die Jahrhunderte hindurchwandernde Kirche kann aber nicht umhin, das Generationsproblem theologisch ernst zu nehmen und sich die Möglichkeit einer Erziehung im Glauben klar zu machen, zumal sich in einer christianisierten Gesellschaft die Missionsaufgabe primär auf die jeweils nachwachsende Generation zu richten hat.

Sind kleine Kinder Glieder der Gemeinde? – Auch hier möchte ich an eine Beobachtung Luthers anknüpfen. Luther geht davon aus, daß Gott im Täufling den Glauben wirkt. Er begnügt sich aber nicht mit dem Hauptargument, daß auf Grund der Einsetzung Christus selbst der Täufer ist und somit aus göttlicher Macht den Glauben des Täuflings schafft. Er reflektiert vielmehr darüber hinaus auf die Wirksamkeit des »fremden Glaubens« – nämlich der Paten. »Nicht daß jemand durch denselben möge [könne] selig werden, sondern daß er dadurch als durch seine Fürbitte und Hilfe möge [könne] von Gott selbst einen eigenen Glauben erlangen . . .« Und nun kommen die entscheidenden Sätze: »Gleich als [wie] es [bei] mir mit meinem natürlichen Leben und Sterben zugeht. Soll ich leben, so muß ich selbst geboren werden, und es kann niemand für mich geboren werden, daß ich dadurch lebe. Aber die Mutter und [die] Hebamme kann durch ihr Leben mir wohl helfen zu meiner Geburt, daß ich auch dadurch lebe.«³⁰ Der Glaube hat also die Art des Lebens an sich, das ein gleichartiges Leben hervorbringt, anregt und anzündet. Wer will dann aber feststellen, daß Kinder noch nicht glauben³¹? Ist das Fehlen der Rede und das Fehlen der Vernunft ein ausreichender Grund, die Taufe zu verweigern³²?

Luthers Argumente sind überall mit den supranaturalistischen Gedankengängen der Sakramentslehre seiner Zeit verschränkt, die uns nicht mehr weiterhelfen. Er hat aber erkannt, daß der Glaube tiefer liegt als Vernunft

³⁰ AaO, 82, 30ff.

³¹ Vgl. WA 26, 166, 26ff.

³² Vgl. aaO, 156, 5ff.

und Wille. Die Perikope von der Kindersegnung Mt 19 war ihm dafür der Hauptbeleg³³. Wenn Christus diesen kleinen Kindern das Höchste zuerkennt – den Anteil am Reich Gottes –, dann hat niemand das Recht, ihnen die Taufe und damit den Eintritt in die Gemeinde zu verweigern. Luther weiß sehr wohl, daß die Heilige Schrift die Kindertaufe nicht deutlich vorschreibt³⁴. Die Heilige Schrift verbietet aber auch nicht die Kindertaufe. Und deshalb übernimmt sie Luther, obwohl sie ein Stück Tradition ist. Mit besonderer Vorliebe erinnert er an den Alten Bund und an die im Volk Israel geübte Beschneidung als Typus der Taufe und leitet daraus die Möglichkeit ab, daß ein neugeborenes Kind Glied der Kirche – im 16. Jahrhundert war der Begriff »Volkskirche« noch unbekannt – werden und in sie hineinwachsen kann³⁵.

8. Einige Folgerungen

Ist die Entscheidung der Reformation für Kindertaufe und Volkskirche noch gültig?

Ich möchte diese Frage bejahen, freilich nicht mit einem runden, sondern mit einem eingeschränkten Ja.

Dieses Ja liegt darin begründet, daß das Hineingeborenwerden in die Kirche immer noch überwiegend die Regel ist. Die generelle negative Beurteilung dieses Eintritts in die Kirche beruht auf hochgesteckten Ansprüchen an Art, Bewußtheit und Kontinuität des Glaubens, die dem Wesen des Glaubens nicht entsprechen. Der Glaube kommt zum Bewußtsein, er ist aber nicht einfach einem Bewußtsein gleichzusetzen; der Glaube erzeugt Entschlüsse, er ist aber nicht einfach Entschluß. Vielmehr ist er ein Vertrauen, dessen Gegenstand und Vermittlung, Gefährdung und Stärkung in die biographische Linie eines Menschenlebens eingeflochten ist – eine Linie übrigens, die in Wechselwirkung mit den biographischen Linien anderer Menschen steht.

Es ist deshalb in der Regel unmöglich, eindeutig und unzweifelhaft den Zeitpunkt zu bestimmen, an dem der Glaube beginnt oder eine solche Stärke erreicht hat, daß nunmehr die Taufe berechtigt ist.

Man wird sogar sagen können, daß die differenzierte Anschauung von der Art des Glaubens zu der Warnung veranlaßt, gar zu präzise vorzuschreiben, in welcher Form und in welchem Alter die Wendung eines Menschen zu

³³ WA 17/2, 83, 12 ff.

³⁴ WA 26, 166, 12 ff.

³⁵ AaO, 169, 20 ff.

Gott stattzufinden hat und in welchem Alter der Glaube auszuschließen ist. Gerade die Vielfalt der volksskirchlichen Arbeit, die ja durch die Kasualien besonders auf den Gang der Familien durch die Zeit bezogen ist, läßt hier dem individuellen biographischen Werden des Glaubens die nötige Freiheit. Es scheint so etwas zu geben wie eine Abstimmung des volksskirchlichen Systems auf die Entstehung und den Fortgang des individuellen Glaubens in dem beschriebenen Sinn. Und dazu gehört auch die Kindertaufe, die wie eine Überschrift über dem Beginn des Glaubens steht.

In letzter Linie wird deshalb der Taufwunsch, wenn Eltern ihn überhaupt noch stellen, ernst zu nehmen sein. Ihn abzulehnen und die Kirchenzucht an dieser Stelle einzuführen, wird der Pfarrer zögern. Wenn er zugleich ein kundiger Seelsorger und Erzieher ist, weiß er, daß er Entstehungsbedingungen für den Glauben durch unzeitige Taufzucht möglicherweise vernichtet.

Daß das Ja zur Kindertaufe gedämpft klingt, liegt in der Beobachtung begründet, daß die erzieherische Kraft der Volkskirche schwächer wird. Der Sinn der Kindertaufe geht verloren, wenn mit ihr nicht tatsächlich – und sei es noch so bescheiden – der Prozeß beginnt, mit dem der Glaube als lebendiges Vertrauen angeregt wird, so wie nach Luther eben Leben aus Leben entsteht.

Gerade aus dem verdeckten volksskirchlichen Beginn kann biographisch auch das bewußte Bekenntnis hervorgehen. Deshalb – und dies sei der letzte Gedanke, mit dem ich schließen möchte – scheinen mir unter den heutigen Bedingungen unseres kirchlichen Lebens das Drängen auf ein Bekenntnis und das Festhalten an der Volkskirche keine einander ausschließenden Gegensätze zu sein. Wir benötigen im Kernbereich der Kirche die Entschlossenen, die mit Ernst Christen sein wollen. Wir müssen aber auch den Raum offenhalten, in welchem das freie, verantwortliche Ja sich ausbilden kann.

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

ZWEI-REICHE-LEHRE UND LEHRE VON DER KÖNIGSHERRSCHAFT CHRISTI IN DER NEUEREN THEOLOGIEGESCHICHTLICHEN DISKUSSION¹

Von Andreas Pawlas

1. Gegenwärtig ist eine Betrachtung der »Lutherischen Zwei-Reiche-Lehre« kaum noch möglich ohne Berücksichtigung der Rezeption und Kritik Karl Barths und ohne das von ihm zur Ablösung und Beseitigung dieser Lehre entwickelten Theorems von der »Königsherrschaft Christi«. Die nachfolgenden Ausführungen versuchen, diesem gegenwärtigen Diskussionsstand Rechnung zu tragen.

Nach dem Zweiten Weltkrieg durchstanden Theologie und Kirche hitzige Debatten darüber, inwieweit diese beiden Denkfiguren das Verhältnis von Staat und Kirche, Christ und Welt, Christentum und Gesellschaft angemessen wiederzugeben vermöchten, und gaben einer Fülle von Veröffentlichungen weiten Raum².

Auf den ersten Blick scheint sich gegenwärtig diese Debatte etwas beruhigt zu haben. Von daher gesehen wäre also kaum damit zu rechnen, mit der Einladung zu einer Erinnerung an diese theologischen Konzeptionen und zu einer kurzen theologiegeschichtlichen Besinnung über ihre Tragweite und über ihre Grenzen größeres Interesse wecken zu können.

Unübersehbar ist allerdings in jüngerer und jüngster Zeit die Fülle von Verlautbarungen, Stellungnahmen, Beschlüssen und sogar Aktionen, mit denen nach wie vor kirchliche Gremien, Einzelpersonen oder Gruppen mit mehr oder minder selbsternannter Autorität im Namen Jesu Christi zu politischen Fragen Stellung beziehen, Partei ergreifen oder unmittelbar auf staatliche Entscheidung Einfluß zu nehmen suchen, wozu ihnen von anderer Seite wiederum mit Entschiedenheit die Berechtigung abgesprochen wird.

In diesen mehr oder minder öffentlich »fortschwelenden« oder auch im-

¹ Leicht veränderte Fassung eines am 15. 9. 1987 in der Evangelischen Sozialakademie in Friedewald gehaltenen Vortrages.

² Nicht zuletzt ist zu erwähnen, daß der Lutherische Weltbund oder der Evangelische Kirchenbund der »DDR« hierzu eigene Studienprojekte förderten, welche allerdings keine grundsätzlich neuen Einsichten zu Tage brachten.

mer wieder hell aufflackernden Auseinandersetzungen ist nicht selten zu beobachten, wie sich z. T. die Gegner voller Unverständnis gegenüberstehen oder sich in diskriminierender Weise unlauterer Motive verdächtigen. Möglicherweise kann es aber in einer solchen Situation konfliktlösend oder -steuernd sein, wenn man sich drei Dinge ins Bewußtsein hebt: Einmal, welches Bezugssystem von Denk- und Glaubenstraditionen es ist, von dem her sich der jeweilige Kontrahent verpflichtet fühlt, sich in diesen sozial-ethischen Fragen derartig festzulegen.

Sodann, wo die betreffenden Kontroversen auf theologischen Voraussetzungen beruhen, welche so grundlegend differieren, daß jeder denkbare Kompromiß ebenso in den Grundlagen wie in den daraus abgeleiteten Konsequenzen nur als Preisgabe der eigenen theologischen Lebensgrundlagen und damit als Selbstaufgabe verstanden werden kann, was ihn dann unakzeptabel sowie jede weitere Erhitzung in neuen Diskussionsgängen überflüssig macht.

Zum Dritten, wo trotz aktueller Kontroversen und Trennungen theologische Verbindungslinien und Schichten einer gemeinsamen Basis des Glaubens und Denkens freigelegt werden können, die es dann zulassen, abweichende ethische Konsequenzen als gewissensbedingte andersartige Akzentuierungen aus der gleichen Glaubensbewegung zu verstehen und auch zu tolerieren. Möglicherweise gelingt es, hier ein wenig zur Klarheit zu kommen, wenn man sich in diesen schwierigen Fragen die theologiegeschichtlichen Zusammenhänge vergegenwärtigt. Deshalb soll in diesem Beitrag aus theologiegeschichtlicher Perspektive mit einigen knappen Strichen die lutherische Zwei-Reiche-Lehre skizziert und in ihren verschiedenen Voraussetzungen und Konsequenzen reflektiert werden. Auf die Barthsche Lehre von der Königsherrschaft Christi, die als eigenständiger Reflex auf die Ausführungen des Reformators und insbesondere ihrer Wirkungsgeschichte zu verstehen ist, wird im Anschluß eingegangen.

2. Was nun allein den Terminus »Lutherische Zwei-Reiche-Lehre« anbelangt, so ist von unterschiedlichster Warte aus beinahe jedes Wort zum Diskussionsgegenstand geworden. Es gibt Stimmen, die meinen belegen zu können, daß an dieser Lehre wenig wäre, was originär Luther oder dem Luthertum zugewiesen werden müßte. Andere fordern eine »Drei-Reiche-Lehre«, oder es wird sogar eine Vierzahl ins Spiel gebracht. Wiederum andere wollen Wert darauf legen, daß es sich gar nicht um Reiche, sondern um Regimente handle. Und am Ende wird mit ziemlichem Recht bestritten, daß man es bei dem Ganzen überhaupt mit einer »Lehre« zu tun habe.

Um beim Letzteren zu beginnen, so ist Martin Honecker unbedingt zuzustimmen, daß die Zwei-Reiche-Lehre weder eine Lehre in dem Sinne sei, »daß sie ein Glaubensgegenstand wäre, noch in dem Sinne, daß sie als

oberste Norm einsetzbar wäre, aus der einzelne Forderungen unmittelbar deduktiv abgeleitet werden könnten«³.

Angesichts der generellen Schwierigkeiten, die sich im Protestantismus immer dann auftun, wenn es gilt, verbindliche Lehraussagen zu machen bzw. systematisch eine oberste Norm zu formulieren, müssen jedoch diese Argumente des Bonner Theologen keine unmittelbare Abwertung dieser »Lehre« bedeuten. Eher dürften sie als Indiz dafür angesehen werden, daß diese mit dem Titel »Zwei-Reiche-Lehre« bezeichnete Denkfigur keinesfalls etwa als ein scharf abgrenzbarer Baustein innerhalb eines plausibel und übersichtlich durchkonstruierten theologischen Gebäudes isolierbar ist.

Vielmehr hat sie – wenn man einmal in diesem Bilde bleiben will – mit diesem umfangreichen Gebäude als Ganzes in der Weise zu tun, daß sie sich mit den Grundlagen der Theologie überhaupt befaßt und dabei eine Konsequenz der reformatorischen Sicht von Gott, Mensch und Welt darstellt⁴. Gegen alle kurzschlüssigen Versuche, diese »Lehre« als Mittel des 19. Jahrhunderts zu desavouieren, die These von der Eigengesetzlichkeit vieler moderner Lebensbereiche theologisch zu rechtfertigen⁵, kann sie daher Heinrich Bornkamm »als die unerläßliche Ortsbestimmung (charakterisieren), die der Christ immer wieder für seinen Stand und sein Tun in der Welt vorzunehmen hat«⁶, und Gerhard Ebeling sie als Anleitung würdigen, »das Verständnis des Christen zur Welt gesamttheologisch zu bedenken«⁷.

3. Bereits ein Blick auf die Vorgeschichte dieser »Lehre« – oder vielleicht besser der ethischen Perspektive des »coram Deo« und »coram hominibus« – macht deutlich, wie umfassend und gleichzeitig empfindlich abhängig von dem jeweiligen Vorverständnis der in ihr zur Sprache zu bringende theologische Horizont ist:

Zunächst schenkt man in diesem Zusammenhang bereits platonischen Unterscheidungen zwischen »innerem« und »äußerem« Menschen Beachtung⁸. Sodann meint man schon in der frühjüdischen Apokalyptik die dualistischen Grundelemente einer solchen Lehre identifizieren zu können, und zwar vermittels der dort vorgenommenen Unterscheidung zwischen dem

³ Vgl. M. Honecker, Art. Zwei-Reiche-Lehre, in: EstL (3. Aufl.), Sp. 4113.

⁴ Vgl. M. Honecker, Ebda.

⁵ Vgl. hier vor allem K. Barth, Eine Schweizer Stimme 1938 bis 1945, Zürich 1945, S. 113 oder S. 122.

⁶ Vgl. H. Bornkamm, Luthers Lehre von den zwei Reichen im Zusammenhang seiner Theologie, Gütersloh 1960 (2. Aufl.).

⁷ Vgl. G. Ebeling, Leitsätze zur Zwei-Reiche-Lehre, in: Ders., Wort und Glaube Bd. III, Tübingen 1975, S. 574.

⁸ Vgl. Platon, Politeia IX, 589a 7f.

alten Äon, d. h. der gegenwärtigen Weltzeit, und dem neuen, eschatologischen Äon, d. h. der zukünftigen Heilszeit. Dabei ist allerdings rein formal die zeitliche Aufeinanderfolge der beiden Äonen nicht direkt in Verbindung zu bringen mit der später in der Zwei-Reiche-Lehre vorgenommen, zeitlich unabhängigen perspektivischen Unterscheidung.

In seiner umfangreichen Aufarbeitung dieser Vorgeschichte führt nun Ulrich Duchrow hinsichtlich der neutestamentlichen Grundlagen besonders Paulus zum Zeugen dafür an, daß im Neuen Testament eine analog apokalyptischen Vorstellungen vorgenommene dualistische Differenzierung zwischen dem »Leib Christi«, d. h. der Menschheit der Neuschöpfung, und allen anderen Menschen Gestalt gewinne.

In diesen Überlegungen schenkt Duchrow – kontrovers zum traditionellen Verständnis paulinischer Theologie – dem Gegenüber dieser beiden Bereiche weniger Aufmerksamkeit, sondern wendet sich besonders dem Umstand zu, daß nach der paulinischen Lehre von der Rechtfertigung des Sünders allein durch den Glauben *auch* eine Befreiung des Christen zu Werken der Liebe in der Welt erfolgt. Indem er nun die aus dem Glauben quellenden Werke innerhalb der Welt bzw. alten Schöpfung über die Maßen hervorhebt, vermag er die Forderung nach einem deutlichen Einwirken des »Leibes Christi«, d. h. der Menschen der Neuschöpfung, auf die alte Welt, d. h. auch die politische Welt, zu entdecken und so zu einer im Ausgang der sechziger Jahre dieses Jahrhunderts populären Verbindung zwischen diesen beiden Reichen zu kommen. Der Apostel wird dann auf diese Weise bereits für ein kaum noch begrenzbares Maß an »Weltverantwortung« in Anspruch genommen⁹, für das dann offenbar ein eschatologischer Vorbehalt nicht existiert. Aus einer solchen Perspektive muß dann vieles, was mittelalterlich zu dieser Frage gearbeitet wurde, nahezu als Rückschritt empfunden werden.

Augustinus' markante Unterscheidung der beiden civitates¹⁰, in der die gegenwärtige bzw. eschatologische Kirche der civitas Dei zugeordnet und die civitas terrena mit der Herrschaft des Teufels gleichgesetzt wurde, muß daher als zu dualistisch abgewertet werden; denn naturgemäß konnte in ihr den Christen hinsichtlich politischer Aktivitäten innerhalb der civitas terrena nur erhebliche Zurückhaltung auferlegt sein¹¹.

In mehr oder minder loser Verbindung zu Augustin finden sich sodann im Mittelalter eine ganze Palette weiterer Entwürfe eines »dualistischen«

⁹ Vgl. U. Duchrow, Christenheit und Weltverantwortung. Traditionsgeschichte und systematische Struktur der Zwei-Reiche-Lehre, Stuttgart 1970, S. 127 ff.

¹⁰ Vgl. A. Augustinus, De civitate dei, ed. Dombart-Kalb, 2 Bde., Leipzig 1928.

¹¹ Vgl. insgesamt U. Duchrow, Christenheit, S. 317 f.

Weltverständnisses, in denen für die Machtansprüche und Befugnisse von imperium und sacerdotium Regelungen vorgestellt werden. Zwei imperia, potestates, gladii, lumina, familiae (Christi sive diaboli) u.a.m. sind die Ausdrücke und Denkfiguren, in denen sich diese Differenzierungen Gestalt verschaffen. Als deren Repräsentanten treten Kaiser und Papst auf, wobei das Papsttum den Vorrang beansprucht und ihn auch z. T. durchzusetzen vermochte.

4. Für Martin Luther ist nun die Zwei-Reiche-Lehre nicht die einzige ethische Konzeption, und über ihre Bedeutung innerhalb seiner Theologie bzw. Ethik ist noch kein endgültiges Urteil gefällt, was nicht hindert, die Art seiner perspektivischen Unterscheidung des »coram Deo« und »coram hominibus« theologiegeschichtlich als entscheidendes Faktum zu werten.

Den äußeren Anlaß zur Ausformung seiner später von Harald Diem als Zwei-Reiche-Lehre bezeichneten Position¹² gaben nun nicht etwa, wie man u. a. Helmut Thielicke und Franz Lau verstehen muß, Schwierigkeiten bei der Auslegung und Umsetzung der Bergpredigt¹³ oder die Notwendigkeit, in der Debatte um die Aufhebung des Fehdewesens einzugreifen¹⁴, sondern das Verbreitungsverbot für seine Übersetzung des Neuen Testaments durch den Herzog Georg von Sachsen¹⁵. Das stellte den Reformator in besonderer Weise vor die Frage, wieweit für einen Christen und überhaupt die Befugnisse von »Obrigkeit« reichen, und ob auch Eingriffe der Obrigkeit in Gewissen und Glauben gehorsam hingenommen werden müssen – eine Fragestellung, deren Relevanz bis in die Gegenwart offensichtlich ist.

In der daraufhin 1523 verfaßten Schrift »Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei«, begründet er im 1. Teil die Einsetzung der Obrigkeit biblisch aus Römer 13 (in bemerkenswertem Kontrast zur 4. Antithese der Bergpredigt Mt 5,38f.), beschränkt im 2. Teil aber ihre Autorität auf den rein leiblichen Gehorsam. Den 3. Teil seiner Schrift bilden dann schließlich Richtlinien für die Amtsführung von Fürsten im Sinne eines Fürstenspiegels. Durch diese Beschränkung der weltlichen Autorität auf den leiblichen Gehorsam ist nun der Christ – der durch die Forderung nach

¹² Vgl. H. Diem, Luthers Lehre von den zwei Reichen – untersucht von seinem Verständnis der Bergpredigt aus. Ein Beitrag zum Problem: »Gesetz und Evangelium«. München 1938 (= G. Sauter [Hrsg.], Zur Zwei-Reiche-Lehre Luthers, München 1973, S. 1–173).

¹³ Vgl. F. Lau, Luthers Lehre von den beiden Reichen, Berlin 1953 (2. Aufl.), S. 21 und vgl. H. Thielicke, Theologische Ethik, Bd. I, Tübingen 1965 (3. unv. Aufl.), S. 589ff.

¹⁴ Vgl. U. Duchrow, Christenheit, S. 545.

¹⁵ Vgl. M. Honecker, aaO, Sp. 4115.

Auslieferung von Luthers neuer Übersetzung des Neuen Testaments zunächst in den Gewissenskonflikt gebracht worden war, ob er zu gehorchen hätte oder nicht – vom Gehorsam entbunden. Der Tenor dieser Weisung ist also keinesfalls ein »leidender Gehorsam« sondern »leidender Ungehorsam« gegenüber einer ungerechten Forderung der Obrigkeit¹⁶.

Auf das Ganze gesehen werden nun in diesem Traktat genauso wie in Luthers Schriften zum Bauernkrieg von 1525, der Schrift »Ob Kriegsleute auch im seligen Stand sein können« von 1526 sowie in diversen Auslegungen und Predigten über die Bergpredigt immer wieder jene Fundamentalunterscheidungen zwischen Glaube und weltlichem Handeln des Christen thematisiert, zwischen Evangeliumsverkündigung (*sine vi, sed verbo*) und der Wahrung weltlicher Ordnung (*vi, non verbo*).

Als unübersehbarer Unterschied muß dabei aber zu den Vorgaben Augustins in Hinblick auf das weltliche Reich in dieser Aufteilung hervorgehoben werden, daß es Luther keineswegs mit der *civitas diaboli* identifiziert. Luthers Thema ist in diesem Zusammenhang eben nicht – was gegen Johannes Heckels Interpretation der Zwei-Reiche-Lehre hervorzuheben ist¹⁷ – eine Gegenüberstellung von *civitas Dei* und *civitas diaboli*, sondern allein die Darstellung zweier Perspektiven göttlicher Wirksamkeit, weshalb die von Duchrow und Huber geforderte »Drei-Reiche-Lehre«, in der beide Reiche Gottes und das Reich des Teufels eingeschlossen wären, nicht die zentralen Intentionen Luthers zur Geltung bringen würde¹⁸.

Bei einer weiteren Beschreibung der Zwei-Reiche-Lehre ist nun zu berücksichtigen, daß es Luther in seinen Publikationen nahezu ausschließlich um seelsorgerliche Stellungnahmen zu den verschiedenen jeweils drückenden Problemen ging und nicht um ein in sich geschlossenes konsistentes System. Es darf daher nicht verwundern, wenn in diesem Zusammenhang bei Luther begriffliche Unschärfen hingenommen werden müssen oder Paul Althaus sogar einen Wandel im Gebrauch der Begriffe feststellen kann¹⁹.

¹⁶ Vgl. M. Honecker, aaO, Sp. 4115.

¹⁷ Vgl. J. Heckel, *Im Irrgarten der Zwei-Reiche-Lehre. Zwei Abhandlungen zum Reichs- und Kirchenbegriff Martin Luthers* (ThEx NF., 55), München 1957.

¹⁸ Vgl. U. Duchrow, *Christenheit*, S. 526; vgl. ebenso W. Huber, *Kirche und Öffentlichkeit*, Stuttgart 1973, S. 439 f; dagegen vgl. mit Entschiedenheit F. Lau, Art. *Zwei-Reiche-Lehre*, in: RGG VI (3. Aufl.), Sp. 1946; dagegen vgl. ebenso P. Althaus, *Luthers Lehre von den zwei Reichen*, aus: Art. *Zwei-Reiche-Lehre*, in: EKL (2. Aufl.), Sp. 1929.

¹⁹ Vgl. P. Althaus, *Die Ethik Martin Luthers*, Gütersloh 1965, S. 55.

Das berechtigt jedoch keinesfalls dazu, so abwertend wie Johannes Heckel von einem »Irrgarten der Zwei-Reiche-Lehre«²⁰ zu sprechen.

Wählt man nun den Zugang zu diesen Überlegungen Luthers von der Funktion her, so läßt sich das Schema seiner Grundüberzeugung, daß Gott die Welt auf eine doppelte Weise regiert, folgendermaßen in knappster Form zusammenfassen²¹:

Mit der linken Hand führt Gott das weltliche »Regiment« oder Reich und hilft damit zur Erhaltung des leiblichen, irdischen, zeitlichen Lebens und überhaupt zur Erhaltung der Welt. Mit der rechten Hand führt Gott das geistliche »Regiment« oder Reich, in dem es um das Eigentliche geht, nämlich um ewiges Leben, um Erlösung der Welt. Der Christ ist dabei, wie Althaus immer wieder betont, »Bürger in zwei Reichen«²².

Durch diese deutliche Unterscheidung zwischen den beiden Reichen und Regimenten hat Luther nicht nur, wie primär beabsichtigt, die Kirche staatlichen Verfügungen enthoben, sondern ebenso den eigentlich erst dadurch aus der Taufe gehobenen neuzeitlichen Staat jeglicher Bevormundung der Kirche entzogen und allein der Verantwortung der weltlichen Vernunft und des weltlichen Rechts unterstellt. Dabei verstand er allerdings das Recht als eine *lex naturae* im Sinne eines – wenn auch oft verschütteten oder entstellten – Wissens aller Menschen und Völker um das Gesetz Gottes²³.

Nun bedarf aber die jetzt bereits in ihrer Struktur hervorgehobene Unterscheidung zwischen den beiden Reichen oder Regimenten noch weiterer Konkretisierung:

Das Reich zur Rechten, um das es ja dem dreieinigen Gott eigentlich geht, ist für Luther ausschließlich dadurch gekennzeichnet, daß in ihm Christus durch Wort und Sakrament herrscht und daher dort Gleichheit zwischen allen Gliedern besteht, Gnade und Vergebung geübt und Gutes aus freien Stücken getan wird. Nicht das Gesetz, sondern einzig das Evangelium hat in diesem geistlichen Reich seinen Ort²⁴. Auf der anderen Seite fundiert Luther die Existenz des weltlichen Reiches nun auf folgende Weise:

Aus dem schon angeführten Moment der Welterhaltung leitet er nun einerseits ab, daß allem Bösen, Zerstörerischen oder Chaotischen Einhalt geboten werden muß. Im Sinne des »*usus civilis*« des göttlichen Gesetzes hat hier der Staat, die Obrigkeit genauso wie der Hausvater oder jeder

²⁰ Vgl. J. Heckel, Im Irrgarten der Zwei-Reiche-Lehre. Zwei Abhandlungen zum Reichs- und Kirchenbegriff Martin Luthers (ThEx NF., 55) München 1957.

²¹ Vgl. P. Althaus, Luthers Lehre, Sp. 1928.

²² Vgl. z. B. P. Althaus, aaO, S. 58 Anm. 50 oder P. Althaus, Luthers Lehre, Sp. 1930.

²³ Vgl. P. Althaus, Luthers Lehre, Sp. 1931.

²⁴ Vgl. WA 11, 250.

andere, der ein weltliches »Amt« hat, die Bösen zu zwingen und zu strafen²⁵, um die Frommen und die Verkündigung des Evangeliums zu schützen. Insofern ist das weltliche Reich ein »Reich des Zorns«. Durch sein Ziel des Schutzes und der Erhaltung der Welt steht dieser »Zorn« aber im Dienst göttlicher Barmherzigkeit.

Andererseits folgt für Luther genauso aus dem übergeordneten Ziel der Welterhaltung, daß es eine Ordnung z. B. von Ehe und Familie, des Eigentums, aller Abhängigkeits- und Befehlsverhältnisse sowie eben auch den Staat als Ordnungsfaktor geben muß²⁶.

Ohne mit dieser kurzen Skizze auch nur annähernd den vielschichtigen Gehalt dieser doppelperspektivischen Wahrnehmung christlicher Existenz – insbesondere hinsichtlich des Vernunft- und Kirchenbegriffs – entfaltet zu haben, sei schon an dieser Stelle angemerkt, daß ein großer Teil der Auseinandersetzung, die sich an dieser Betrachtung Luthers entzündet, damit zusammenhängt, welche Beziehung man zwischen diesen beiden Reichen annehmen und welchen Einfluß man ihnen auf den einzelnen Christen und dem einzelnen Christen als *cooperator Dei* auf sie jeweils zumessen will. Außerdem ist noch die Frage hineingewoben, welche Stellung man in dieser Konstruktion dem Begriffspaar »Gesetz und Evangelium« einräumen mag. Dabei stehen primär zwei Fragenkomplexe zur Debatte:

Einmal, ob dieses Reich zur Linken eventuell nur auf den Staat und die Institutionen zu beschränken sei in der Funktion des *usus civilis legis*, oder ob dieses Reich auch das Gesetz mit seinem *usus theologicus* umfasse; keinesfalls aber, daß durch dieses Reich Evangelium verkündigt werden könne. Sodann kann erörtert werden, ob und wie weit Evangelium – also das Reich zur Rechten – in das Reich zur Linken hineinwirken kann.

Das wirft dann aber weiter die Frage auf, ob man die zweifellos für den Christen als *cooperator Dei* vorhandene Weltverantwortung, zu der er als Gerechtfertigter befreit ist und in der er in Liebe mitgestalten soll, als eine Art »*usus politicus evangelii*« betrachten und derartig stark wie die Heidelberger Schule betonen muß, so daß der sicherlich so nicht beabsichtigte Eindruck entstehen kann, als dürfte die »*iustificatio sola fide*« vernachlässigt werden. Überzeugender ist hier die Position Honeckers, daß das Evangelium den Glauben freisetze zur Achtung des *usus politicus legis*, zur rechten Wahrnehmung der an alle Menschen, nicht nur die Christen, auch im öffentlichen Bereich gerichteten ethischen Forderung²⁷.

²⁵ Vgl. WA II, 251.

²⁶ Vgl. P. Althaus, *Luthers Lehre*, Sp. 1929.

²⁷ Vgl. M. Honecker, aaO, Sp. 4123.

5. Mit der Unterscheidung zwischen diesen beiden Reichen oder Regimen stand nun der Reformator keineswegs allein. Sie kann eigentlich als Gemeingut der Reformation angesehen werden²⁸; denn sie bot doch das Konzentrat derjenigen Überlegungen und Glaubensüberzeugungen, durch die sich die Reformatoren legitimiert sahen, sich gegenüber jenem eigentlich nicht mehr so titulierbaren »corpus christianum«, in dem Kaiser und Papst gegen die Reformatoren zusammenwirkten, die notwendige Ausgangsbasis zu verschaffen.

Nicht ohne Not kam es in nachreformatorischer Zeit zu erheblichen Modifikationen dieser grundsätzlichen Unterscheidung und zur Herausbildung des sogenannten Landesherrlichen Kirchenregiments, in dem bis in die Neuzeit auf protestantischen Territorien Obrigkeit und Predigtamt in der Leitung der Kirche zusammenwirkten.

Vielleicht fiel es hier dem lutherischen Denken mit seiner Prämisse des »finitum capax infiniti« leichter, sich mit einer derartigen Verbindung von Staat und Kirche abzufinden, als es etwa je aus reformierter Sicht unter der Prämisse des »finitum non capax infiniti« denkbar wäre, ein Aspekt, der möglicherweise später in der Auseinandersetzung Barths mit den Lutheranern im Verborgenen eine Rolle spielt. Hinsichtlich dieser historischen Verbindung von Staat und Kirche ist jedoch nicht allein die Tatsache zu bedenken, daß unter landesherrlichem Kirchenregiment Kirche als Gemeinde bzw. Gemeinschaft der Christen keine selbständigen politischen und gesellschaftlichen Aufgaben mehr wahrnehmen konnte und sie sich angeblich nur auf eine restriktive Wahrnehmung ihrer seelsorgerischen und geistlichen Aufgaben beschränken mußte²⁹ – was dann offenbar die Basis für den später vor allem den lutherischen Kirchen entgegengehaltenen Quietismusvorwurf Max Webers und Ernst Troeltschs³⁰ bildete.

Es kann aber auch gefragt werden, ob ihr durch diese Verbindung mit der Obrigkeit nicht gerade das Forum gegeben war, in nicht immer unbedenklicher Weise auch politische Aufgaben wahrzunehmen. Wie dem aber auch sei, einer »Vermischung« beider Reiche, gegen die Luther vormals so gekämpft hatte, war in der damaligen Situation offenbar nicht zu entgehen.

Möglicherweise gerieten die Distinktionen der Zwei-Reiche-Lehre deshalb auch in Aufklärung und Pietismus aus dem Bereich der theologischen

²⁸ Vgl. z.B. Calvin, *Institutio* 1559 IV, 20, 1; III, 19, 15. 16; vgl. auch ähnliche Strukturen bei H. Zwingli, *Sämtliche Werke*, Bd. II, Leipzig 1908, S. 486 ff.

²⁹ Das behauptet M. Honecker, aaO, Sp. 4117.

³⁰ Vgl. E. Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*. Reprint Aalen 1965, S. 597 ff; vgl. M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, Tübingen 1920, S. 20.

Theoriebildung und fanden erst wieder Interesse, als die vornehmlich von liberaler Seite geforderte Trennung von Kirche und Staat dazu nötigten, die gesellschaftliche und politische Verantwortung und Stellung der Kirche neu zu überdenken. Außerdem mag eine Empfindlichkeit für die Fragen eine Rolle gespielt haben, die sich aus der dem lutherischen Denken zur Last gelegten Trennung von »Amtsmoral« und »Privatmoral« ergaben und die erst von Troeltsch und dann von Barth nicht unberechtigt als »Doppelmoral« angeprangert wurden³¹.

Wenn man jetzt nicht vorschnell die Ereignisse des 19. Jahrhunderts übergehen will und so, wie die Heidelberger Schule Heinz-Eduard Tödt es hält, unter dem Eindruck der II. Barmer These den in diesem Zusammenhang formulierten Begriff der »Eigengesetzlichkeit« als den Herd eines ethisch ruinösen »Zwei-Reiche-Syndrom(s)« disqualifizieren will³², ist es notwendig, sich die Situation von Staat und Kirche zu Beginn des 19. Jahrhunderts kurz vor Augen zu halten:

In Reaktion auf die existentielle Gefährdung von Staat und Kirche durch die Französische Revolution und die durch sie freigesetzten Kräfte kam es zu einem umfangreichen Zusammenwirken der Kirche mit dem Staat, dessen Umfang bisher bei weitem noch nicht ausreichend gewürdigt ist³³.

Im Bereich theologischer Konzeptionen findet diese Bewegung später im Zeitalter der »Reaktion« ihren Ausdruck, als sich eine Gruppe lutherischer Ethiker der klassisch von Friedrich Julius Stahl formulierten Theorie des christlichen Staates anschließt und jede Autonomisierung der politischen Ordnung gegenüber der von der Kirche verwalteten christlichen Sittlichkeit bestreitet.

Zwar seien Staat und Kirche als »Naturordnung« und »Heilsordnung« beide göttliche Stiftungen und entwickelten sich nach eigenen Lebensgesetzen und -kräften, aber das eigene Gesetz des Staates hebe die politische Allgemeinverbindlichkeit des göttlichen Gesetzes nicht auf, sondern be-

³¹ Vgl. Hierzu auch M. Honecker, aaO., Sp. 4119f.

³² So Ulrich Duchrow, *Weltwirtschaft heute – Ein Feld für bekennende Kirche?* München 1986, S. 34. Vgl. dagegen die vorzüglichen Hinweise, die F. W. Graf, *Kulturluthertum und Eigengesetzlichkeit. Bemerkungen zum Verhältnis von Theologiegeschichtsforschung und kirchlicher Zeitgeschichte*. In: *Mitteilungen der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte* Folge 7, S. 14ff., hier insbesondere S. 20 zur Geschichte des Eigengesetzlichkeitsbegriffes gibt.

³³ Um hier nur auf das Wirken Schleiermachers hinzuweisen vgl. A. Pawlas, *Militär, Freiheit und Demokratie in sozialetischer Perspektive. Texte und Kommentare zum Umbruch des Militärwesens und seiner geistigen Grundlagen im Zeitalter der Befreiungskriege*. Frankfurt/M./Bern/New York 1986, S. 76ff.

zeichne nur die spezifische Form staatlicher Durchsetzung des christlichen Ethos, den Rechtszwang gegenüber der gewaltlos und allein auf die Wirkung des gepredigten Gotteswortes vertrauenden Kirche³⁴.

So groß auch das Erfordernis einer neuen Staatsbegründung und moralischer Legitimierung überkommener Ordnungen in dieser nachrevolutionären Zeit war, es regte sich vor allem gegen die Art und Weise Widerspruch, wie dieses Vorhaben verfolgt wurde: Einmal war keinesfalls eine in gewisser Verbindung zu Hegelschem Denken stehende »Hypostasierung« des »christlichen Staates« zu akzeptieren. Sodann gab es in weiten Teilen der damals erhebliche Glaubenskräfte entbindenden Erweckungsbewegung Tendenzen, sich mehr für das individuelle Erlebnis der »Wiedergeburt« zu interessieren als für staatspolitische oder sozialetische Fragestellungen³⁵. Analog zur Struktur der Zwei-Reiche-Lehre lag es hier näher, zwischen Innerlichkeit und äußerem Leben zu unterscheiden.

Diese Einsprüche flossen teilweise zusammen, und so wurde nicht ohne Bezug zu der sich bereits bei v. Hofmann ankündigenden Lutherrenaissance von einer Großzahl lutherischer Theologen wieder die »Eigenständigkeit«, »relative Autonomie« und eben auch »Eigengesetzlichkeit« von Politik und Kultur betont, allerdings ohne einer *absoluten* Verselbständigung dieser Bereiche das Wort reden zu wollen³⁶.

Die nationale Begeisterung, die nach der kleindeutschen Reichsgründung das Land ergriff, machte damals jedoch auch vor der Theologie nicht halt. So wurde der neue Staat durchaus als Sieg des Protestantismus gefeiert; denn die neue »protestantische« Macht Preußen hatte sich doch unter Bismarck gegen die alte »katholische« Macht Österreich durchgesetzt.

Kamen zu diesen bewegenden Ereignissen noch die beeindruckenden nationalen Erfolge in Wissenschaft und Technik, so waren das Gründe genug, um vielerorts nach einer »modernen« Theologie zu fragen, die alle diese Momente mit berücksichtigte. Und in der Folgezeit waren dann selbst diejenigen Theologen, die z. B. durch die betont lutherische, von der Perspektive der beiden Reiche geprägten Schule Alexander von Oettingens gegangen waren, wie Reinhold Seeberg oder Adolf von Harnack, in der Ausbildung solcher, sich mit dem modernen Staat und der modernen Ge-

³⁴ Vgl. hierzu das Referat von F. W. Graf, aaO, S. 24.

³⁵ Vgl. z. B. die Kritik A. v. Oettingens an J. C. K. v. Hofmann in seiner *Lutherischen Dogmatik II/1*, München 1900, S. 145 und S. 155, womit jedoch nicht die Erweckungsbewegung als Ganzes gemeint sein konnte, denn sie hatte ja auch durchaus sozial engagierte Christen wie z. B. J. H. Wichern hervorgebracht.

³⁶ Vgl. die Hinweise auf Luthardt, Harleß, C. H. Scharling, G. Schulze, H. J. Bestmann sowie zahlreiche Autoren der AELKZ bei F. W. Graf, aaO, S. 24 f.

sellschaft identifizierender Theologie, des sogenannten Kulturprotestantismus, so befangen, daß es bei ihren lutherischen Lehrern z. T. ernsteste Bedenken hervorrief.

6. Für Karl Barth, einen Schüler v. Harnacks, war es dann 1914 bei Kriegseintritt der Aufruf der 93 Professoren, der ihm die Fragwürdigkeit des Kulturprotestantismus, also dieser weitgehenden Identifikation des geistlichen mit dem weltlichen Reich, der Kirche mit dem Staat, deutlich machte. Diese Erkenntnis darf aber nicht, wie es aus späterer bruderschaftlicher Perspektive gern hätte interpretiert werden mögen, etwa als früher grundsätzlicher Reflex gegen alles Militärische verstanden werden; denn für Barth stand Wehrhaftigkeit z. B. der Schweiz als seines Heimatlandes nie in Frage. Entscheidend war hier vielmehr, wie in einer heute kaum noch nachvollziehbarer Weise dem Eintreten für den Staat und den Erfahrungen des Krieges beinahe Offenbarungscharakter zugesprochen wurde³⁷.

Damit erhielten – um in den Kategorien von Gesetz und Evangelium zu reden – zumindest Elemente aus dem Reich zur Linken die Dignität des Evangeliums zugemessen, was keinesfalls etwa mit den Intentionen Luthers in Einklang zu bringen ist.

Der verlorene Erste Weltkrieg und die sodann verfassungsmäßig fixierte Trennung von Kirche und Staat vermochte in weiten Bereichen der Theologie diese Stellung zum Staat erstaunlicherweise nicht grundsätzlich zu ändern. Vielmehr gab es umfangreiche, aus der Bewegung um eine »moderne« Theologie stammende Bemühungen, das Verhältnis von Kirche und Staat auf der nationalsozialistisch geformten Grundlage von »Schöpfungsordnungen« zu entwickeln, wobei dem Begriff des Volkes besondere Bedeutung zugemessen wurde³⁸.

Mit auch aus lutherischer Position unbestreitbarem Recht rief in dieser Situation Karl Barth in seiner »Theologie des Wortes Gottes« zur Besinnung auf die im Reich zur Rechten beheimateten Heilsverkündigung. Im Kirchenkampf kamen dann die ersten Anstöße zur Ausbildung der sogenannten Lehre von der Königsherrschaft Christi, die das lutherische, als quietistisch oder eben sogar machtpolitisch verstandene Denken ablösen und sich der von Barth so gesehenen theologischen Linie von Luther über Friedrich den Großen und Bismarck bis zu Hitler entgegenstellen sollte.

Es mindert nichts an dem Verdienst Barths, in dieser Zeit mit Gefahr für Leib und Leben seine Stimme erhoben zu haben, daß sein Widerspruch

³⁷ Vgl. hierzu die Belege bei K. Hammer, *Deutsche Kriegstheologie* (1870–1918), München 1971.

³⁸ Vgl. z.B. nur das Vorwort Erich Seebergs zur Ethik seines Vaters Reinhold Seeberg (*Christliche Ethik*, Stuttgart 1936, S. Vf).

gegen die Zwei-Reiche-Lehre gerade nicht den Gehalt dieser Lehre, sondern den eigentlich erst mit ihrer Hilfe theologisch bestimmbareren Mißbrauch traf, wenn er – eben am Kern dieser Lehre vorbeigehend – 1939 schreibt:

»Das deutsche Volk leidet an der Erbschaft des größten christlichen Deutschen: an dem Irrtum Martin Luthers hinsichtlich des Verhältnisses von Gesetz und Evangelium, von weltlicher und geistlicher Ordnung und Macht, durch den sein natürliches Heidentum nicht sowohl begrenzt und beschränkt als vielmehr ideologisch verklärt, bestätigt und bestärkt worden ist.«³⁹.

Weiter ist seiner Genealogie von Luther zu Hitler entgegenzuhalten, daß als eigentlicher Ahnherr moderner Realpolitik nicht Luther, sondern Machiavelli anzusehen ist, und daß ferner die Autonomiebestrebungen des Weltlichen und der Kultur, die später ausführlich in der Säkularisierungsdebatte bedacht werden, bereits in frühester Theologiegeschichte zu entdecken sind – wenn man sie nicht sogar mit Karl Heim als Grundstruktur alles Weltlichen, nämlich »sich eine eigene Ewigkeit zu geben und da durch vom Schöpfer frei zu werden«, verstehen will⁴⁰.

Jedoch, selbst noch für die Gegenwart kann den Barth'schen Einsprüchen ein gewisses Recht zugestanden werden, wenn man z. B. auf die Lau'sche Wiedergabe der Zwei-Reiche-Lehre schaut, der doch offensichtlich trotz gegenteiliger Beteuerungen bereit war, einen beträchtlichen Dualismus, also eine recht scharfe Trennung der beiden Reiche und Autonomie des Weltlichen, in Kauf zu nehmen.

Er stellte nämlich – sollte das durch seine Situation als unter eine atheistischen Regime lehrende Theologe bedingt gewesen sein? – dem Reich zur Rechten in aller Schroffheit gegenüber:

»Im Reich zur Linken herrscht nicht Christus, sondern der Kaiser, und zwar mit dem Schwert (oder ‚vi, non verbo‘), wird gestraft und gilt keine Gnadenordnung, sondern nur die Ordnung der Gerechtigkeit«⁴¹. Nur so eindrücklich vermag an solchen Formulierungen, wie sie Lau benutzt, stu-

³⁹ Vgl. K. Barth, Eine Schweizer Stimme, S. 113.

⁴⁰ Vgl. K. Heim, Der Kampf gegen den Säkularismus, in: H.-H. Schrey (Hrsg.), Säkularisierung, Darmstadt 1981, S. 118.

⁴¹ Vgl. F. Lau, Art. Zwei-Reiche-Lehre, Sp. 1947, wo er allerdings dem weltlichen Reich auch die »Billigkeit« zurechnet und dann weiter erklärt: »Die Wendung ›nicht Christus, sondern der Kaiser‹ will natürlich das politische und soziale Leben nicht außerhalb der vom dreieinigen Gott, also auch von Christus geleiteten Weltordnung stellen. ›Ohne Christus‹ besagt nur, daß hier nicht auf den ›Christus expresse cognitus‹ (WA 56, 198, 24f) Bezug genommen werden kann und nicht das specialiter offenbarte Gotteswort gilt, sondern eine Vernunftordnung, eine lex naturalis...«.

diert werden, wie leicht jenes Mißverständnis gestreift werden kann, daß eben nach lutherischer Lehre das weltliche Reich in Politik, Ökonomie oder Naturwissenschaft ganz seinen Eigengesetzlichkeiten überlassen werde müsse – die dann zwar zunächst noch irgendwie als göttlich verursacht verstanden werden, bald aber ihre Ablösung und Autonomie von dieser Voraussetzung erreichen und sich sodann zum Widerspruch gegen das Evangelium erheben.

7. Karl Barth setzte nun dagegen die II. Barmer These, in der er alle Aufmerksamkeit auf das Reich zur Rechten lenkt und formuliert:

»Wie Jesus Christus Gottes Zuspruch der Vergebung aller unserer Sünden ist, so und mit gleichem Ernst ist er auch Gottes kräftiger Anspruch auf unser ganzes Leben; durch ihn widerfährt uns frohe Befreiung aus den gottlosen Bindungen dieser Welt zu freiem, dankbarem Dienst an seinen Geschöpfen.«⁴²

Dieses neutestamentlich gut belegte Kyrios-Bekenntnis leitete Christen nun dazu an, im Gegensatz zur Herrschaft des Nationalsozialismus die Herrschaft Christi »im Ganzen ihres Daseins durch welt(l)iches Handeln aus dem Gehorsam des Glaubens zu bezeugen und damit zugleich ihre nüchterne Erkenntnis der entmythisierten Weltlichkeit der Welt als zu bewahrender Schöpfung Gottes zu bewähren.«⁴³

Diese als Mitverantwortung verstandene Bewährung wurde sodann für alle Lebensbereiche, namentlich Staat, Politik, Recht oder Wirtschaft ausdrücklich gemacht. Dabei schickte Barth zwei Grundentscheidungen dem konkreten Zugang zu seinem ethischen Konzept voraus:

Einerseits ordnete er in ihren theologischen Funktionen das Evangelium vor das Gesetz, was in bewußtem Gegensatz zu der bei Luther gewählten Reihenfolge von Gesetz und Evangelium geschah, aber die Möglichkeit bot, leichter gegen eine angebliche Heilsnotwendigkeit von Schöpfungsordnungen anzugehen. Andererseits setzte er in der gleichen Logik die Königsherrschaft Christi über die Eigengesetzlichkeiten der Welt. Von diesen Ausgangspunkten her verhandelte er dann die Relation von Kirche und Staat, was er allerdings bezeichnenderweise – und vielleicht zu sehr auf übersichtliche eidgenössische Gegebenheiten bezogen – als Verhältnis von »Christengemeinde und Bürgergemeinde« in dem bekannten Bild zweier konzentrischer Kreise umschrieb⁴⁴.

Dieses immer wieder diskutierte und nicht vor Mißverständnissen ge-

⁴² Vgl. H. H. Wolf, Art. Barmer theolog. Erklärung, in: ESL (5. Aufl.), Sp. 137.

⁴³ Vgl. E. Wolf, Art. Königsherrschaft Christi, in: EstL (3. Aufl.), Sp. 1803.

⁴⁴ Vgl. K. Barth, Christengemeinde und Bürgergemeinde, München 1946, S. 5 f, S. 12 ff.

schützte Bild, in dem Christus im Zentrum steht und in dem der innere Kreis der Christengemeinde auch im Zentrum des umfassenderen Bereiches der Bürgergemeinde liegt, soll eigentlich und trotz gegenteiliger Wirkungsgeschichte nach Barthscher Auffassung nicht zur Begründung eines »christlichen Staates« oder auch derartiger Bestrebungen herangezogen werden⁴⁵.

Hier ist Barth häufig »theokratisch« bzw. »christokratisch« mißverstanden worden, dabei geht es ihm nach Huber vielmehr darum, diese Lehre von der Königsherrschaft Christi als Aussage über das Verhalten des Christen und der Kirche für den politischen Bereich fruchtbar zu machen⁴⁶.

So wichtig dieses Konzept für Theologie und Kirche in einer Zeit war, in der die beiden Reiche in katastrophaler Weise vermischt wurden, und so bedeutsam das Kyrios-Bekenntnis, daß »Christus sei mein Herr«⁴⁷, als unablässige Begleitung des Christen in seiner geistlichen und weltlichen Existenz bleiben wird, so problematisch mußte sich die praktische Einlösung des Anspruchs Barthscher Theologie zeigen, in allen Lebensbereichen – abgesehen von dem Vernünftigen – deutlich sichtbare eigene theologische Vorstellungen durchsetzen zu wollen, ohne dabei dem Umstand Rechnung zu tragen, daß Christi Herrschaft bis zum Ende aller Zeiten im Verborgenen bleibt, ja daß er z. T. sogar, wie Luther sagt, »sub contrario« wirken kann.

So sehr ferner nach dem Zweiten Weltkrieg der Umfang einer derartigen durch das Konzept der Königsherrschaft Christi geforderten Aufgabe reizte und beträchtliche Kräfte bei Theologen und Laien entband, so war nicht die Gefahr von der Hand zu weisen, daß durch eine derartig intensive Beschäftigung mit »weltlichen« Dingen alle »Spiritualität« in einem gewissen Maße in Mitleidenschaft gezogen oder daß eine derartige Beschäftigung vielleicht sogar als Anstoß zu einer schwärmerischen »Politisierung« von Kirche und Pfarrerschaft verstanden werden mußte.

Davon abgesehen darf wirkungsgeschichtlich nicht die Tatsache übergangen werden, daß trotz erheblicher theologischer Anstrengungen weite Bereiche von Wirtschaft oder auch Naturwissenschaften einfach nicht in das Blickfeld der Barthschen dialektischen Theologie kamen⁴⁸.

Weiter beschränkte sich ein guter Teil der Wirkungsgeschichte dieses ethischen Konzeptes darauf, durch die Konstruktion z. T. äußerst fragwürdiger Analogien zwischen Theologie und Politik nicht Christi verborgenes oder eschatologisches Reich, sondern lediglich einen Mangel an Sach-

⁴⁵ Vgl. K. Barth, Christengemeinde und Bürgergemeinde, S. 18.

⁴⁶ Vgl. W. Huber, Kirche und Öffentlichkeit, S. 461.

⁴⁷ Vgl. Luthers Erklärung zum 2. Artikel.

⁴⁸ Hinsichtlich z. B. der Naturwissenschaften und ihrer »Freigabe« vgl. K. Barth, KD III/1, Vorwort.

kenntnis zu offenbaren⁴⁹. Andererseits wurde die im Kirchenkampf um des Evangeliums willen bezogene staatskritische Position nahtlos auf den neu gegründeten bundesdeutschen Staat übertragen – was sich jedoch in den daraus resultierenden kirchlichen und politischen Auseinandersetzungen nicht immer als unfruchtbar erweisen sollte. Aber dennoch ist zu fragen, ob es am Ende wirklich noch jenem im Kirchenkampf erhobenen Anspruch einer Konzentration auf das Wort Gottes und auf das Evangelium entsprach, wenn Barth und seine Anhänger sich nicht nur in den Stellungnahmen zur Tagespolitik nahezu hemmungslos in das Gefolge einer bestimmten politischen Partei begaben, sondern sogar als Geistliche auch die Mitgliedschaft in dieser Partei suchten. Konnte damit nicht auf neue Weise das Mißverständnis genährt werden, als müsse angesichts dieser Bemühungen der für die Verkündigung von Gottes Wort Zuständigen dann doch Heil und Erlösung aus dem Reich zur Linken erwartet werden?

8. Im theologiegeschichtlichen Rückblick auf das Verhältnis von Christ und Welt, Staat und Kirche sind die engen Berührungspunkte zwischen der doppelperspektivischen Betrachtungsweise im Sinne der lutherischen Zwei-Reiche-Lehre und der Barthschen Lehre von der Königsherrschaft Christi unübersehbar und offenbaren die beiden Lehren anhaftenden Vorzüge, aber auch Gefahren. Kaum mehr als einer Leerformel gleicht allerdings der Vereinigungsversuch Hubers, wenn er behauptet und dabei schlicht alles substantiell Divergierende zurückstellt:

»Versteht man die Lehre von der Königsherrschaft Christi nicht als eine Lehre von der Staatsbegründung, sondern als Lehre vom Verhältnis des Christen zu den beiden Reichen und von seinem Verhalten zu ihnen, dann steht diese Lehre zur Zwei-Reiche-Lehre nicht im Widerspruch.«⁵⁰

Ähnlich werden beide Lehren – allerdings auf genauso wenig akzeptierbare Weise – zur Deckung gebracht, wenn die Zwei-Reiche-Lehre nahezu unter Vernachlässigung geistlicher Existenz im Reich zur Rechten zu einem Theologumenon zur Begründung intensiver Weltverantwortung umgeformt wird, so wie Duchrows es vorführt⁵¹.

Damit wird man aber keinesfalls der Unbedingtheit jenes im Reich zur Rechten geforderten Glaubens gerecht. Auf der anderen Seite ist aber mit jenem Glauben genau der Ort bezeichnet, aus dem in der Vorläufigkeit und Unüberschaubarkeit zeitlichen Menschenlebens unterschiedliche Formen

⁴⁹ Vgl. z. B. H. Thielicke, *Theologische Ethik* II/2, S. 714, wo er die Fragwürdigkeit von Barths Argumentationen zur Geheimpolitik und Geheimdiplomatie in Christengemeinde und Bürgergemeinde S. 38 aufzeigt.

⁵⁰ Vgl. W. Huber, *Kirche und Öffentlichkeit*, S. 458.

⁵¹ Vgl. U. Duchrow, *Christenheit*, S. 506f.

fließen können, sich als Christ im Reich zur Linken zu bewähren. Durch diese Fundierung *im Glauben* werden unterschiedlichste und phantasievollste Handlungen, Worte und Gedanken im Reich zur Linken für den, dem es wirklich um den Glauben geht, akzeptierbar; denn er ist sich ja bewußt, daß über die Berechtigung aller dieser Aktivitäten letztgültig erst am Ende aller Zeiten der Herr der Kirche sein Urteil sprechen wird.

Militärpfarrer Dr. Andreas Pawlas, Manteuffelstr. 20, 2000 Hamburg 55

BUCHBESPRECHUNGEN

MARTIN NICOL, *Meditation bei Luther*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1984 (= *Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte* 34), 195 Seiten, kartoniert.

Die Dissertation des Erlanger Promoventen füllt eine Lücke nicht nur, weil über die Frömmigkeit Luthers bisher wenig gearbeitet und deshalb nicht genügend bekannt ist, sondern auch, weil selbst in christlichem Bereich mit dem Begriff der Meditation heute sehr viel Mißbrauch getrieben wird. Ist das Meditieren doch geradezu ein Trend geworden, wobei mangelnde Kenntnis des Inhalts und der Methode oft bis zu Anleihen bei nichtchristlichen Religionen führt oder menschliche Gedanken und Phantasien damit verwechselt werden.

Entsprechend ist es das Anliegen des Verf., an Luther zu zeigen, was rechte Meditation ist und wie sie zustande kommen kann. Als Folie dient ihm dazu zunächst allgemein und dann von Fall zu Fall mittelalterliche Praxis, von der Luther herkam, und besonders die der Augustinereremiten, die ihn im Erfurter

Kloster erfaßte, wobei Verf. bescheiden und zu Recht feststellt, daß gerade hier noch viel zu erforschen bleibt.

Anhand der Unterschiede gelingt es Nicol, wesentliche Momente der Meditation des Reformators aufzuzeigen, die z.B. keine Stufen geistlicher Übungen mehr zuläßt und deren Ziel nicht mehr ein mystisches Erlebnis ist, sondern die den Menschen in den Zwiespältigkeiten des Lebens gemäß Luthers Theologie in die Spannung von Anfechtung und Trost stellt, ohne diese beiden in irgendeiner Weise auszugleichen. Dafür bilden bei Luther die Heilige Schrift und der ihr verwandte Katechismus wesentliche Gegenstände der Meditation. Entsprechend kommt Verf. zu dem Ergebnis, »daß Meditation als eine klar umrissene Frömmigkeitspraxis im Umgang mit dem Wort Gottes für Luther das selbstverständliche Zentrum seines Lebens und Wirkens darstellt« (S. 182), wobei sich für den Nachvollzug dieser den ganzen Menschen in allen Bezügen seiner Existenz erfassenden Frömmigkeitspraxis Ratschläge und Regeln aufstellen lassen, die für Luther durch den besonderen

Charakter des Wortes Gottes gegeben waren. Die Wirksamkeit dieses Wortes – das ist eine wesentliche Erkenntnis Luthers – liegt ganz und allein in Gottes Händen, so daß der Höhepunkt des Meditierens schließlich ein Sprechen des Heiligen Geistes wird.

Die gründliche, sorgfältige Studie, die auch textkritische Probleme beachtet und selbstverständlich die nötige Auseinandersetzung mit der Sekundärliteratur bringt, überzeugt. Auch sind die Gedanken und Erkenntnisse klar (vgl. z. B. das Schema S. 149) vorgetragen. Zusammenfassungen erleichtern die Aufnahme des Dargebotenen. Alles ist ausführlich und sauber belegt, so daß das Buch eine Fundgrube für entsprechende Texte bleiben wird. Interessant ist die Behandlung von Themen, die anscheinend nicht unmittelbar zur Aufgabe des Verf. gehörten wie die Reihenfolge der drei ersten Hauptstücke der Katechismen (159 ff), bei denen sich aber schließlich ein Zusammenhang erweist und wobei dann auch Ergebnisse für anscheinend entfernter liegende Probleme der Lutherforschung herauskommen. So meint Verf., die Spätdatierung des sog. Turmerlebnisses erhärten zu können (S. 175 ff).

Nur in wenigen Fällen benutzt Verf. modernen Theologenjargon, wenn er etwa von »Neugewichtung« spricht (S. 63), lieber »markiert« statt bezeichnet (S. 14 u. ö.), »abhebt« statt sich zu beziehen (S. 158 u. ö.) oder die offenbar bereits üblich gewordene Verwendung des Verbs »meinen« im Sinne von bedeuten übernimmt (S. 57 u. ö.)

Eine inhaltliche Anfrage, die eine kurze Bemerkung des Verf. betrifft, muß der Kirchengeschichtler stellen. Kann man wirklich derart allgemein formulieren, daß »sich die gesamte mönchische Existenz« »im Grunde« »aus der Passion

Christi« »verstand« (S. 118), auch wenn das auf Jordan von Sachsen zutrifft?

Ingetraut Ludolphy

PETER MANNS/HELMUTH NILS LOOSE, Martin Luther. Mit einem Geleitwort von Bischof D. Eduard Lohse. Verlag Herder, Freiburg/Kaufmann, Lahr 1982, 224 Seiten, 96 Farbtafeln, Ln.

Dieses Buch bildet ohne Zweifel einen Markstein in der Geschichte der katholischen Lutherliteratur. In fünf Kapiteln schildert der Verf. Leben und Werk des Reformators. Manns' außerordentlich lebendige Sprache macht die Lektüre des mit zahlreichen, für diese Ausgabe eigens von H. N. Loose angefertigten großformatigen Farbtafeln zu einem Genuß.

Unbeeindruckt von der heute gern geübten psychologisierenden Methode gibt Manns ein auf den Quellen basierendes, realistisches Bild von Luthers Kindheit, Schul- und Studienzeit. Bemerkenswert ist die einfühlsame Art, mit der der Verf. Luthers Klosterzeit schildert. Hier zeigt sich, daß ein katholischer Theologe von seiner Glaubenserfahrung her einen anderen Zugang zum monastischen und priesterlichen Leben hat als die meisten protestantischen Lutherbiographen.

Bei der Schilderung der theologischen Entwicklung Luthers, vor allem seiner ersten Vorlesungen und der sich darin findenden Theologie, kommt Manns zu dem Urteil, daß eine »angeblich reformatorische Lehre« sich aus Luthers Werk nicht erheben lasse (S. 60). Ähnlich urteilt der Verf. über die eigentliche Wende, die Luther vom Mönch zum Reformator führte. Nach Manns ist eine »monastische Verursachung« für Luthers spezielles Problem auszuschließen (S. 82). Luther sei »keineswegs grund-

sätzlich am Mönchtum gescheitert«. Der Verf. fragt selbst, was Luther eigentlich zum Reformator heranreifen ließ (S. 83) und stellt die These auf, »daß Luthers theologische Anliegen den Verlauf der Reformation keineswegs zwingend erklären«, dafür seien vielmehr historische Gründe maßgebend (S. 88). Manns distanziert sich sowohl von der These, daß Luther das Katholische in der Gestalt des Mönchtums endgültig niedergezungen habe als auch von der Gegenthese, die besagt, Luther habe in sich »einen Katholizismus niedergezungen, der gar nicht katholisch war« (J. Lortz), oder er habe wichtigstes katholisches Glaubensgut für sich »häretisch« wiederentdeckt (S. 87). Sind es wirklich – so ist dem Verf. entgegenzuhalten – »historische Gründe« gewesen, die »den tragischen Verlauf der Reformation maßgeblich bestimmen«? (S. 88). In diesem Zusammenhang wird der Aktion des sächsischen Kammerherrn v. Miltitz eine doch wohl zu große Bedeutung beigegeben. War sie wirklich eine »realutopische Möglichkeit« der Verständigung zwischen Luther und dem Papst, und hätte Luther in seinem Verhältnis zu Leo X. dasselbe werden können, was Bernhard von Clairvaux zu seiner Zeit für Papst Eugen III. war? Hat Luther tatsächlich die Bedeutung von Theologie und Lehre gefährlich überschätzt? (S. 117). Es verhält sich doch vielmehr so: Luther hat mit seiner reformatorischen Entdeckung, die in den frühen Vorlesungen teilweise erkennbar wird, den römischen Katholizismus niedergezungen, und zwar durch seinen neuen, biblisch begründeten theologischen Ansatz von der Rechtfertigung des Menschen vor Gott, der über das »Solutus Christus« zum »Sola gratia« und »Sola fide« letztlich zum »Solutus Deus« führt. Das

aber mündet ein in die Auseinandersetzung mit Erasmus über die Lehre vom »Servum arbitrium«. Das ist »die Sache selbst«, wie Luther es genannt hat, und demgegenüber er die Frage nach Papsttum, Fegefeuer und Ablass als »lächerlich« bezeichnet hat. Darum ging es letztlich: die Gottheit Gottes. Alle Reformen im Hinblick auf Papsttum, Marien- und Heiligenverehrung, Ablass usw. waren nur die logischen Konsequenzen einer bereits gefallen theologischen Grundsatzentscheidung. Von daher allein ist die Frage nach der historischen und bleibenden Bedeutung der lutherischen Reformation zu verstehen.

Auch wenn es richtig ist, was Manns schreibt, daß die Lutheraner damals und heute Schwierigkeiten haben, Luthers Bedeutung für ihre Kirche und ihren Glauben konkret zu bestimmen, so muß doch gefragt werden: Stimmt es, daß die Reformation zwar von Luthers Denkanstößen lebt, aber »weder seine Anliegen und noch weniger sein Erbe aufgenommen« hat? (S. 158). Bis in die Gegenwart hinein lebt wahre lutherische Theologie und Frömmigkeit von Luthers Erbe.

Diese kritischen Anmerkungen sollen die Bedeutung der Monographie nicht schmälern. Manns' Liebe zu Luther als »Vater im Glauben« ist ein aufgerichtetes oekumenisches Zeichen. Dafür zeugt auch der Schluß. Da setzt sich der Verf. kritisch mit der so oft im Katholizismus geäußerten Ansicht auseinander: »Evangelisch ist gut leben, katholisch gut sterben« und antwortet: »Wer sich an Luther hält, der lebt gut und stirbt noch besser, weil am Ende des dunklen Tunnels jemand steht, der uns lieb hat und auf den wir uns freuen dürfen. Das ist das oekumenische Vermächtnis Luthers, für das wir ihm schlicht danken sollten.« (S. 220)

Hans Düfel

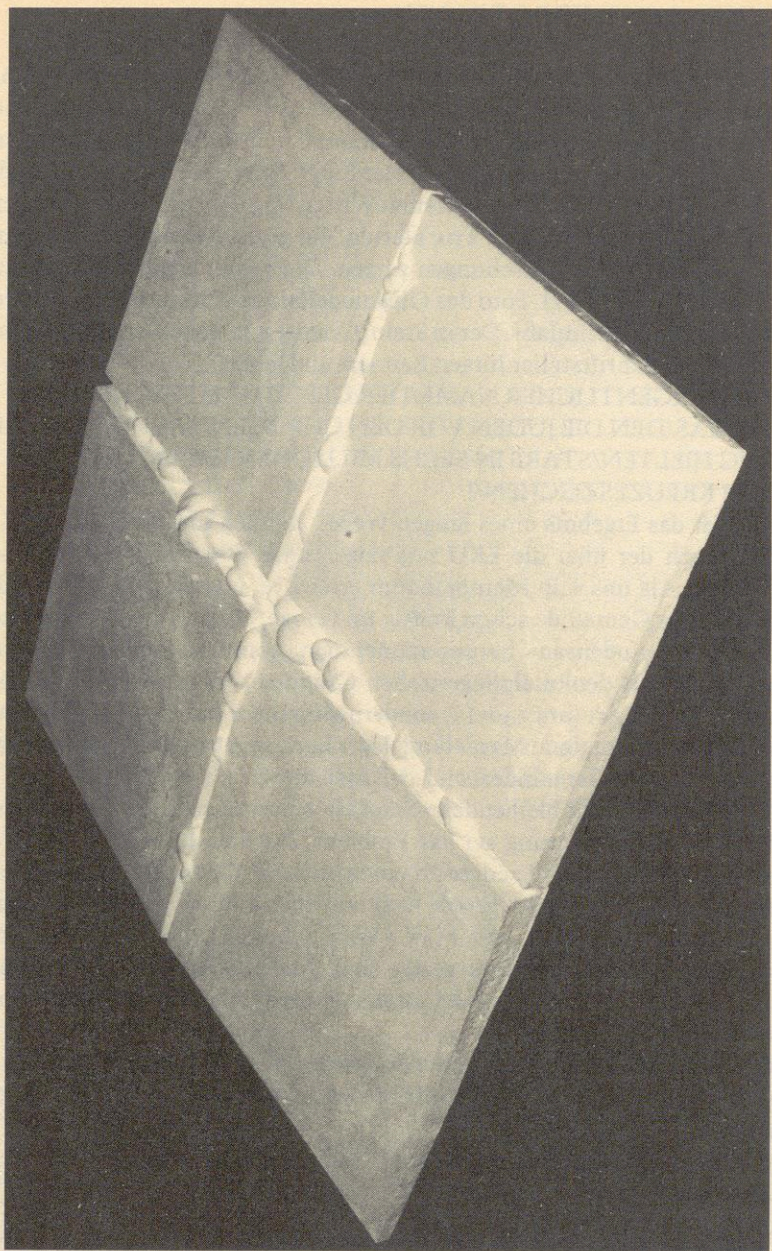
Am 11. November 1988 wird an der Südseite der Stadtkirche der Lutherstadt Wittenberg unterhalb der sogenannten Judensau ein Mahn- u. Bußzeichen der Öffentlichkeit vorgestellt. Das Mahnmal stammt von dem Bildhauer Wieland Schmiedel aus Crivitz (Mecklenburg). Es ist eine Auftragsarbeit der Stadtkirchengemeinde der Lutherstadt Wittenberg. Die in Bronze gegossene Bodenplatte besteht aus vier Trittplatten, die gegeneinander verkippt sind und in ihren Fugen Quetschungen zeigen. Die Fugen ergeben gleichzeitig ein Kreuzeszeichen (vgl. Foto des Gipsmodells). Die Bronzeplatte wird von einem Spruchband umfaßt. Der in Stein (Granit) gehauene Text stammt von dem Berliner Schriftsteller Jürgen Rennert und lautet:

GOTTES EIGENTLICHER NAME/DER GESCHMÄHTE SCHEM-HA-MPHORAS/DEN DIE JUDEN VOR DEN CHRISTEN/FAST UNSAGBAR HEILIG HIELTEN/STARB IN SECHS MILLIONEN JUDEN/UNTER EINEM KREUZESZEICHEN/!

Dies ist das Ergebnis eines langen Weges, auf den uns viele angestoßen haben, auch der über die EKU uns zugeleitete Vorschlag von Professor Mülhaupt. Als uns sein Memorandum erreichte, war das Gespräch in der Wittenberger Gemeinde schon kräftig im Gange. Dem vielfach geäußerten Wunsch, die »Judensau« herunterzunehmen, konnten wir nicht entsprechen. Nicht aus denkmalpflegerischen Gründen – es ist wohl das älteste Spottbild dieser Art (um 1305) –, sondern aus einem Rat, den uns der Leiter der jüdischen Gemeinde Magdeburg, Herr Levi, gegeben hat. Er äußerte auf Anfrage in einem Gemeindeabend, daß man diesen »Stein des Anstoßes« an seinem Ort als einen bleibenden »Stachel« belassen sollte. Mit der bilderstürmerischen Entfernung sei das Problem, das die »Judensau« symbolisiert, nicht gelöst. Es überzeugte uns auch nicht der Gedanke, an diese Stelle ein Luther-Wort zu setzen, gerade weil nun eben einmal die anderen Worte Luthers (vgl. die Schrift von 1543 »Vom Schem Ha Mphoras und vom Geschlecht Christi«) bekannt genug sind. Andererseits wollten wir auch jeden Anschein vermeiden, als könnten wir uns durch Wort oder Bild öffentlich »die Hände waschen«.

Wir hoffen, jedem Betrachter der Südseite der Stadtkirche ein Zeichen in den Weg gelegt zu haben, daß er über jeden seiner folgenden Schritte nachdenkt.

Superintendent Albrecht Steinwachs, Kirchplatz 9, DDR-4600 Wittenberg-Lutherstadt



Von Eilert Herms

Die mir vorgelegte Frage scheint ein Faktum vorauszusetzen und die *quaestio iuris* aufzuwerfen. So verstanden wäre sie falsch gestellt. E. Hirsch ist nicht vergessen. Sein Fall ist nur ein deutliches Beispiel dafür, daß die Breite öffentlicher Aufmerksamkeit etwas anderes ist als der prägende Einfluß auf die Entwicklung eines wissenschaftlichen Faches. Aber gefragt sein könnte auch danach, ob nicht Theologie und Kirche gut daran täten, Person und Werk E. Hirschs – endlich – zu vergessen? Das kann nur entschieden verneint werden; und zwar gerade wegen der faktischen Wirkung Hirschs auf die Theologie- und Kirchengeschichte unseres Jahrhunderts bis in die Gegenwart.

Beides möchte ich hier zeigen: daß E. Hirschs theologische Arbeit die deutschsprachige evangelische Theologie bis in die Gegenwart beeinflusst; und: daß es für den Protestantismus kein realistisches Verständnis seiner geschichtlichen Gegenwartslage gibt ohne ein genaues Verständnis dieses theologischen Lebenswerkes, inklusive seiner Katastrophe im Engagement für den Nationalsozialismus. Nach einer kurzen biographischen Erinnerung (I) stelle ich zunächst die Frage nach der thematischen Einheit des Werkes (II). Mit ihrer Beantwortung ist der systematische Rahmen gewonnen für eine sachgemäße Rekonstruktion von Hirschs Rechenschaft über das gegenwärtige evangelische Christentum (III). Deren Stärken treten durch ihre Beschreibung hervor. Hingegen muß auf ihre systematischen Schwächen eigens hingewiesen werden. Das abschließende Benennen solcher Defizite (IV) dient nicht der Denunziation des Autors, sondern der Beleuchtung unserer Gegenwartslage.

I. Umriss von Leben und Werk

E. Hirsch² ist ein Kind der alten preußischen Landeskirche. Berlin, damals die nicht nur heimliche, sondern tatsächliche Hauptstadt Deutschlands, ist

¹ Vortrag zum 100. Geburtstag von Emanuel Hirsch am 14. Juni 1988; gehalten auf einer Abendveranstaltung des »Münchener Forums« am 10. Juni 1988. Um Anmerkungen erweitert.

² Zum Folgenden vgl. H.-J. Birkner, Art.: E. Hirsch, TRE XV 390–394.

seine eigentliche Heimat. Hier verlebte er – als Sohn des Pfarrers der Golgatha-Gemeinde im Nordosten der Stadt – Kindheit und Jugend. An der theologischen Fakultät der Berliner Universität verbrachte er seine gesamte Studienzeit (1906–1910). Nach dem Examen (1911) übernahm der Kandidat – noch nach altem Herkommen – zunächst eine Hauslehrerstelle, dann (1912) die Inspektorenstelle am theologischen Stift in Göttingen. 1914 erfolgte dort die Promotion, 1915 in Bonn die Habilitation, und zwar für das Fach Kirchengeschichte. 1921 – also im gleichen Jahr, in dem auch Karl Barth nach Göttingen kam – nahm Hirsch einen Ruf auf einen kirchengeschichtlichen Lehrstuhl in Göttingen an³. An der gleichen Fakultät wechselte er 1936 auf einen Lehrstuhl für »Systematische Theologie und Geschichte der Theologie«. Seine von Anfang an offen ausgesprochene Begeisterung für die nationalsozialistische Bewegung und sein Eintreten für die kirchenpolitischen Ziele der Deutschen Christen führten 1945 zur vorzeitigen Versetzung in den Ruhestand. Gleichzeitig erreichte ein altes Augenleiden das Blindheitsstadium. Bis zu seinem Tode am 17. 7. 1972 lebte Hirsch zurückgezogen in Göttingen, beschäftigt mit belletristischen Arbeiten und mit der Abfassung eines thematisch weitgespannten theologischen Alterswerks. Seit Mitte der 50er Jahre behandelte er »mit jungen Theologen, deren Zahl durch die Plätze in seinem Wohnzimmer begrenzt war, regelmäßig philosophische und theologische Texte«⁴, fast ausschließlich aus der Zeit der Aufklärung und des deutschen Idealismus.

Die Bedeutung Hirschs für die Geschichte der ev. Theologie im 20. Jahrhundert beruht auf der Verknüpfung eines sachlichen mit einem institutionellen Faktor:

1. *Sachlich* blieb Hirsch lebenslang demjenigen Begriff von »wissenschaftlicher Theologie« treu, dessen glanzvolle Praxis er als Student der Berliner Vorkriegsfakultät kennengelernt hatte. Diesem zufolge ist Theologie als Wissenschaft die freie Erforschung des Christentums in seiner geschichtlichen Wirklichkeit mit den allgemeinen Mitteln der historisch-kritischen Methode. Zwar wurde zunächst auch Hirsch wie alle hellen Köpfe seiner Generation von dem Problem gepackt und umgetrieben, welchen Beitrag diese rein historische Theologie zur Beantwortung der Frage nach der Wahrheit der christlichen Botschaft leisten könne⁵. Aber im Unter-

³ Dazu vgl. W. Trillhaas, Karl Barth in Göttingen, in: Perspektiven und Gestalten des neuzeitlichen Christentums, 1975, 171–184; ders., Emanuel Hirsch in Göttingen, in: H.-M. Müller (Hg.), Christliche Wahrheit und neuzeitliches Denken, 1984, 37–59.

⁴ Birkner (o. Anm. 2) 391 Z. 42f.

⁵ Eine problemgeschichtliche Skizze der theologischen Situation seiner Studien-

schied zu einflußreichen Generationsgenossen suchte Hirsch eine Überwindung der auflösenden und relativierenden Tendenzen des »Historismus« nicht durch dessen Verabschiedung, sondern durch seine Vertiefung. Den – modern-positiven oder auch Ritschleanischen – Gedanken, den historischen Relativismus durch dogmatische Voraussetzungen zu überwinden, lehnte er ab; für ihn blieb es wie für E. Troeltsch⁶ dabei, daß die kirchliche Lehre nicht begrenzende Voraussetzung, sondern ausschließlich Gegenstand eines in sich selbst voraussetzungsfreien historischen Forschens und Fragens sein könne. Den historischen Relativismus meinte Hirsch dann durch eine transzendente Reflexion auf die Möglichkeitsbedingungen historischen Erkennens und Verstehens zum Stehen bringen zu können. Auf diesem Wege gelang es ihm schon in den 20er Jahren, die Grundzüge einer Theorie von Intersubjektivität zu fixieren, die es ihm erlaubte, das historische Verstehen nur als den methodisch kontrollierten Fall von intersubjektivem Sinnverstehen überhaupt zu erfassen und insofern als ein Medium, in dem bindende Gewißheit nicht nur permanent aufgelöst wird, sondern auch zustandekommt. Damit schien die Grundfrage der historischen Theologie beantwortet; nämlich begriffen, *daß* und *wie* die *historische Arbeit selber* die Verbindlichkeit von Wahrheitsansprüchen nicht nur auflöst, sondern auch der einzige Weg ist, solche Verbindlichkeit zu etablieren.

Diesen Leistungsanspruch historischer Arbeit drückt Hirschs Wechsel von der Kirchengeschichte zur Systematischen Theologie aus: Er besagt weder, daß die historische Theologie zugunsten der systematischen aufgegeben, noch daß diese durch die historische ersetzt wird, sondern: daß gerade die spezifische Funktion der systematischen Theologie – eben Wahrheitsansprüche zu bewähren – nur vom Historiker (will sagen: dem historisch arbeitenden Theologen, also im methodisch kontrollierten Versuch des historischen Verstehens) erfüllt werden kann. Dieser – durch eine theologische, also vom Gottesverhältnis endlicher Subjektivität her gedachte Intersubjektivitätstheorie fundierte – *prinzipielle Historismus*⁷ E. Hirschs

zeit hat Hirsch vorgelegt in: Die gegenwärtige geistige Lage. Akademische Vorlesungen zum Verständnis des deutschen Jahres 1933, 1934, 78–131. Vgl. auch ders., Meine theologischen Anfänge, in: Freies Christentum 3, Nr. 10 (1951) 2–4; Mein Weg in die Wissenschaft (1911–1916), ebd. Nr. 11, 3–5; meine Wendejahre (1916–1921), ebd. Nr. 3–6.

⁶ Ernst Troeltsch, Über historische und dogmatische Methode in der Theologie (1898), in: Ges. Schr. Bd. II, 1913, 729–753; ders., Rückblick auf ein halbes Jahrhundert der theologischen Wissenschaft (1908), ebd. 193–226.

⁷ Eine monographische Rekonstruktion von Hirschs Geschichtsmetaphysik als Horizont seiner Handlungstheorie, Erkenntnistheorie und Hermeneutik liegt leider bisher nicht vor, wäre aber dringend erforderlich.

ist zwischen 1920 und den 60er Jahren die *einzig* Gestalt Systematischer Theologie in Deutschland gewesen, in der das angeeignete und vertiefte Erbe der historischen Theologie des 19. Jahrhunderts *mit systematischem* Geltungsanspruch vertreten wurde⁸. Damit kommt ihm der Rang eines für die Wahrung von Kontinuität in der deutschsprachigen evangelischen Theologie entscheidend wichtigen Traditionsvermittlers zu.

2. Unter welchen *institutionellen* Bedingungen ist sie als solche wirksam geworden?

Nicht im ordentlichen akademischen Lehramt, das Hirsch nach dem vorzeitigen Ruhestand 1945 nicht mehr zugänglich war. Auch nicht auf literarischem Wege. Die beiden einzigen nach 1945 zu weiter Verbreitung gelangten Veröffentlichungen – das »Hilfsbuch zum Studium der Dogmatik« (1937, inzwischen in Auflage) und die fünfbändige »Geschichte der neueren evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens« (1949) – bringen die systematische Theologie Hirschs höchstens implizit zur Geltung.

Von ausschlaggebender Bedeutung war vielmehr die Wiederaufnahme einer beschränkten, aber intensiven Lehrtätigkeit im privaten Kreise, deren Gegenstand die philosophischen und theologischen Klassiker des 18. und 19. Jahrhunderts waren, denen Hirschs eigenes systematisch-theologisches Denken sich verpflichtet wußte. Dadurch blieb dann auch ein gewisses Interesse an den eigentlich systematischen Schriften Hirschs aus der Vor- und Nachkriegszeit zumindest unter den Teilnehmern dieser Veranstaltungen lebendig. Darunter aber befanden sich immer auch Theologen, die später ins akademische Lehramt gingen und heute in ihm stehen. Ihnen allen ist nicht zuletzt in Hirschs Abendvorträgen deutlich geworden, daß die Grundprobleme neuzeitlicher Theologie von weit her kommen und eine Tiefe haben, die durch den Neuaufbruch der sogenannten dialektischen Theologie nach 1920 nicht ausgelotet wurde. Wenn also heute ein breites und immer noch zunehmendes Interesse an dem Erbe evangelischer Theologie nach der Aufklärung besteht, wenn seit Beginn der 60er Jahre wieder ein unbefangenes Gespräch über die Theologie Schleiermachers⁹ und ihre epo-

⁸ Nach dem Zweiten Weltkrieg ist dieses Anliegen dann in der »hermeneutischen Theologie«, wie sie vor allem G. Ebeling vertreten hat, wieder zum Zuge gekommen. Das Verhältnis zwischen ihr und dem intersubjektivitätstheoretisch (also implizit auch: hermeneutisch) fundierten prinzipiellen Historismus Hirschs harrt ebenfalls noch seiner systematischen Untersuchung.

⁹ Hirschs eigenes Verhältnis zu Schleiermacher ist durchaus ambivalent: Während in den systematisch-theologischen Schriften von früh an (also schon in »Jesus Chri-

chenmachende, heute noch wegweisende Bedeutung begann, in dem sich gegenwärtig fast so etwas wie ein Grundkonsens abzeichnet, wenn es das Unternehmen einer Kritischen Gesamtausgabe Schleiermachers gibt, wenn der Begriff »Neuprotestantismus« nicht mehr ohne weiteres als Schimpfwort verwendet werden kann, wenn es eine Troeltsch-Gesellschaft gibt, dann gehören zu den nicht wegzudenkenden Voraussetzungen dieser gegenwärtigen Gesamtlage jedenfalls die Göttinger Privatissima in der Wohnstube am Hainholzweg während der 50er und 60er Jahre.

II. Die thematische Einheit des Lebenswerks E. Hirschs

E. Hirsch ist also nicht vergessen. Die Wirkungen seines theologischen Lebenswerks prägen – weiterhin zwar »unkennlich«, aber de facto – die theologische Gegenwartsdiskussion. Das gilt jedoch in erster Linie und zunächst fast ausschließlich unter dem Gesichtspunkt der Vermittlung und Verlebendigung von theologischen Traditionen, die unter der Vorherrschaft der verschiedenen Schulen der dialektischen und hermeneutischen Theologie vergessen zu werden drohten. Hirsch hat seinen eigenen systematischen Entwurf m. W. in der Sozietät niemals thematisiert. Und die Literatur zeigt, daß er bis in die Zeit nach Hirschs Tod hinein niemanden zum gründlichen Studium und zur systematischen Rekonstruktion gereizt zu haben scheint. So ist z. B. die elementare Frage nach dem *Einheit stiftenden Ansatz* oder *Grundgedanken* seines Lebenswerkes immer noch nirgends gestellt, geschweige denn zu beantworten versucht worden. Daher möchte ich Ihnen zunächst zu dieser Frage einige eigene Beobachtungen und Überlegungen vortragen¹⁰.

Das theologische Werk umfaßt neben Predigten, Erbauungsschriften, Lehrbüchern eine Vielzahl von theologiegeschichtlichen, philosophiegeschichtlichen, kirchengeschichtlichen, exegetischen, systematisch-theologischen, praktisch-theologischen, zeitgeschichtlichen, politischen und kirchenpolitischen Veröffentlichungen, die nicht nur mengenmäßig »schwer

stus der Herr«, 1926) das faktische Aufgreifen und Wiederholen von Figuren der Schleiermacherschen Dogmatik mit Händen zu greifen ist und sich Hirsch in der »Christlichen Rechenschaft« dann auch explizit gegen eine Hegel folgende Theologie auf die Seite Schleiermachers stellt, durchzieht andererseits eine betonte (in meinen Augen jedoch nicht in jeder Hinsicht stichhaltige) Kritik an Schleiermachers Subjektivitätstheorie (und Religionstheorie) das gesamte Werk.

¹⁰ Sie können natürlich eine monographische Behandlung nicht ersetzen und müßten in einer solchen überprüft werden.

übersehbar«¹¹ sind, sondern auch schwer als Dokumente eines einheitlichen Arbeitszusammenhanges *durchschaut* werden können. Solange aber dies nicht gelungen ist, können auch die einzelnen Schriften in sich selbst nicht richtig begriffen und gewürdigt werden.

Hier hilft die Besinnung auf die systematische Grundposition Hirschs weiter: den bereits in seinen Grundintentionen beschriebenen prinzipiellen Historismus und sein intersubjektivitätstheoretisches Fundament. In dieser theologischen Theorie der religiös-ethischen Wirklichkeit von Intersubjektivität¹² meinte Hirsch den Begriff von der Substanz geschichtlicher Wirklichkeit überhaupt, ihres »metaphysischen Kerns«, zu besitzen; und damit dann ipso facto auch den Begriff der Möglichkeitsbedingungen eines selbst in der Geschichte stehenden Erkennens von Geschichte, der seinerseits sowohl über den eigentlichen Gegenstand als auch über die Sachgemäßheit der Verfahren eines jeden derartigen Erkennens entscheidet¹³.

Grundgedanken dieser Intersubjektivitätstheorie hat Hirsch zwar unter dem Titel einer »christlichen Geschichtsphilosophie« in einem wichtigen Aufsatz 1925 zusammenhängend vorgetragen¹⁴; aber diese Äußerungen müßten durch viele verstreute Bemerkungen aus früheren, gleichzeitigen und späteren Texten ergänzt werden¹⁵, um ein vollständiges Bild von Hirschs Grundintention und den Wandlungen ihrer konkreten Durchführung zu gewinnen. Eine solche systematische Rekonstruktion würde vermutlich einen Theorietyp an den Tag bringen, der rückwärts eine Verwandtschaft mit Konzeptionen wie der philosophischen Ethik Schleiermachers oder der Historik Droysens, und vorwärts mit dem konzeptionellen Ansatz

¹¹ So H.-W. Schütte, Bibliographie E. Hirsch, 1972, 7.

¹² Eine erste Skizze dieser Zusammenhänge bietet: E. Herms, Die Umformungskrise der Neuzeit in der Sicht Emanuel Hirschs, in: H.-M. Müller (o. Anm. 2) 87–141, dort bes. 97–110.

¹³ Hirschs Kritik am deutschen Idealismus zielt darauf, über die dort herrschende Fundamentalstellung der Erkenntnistheorie hinaus zu einer transzendentalen Theorie des religiös und ethisch bestimmten intersubjektiven *Lebens* vorzustoßen, welche die erkenntnistheoretischen Fragen nicht verabschiedet, aber in einem weiteren Horizont »aufhebt«.

¹⁴ Grundlegung einer christlichen Geschichtsphilosophie (1925), in: E. Hirsch, Die idealistische Philosophie und das Christentum, 1926, 1–35.

¹⁵ Insbesondere durch die grundsätzlichen Überlegungen in »Deutschlands Schicksal. Staat, Volk und Menschheit im Lichte einer ethischen Geschichtsansicht« (1920), »Die gegenwärtige geistige Lage (o. Anm. 5)«, »Christliche Freiheit und politische Bindung« (1934), »Das Wesen des Christentums« (1939, im Folgenden: WdChr), »Christliche Rechenschaft« (1938–1944; posth. in 2 Bdn. hg. von H. Gerdes 1978, im Folgenden: ChR).

einer Transzendentalpragmatik zeigt. Leider fehlt bisher eine solche Darstellung. Sie kann auch nicht beiläufig im Rahmen eines Vortrags geleistet werden. Aber wenigstens ihre vier Grundgedanken können – unter unvermeidlichem Absehen von allen Details und von allen Begründungsproblemen – kurz skizziert werden:

1. Die Substanz, der konstitutive Kern aller geschichtlichen Wirklichkeit sind die personalen Individuen; die Einzelnen, die ihrer selbst je inne sind als in ursprünglicher, unhintergebar Weise dreifach bestimmt: nämlich erstens als mit-seiend mit anderen ihresgleichen; zweitens als in diesem Mit-Sein bezogen auf Gott¹⁶; und drittens als tatender Wille, der in dieser Bezogenheit auf seinesgleichen und auf Gott sich entscheidet zwischen Gut und Böse. Die Einheit der durch diese drei Strukturmomente bestimmten Existenzverfassung des Menschen hat Hirsch mit dem Ausdruck »*Gewissen*« bezeichnet. Der Ausdruck ist bei Hirsch theoretischer terminus technicus, der genau die Seinsverfassung des Kerns von geschichtlicher Wirklichkeit, nämlich die Seinsverfassung der menschlichen Person in der Einheit der drei genannten Bestimmungen meint. Insofern gilt für Hirsch: Die Menschen *haben* nicht ein Gewissen, sie *sind* vielmehr Gewissen¹⁷. Und der Vollzug dieses ihres Gewissen-Seins ist die Grundstruktur von allem überhaupt möglichen geschichtlichen Geschehen, in sich selbst unveränderlich und als solche der tragende Grund und Spielraum für allen möglichen geschichtlichen Wandel. Diese Theorie des Gewissens macht insofern das – religiös-ethisch bestimmte – *intersubjektive* Leben zur Substanz von Geschichte, als sie eine Theorie des Einzelnen in seinem Mit-Sein mit seinesgleichen ist. Und sie bietet insofern eine »*ethische*« Ansicht des Wesens von Geschichte¹⁸, als sie das Existieren aller Einzelnen in diesem Mit-Sein als dauerndes sich Entscheiden zwischen Gut und Böse begreift.

2. Die in dieser Theorie des »Gewissens« erfaßte Struktur geschichtlicher Wirklichkeit schließt nun in sich selbst auch die Bedingungen ein, aufgrund deren das Erkennen der Geschichte möglich ist, und zwar als ein Erkennen, das – im Unterschied zum Erkennen der Natur – den inneren

¹⁶ Die Gottesbeziehung wird von Hirsch als die fundamentale und die beiden anderen einschließende Bestimmung von Subjektivität gedacht.

¹⁷ Vgl. ChR II 188 Z. 34 ff: Das Gewissen *ist* »die sich im Leben mit den anderen und vor Gott vernehmende Person des Einzelnen selber«.

¹⁸ Vgl. den Untertitel von »Deutschlands Schicksal«: »Staat, Volk und Menschheit im Lichte einer *ethischen* Geschichtsansicht«.

Sinn des Geschehens versteht. Diese Bedingungen sind¹⁹: a) das im Innesein seines Mit-Seins mit anderen beschlossene Innesein jedes Menschen, ein Einzelner (im Unterschied und in der Bezogenheit auf andere Einzelne) zu sein; b) die Zugänglichkeit der Grundverfassung des menschlichen Personseins (also des ein-einzelnes-Gewissen-Seins) für die Selbstbesinnung jedes Einzelnen auf sich selber; und c) die – letztlich in der Identität und Ewigkeit des sie begründenden Gottes verbürgte – Identität und Selbigkeit der Gewissenswirklichkeit für alle möglichen Einzelnen und damit auch die alle Einzelnen umschließende Einheit der geschichtlichen Wirklichkeit. Denn indem diese drei Bedingungen erfüllt sind, kann jeder Einzelne die Gewissenssituation der anderen sich imaginär als eine kontextbedingte Variation der strukturell identischen menschlichen Gewissenssituation vergegenwärtigen, sich imaginär in diese Situation der anderen versetzen und insoweit nicht nur ihr äußerlich manifestes Verhalten erkennen, sondern auch dessen eigenen Sinn verstehen. Aller Verständigung und Kooperation zwischen Menschen liegt der *spontane* Vollzug dieser Operation zugrunde. *Methodisch kontrollierte* Form nimmt sie in der wissenschaftlichen Geschichtserkenntnis an. Dabei ergeben sich sowohl alle möglichen Gegenstände der Geschichtserkenntnis als auch alle Möglichkeiten und Anforderungen, die an ihre Methode zu stellen sind, aus dem Wesen der (in ihr zu methodisierenden) Grundoperation des Sinnverstehens selber.

3. Demgemäß sind in den Augen Hirschs für die Methode der *Geschichtserkenntnis* zwei Faktoren wesentlich:

Erstens die genaue »*Beobachtung*«²⁰ des Gegenstandes, bzw., sofern dieser – wie im Falle historischer Situationen – nicht selber präsent ist, der ihn gegenwärtig repräsentierenden Zeichen. Insofern gewinnt die Beobachtung des Gegenstandes in der Geschichtserkenntnis regelmäßig die Gestalt der Sammlung und kritischen Auswertung aller Nachrichten über die äußeren Umrisse, Situation und Verlauf der zu erkennenden Ereignisse.

Dazu kommt dann zweitens die *Bemühung um den Sinn* der Ereignisse für die beteiligten Personen durch die imaginäre Versetzung in deren Gewissenssituation²¹. Hirsch sieht nun mit großer Klarheit zweierlei: Die Lösung dieser Aufgabe des Sinnverstehens verlangt vom Historiker den Einsatz seiner eigenen, in Lebenserfahrung und Selbstbesinnung gründenden Gewissenserkenntnis. Ferner: ob und wie weit das Verstehen gelingt, hängt inhaltlich von dem Ausmaß, der Tiefe und Konkretheit derjenigen Einsicht

¹⁹ Belege in der o. Anm. 12 genannten Studie 89–97.

²⁰ Vgl. die grundlegenden Bemerkungen in: Jesus Christus der Herr, 1926, 9–11.

²¹ Vgl. o. Anm. 17.

in die Art und den Aufbau der Gewissenswirklichkeit ab, die dem Historiker selber durch Lebenserfahrung und Selbstbesinnung zu eigen geworden ist. Der »subjektive« Charakter des historischen Sinnverstehens ist nicht Indiz seiner Unwissenschaftlichkeit, sondern umgekehrt Ausdruck einer methodischen Konsequenz, die der Einsicht Rechnung trägt, daß alles Sinnverstehen allererst durch die Subjektivität (die eigene Gewissenserkenntnis) des Historikers ermöglicht ist; und auch durch sie begrenzt.

Somit ergeben sich aus dem Grundcharakter von Hirschs Lebenswerk als eines in einer religiös-ethischen Intersubjektivitätstheorie (Gewissenstheorie) fundierten prinzipiellen Historismus zunächst diejenigen Grundsätze, welche die *methodische Einheit* seines Werkes ausmachen. Die eindrucksvollen Zeugnisse ihrer Anwendung sind neben Hirschs Studien zu Fichte²², Osiander²³, Luther²⁴ und Kierkegaard²⁵ vor allem seine Studien zum historischen Jesus²⁶.

4. Entspricht dieser *methodischen Einheit* in Hirschs Lebenswerk nun auch eine *Einheit der Thematik und des Gegenstandes*? Jedenfalls richtet sich die methodisch in der beschriebenen Weise verfahrenende Geschichtserkenntnis auf die *einzige ihr überhaupt als erkennbar gegebene Wirklichkeit*: die *geschichtliche Wirklichkeit*. Das aber ist nun – zufolge von Hirschs Begriff vom Wesen der Geschichte – stets und immer die *intersubjektive* (also soziale) Entscheidungs- und Gewissenssituation einzelner Personen. Sofern nun das historische Erkennen wesentlich *Fremdverstehen* ist, handelt es sich dabei immer um die Gewissenssituation von Personen, die von der erkennenden Person verschieden sind. Aber Hirsch macht damit ernst, daß diese gesamte Sphäre von Gegenständen der Geschichtserkenntnis für den Historiker überhaupt nur unter der Bedingung als erkennbare (beobachtbare und verstehbare) da ist, daß zumindest ihre Repräsentanten (Zeichen: Wirkungen, Quellen) seine eigene Lebensgegenwart bestimmen, ihm also die so repräsentierte Gewissenssituation anderer Personen nur auf dem Umweg über die *eigene* erschlossen ist. *Die fremde geschichtliche Wirk-*

²² Fichtes Religionsphilosophie im Rahmen der philosophischen Gesamtentwicklung Fichtes, 1914; Christentum und Geschichte in Fichtes Philosophie, 1920; auch: Fichtes Gotteslehre 1794–1802, in: Idealismus und Christentum, 1926.

²³ Die Theologie des Andreas Osiander und ihre geschichtlichen Voraussetzungen, 1919.

²⁴ Lutherstudien, 2 Bde., 1954f.

²⁵ Kierkegaard-Studien (Studien des apologetischen Seminars) 130–33; Gesamtausgabe in zwei Bdn. 1933.

²⁶ Jesus Christus der Herr, 1926 (im Folgenden: JChrdH); Frühgeschichte des Evangeliums, 2 Bde. 1941; Betrachtungen zu Wort und Geschichte Jesu, 1969.

lichkeit ist für den Historiker überhaupt nur im Medium seiner – durch diese fremde geschichtliche Wirklichkeit bestimmten – eigenen Gewissenssituation als erkennbare (beobachtbare und verstehbare) Wirklichkeit da. Dann aber gilt: Der konkrete Gegenstand des Historikers ist letztlich immer nur einer: die erkennbar gegenwärtige Gewissenssituation des Historikers selber, seine gesellschaftlich (und damit auch geschichtlich) bestimmte (intersubjektive) Situation vor Gott als Situation der Entscheidung zwischen Gut und Böse, und d.h. mit dem Lieblingsausdruck Hirschs: die gegenwärtige »Stunde« der Entscheidung oder »Lage«, die ihm mit den Zeitgenossen gemeinsam ist.

So ergibt sich also aus dem Grundcharakter von Hirschs Lebenswerk als gewissenstheoretisch fundiertem, prinzipiellem Historismus auch seine thematische Einheit: *Hirschs Lebensthema ist die jeweils gegenwärtige soziale (intersubjektive) »Lage« des Einzelnen vor Gott als »Stunde« der ethischen Entscheidung.* So ist die erste Schrift, die den jungen Privatdozenten mit einem Schlage über die Grenzen Bonns hinaus bekannt macht und ihm dann auch den Göttinger Ruf einträgt – »Deutschlands Schicksal. Staat, Volk und Menschheit im Lichte einer ethischen Geschichtsansicht«, 1920 –, der Sache nach ein Versuch, sich »zurechtzufinden in der gegenwärtigen Lage unseres Vaterlandes« (141). Und die vorletzte Schrift des fast 80jährigen – »Weltbewußtsein und Glaubensgeheimnis«, 1967 – trägt den Untertitel »Eine Deutung unserer geistigen und religiösen Lage«. Von jenem Anfang zu diesem Ende wird die Brücke geschlagen durch eine Reihe sämtlich unter dem Gesichtspunkt der Rechenschaft über die gegenwärtige Lage stehenden Schriften, die in dieser thematischen Gleichrichtung so etwas wie den cantus firmus in Hirschs Lebenswerk darstellen: »Die Reichs-Gottes-Begriffe des neueren europäischen Denkens«, 1921; »Staat und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert«, 1929; »Die gegenwärtige geistige Lage. Akademische Vorlesungen zum Verständnis des deutschen Jahres 1933, 1934«; »Der Weg der Theologie«, 1938; »Das Wesen des Christentums«, 1939; »Das Wesen des reformatorischen Christentums«, 1963.

5. Mit dieser thematischen Einheit von Hirschs Lebensarbeit tritt aber zugleich auch ihre eigentliche Absicht, ihr Worumwillen in den Blick. Denn die Lage, über die Hirsch sich und seinen Lesern »Rechenschaft« gibt, ist ja die je gegenwärtige intersubjektive Situation des *Handelns*, der *Entscheidung*. Und die Rechenschaft über die Lage selber erfolgt zu keinem anderen Zweck, als eben eine Orientierung für diese anstehenden Entscheidungen zu gewinnen. Hirsch hat im Alter mit Pathos das Ideal der praktisch abstinenter Gelehrtenexistenz gepriesen. Aber das ändert nichts daran, daß sein theologisches Lebenswerk seinem thematischen Grundsinne nach – fak-

tisch und programmatisch – nichts anderes ist als eine klar als *Orientierung in praktischen Entscheidungssituationen* konzipierte Theologie²⁷.

Das müssen wir im Auge behalten, wenn wir uns nun Hirschs Christentumstheorie zuwenden.

(Fortsetzung folgt in Heft 1/1989)

Prof. Dr. Eilert Herms, Ev.-theol. Fakultät der Universität Mainz,
Saarstr. 21, 6500 Mainz

²⁷ So faßt WdChr das Umformungsproblem letztlich als ein praktisch-theologisches und kirchenpolitisches in den Blick, 156: »Wenn das Evangelium uns leuchtet, wenn wir dem christlichen Glauben und Lieben erschlossen sind in lauterer gegenwärtiger Menschlichkeit, werden wir uns noch darüber klarwerden, *was wir mit den Kirchentümern anfangen, wie wir sie in Ordnung bringen* ... die Umformung des Christentums zu einer unserem Denken und Leben gemäßen Gestalt wäre jedenfalls ein Weg, der, nach allen geschichtlichen Analogien geurteilt, leichtere Möglichkeiten böte, die Art, das Geschick und die Vollmacht der weißen Völker sicher und tief zu bewahren. Die Verantwortung aber, daß dieser Weg möglich wird, liegt auf den Christen, und zwar den deutschen evangelischen Christen, die am tiefsten in der Umformungskrise drinstehen und trotz allem immerhin noch am wenigsten gegen sie verstockt haben«. Ebenso steht die »Christliche Rechenschaft« nicht nur im Dienst einer ordentlichen Erledigung des pastoralen »Handwerks« (ChR I 18 f), sondern der sich aus der »Lage« ergebenden strategischen »Aufgabe« einer Umformung des Christentums im ganzen (l. c. 102 f). Als taugliches Instrument dieser aufgegebenen Umformung des Christentums wird die Bewegung der Deutschen Christen angesehen. Dem entspricht es, daß die ersten kirchenpolitischen Aussagen in diese Richtung aus den Anfangszeiten dieser Bewegung stammen: Das kirchliche Wollen der deutschen Christen (1933; vgl. insbesondere den Abschnitt »Kirchliche Führung«: 14–17), Christliche Freiheit und politische Bindung (1934; dort bes. 84). Hirschs kirchenpolitisches Programm schließt bemerkenswerterweise sogar explizit eine – im völkischen Rahmen konzipierte – *ökumenische* Perspektive ein (ChR I 37 f). – Hält man sich dies vor Augen, so ist nicht recht ersichtlich, woher Hirsch das Recht zu der höhnischen Verächtlichmachung des kirchenpolitischen (und insbesondere ökumenischen) Engagements der Theologie nach dem zweiten Weltkrieg nimmt, mit der er seine Schrift über »Das Wesen des reformatorischen Christentums« (1963) beginnt (bes. 3).

Zum Gedenken an den 100. Geburtstag von Paul Althaus d. J.

Von Walther Mann †

In seinem oft erwähnten Essay über »Die Geschichte des Wortes ›Beruf‹«, ursprünglich ein in Berlin gehaltener wissenschaftlicher Festvortrag, der später im Druck erschien, vermerkt Karl Holl, daß das Neue Testament mit Beruf, bzw. klesis (κλησις), den Akt der Berufung des Christen durch das Evangelium zu überirdischer Hoffnung und zu einem der Berufung würdigen Wandel bezeichnet¹. Der Sprachgebrauch änderte sich mit dem Heranwachsen des Mönchtums. »Der Augenblick, wo dem in der Welt Lebenden das Gebot Christi in seiner ganzen Unerbittlichkeit aufs Herz fiel, ... das war die Stunde, in der Gott selbst ihn berief.« Das Mönchtum beschlagnahmte somit klesis und vocatio für sich und wertete die weltlichen Berufe ab. Das Anziehen des Mönchgewandes nannte man sogar eine zweite Taufe. »Das Bezeichnende ist also, daß hier der Gedanke der Berufung mit dem Selbstbewußtsein eines bestimmten einzelnen Standes verschmilzt.« (Gesperrt schon bei Holl) Die deutsche Mystik, ganz besonders Tauler, hat dann dazu beigetragen, die religiöse Schätzung weltlicher Arbeit zu erhöhen. Tauler, der Dominikaner, gesteht, daß es ihm peinlich ist, von Almosen leben zu müssen. Er wäre lieber Schuster geworden. Und die Verzückerung, dem Mystiker die höchste aller Erfahrungen, kann ja auch einen Bauern während des Dreschens überraschen. Allerdings wurde der Vorrang des Mönchtums von solchen Erwägungen nicht beseitigt. Zum vollen Durchbruch der Neuorientierung des Berufsgedankens kommt es erst bei Martin Luther. Er verwendet das Wort »Ruf« als Bezeichnung für die von den schaffenden Ständen ausgeführte Arbeit. Das geschieht schon um seiner Rechtfertigungslehre willen, die es ihm nicht zuläßt, sich den Mönch als einen Menschen zu denken, der durch seine Gelübde Gott etwas darzubringen glaubt. Denn »Gott ist der immer zuvor und alles Schenkende.« 1522 hat Luther zum ersten Mal Beruf als gleichbedeutend mit Stand, Amt oder Befehl verwendet. – F. Lau erinnert in RGG bei seiner Erörterung dieses Bedeutungswandels auch an Luthers Äußerungen von der stubenkehrenden

¹ Karl Holl, Die Geschichte des Worts Beruf. In: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte. III. Der Westen. Tübingen 1928.

Magd, dem verrußten Schmied und der windelwaschenden Hausfrau². Der irdische Beruf ist das Feld, auf dem die Früchte des Glaubens, der nur von der Gnade lebt, wachsen. »In dem Augenblick, in dem das Hineingehören der lutherischen Berufslehre in Luthers Verständnis der *vita christiana* vergessen war, mußte sie geradezu ein Gefälle auf eine Eigengesetzlichkeit der Lebensgebiete bekommen in einem Sinne, der auf eine Ausklammerung der irdischen Lebensbezüge aus der Welt Gottes hinausläuft und den Christen in zwei Welten hineinstellt.«

Ein seines christlichen oder lutherischen Inhaltes entblößter, m.a.W. profaner Berufsgedanke bewegte die Weimarer Jahre stark. Man sprach von dem »immanenten natürlichen Beruf« des Einzelnen oder der »Berufsentfaltung«. Hiermit meinte man die »Entwicklung der Persönlichkeitskeime im Menschen« im Gegensatz zu dem Ausbildungsgang, auf dem jemand mehr oder weniger zufälligerweise in eine gewisse Erwerbstätigkeit hineingeführt worden ist. Diese Idee des Berufes berührte sich mit psychologischen Theorien, in denen »die Begriffe der Gestalt, der Ganzheit, der Person gewürdigt« wurden, so wie das z.B. bei dem damals noch in Hamburg wirksamen deutsch-amerikanischen Psychologen William Stern der Fall war. Deutlich ausgeformt finden wir diese Auffassung in den zwanziger und frühen dreißiger Jahren u. a. bei drei – vom nationalsozialistischen Staate gemäßregelten – Fachphilosophen: Reinhard Buchwald, dem späteren Professor für Ideengeschichte in Heidelberg [Dennoch der Mensch, 1925], dem Hamburger Professor Fritz Klatt [Beruf und Bildung, 1929] und bei Alfred Mann [Denkendes Volk, 1928]. Da die Berufsentfaltung im bloßen Arbeitsleben nicht erschöpft wird, gilt es darauf zu achten, daß die »übrigen Berufskeime« nicht erstickt werden, sondern neben der Erwerbsarbeit Zeit und Raum erhalten. Gerade der moderne Industriearbeiter, also der der zwanziger Jahre, fühlt sich oft um die Entfaltung seiner besten Anlagen und um den Besitz – auch geistiger Art –, der ihm eigentlich zukommt, betrogen³. Wir vertiefen uns jetzt nicht in Erwägungen darüber, ob diese Theorien heute etwas veraltet klingen. Sie sind lediglich als ein Hintergrund des Althauschen Denkens beschrieben. Bei ihm finden wir nämlich neben dem früh-

² F. Lau, Beruf: Christentum und Beruf. In RGG³, I. Tübingen 1957.

³ Reinhard Buchwald, Dennoch der Mensch. Jena 1925. S. 8. Alfred Mann, Denken des Volk – volkhaftes Denken. Frankfurt a. M. 1928. S. 10, 18, 103 f. – Cf. Fritz Klatt, Beruf und Bildung. Potsdam 1929. Cf. Carl Artur Werner, Handbuch der Erwachsenenpädagogik, I. Die psychologischen und soziologischen Voraussetzungen der Erwachsenenbildung ... Berlin 1959. S. 201. Cf. Hans Kappe, Volksbildung und Volksbildung ... Diss., Münster 1964. S. III–III6.

christlichen Berufungsbegriff und der reformatorischen Berufsidee gerade den Gedanken des immanenten natürlichen Berufs.

Althaus unterschied zwischen Individualethik und Sozialethik. In der Individualethik ist das Handeln sittlich oder unsittlich in Bezug auf den Handelnden selbst. Die Sozialethik hingegen hat es mit dem Handeln am anderen, an der Gemeinschaft zu tun. Der ehemalige Professor für theologische Ethik in Uppsala Herbert Olsson, dessen Einfluß auf die schwedische Theologie sich immer fühlbarer macht, hat hervorgehoben, daß die Ethik für Luther ausschließlich als Sozialethik in Frage kam⁴. Luther betrachtete nämlich das ethische Handeln immer als ein Handeln innerhalb der sog. natürlichen Ordnungen (Staat, Familie u. s. w.), in denen ja die Menschen in Beziehung zueinander treten. Althaus nahm hier also einen anderen Standpunkt ein und lehrte eine Individualethik, die aus der Verantwortlichkeit, die der Einzelne sich selbst gegenüber hat, erwächst. Es sei jedoch vermerkt, daß er sich bewußt war, daß er hiermit ab und zu über Luther hinaus ging.

1925 erschien Althaus' Arbeit »Staatsgedanke und Reich Gottes«, die mir nur in der vierten, mit zwei kürzeren Essays erweiterten, im übrigen jedoch recht unbedeutend veränderten Auflage von 1931 zugänglich ist. Es dürfte sich bei der Edition von 1925 um das erste Buch des neuernannten Erlanger Professors gehandelt haben.

Auf individualethischem Gebiete findet Althaus auch den Berufsgedanken⁵. »Der grundlegende sittliche Akt im Einzelleben ist die Selbsterfassung des Einzelnen als verantwortlich.« Auf welche Weise ist der sich selbst erfassende Einzelne dann aber verantwortlich? »Zu den wichtigsten Verantwortlichkeiten gehört diejenige gegen die eigene Gabe und Kraft. Hier entsteht der sittliche Beruf.« Jeder muß hier »seinen (gesperrt von Althaus) Beruf« finden. Aber das geht ja gar nicht bei der Art, wie die allermeisten unter uns in festbegrenzte Berufe eines geordneten gesellschaftlichen Berufssystems hineinwachsen. Wo das nun schlechterdings nicht geht, meint Althaus, kann ja doch ein jeder neben seinem bürgerlichen Beruf seinem eigenen Berufe nachgehen, z. B. indem er sich schriftstellernd oder politisch betätigt.

Diese Anschauung ähnelt natürlich sehr der Idee vom »immanenten natürlichen« Beruf. Hier ist jedoch daran zu erinnern, daß der Gedanke der Gabe bei Althaus für gewöhnlich, d. h. an anderen Stellen als an dem jetzt behandelten locus im »Staatsgedanken«, dialektisch mit dem der Aufgabe, dem des Dienstes an anderen Menschen, verbunden ist. Der »Staatsgedanke« bildet eine Ausnahme. In dieser Arbeit verfolgt Althaus nämlich eine

⁴ Herbert Olsson, Grundproblemet i Luthers socialetik. Lund 1934. S. 8 f.

⁵ Staatsgedanke und Reich Gottes⁴. Langensalza 1931. S. 41.

andere Absicht als z.B. in »Communio Sanctorum«, wo er seine Auffassung von der Kirche oder Gemeinde darstellt.

Im vorliegenden Zusammenhang ist auch zu beachten, daß Althaus – in der Nachfolge Schleiermachers, den er ja im allgemeinen wenig schätzt – geschlossene Gruppen von Menschen, ganz besonders das Volk, als Individuen auffaßt. Auf diese Weise entsteht etwas so Eigentümliches wie ein Kollektivindividuum.

Nun ist Althaus – wie übrigens sehr vielen Gestalten zentraleuropäischen Kulturlebens in den zwanziger Jahren, nicht zuletzt auch den oben erwähnten Fachphilosophen – sehr viel daran gelegen, den Sinn der Existenz von Völkern zu verstehen: Warum sollte es überhaupt verschiedene Völker geben? – Hatten alle die ausgestandenen Leiden, die Opfer für Volk und Vaterland, hatte das Massensterben vieler Millionen junger Soldaten einen Sinn gehabt? Mit dem großen Kriege (1914–18) waren der Optimismus und der Fortschrittsglaube des 19. Jahrhunderts zu Bruche gegangen. In dieser Lage erkannte der Erlanger Systematiker die Schwäche der damaligen evangelischen Verkündigung, die keine ordentlich durchdachte Antwort auf die ängstlichen Fragen frustrierter Menschen hatte, und so kam 1922 mit seinem Buch »Die letzten Dinge« die Wiedererweckung der eschatologischen Abschnitte in der Lehre der lutherischen Christenheit. Wie nahe er den Nöten seiner Zeit steht, wird daraus ersichtlich, daß er in der dritten Auflage – freilich nur in einer Fußnote – sogar den Gedanken aufwirft, daß »die Besonderung der Menschheit in Völker ... eine Entsprechung in der Ewigkeit haben« müßte⁶. Vor mir liegt das zerlesene Exemplar der schwedischen Übersetzung von Althaus' Buch, einmal im Besitze eines der bekannteren Prediger Stockholms. Die Note ist mit einem großen Fragezeichen versehen. In der Hauptstadt Schwedens war die Problematik vom ewigen Sinn der Völker eher akademisch als religiös!

Auf die rastlosen Fragen nach dem Verbleib vieler Millionen gefallener Männer antwortete Althaus mit der Hoffnung, die das ewige Leben schenkt. Auf die Frage nach dem Sinn der Völker und all ihrer unterschiedlichen Eigenarten antwortete er – allerdings nicht mit der gleichen Selbstsicherheit, auch nicht genauso konsequent – mit einem Hinweis auf dieselbe Ewigkeit.

Sucht man nun die Wurzeln der individualethisch erfaßten Berufsidee, so wie der »Staatsgedanke« von 1925 sie vorträgt, dann muß man also auf die Eschatologie zurückgreifen, und dort muß man die Erläuterungen über die »Selbstzwecklichkeit« der geschichtlichen Individuen, Ordnungen und

⁶ Die letzten Dinge³. Gütersloh 1926. S. 265.

Einrichtungen aufsuchen⁷. »Kommen Natur, Weltgeschichte und Kulturar-
beit nur als dienende Mittel, eben als Gerüst für den Bau des seelischen
Reiches Gottes in Betracht?« fragt Althaus schon in der ersten Auflage
seiner Eschatologie. Und entrüstet lehnt er das ab. Ritschl hat eine solche
ausschließlich teleologische Beziehung der Naturwelt und der Kulturar-
beit auf das Reich Gottes betont. »Aber was die Natur anlangt, so wird diese
Zweckbestimmung schon durch die unendliche Weite und Fülle des Kos-
mos zweifelhaft.« Vorbedingung und Mittel des Reiches Gottes ist die
Natur sicher, aber ihr Sinn kann darin nicht aufgehen. Sie muß auch Selbst-
zweck haben.

In der vierten Auflage finden wir dann die viel gerühmte Stelle von der
»Selbstzwecklichkeit«, deren ausdrucksvolle Tiefe auch Denker, die im
übrigen nicht viel mit Althaus gemeinsam haben, wie der Hamburger Pro-
fessor Kurt Leese, der sich zu den sog. Lebensphilosophen zählte, bewundert
haben⁸.

»Die Welt der Natur ist voller Schönheit. Uns ward gegeben, sie zu
sehen, an der Natur uns der Schönheit, unserer Freude an ihr, unseres
Verlangens nach ihr in Erfüllung und Enttäuschung bewußt zu werden. Wir
erfahren darin, daß Gott nicht nur die Wahrheit und die Liebe, sondern auch
die Schönheit ist. Gott schafft nicht nur lebendige Herzen, sondern auch
Form und Gestalt. Er setzt nicht nur Innerlichkeit, sondern auch Leibhaftig-
keit, sinnliche Schönheit. Er will herrlich sein nicht nur in seinem geistigen
Kosmos, in dem lebendigen Bau der ihn anbetenden Gemeinde, sondern
auch in dem sinnfälligen Kosmos der Natur. Die Schönheit läßt sich
schlechterdings nicht als Mittel für das Gute und für die Wahrheit verste-
hen, so gewiß sie zuletzt mit ihm zusammengehört und sich mit ihm finden
soll. Das Schöne ist ein eigener Gedanke Gottes, der auf eine besondere Seite
der Wirklichkeit Gottes weist. Die Welt der Gestalten hat selbständigen
Sinn, sie ist – wenn wir die Begriffe verwenden wollen – nicht Mittel,
sondern Zweck.

Das gilt aber von der Natur nicht nur, sofern sie schön ist, sondern auch
von ihrer Unendlichkeit, Weite und Fülle. Es geht schlechterdings nicht an,
diese unerschöpfliche Welt nur als die notwendige Voraussetzung und den
Ort des geschichtlichen Lebens der Menschheit zu verstehen. Ihr Reichtum
kann auch nicht etwa nur den Sinn haben, den Menschen zum Preise Gottes
zu stimmen. Wieviel von den Wundern der Schöpfung sah noch nie ein
Menschenauge und wird in diesem Äon keines sehen! Der gewaltige Kos-

⁷ Die letzten Dinge⁴. Gütersloh 1922. S. 132 f.

⁸ Die letzten Dinge⁴. Gütersloh 1933. S. 330. Kurt Leese, Recht und Grenze der
natürlichen Religion. Zürich 1954. S. 100 f.

mos ist offenbar nicht nur um des Menschen und der Absichten Gottes mit ihm willen da, sondern – um Gottes selbst willen; als Spiel seiner unendlichen Macht, Ausschüttung seines unerschöpflichen Reichtums an Gedanken und Gestalten.«

Werden diese Erwägungen auf den Berufsgedanken als ein Stück der Weltgeschichte und der Kulturarbeit übertragen, dann sind wir an den Punkt gekommen, wo den oben angeführten Ansichten Laus zufolge die Forderung einer Eigengesetzlichkeit – Althaus würde vielleicht den in seiner Eschatologie mehrfach erscheinenden Ausdruck »Selbstzwecklichkeit« vorziehen – der Lebensgebiete eine Ausklammerung der irdischen Lebensbezüge aus dem Reich Gottes mit sich führt und den Christen in zwei Welten hineinstellt. Daß der Christ in zwei Welten oder Sphären hineingestellt ist, hat Althaus auch wirklich verfochten. Daß die eine dieser Sphären dabei aus dem Reiche Gottes ausgeklammert ist, hat er bestritten.

Eschatologie und Beruf hängen also zusammen, weil der Beruf erst in der eschatologischen Tiefe seinen Selbstzweck, seinen Eigenwert, bekommt und erst in seinem Eigenwert individualethisch erfaßt werden und Selbstverantwortlichkeit fordern kann. »Selbstzwecklichkeit« und Eigenwert hat auch der Beruf eines Volkes.

Wir können hiernach den Beruf bei Althaus aus vier Gesichtspunkten betrachten:

1. Als Beruf des Einzelmenschen;
2. Als Beruf des Kollektivindividuums;
3. Als Beruf zur Selbstverantwortlichkeit;
4. Als Beruf zum Dienst, der uns aneinanderbindet.

Waren die zwanziger Jahre bei Althaus von der Neubelebung des eschatologischen Denkens gekennzeichnet, so wurden die dreißiger von der Lehre von einer allgemeinen Offenbarung, Althaus nannte sie Ur-Offenbarung, geprägt. Der Schweizer Emil Brunner war aus der dialektischen Periode seiner Theologie in die eristische eingetreten. Barth hatte ihm hierauf ein schallendes »Nein!« entgegengeworfen⁹. In diesem Nein-Heft hatte er – übrigens aus guten, konsequenten Gründen – auch Althaus angegriffen. Im Grunde waren nämlich Brunners Eristik und Althaus' Annahme einer allgemeinen Offenbarung miteinander verwandt. Entschlossen antwortete Althaus mit einem Doch, das seinen Niederschlag in der kleinen, aber bis auf den heutigen Tag bedeutungsvollen Abhandlung »Ur-Offenbarung« von 1935 erhielt. Denn »bei dem gewaltigen Gewitter, das sich über Brunners Haus entladen hat, ist ein Schlag auch in meine theologische Hütte gefah-

⁹ Karl Barth, Nein! Antwort an Emil Brunner. In: Theologische Existenz heute. München 1934.

ren,« teilte er sanftmütig mit¹⁰. Barths »Nein!« hätte ihm Eindruck gemacht wie jedes schöne Gewitter, rein als Entladung einer hohen Spannung; also ästhetischen Eindruck, aber keinen theologischen.

Daß die Ur-Offenbarung eine *revelatio generalis* ist, hat Althaus später in seiner »Christlichen Wahrheit« selber mitgeteilt. Sie vermittelt dem Menschen, und zwar schon dem sog. vor-christlichen Menschen – was wohl in anderem Sprachgebrauch ungefähr dem »natürlichen Menschen« entspricht – die aus den Ordnungen herfließenden Vorschriften einer *iustitia civilis*.

Was ist dann eine solche Ordnung? – Althaus hat es in den dreißiger Jahren sicher nicht ganz glücklich, aber wiederholte Male so formuliert. »Ordnungen« nennen wir die Gestalten des Zusammenlebens der Menschen, die unerläßliche Bedingungen des geschichtlichen Lebens sind. Als solche sind sie jederzeit zugleich gegeben und aufgegeben. Ihnen allen eignet der Zug, daß sie die Menschen in bestimmter Art aneinanderbinden und zum Dienst aneinander weisen¹¹.« Beispiele für solche Ordnungen sind Ehe, Volkstum, Staat, Recht, Wirtschaft, Mutterschaft, Kindschaft, Sozialordnung, die verfaßte Kirche und anderes. Es handelt sich, wie ersichtlich, immer um abstracta, und aus diesen abstracta erwachsen Gruppen und Einzelnen Verpflichtungen und Berufe (sowohl im Sinne der Berufung als auch im Sinne der pflichtgebundenen irdischen Beschäftigung). Nur die verfaßte Kirche kann stellenweise etwas konkreter gedacht sein. Wie die verfaßte Kirche überhaupt eine Ordnung sein kann, wenn es laut der Definition zu den Ordnungen gehören soll, unerläßliche Bedingungen des geschichtlichen Lebens zu sein, ist nicht unmittelbar begreiflich. Später, in dem erst 1953 neubearbeitet erschienenen »Grundriß der Ethik«², hat Althaus erstens die Apposition von der unerläßlichen Bedingung geschichtlichen Lebens in seiner Definition des Ordnungsbegriffes gestrichen und zweitens nicht die verfaßte Kirche, sondern die Verfassung der Kirche eine Ordnung benannt. Die Gedankengänge sind damit wesentlich konsequenter aufgebaut. An den grundlegenden Ansichten aber, die sich bereits in den dreißiger Jahren ganz gut erkennen lassen, hat sich nicht viel geändert. Daß die frühen Gedanken über die verfaßte Kirche noch nicht ganz klar waren, ist unleugbar, hindert aber nicht, daß sie manchen heute noch anregenden Bestandteil enthalten.

Wir betrachten nun die verfaßte Kirche etwas näher, weil sie einem Kollektivindividuum nahe kommen muß, das seinen Beruf sowohl als

¹⁰ Ur-Offenbarung. In: Luthertum. 46. Jhg. Leipzig 1935. S. 6.

¹¹ Theologie der Ordnungen¹. Gütersloh 1934. S. 7. 2. erw. Aufl. Gütersloh 1935. S. 9.

selbstverantwortlich (in der oben unter Punkt 3 beschriebenen Funktion) als auch im Dienst der Menschen und der Ordnungen aneinander (in der oben unter Punkt 4 beschriebenen Funktion) haben müßte.

Wenn Althaus in seiner »Theologie der Ordnungen«¹² sagt, »als *societas externa*, als verfaßte Körperschaft, steht sie (sc die Kirche) genau so in der Gefahr der ... Entstellung ihres Wesens wie jede andere weltliche Ordnung«, dann denkt er an die Kirche als soziale Gruppe, ein Kollektivindividuum, was er weiterhin noch dadurch unterstreicht, daß er auf den Artikel 7 der Apologie der *Confessio Augustana* verweist, der ja auch von den Menschen, die zur irdischen Kirche gehören, spricht¹².

Hat dieses konkrete Kollektivindividuum auch seinen individuellethisch erfaßten Beruf? Die Frage ist zu bejahen. Die Kirche hat nämlich eine »selbständige Lebendigkeit« und »Eigengestalt«, wie der »Grundriß der Ethik« von 1931 es nennt (statt die von Althaus sonst vorgezogenen Ausdrücke »Selbstzwecklichkeit« oder »Eigengesetzlichkeit« anzuwenden), und diese »selbständige Lebendigkeit« wird besonders stark im Verhältnis zur Volksgemeinschaft hervorgehoben¹³. Zu den Kräften und Lebensformen der Kirche gehören ihre Ämter, wobei das Amt des Wortes das Hauptamt ist. Und die Berufung in ein Amt geschieht grundsätzlich durch die Gemeinde. Daran hat Althaus auch in den schweren Jahren 1933–45 festgehalten, als seine weltliche Obrigkeit bekanntlich einer anderen Auffassung war – und auch heute täte man oft wohl daran, sich auf diese noch in schweren Zeiten vertretenen Grundsätze zu besinnen. – Der Beruf zur Selbstverantwortlichkeit, den die Kirche als Kollektivindividuum hat, manifestiert sich in ihrer Aufgabe, die kirchlichen Ämter selbständig zu besetzen. – Diese Gedanken wird man stets bei Althaus finden, nicht nur im »Grundriß« und in der »Theologie der Ordnungen«.

Die Kirche hat auch in allerhöchstem Grade eine aneinanderbindende Funktion. Das juristische Denken, so meint Althaus in seiner »Theologie der Ordnungen«, hat sich vom Positivismus grundsätzlich abgewandt und sucht nach metaphysischer Begründung des Rechtes, seiner Autorität und seines Gehaltes. Hier entsteht die sozusagen arteigene Aufgabe der Kirche. Ähnliche Ansichten hat er schon in der ersten Auflage seines »Grundrisses der Ethik« verfochten und natürlich auch im Kommentar zum Römerbrief. In einem mit Blick auf das Oxforder Treffen von 1937 geschriebenen Artikel betont er es als die Aufgabe der Volkskirche, stützend und tragend hinter dem *Nomos* des eigenen Volkes zu stehen¹⁴.

¹² Theologie der Ordnungen², S. 46 f.

¹³ Grundriß der Ethik. Erlangen 1931. § 36, Mom. 2a.

¹⁴ Theologie der Ordnungen², S. 39 f. Kirche, Volk und Staat. In: Kirche, Volk und

Es wäre aber nicht in Althaus' Sinn, nur die Aufgabe der verfaßten Kirche an den anderen Ordnungen zu betonen. Nein, gerade das Wechselspiel zwischen den Ordnungen ist charakteristisch für sein Denken. Nicht die Statik, wie man es ihm gelegentlich vorgeworfen hat, zeichnet ihn aus, sondern die Dynamik. Deshalb schreibt er in der »Theologie der Ordnungen«, als verfaßte Körperschaft könne die Kirche wie jede andere weltliche Ordnung in die Gefahr der Entstellung ihres Wesens geraten¹⁵. Wenn das geschieht, muß sie nach dem richtigen Wege wieder suchen. »Dabei können ihr die anderen Ordnungen helfen.«

Aufs heftigste hat sich Althaus dagegen gewehrt, daß man seine theologischen Gedanken, besonders wenn sie von der Ur-Offenbarung handeln, mit dem Zweistockbau des Aquinaten verwechsle. Es erstaunt deshalb, wenn man in seiner »Christlichen Wahrheit« liest, daß seine Doktrin von der zweifachen Offenbarung nichts anderes wäre als die altprotestantische Unterscheidung von natürlicher und geoffenbarter Erkenntnis Gottes, die schon Johann Gerhard lehrte, der sich dabei ausdrücklich auf Thomas berufen hätte¹⁶.

Es wäre auch falsch, den Erlanger ganz einfach zu einem zeittypischen Widersacher des Katholizismus zu machen. Er stand in freundschaftlicher Beziehung u. a. zu dem gelehrten katholischen Priester Dr. Max Josef Metzger, der erst die *Societas Christi Regis* ins Leben rief, danach eine den Christen aller Konfessionen offenstehende ökumenische Schirmorganisation unter dem Namen *Una Sancta* schuf und schließlich aus Liebe zu seinem Könige Christus und seinem deutschen Volke sein Leben unter Hitlers Fallbeil opferte. Nach Kriegsschluß hielt Althaus an der Freundschaft zu Metzgers Christkönigsschwestern weiter fest. Fanatischer Lutheraner war er also kaum, auch wenn er mit Recht als ein Erneuerer echten Luthertums gilt. In zwei wichtigen zeitnahen Fragen suchte er Antwort in der Heiligen Schrift: Erst galt es den letzten Dingen, dann dem Ursprung unserer Erkenntnis des Rechten. Nicht ob er sich in diesen Abschnitten etwa von Thomas trennte, war ihm das Wesentliche, sondern daß er auf lutherische Weise seine Glaubenssätze aus der Heiligen Schrift direkt und nicht bei irgendeinem autoritativen theologischen Denker holte. Die Lehre von der doppelten Offenbarung meinte er im Neuen Testament zu finden. Ihr zweistöckiger Aufbau, *gratia non tollit sed perficit naturam*, erschien ihm bei seiner oftmals in Antinomien ausgedrückten theologischen Dialektik keine Stütze im Bibelwort zu haben. Wo die Schrift katholischen und Staat. Stimmen aus der deutschen evangelischen Kirche zur Oxforder Weltkirchenkonferenz. Hrsg. von Eugen Gerstenmaier. Berlin 1937.

¹⁵ Theologie der Ordnungen², loc. cit., S. 46.

¹⁶ Die christliche Wahrheit. Lehrbuch der Dogmatik³. Gütersloh 1952. S. 51.

evangelischen Christen das Gleiche lehrte, war Althaus aber der gleichen Auffassung wie seine katholischen Brüder. »Daß Gott sich zwiefach geoffenbart habe, ist aufgrund der biblischen Aussagen der Sache nach von der Theologie aller Zeiten gelehrt worden,« schreibt er. Und in der Tat trägt seine Lehre auch Züge, die uns an die »Declaratio de ecclesiae habitudine ad religiones non Christianas« (Nostra aetate, 1965) des Zweiten Vatikan Konzils erinnern, das eben dieselbe Heilige Schrift vor Augen hatte. Eine Lehre von der Ur-Offenbarung, wie Thomas, in gewissem Sinne das Vaticanum II, Althaus oder am besten vielleicht: Paulus sie lehrte, dürfte auch modernem intellektuellem Denken am besten entgegenkommen.

P.S. Dr. W. Mann verstarb am 2. 7. 1988. In Breslau geboren, kam er 1939 allein nach Schweden. Der vorliegende Aufsatz wurde mit Bedacht in dt. Sprache geschrieben, die der Autor fast 50 Jahre nicht mehr gebrauchte. H.L.S.

GEGENWART

Schöpfung als Anrede und Anspruch

Von Oswald Bayer

I. Gegenwart und Mitte

Luther war ein gegenwärtiger Mensch, so gegenwärtig, daß er weder als konservativ noch als progressiv bezeichnet werden kann, diese Kategorien vielmehr sprengt – jedenfalls dann, wenn sie in dem uns heute geläufigen Sinn gebraucht werden.

Das Urteil, daß Luther weder als konservativ noch als progressiv bezeichnet werden kann, ist nicht in einer geistesgeschichtlichen, sozialgeschichtlichen oder politischen Perspektive, die nur einen beliebigen Vordergrund freigeben könnte, gesprochen, sondern in einem strengen und genauen theologischen Sinn: Luther blickt, wenn er das Wort »Schöpfung« gebraucht, nicht zurück zu einem absoluten Anfang. Noch greift er, wenn er den Jüngsten Tag und durch ihn, durch das Gericht hindurch, die Vollenendung der Welt ersehnt, auf ein absolutes Ziel reiner Zukunft vor. Er lebt

* Vortrag bei der Jahresstagung der Luther-Gesellschaft in Nürnberg am 5. 10. 87.

weder nostalgisch noch zukunftsüchtig, weder im Rückgriff noch im Vorgriff. Vielmehr läßt er sich seinen Ort und seine Zeit inmitten der Kirche und Welt vorgegeben sein. Er bewegt sich in einer Mitte, die ihm durch Gottes Wort eröffnet ist.

Wie läßt sich diese Mitte näher charakterisieren? Es sind weder die metaphysischen Grenzbegriffe wie das Erste und das Letzte, der Anfang und das Ende, das Eine, Wahre, Notwendige und Zureichende, an denen Luther orientiert ist; noch sind es die existentiellen Grenzsituationen wie Krankheit und Sterben. Zu loben und zu denken gibt ihm vielmehr die Mitte und Fülle des alltäglichen Lebens in seiner scheinbaren Banalität: »Leib und Seele, Augen, Ohren und alle Glieder, Vernunft und alle Sinne«, »Kleider und Schuh, Essen und Trinken, Haus und Hof, Weib und Kind, Äcker, Vieh und alle Güter«.¹ Die Gefährdung und Verkehrung dieser Gaben wird dabei keineswegs verkannt. Deshalb steht neben staunendem Lob die Klage – zunächst die Klage über die in uns und um uns wirksame »verkehrte Welt«, »die in ihrer Blindheit ertrunken ist«² und es deshalb nötig hat, kräftig an Gottes Wohltaten erinnert und in neue Dankbarkeit gebracht zu werden.

II. *Concupiscentia futurorum*

Undankbarkeit ist die Hauptsünde. Ihr Merkmal hat sie vor allem darin, daß sie die Gegenwart verkennt. Verkannt wird, was gegenwärtig ist, was sich hier und jetzt uns nicht nur anbietet, sondern darbietet, gewährt und mitteilt – was es nur zu sehen, nur wahrzunehmen gilt.

Aber das ist natürlichen Augen, den Augen der in ihrer Blindheit ersoffenen verkehrten Welt, gar nicht möglich. Diese Blindheit ist als Verkennung der Gegenwart wesentlich »concupiscentia futurorum«³, die aus tiefer Existenzsorge geborene Begierde, das Bestreben, sich ständig vorweg zu sein, sich ständig zu transzendieren und sich einzubilden, in solchem Transzendieren zu *sein*, in solcher Bewegung auf reine Zukunft hin Halt und Beständigkeit zu finden. Denen gegenüber, die dem uns nur allzu sehr bekannten Prinzip reiner Zukunft huldigen, besteht Luther mit der Skepsis des Predigers Salomo und der Bergpredigt (Mt 6, [24–34] 34) darauf, den heutigen Tag mit seiner Schönheit und Mühsal wahrzunehmen, das Gegenwärtige ja nicht zu verlieren. Es ist das Merkmal der radikalen Existenzsorge, an der

¹ Kleiner Katechismus, Erklärung des ersten Artikels; BSLK 510, 34–39 (Text – wie auch im folgenden – modernisiert).

² Großer Katechismus, Erklärung des ersten Artikels; BSLK 649, 26–28.

³ Zu Pred 3,1; WA 20, 59, 34 (1526/32).

Gegenwart vorüberzugehen, sie gleichsam auszulassen. Es ist das Merkmal des alten Menschen, des Sünders, das, was ihm gegeben ist, was er hat, nicht zu sehen⁴. Der Sünder nimmt das Gegenwärtige nicht wahr, er zahlt vielmehr mit Versprechungen wie diesen: Ein Jahr später wird es gehen! Spätere Generationen werden es besser haben! Indem er auf diese Weise das Zukünftige spekuliert, verliert er das Gegenwärtige wie jener Hund der äsopischen Fabel, der, im Maule einen Bissen Fleisch tragend, nach dessen Spiegelbild im Wasser schnappt und damit das Fleisch, das er hat, verliert⁵.

Auf das Gegenwärtige also gilt es zu achten. Es versteht sich freilich nicht von selbst. Genauer gesagt: Zwar gibt es sich von selbst zu verstehen. Doch wird es – unbegreiflicherweise – nicht gehört. Der als Schöpfer gegenwärtige Gott teilt sich als anredendes Wort, als Leben und als Licht mit. Das Wort aber wird nicht gehört, das Leben vertan, das Licht nicht gesehen; »die Finsternis hat's nicht begriffen« (Joh 1,5). So muß sich erst eine Wiedergeburt, eine Neuschöpfung ereignen, damit der durch die Kreatur mich anredende Schöpfer wieder gehört wird. Es ist das Werk Jesu Christi, mir Augen und Ohren zu neuer Wahrnehmung der Welt zu öffnen, mich bis in die Wurzel meiner Existenz von der Sorge als der Flucht in reine Zukunft und von der Sucht, Verantwortung für alles zu übernehmen, zu heilen und mich im selben Maße dankbar die Welt als Schöpfung wahrnehmen zu lassen, in dem ich nüchtern der Grenzen inne werde, die mir gesetzt sind.

III. Skepsis

Von Luther, nicht zuletzt aus seiner Auslegung des Predigers Salomo, läßt sich lernen, was die gegenwärtige Theologie und Kirche weithin vergessen und verdrängt hat: daß zum christlichen Glauben wesentlich eine gute Portion *Skepsis* gehört. In einer Situation weltweiter Beschwörung des Prinzips reiner Zukunft, verbunden mit einem trotz oder gerade wegen der Pflege von Negativ-Utopien zu bemerkenden weitgehenden oder völligen Verschweigen des Letzten Gerichts, haben wir ganz neu diese Skepsis des Glaubens zu lernen; es geht dabei um eine nüchterne Einschätzung unserer Fähigkeiten und Möglichkeiten sowie der Reichweite unserer Taten, um Grenzen unserer Verantwortung.

Nach Luthers Vorrede zum Prediger Salomo sollte dieses Buch recht eigentlich »den Titel haben, gegen den freien Willen geschrieben zu sein.

⁴ Zu Ps 127,2; WA 40 III, 240, 5 f (1532 f/40). Dieses peccatum omissionis ist die Hauptsünde, nicht das peccatum commissionis.

⁵ Ebd. 240, 11–241, 1 bzw. 240,34–37.

Denn dieses Buch bezieht alles darauf hin, daß aller Menschen Rat, Anschläge und Vornehmen umsonst und vergeblich sind und es immer anders hinausgeht, als wir wollen und denken, auf daß er uns lehre, gelassen zu stehen und Gott allein alle Dinge über, gegen und ohne unser Wissen und Rat tun zu lassen. Darum mußst du dieses Buch nicht so verstehen, als schelte es die Kreaturen Gottes, wenn es spricht, es sei alles eitel und Jammer. Denn Gottes Kreaturen sind alle gut (1. Mose 1,31 und 1. Tim 4,4). Auch lehrt es selbst, daß einer soll guten Mut haben mit seinem Weibe und des Lebens brauchen«⁶. »Iß dein Brot mit Freuden, trink deinen Wein mit gutem Mut ... Genieße das Leben mit deinem Weibe, das du lieb hast ... Alles, was dir vor die Hand kommt zu tun, das tue frisch!« (Pred 9,7–10).

Die endlichen Freuden haben ihr Recht, ihren Raum und ihre Schönheit. Der Genuß des Endlichen ist dessen gerechtfertigter Gebrauch. Darauf bezieht sich die Skepsis des Predigers nicht. Ihr »Umsonst!« trifft allein das Unendlichkeitsgelüste des Menschen, seine Begierde, das Endliche unendlich zu sichern und festzuhalten oder in unendlichem Fortschritt vollkommen zu machen. Die Skepsis sorgt für die Ausnüchterung solcher Totalansprüche. Sie besagt, »daß die Anschläge und das Vornehmen des Menschen, mit den Kreaturen umzugehen, allesamt fehlschlagen und vergeblich sind, wenn man sich nicht läßt genügen an dem, was vorhanden gegenwärtig ist, sondern will aufs Künftige sie meistern und regieren. So geht's allewege den Krebsgang, daß man nichts als verlorene Sorge und Mühe gehabt hat. Es geschieht doch, was Gott will und denkt, nicht was wir wollen. Summa: Wenn Jesus Christus spricht (Mt 6,34): »Sorget nicht für den morgigen Tag, denn der morgige Tag wird seine eigene Sorge haben; es ist genug, daß ein jeglicher Tag sein Übel hat«, so ist dieser Spruch die Erläuterung und der Inhalt dieses Buches. Sorgen für uns gehört Gott zu; unser Sorgen geht doch fehl und macht nichts als verlorene Mühe.«⁷

Es drängt sich die Frage auf, welche Bedeutung innerhalb solcher Wahrnehmung der Zeit des eigenen Lebens und aller Geschichte menschlichem Planen und Handeln zukommen kann. Ist es nicht zur Vergeblichkeit verurteilt? Wird es denn nicht beliebig, wenn es sich nicht in einen durchschaubaren Welt- und Geschichtszusammenhang fügen und ihn nicht selbst herstellen kann? Führt eine solche skeptische Zeit- und Weltwahrnehmung denn nicht in lähmende Resignation oder in den Zynismus blinder Entscheidung bzw., was anders gewendet dasselbe ist, in ethische Indifferenz?

⁶ Vorrede auf den Prediger Salomo (1524); WA DB 10 II, 106 (= Luthers Vorreden zur Bibel, hg. v. H. Bornkamm, Insel-Taschenbuch 677, 1983, 80).

⁷ Ebd. 106 (= 80f). Vgl. O. Bayer, *Aus Glauben leben. Über Rechtfertigung und Heiligung*, 1984, 35 f. (sammt Kontext).

Es lohnt sich jedoch, diese Fragen zunächst zurückzustellen, unseren modernen ethischen Übereifer zu zügeln und uns zuerst dem *Vorethischen* zuzuwenden, ohne das unser Wählen und Entscheiden gar nicht gedacht werden kann. Bei dieser Unterscheidung von Vorethischem und Ethischem lasse ich mich von der zweifachen Bedeutung des Zeitwortes »wahrnehmen« leiten, die uns unsere Sprache bietet. »Wahrnehmen« meint ja zunächst ein bewußtes Sehen, dann aber auch das Ergreifen einer gebotenen Chance, einer guten Gelegenheit.

Offenbar ist Letzteres ohne das Erste gar nicht sinnvoll; dem Tun muß, soll es wirklich verantwortliches Handeln sein, ein Sehen und Hören vorausgehen. Solches Hören kann nur die freie Antwort auf ein gegebenes Wort sein; es geschieht faktisch freilich auch als Verfehlen der rechten Antwort.

Im Sinne dieser Orientierung an der zweifachen Bedeutung des Wortes »wahrnehmen« verstehe ich die Unterscheidung und Zuordnung von »Anrede« und »Anspruch« in unserem Thema »Schöpfung als Anrede und Anspruch«.

IV. *Wer staunt, denkt mehr*

Gewiß sind uns Aufgaben gestellt, mit denen durch das Geschaffene Gott der Schöpfer seinen gebieterischen Anspruch auf unseren Gehorsam geltend macht und uns für die Welt vor ihm in die Verantwortung stellt; dieser Anspruch muß in der Situation der ökologischen Krise kaum eigens betont werden. Doch liegt dem Wahrnehmen dieser Verantwortung logisch und sachlich ein anderes Wahrnehmen voraus. Dieses grundlegende, vorausgehende Wahrnehmen, neues Sehen, das jedes Feld der Verantwortung, will sie solide wahrgenommen werden, überhaupt erst bereitet, wird von uns meist viel weniger bedacht; in der Dringlichkeit der Stunde will man den zweiten Schritt vor dem ersten tun. Kein Wunder, daß es dabei nur zum Stolpern kommt.

Luther dagegen lernt aus den Schöpfungspsalmen, daß das Allererste das Lob ist – das Lob, das aus großem Staunen kommt und andere zu solchem Staunen bringt: zu dem durch keine Wissenschaft zu erledigenden Staunen, daß diese Welt ist und ich, in ihr und mit ihr, sein darf und nicht vielmehr eine Chaosmacht alles, was ist, verschlingt.

Luther kann nicht genug staunen – am meisten über das scheinbar Unscheinbarste, Kleinste, etwa über das Blatt eines Baumes, einen Grashalm⁸, ein Saatkorn. »Könntest du ein einziges Körnlein auf dem Feld ausforschen,

⁸ Vgl. WA TR I, 100f (240); 1532.

so würdest du dich so verwundern, daß du stürbest.«⁹ Die ganze Welt ist nicht stumm; wem die Ohren wieder geöffnet sind, hört die Kreaturen alle rufen. Er findet sich als Angeredeter vor – als einer, den der Schöpfer durch die Kreatur anredet. Es ist »unser Haus, Hof, Acker, Garten und alles voll Bibel, da Gott durch seine Wunderwerke nicht allein predigt, sondern auch an unsere Augen klopft, unsere Sinne rührt und uns durch sie ins Herz leuchtet«, »damit wir sollen aufmerken und wahrnehmen...«¹⁰

Im Lob macht der Mensch die Augen auf; im Lob nimmt er die Welt dankbar wahr. Welche Implikate dies hat, zeigt beispielhaft folgende Auslegung Luthers von Ps 111,2, eines hymnischen Verses, der den Schöpfer preist: »Groß sind die Werke des Herrn, ersucht zu all ihrer Lust« (Später übersetzte Luther: »Wer ihrer achtet, hat eitel Lust daran.«).

»Ist's aber nicht ein verdrießlich Ding um die verfluchte Undankbarkeit und Blindheit der Menschen, die Gott mit so reichen, großen Wundertaten überschüttet und die gleichwohl nicht eine einzige davon wahrnehmen und für sie danken, viel weniger, sich über sie wundern oder freuen. Anders ist es, wo etwa ein Gaukler kommt, der auf dem Seil geht oder Affen vorführt. Darüber kann man sich nicht genug wundern, dies kann man nicht genug loben und preisen. Darum sagt der Psalmist hier zwar durchaus, daß die Werke Gottes gewiß groß sind, aber allein für die Augen der Aufrichtigen [der Aufgerichteten]: von diesen werden sie ersucht zu all ihrer Lust. Denn sie denken den Werken nach, sehen sie an, wundern sich über sie mit allen Freuden, daß sie von Herzen danken und sagen müssen: Wohlan, das und das ist doch ja ein trefflich, groß, schön, herrlich Werk. Denn sie denken, so oft sie ein Werk Gottes ansehen, wie es wäre, wenn's nicht da wäre. Der Tod macht das Leben edel, Finsternis preist die Sonne, Hunger küßt das liebe Brot, Krankheit lehrt, was Gesundheit ist und so fort. Das ›NICHT‹ macht, daß sie das ›WESEN‹ loben müssen. Das heißt auch, die Werke des HERRN ersuchen, nachforschen, nachdenken, sie recht ansehen und [bedenken], wie es aussähe, wenn sie nicht geschaffen worden wären. Da sieht man dann eitel Wunder und Lust drinnen. Aber das tun dann allein die Aufrichtigen, wie der 92. Psalm sagt: ›HERR, du machst mir Freude an deinen Werken‹. Die Verächter aber singen diesen Vers also: Schlicht und gering ist's, was Gott macht, und verachten seine Werke in ihrem Überdruß und ihrer Unlust.«¹¹

Aus dieser Auslegung eines hymnischen Psalmverses, der die sprechenden Werke des wirksam anredenden Schöpfers preist, ergibt sich in wünschenswerter Klarheit, wie das in der Weltwahrnehmung primäre Mo-

⁹ Sermon von dem Sakrament (1526); WA 19, 496, 11 ff. Vgl. A. Peters, »Ein Kirschkern kann uns wohl Mores lehren«. Luthers Bild der Natur; in: Frieden in der Schöpfung. Das Naturverständnis protestantischer Theologie, hg. v. G. Rau, A. M. Ritter und H. Timm, 1987, (142–163) 146.

¹⁰ Predigt über 1. Kor 15, 39 ff (1544); WA 49, 434, 16–19.

¹¹ Zu Ps 111,2 (1530); WA 31 I, 408, 12–32. Vgl. Peters, a.a.O. (Anm. 9), 145.

ment: daß das Staunen zu denken gibt. Das Staunen treibt ins Denken. Wer staunt, denkt mehr. Er hört nicht etwa auf, zu denken und zu fragen, sondern beginnt damit überhaupt erst und gewinnt auf diese Weise den nötigen Tiefgang und Weitblick:

»Wer hat das schöne Himmelszelt hoch über uns gesetzt?
Wer ist es, der uns unser Feld mit Tau und Regen netzt?
Wer wärmet uns in Kält' und Frost?
Wer schützt uns vor dem Wind?
Wer macht es, daß man Öl und Most zu seinen Zeiten findt?
Wer gibt uns Leben und Geblüt?
Wer hält mit seiner Hand den güldnen, werten edlen Fried...?«¹²

Wer staunt, der fragt – wie auch der fragt, der klagt. Er denkt nach, sucht, forscht. Wir bemerken damit den theologischen »Sitz im Leben« von Fragen, die eine ängstliche oder aktivistische Frömmigkeit rasch als »spekulativ« abtut und allenfalls noch den Philosophen zu stellen und zu behandeln erlaubt. »Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?«.¹³ Diese Frage, nach Martin Heidegger die Urfrage der Metaphysik, ist keineswegs ohne Beziehung zu der Frage, zu der Luther mit seiner Psalmenauslegung und den Katechismen führt: Was wäre, wenn Gott der Schöpfer in seiner schenkenden Güte und rettenden Barmherzigkeit *nicht* wäre? Dann wäre alles nicht, alles ein Nichts. Es muß schon eine im Irrealis dieser Frage sich ausdrückende Furcht empfunden und gedacht worden sein, um verneint werden zu können. Aber nicht die Furcht ist der Ausgangspunkt der Erfahrung und des Nachdenkens, sondern das Staunen über die Güte und Barmherzigkeit, die alle Morgen neu ist (Klagelieder 3,22 ff). In diesem Staunen ist die Furcht, daß es Gott nicht gebe, überwunden.

Wir haben damit auf die Grunddimension der Wahrnehmung der Schöpfung als Anrede geachtet – konzentriert auf den einen Punkt des Staunens. Hätten wir mehr Zeit, müßten wir die Gegenwart des anredenden Schöpfers in ihrer Weltimmanenz, in ihrer penetranten Diesseitigkeit – Gott ist auch »in der Höhle eines Käfers«¹⁴ – weiter bedenken. Der Begriff dieser durch-

¹² Paul Gerhardt »Ich singe dir mit Herz und Mund...«, EKG 230, Strophen 4–6. Vgl. Hiob 38: Gott selbst lehrt durch seine Fragen den Menschen das Staunen. Zur damit aufgenommenen Listenwissenschaft der altorientalischen Weisheit: G. von Rad, Hiob 38 und die altägyptische Weisheit; in: Ders., Gesammelte Studien zum Alten Testament, 1958, 262–271. Es hat »Israel auch diese nüchterne Wissenschaft zum Lobpreis seines Gottes ausgestaltet« (ebd. 267). – Das Lob gibt zu denken, eignet sich dabei aber auch an, was schon entdeckt und gedacht ist.

¹³ M. Heidegger, Was ist Metaphysik? (1929), 10. Aufl. 1969, 42.

¹⁴ De servo arbitrio (1525); WA 18, 621, 16–18 (»Deum esse secundum naturam in

dringenden Diesseitigkeit, der auch der Schreckensseite der Natur und der schrecklichen Verborgenheit des gegenwärtigen Schöpfers Rechnung zu tragen hätte, wäre mit naturwissenschaftlichen und ökologischen Diskussionen um »Die Welt als offenes System«¹⁵ usw. kritisch zu vermitteln. Es muß hier genügen, den entscheidenden Ansatzpunkt zu einer solchen Vermittlung dargestellt zu haben. Freilich darf bei aller Betonung der Gegenwart des Schöpfers und seiner Weltimmanenz die Freiheit nicht verkannt werden, die er sich mit der *Anrede* der Kreatur nimmt und dieser zugleich gibt¹⁶.

Wir können uns nun dem zweiten Moment unseres Themas zuwenden und auf den *Anspruch* achten, der in der *Anrede* des Schöpfers mitgegeben ist.

V. Antwort geben

Indem der Glaube, wie es in Luthers Erklärung des Schöpfungsartikels im Kleinen Katechismus geschieht¹⁷, Gottes kategorisches Geben bekennt, ist er Antwort – Antwort auf das sich gebend zusagende Wort, Antwort auf Gott als Wort, das unserem Glauben, ihn begründend, schon zuvorgekommen ist. Luther beläßt es im Kleinen Katechismus nicht beim impliziten Danken und Loben, das mit der Artikulation des Glaubens an Gott den Schöpfer bereits gegeben ist. Er macht vielmehr am Ende seiner Erklärung die Notwendigkeit der Antwort mit einem eigenen Satz ausdrücklich geltend: »Des alles ich ihm zu danken und zu loben und dafür zu dienen und gehorsam zu sein schuldig bin.«

Damit ist alles über den Menschen gesagt. Er sieht sich durch ein ihn anredendes Wort bestimmt, das ihn ins Leben ruft. Sein Beruf ist nun, zu antworten; er muß sich aber auch verantworten.

Loben, danken und denken sind die ersten Formen der Antwort. Diese Antwort weiter zu bedenken, bedeutete, von der Produktivität des Glaubens im Lob zu reden, in dem Gott in einer schöpferischen, kreativen Weise

antro scarabei vel etiam cloaca . . . non minus quam in coelo«). Vgl. ebd. 622, 14–623, 23.

¹⁵ Vgl. G. Altner (Hg.), *Die Welt als offenes System. Eine Kontroverse um das Werk von Ilya Prigogine*, 1986.

¹⁶ Vgl. O. Bayer, *Schöpfung als Anrede. Zu einer Hermeneutik der Schöpfung*, 1986, bes. 4–6, 82–84.

¹⁷ Vgl. dazu Bayer, a.a.O. (Anm. 16), (80–108) 107f.

das gegeben wird, was ihm gebührt, es wäre von unserer Begabung und Fähigkeit zum Wahrnehmen und Sprechen zu reden.

Zur Antwort gehört gleichursprünglich das Weitergeben der Gabe. »So sollen wir auch unsere Güter geben, leihen, und nehmen lassen, nicht allein den Freunden, sondern auch den Feinden und es dabei nicht sein Bewenden haben lassen, sondern uns auch selbst in den Tod geben sowohl für Freunde wie für Feinde und nichts anderes denken, als wie wir nur anderen dienen und nützlich seien mit Leib und Gut in diesem Leben.«¹⁸ Ein Ethos des Gebens und der Liebe ist in der Antwort eingeschlossen.

VI. *Die Zeit der Taufe und des Herrenmahls*

Was wir, der zweifachen Bedeutung des Zeitwortes »wahrnehmen« folgend, als »Anrede« und »Anspruch« unterschieden haben, bewegt sich in einem so differenzierten und komplexen Zusammenhang, daß er nicht mit dem üblichen Schema der Unterscheidung von »Indikativ« und »Imperativ« begriffen werden kann, läßt sich doch allein schon »Anrede«, als sprechendes Werk und wirksames Sprechen Gottes verstanden, nicht als »Indikativ«, jedenfalls nicht als Indikativ einer Aussage fassen. Das Zusammenspiel der beiden Momente des Wahrnehmens läßt sich auch nicht etwa im Schema der Unterscheidung von »Tatsachenfeststellung« und »Wert- bzw. Sinngebung«, im Schema der Unterscheidung von »fact and value« oder von dem, was ist, und dem, was sein sollte, begreifen. Es ist vielmehr vor allem auf jene Dimension zu achten, die in diesen Schemata nicht zur Geltung kommt: auf die Dimension der *Zeit*.

Es ist auf die eigentümliche Verschränkung der Zeiten zu achten, die jene Gegenwärtigkeit bestimmt, von der – wie das Neue Testament – Luthers Leben und Werk geprägt sind. Nur im Zusammenhang dieser Verschränkung der Zeiten läßt sich angemessen von Gottes »Anspruch« an uns reden, von unserer geschöpflichen Verantwortung – von der Verantwortung, die wir für uns und für alle Kreaturen wahrzunehmen haben: vor dem Schöpfer, der als solcher schon der Richter ist.

Mit Gottes Anrede »Ich bin der Herr, dein Gott!«, die nicht nur die Urzusage des Bundes mit Israel, sondern zuvor schon die Urzusage der Schöpfung, des Bundes mit aller Kreatur, ist, gilt als wichtigster Modus der Zeit die Gegenwart – die Gegenwart *Gottes*; bei Gott ist das Gegenwärtige der Grund des Vergangenen und Zukünftigen. Aus Gottes sich zusagender

¹⁸ Predigt über Eph 5, 1–10 (1525); WA 17 II, 206, 15–19.

Gegenwart – »Ich bin bei euch!« – kommt die Zukunft der Welt. Seine Neuschöpfung macht die alte Welt zur alten und stellt die ursprüngliche wieder her. Das gegenwärtig sich mitteilende Heil verbürgt die kommende Vollendung der Welt und läßt den Widerspruch der leidenden und seufzenden Kreatur der alten Welt zur zugesagten Schöpfung, der ursprünglichen Welt, mit Schmerzen erfahren.

Biographisch konkret besagt dies, daß die Weltverantwortung des Christen – inmitten der Kirche, die durch alle Zeiten und Räume von Anfang der Welt bis zu ihrer Vollendung hindurch reicht – durch und durch von der Taufe bestimmt ist. Die Taufe ist der Schnittpunkt von alter und neuer Welt. Ethischen Fortschritt gibt es nur in der Rückkehr zu ihr. Der Fortschritt, von dem wir uns wirklich Gutes und nicht nur Gutes, sondern das Allerbeste versprechen dürfen, ist Umkehr und Rückkehr zur Taufe und damit zu einer Weltwahrnehmung, in der die Alternative von Optimismus und Pessimismus, von greller Zukunftsangst und euphorischer Hoffnung auf weitere Evolution des Kosmos und Steigerung seiner Möglichkeiten zerbrochen ist, so wahr es ist, daß Gott der Schöpfer ohne Unterlaß Neues wirkt. Das New Age der Christen aber ist nicht vom Wunsch nach Harmonie beherrscht; es ist ganz und gar durch die Taufe bestimmt. »Ein jeder Christ«, heißt es im Großen Katechismus, »hat sein Leben lang genug zu lernen und zu üben an der Taufe; denn er hat immerdar zu schaffen, daß er fest glaube, was sie zusagt und bringt: Überwindung des Teufels und des Todes, Vergebung der Sünde, Gottes Gnade, den ganzen Christus und Heiligen Geist mit allen seinen Gaben.«¹⁹

Gegenwärtig und dabei unsere Kategorien sowohl des Konservativen wie des Progressiven sprengend, ist und denkt Luther in der *Gegenwart Gottes*, die freilich keine zeitlos ewige Gegenwart ist. Für uns läßt sich Gott der Schöpfer, für den uns der Sohn und der Geist die Augen öffnen, nur in der besagten Verschränkung der Zeiten hören. Die Hoffnung auf die Schöpfung in der Erinnerung des Verlustes ihrer Herrlichkeit²⁰ gründet im Glauben an die Zusage der Sündenvergebung, wie sie in der Taufe, in dem zu ihr zurückführenden Absolutionswort und im Gabewort des Herrenmahls zu hören ist – sowie in jeder Predigt, die ihren Namen verdient; evangelische Predigt ist nichts anderes als Gedächtnis der Taufe und darin zugleich die Entfaltung der Zusage, die sich in das Gabewort des Herrenmahls konzentriert.

¹⁹ Großer Katechismus, Erklärung der Taufe; BSLK 699, 27–34.

²⁰ Vgl. Röm 3, 23 (Verlust unserer Schöpfungsherrlichkeit) und WA 42, 80,35–40 (zu Gen 2,16f; 1535). Zu diesem hermeneutischen Schlüssel zur Schöpfungslehre: Bayer, a.a.O. (Anm. 16), 49f.

Das Herrenmahl ist, zusammen mit der Taufe, das Geschehen, in dem sich uns in ausgezeichneter Weise die Welt als Schöpfung erschließt: als *Gabe*, Werk und anredendes Wort, das Gott durch alle Verkehrung, ja durch den Tod hindurch bewahrt, dem er die Treue hält.

Die Sprache der Bibel gebraucht das Wort »geben« in schöpfungstheologischem Zusammenhang selten. Luther hat von seiner reformatorischen Entdeckung aus, daß die Einsetzungsworte des Herrenmahls in ihrer Mitte Gabewort sind (»Nehmet hin und esset: Das ist mein Leib für euch!«), das für ihn so bezeichnende Verständnis der Schöpfung als *Gabe* gefunden. Das Gabewort des Herrenmahls ist es, was Luther im Ohr, vor Augen und im Herzen hat, wenn er alles Tun des dreieinen Gottes als gebendes Zusage und zusagendes Geben wahrnimmt²¹.

Das Gesagte soll nun vornehmlich unter dem Gesichtspunkt der Schöpfung als *Gabe* zusammengefaßt werden; dabei ist das bisher noch nicht kräftig genug betonte *ethische* Moment besonders herauszustellen.

VII. Kategorische Gabe

Daß menschliches Handeln nicht mit sich selbst oder bei der Gabe der Aufgabe anfängt, sondern aus elementarer Vorgabe lebt, hat Johann Georg Hamann 1784 so zum Ausdruck gebracht: »Weh uns, wenn es auf uns ankommen sollte, erst Schöpfer, Erfinder und Schmiede unseres künftigen Glücks zu werden. Das erste Gebot heißt: »Du sollst essen!« (Gen 2,16) und das letzte: »Kommt, es ist alles bereit!«²²

Damit ist das ganze christliche Leben zusammengefaßt: das Erste und das Letzte, vor allem aber die Art und Weise, in der es in unserer Gegenwart – als Gegenwärtiges! – uns ergreift und für sich einnimmt.

Am Anfang steht nicht das Chaos einer unbestimmten Natur und das sich daraus zwingend ergebende »Du mußt!« als Nötigung zur Kulturleistung. Am Anfang steht kein Verbot, sondern ein Gebot, aber kein »kategorischer Imperativ«, sondern – als erlaubender Imperativ – eine Zusage, die unbedingt und bedingungslos allen gilt: Gewährung des Lebensraumes – des Raumes zur Arbeit und Mitmenschlichkeit: »Von allem darfst du nehmen und essen!« Das ist in der Tat das erste Wort an den Menschen.

Und das letzte lädt ebenfalls ein, von der Fülle zu nehmen. Am Ende ist nicht alles aus, sondern alles bereit: unverbrüchliche, zugesagte und zu-

²¹ Ausführlicher und mit Nachweisen: Bayer, a.a.O. (Anm. 16), 99–101.

²² J. G. Hamann, Briefwechsel, hg. v. W. Ziesemer und A. Henkel, Bd. V (hg. v. A. Henkel), 275, 26–28 (Hamann an F. H. Jacobi am 5. 12. 1784); Text modernisiert.

gleich nicht mehr angefochtene Gemeinschaft. Gott ist nicht der Toten Gott, sondern der Lebendigen; die zugesagte Gemeinschaft hält er durch den Tod hindurch durch.

Daß dies weder eine rückwärts noch eine vorwärts gewandte Utopie ist, ergibt sich aus dem gegenwärtig, inmitten dieser vom Tod bedrohten Welt, im Herrenmahl zu hörenden Einladungsruf: »Kommt, denn es ist alles bereit!«

Das Herrenmahl ist der bestimmte »Sitz im Leben«, von dem aus konkret von der Schöpfung geredet werden kann und sich das »erste Gebot«: »Du sollst essen!« zutreffend auslegen läßt. Es sorgt dafür, daß die Selbstvorstellung: »Ich bin der Herr, dein Gott!«, der Gottesname also, nicht personalistisch abstrakt, sondern weltlich konkret gehört wird.

Wir empfangen die Gabe des Lebens samt dem uns gewährten Lebensraum und der uns gewährten Lebenszeit so, daß wir dabei angesprochen werden: »Von dem allem darfst du essen!«. Die Freigabe des menschlichen Lebensraumes geschieht im erlaubend gebietenden und einladenden Wort Gottes. Als von solchem Wort Angesprochener kann der Mensch antworten. Er antwortet, indem er die Gabe wahrnimmt und den Geber alles Guten lobt. Das Loben Gottes geschieht nicht in einem abstrakt personalen Gegenüber zu ihm, sondern im Staunen vor der begegnenden und durch die Freigabe Gottes aufgeschlossenen Welt, vor der Mitkreatur, besonders im Staunen vor dem als Gabe begegnenden Mitmenschen.

Das Wahrnehmen des Gewährten im Nehmen, Essen und Loben – das ist Glauben. Wer glaubt, der »schmeckt und sieht, wie freundlich der Herr ist« (vgl. Ps 34,9), der hat ein Auge für die Menschenfreundlichkeit Gottes. Wer es nicht hat, glaubt nicht; er sündigt. Sünde ist nicht in erster Linie Übertretung eines Verbots, sondern das Übersehen und Übergehen eines Gebotes als eines Gebotenen, als einer Gabe und Chance, die einem geboten wird. Der Sünder ist in erster Linie ein Kostverächter. In diesem Sinn ist der bekannte Reim Wilhelm Buschs²³: »Das Gute – dieser Satz steht fest – ist stets das Böse, was man läßt!« umzukehren:

Das Böse – dieser Satz steht fest –

Ist stets das Gute, was man läßt!

Das Gute läßt sich hören und schmecken. Die Anrede und Zusage Gottes, wie sie in besonderer Klarheit im Herrenmahl erfahren wird, ergeht in weltlicher Materie, durch den Mund eines Mitmenschen, und umfaßt zugleich einen leiblich konkreten Vorgang: das gemeinsame Essen und Trinken. Mit den zur Tischgemeinschaft versammelten sündigen Menschen werden ihre natürlichen und zugleich kulturellen Nahrungsmittel, die Ma-

²³ W. Busch, Die fromme Helene (Epilog).

terie des Brotes und des Weines, Frucht der Erde und menschlicher Arbeit, vom Gabewort Gottes umfassen und für den »Neuen Bund«, für die endgültige Gemeinschaft von Gott und Menschen und den Menschen untereinander in Anspruch genommen.

So muß man Gott nicht am Rande des Lebens in menschlichen Grenzsituationen suchen, um ihn als Grenzbegriff zu denken und seine Notwendigkeit aus menschlicher Not verständlich zu machen. Vielmehr begegnet er in der Mitte des Lebens; er begegnet nicht ohne das tägliche Brot.

Daß dieser Hinweis auf die Mitte des Lebens nicht eine vitalistische Naivität meint, kann vom Herrenmahl her nicht zweifelhaft sein. Ist doch der Gastgeber kein anderer als der auferweckte Gekreuzigte. Er hat »den Tod geschmeckt« (Hebr 2,9), erzählt ihn und hat als Lebendiger das endgültige Wort eben kraft seines Todes. Aus der Mitte des Lebens, wie sie im Gemeinschaftsmahl wahrgenommen wird, sind Leiden und Tod nicht ausgeschlossen. Sie sind vielmehr, als besiegte, in sie eingeschlossen. Daher weckt das Gabewort die »Eucharistie«: den Dank und die Freude.

Aus dieser Freude kommt eine neue Zuwendung zu den Mitgeschöpfen und der Mut, die Rettung aller natürlichen und kulturellen Dinge durch Gericht und Tod hindurch zu erwarten. Diese Zuwendung ist das Gegenteil eines ästhetisch unmittelbaren Verhältnisses zur Natur, das nicht möglich ist, nachdem »die Sonne ihren Schein verlor« und »Finsternis über das ganze Land kam« (Lk 23,44 f).

In seinem Schrei am Kreuz reißt Jesus Christus zugleich auch die Differenz zwischen einer naturfromm ästhetischen Haltung und jene zweite Naivität, in der er die Lilien auf dem Felde für die Sorge und Güte des himmlischen Vaters sprechen läßt. Erst in der von ihm hergestellten Vermittlung redet die Natur als Schöpfung; er ist der Schöpfungsmittler.

Sich in dieser mitgeteilten zweiten Naivität an der Welt als der Schöpfung Gottes zu freuen, schließt Skepsis und Melancholie, die Klage um die Endlichkeit und Vergänglichkeit der Welt, die Erfahrung des Bösen und der Schuld sowie das Bekenntnis der Sünde nicht etwa aus, sondern gerade ebenso freilich, daß inmitten dieser Wahrnehmungen bekannt werden kann: »Die Güte des Herrn ist's, daß es nicht ganz aus ist mit uns« (Klagelieder 3,22). Selbst noch das nackte Leben ist ein Wunder und kann nicht als selbstverständlich hingenommen werden.

Gottes Schöpfungsgüte erschließt sich uns in der durch das Herrenmahl erfahrenen Neuschöpfung, in der Heimholung der sündigen Menschen und ihres täglichen Brotes in den »Neuen Bund«. Aus der Tat dessen, der dem gekreuzigten Jesus durch den Tod hindurch Gemeinschaft hielt, das heißt: ihn »auferweckte«, erkennen wir die Welt als Schöpfung aus dem Nichts und staunen, daß überhaupt etwas ist und nicht vielmehr nichts.

Die in solchem Staunen wahrgenommene Gegenwart der Güte Gottes widerspricht der angesichts der Erfahrung des Bösen und mit ihr sich einstellenden Furcht, Gott und seine Güte gäbe es nicht. Sie wehrt dem Urteil, daß außer Mitleid und Empörung nichts möglich sei. Als ob uns nur der ohnmächtige und doch tapfere Versuch bliebe zu bessern, was zu bessern ist, und ohne Trost zu beklagen, was nicht mehr geändert werden kann.

Wir dürfen vielmehr in der Freude an der Nähe des menschengewordenen und mitleidenden Gottes leben, der sich im Herrenmahl sinnlich gewiß hören läßt und gibt. In der Gemeinsamkeit des Feierns und der Freude erfährt sich der Mensch nicht zuerst als Täter, sondern als Beschenkter. Menschliche Gemeinschaft wird in erster Linie nicht als vom guten Willen in der Tat einzulösende unbedingte Forderung erfahren, sondern als die allen Menschen unbedingte und bedingungslos zukommende Gabe, die im Sich-Miteinander-Freuen und im Miteinander-Leiden wahrgenommen wird.

Entsprechend erschließt sich das ganze Feld des Ethischen nicht aus der Güte des kategorischen Imperativs, sondern aus der Güte der kategorischen Gabe. Im Raum nicht primär aufgebener, sondern gewährter Gemeinschaft darf der Mensch handeln und leidend, verzagend und hoffend leben.

Orientiert man sich am Herrenmahl, läßt man sich die Gemeinschaft zugesagt und gegeben sein, richtet man sich also statt am kategorischen Imperativ an der kategorischen Gabe aus, so folgt daraus Entscheidendes für Selbstverständnis und Inhalt der Theologie und ihrer Ethik.

Die Theologie kann dann nicht primär Handlungswissenschaft sein. Sie ist Erfahrungswissenschaft im weitesten Sinne, indem sie all das zum Gegenstand nimmt, was dem Menschen aus der kategorischen Gabe als der Zusage Gottes zukommt und was dieser Zusage widerspricht.

Die kategorische Gabe ist mehr als bloße Motivation des christlichen Lebens; in ihr liegt bereits material-ethische Bestimmtheit. Auch ergeben sich aus ihr nicht erst Konsequenzen; sie trägt bestimmte ethische Implikate schon in sich. Wer mit allem Leben sein eigenes Leben als kategorische Gabe versteht und damit die »Schöpfung aus dem Nichts« bekennt, der kann inmitten aller Mitgeschöpfe seine Mitmenschen nur als die wahrnehmen, die sich in derselben Situation befinden.

Dann sind die »geringsten Brüder« (Mt 25,40) nicht etwa schlechthin andere, Fremde, denen wir erst solidarisch werden müßten. Wir sind vielmehr von vornherein sie selbst und ihnen darin gleich, daß auch wir in elementarer Weise bedürftig sind – angewiesen auf Nahrung, Kleidung, Unterkunft, auf Hilfe in Krankheit und Gefangenschaft.

Prof. Dr. Oswald Bayer, Hölderlinstr. 16, 7400 Tübingen

BUCHBESPRECHUNGEN

MARTIN BRECHT, Martin Luther, 3 Bde. *Bd. 1:* Sein Weg zur Reformation 1483–1521, Calwer Verlag, Stuttgart 1981, 21983, 528 S., 16 Kunstdrucktafeln, 29 Abb. im Text, Reg., Ln., Schutzumschl. *Bd. 2:* Ordnung und Abgrenzung der Reformation 1521–1532, Stuttgart 1986, 520 S., 16 Kunstdrucktafeln, 25 Abb. im Text, Reg., Ln. *Bd. 3:* Die Erhaltung der Kirche 1532–1546, Stuttgart 1987, 471 S., 20 Kunstdrucktafeln, 15 Abb. im Text, Ln.

Bis in unsere Tage blieb das zweibändige Werk von Julius Köstlin (1826–1902), das zuletzt 1903 in fünfter, von Gustav Kawerau neubearbeiteter Auflage erschien, die einzige große wissenschaftliche Lutherbiographie. Inzwischen waren mit der fortschreitenden Vollendung der Weimaraner und der Herausgabe einer fast nicht mehr zu überblickenden Fülle von Einzelarbeiten – wie bei kaum einer anderen Gestalt der Kirchengeschichte – Teilaspekte aus Leben und Werk des Reformators untersucht worden. Eingehende biographische Studien beschränkten sich vornehmlich auf bestimmte Perioden aus Luthers Leben. Hier sei nur an die Arbeiten von Otto Scheel, Heinrich Böhmer, Heinrich Bornkamm und Helmar Junghans (Hg.) erinnert. Obwohl zum Lutherjahr 1983 eine Reihe beachtlicher Veröffentlichungen herauskam, z. B. das Buch von W. V. Loewenich, blieb eine wissenschaftlichen Ansprüchen genügende *ausführliche* Gesamtdarstellung von Luthers Leben und Werk eines der Desiderate der Luther- und Reformationsforschung. Nun hat der Münsteraner Kirchenhistoriker Martin Brecht ein solches Werk vorgelegt. Es bietet mit den verarbeiteten neueren Untersuchungser-

gebnissen, Auseinandersetzungen und Fragestellungen zu Luther und der Reformation einen Einblick in den gegenwärtigen Forschungsstand. Dazu gehören u. a. der sozialökonomische Hintergrund der Reformationszeit, Luthers psychologische Struktur, Einflüsse der spätmittelalterlichen Theologie und Frömmigkeit, das Faktum des Thesenanschlags, Datierung und Wesen des reformatorischen Durchbruchs, die Bedeutung politischer Faktoren sowie seine Stellung zu den Juden. Probleme, die in den letzten Jahrzehnten besondere Beachtung gefunden haben.

Das Einordnen von Luthers gesamter schriftstellerischer Lebensarbeit in den Rahmen seiner Biographie erforderte vom Verfasser eine straffe und übersichtliche Gliederung. Die Inhaltsverzeichnisse aller drei Bände sowie die Personen-, Orts- und Sachregister stellen – zusammen mit dem Anmerkungsapparat – hilfreiche Lese- und Verstehenshilfen dar. Brecht hat gut daran getan, die kritische Auseinandersetzung mit der Forschung zu beschränken, fremdsprachliche Wendungen fast durchweg zu übersetzen oder zu erklären, um damit das Werk auch einer breiteren Leserschaft zugänglich zu machen.

Der erste Band behandelt Luthers Entwicklung bis zum Wormser Reichstag. Schon in den ersten Kapiteln, die sich mit Luthers Jugendzeit befassen, wird deutlich, in welchem Maß der Verfasser sein Werk auf das Quellenmaterial gestützt hat. Bei aller Berücksichtigung des sozialen und wirtschaftlichen Umfeldes der Zeit ergibt sich, daß Luther »nicht einfach als das Produkt der gesellschaftlichen Bedingungen, aus denen er herkam«, zu verstehen ist (S. 18), auch sein

»Kindheitsschicksal nicht erkennbar entscheidend für den Weg des Reformators« war (S. 20). Das Ergebnis der Darstellung von Luthers Schulzeit zeigt, daß sein Bildungshorizont noch »völlig mittelalterlich bestimmt« war, d. h. sich in einem für die damaligen Verhältnisse normalen Rahmen hielt (S. 26). Dasselbe gilt auch für die Universitätszeit in Erfurt. Seine wissenschaftliche Bildung, durch Nominalismus und Humanismus geprägt, wird – ebenso wie die Episode seines juristischen Studiums – in ihrer Bedeutung für den späteren Weg einsichtig gemacht. Die Krise, in die Luther seit dem Magisterexamen durch ihn bedrängende Anfechtungen hineingeraten war, wird in ihrer ganzen frömmigkeitsgeschichtlichen Hintergründigkeit dargestellt. Brecht versteht den Klostereintritt »nicht als Hinwendung zu, sondern als Abkehr von dem anfechtenden Gott« (S. 58). Beeindruckend und instruktiv zugleich sind die Ausführungen über Luthers Klosteraufenthalt, die dort vorherrschende Theologie und Frömmigkeit und die äußeren Lebensumstände. Das trifft auch für den Einblick in Luthers theologische Entwicklung zu, die ihn über die Beschäftigung vor allem mit den Psalmen, Paulus, Augustin und der deutschen Mystik ins Priestertum und akademische Lehramt führte. Mit dem Begriff »Reform« wurde Luther dadurch konfrontiert, daß im Augustiner-Eremitenorden zu jener Zeit um die Wiederherstellung der ursprünglichen Mönchs-zucht gegen alle inzwischen eingetretenen Lockerungen gerungen wurde. Dabei spielten bereits die Politisierung, d. h. der Zusammenhang zwischen der Klosterreform und den politischen Gewalten eine Rolle, ohne den später die Ausbreitung der Reformation nicht möglich gewesen wäre (S. 61). Mit Spannung ver-

folgt der Leser, wie Luther zu einer radikalen Infragestellung einer der frömmsten, ältesten und mächtigsten Institutionen der christlichen Kirche, dem Mönchtum, gelangte (S. 59). Er selbst verstand sich später in diesem Sinne »als das Quecksilber, das der Herrgott unter die Mönche geworfen hat« (ebenda). Überzeugend wird dargelegt, wie sein weiterer Weg ihn zur Distanzierung gegenüber dem Humanismus und zum Kampf gegen die scholastische Theologie führte. Dahin gehört auch Luthers Doktorat, auf das er sich in den Auseinandersetzungen mit seinen Gegnern als »geschworener Doktor der Heiligen Schrift« wiederholt berufen hat. Was die umstrittene Frage nach dem Zeitpunkt und teilweise auch nach dem Inhalt von Luthers reformatorischer Wende betrifft, so spricht sich Brecht für den späteren Termin (1518) aus. Auf das Gesamtproblem kann hier nicht eingegangen werden. Aber die Frage sei erlaubt, ob nicht doch Luthers reformatorische Wende vor 1515 anzusetzen und in den frühen Vorlesungen erkennbar ist (so zuletzt W. v. Loewenich, Luther, S. 87). Auch über den als Hauptereignis der Reformation geltenden Thesenanschlag ist seit 1961 – ausgehend von seiner Bestreitung durch den katholischen Kirchenhistoriker E. Iserloh – in zahlreichen Publikationen kontrovers diskutiert worden. Fest steht, daß Luther die Thesen einem noch vorhandenen Brief an den Erzbischof Albrecht von Mainz vom 31. 10. 1517 beilegte hat. Den Anschlag der Thesen an der Tür der Schloßkirche zu Wittenberg datiert Brecht erst auf Mitte November. Da dieser Akt kein spektakuläres Ereignis war – wie in der Historienmalerei vorwiegend des 19. Jahrhunderts dargestellt – ist die Frage letztlich von untergeordneter Bedeutung, auch wenn noch

nicht endgültig entschieden. Jedenfalls ist der 31. 10. 1517 »der Beginn der Reformation« (S. 197).

Die zweite Hälfte des ersten Bandes ist der Darstellung der nun folgenden einzelnen Etappen des gegen Luther eröffneten kirchlichen Prozeßverfahrens gewidmet. Die ständige Zuspitzung der Situation und die zunehmende Unversöhnlichkeit der sich gegenüberstehenden Parteien wird mit den dabei agierenden Persönlichkeiten detailliert geschildert, ohne daß die Übersicht und Einheitlichkeit des Geschehens verlorengehen. Die Universitäts- und Wissenschaftsreform in Wittenberg, die aus dem Geist des Humanismus erfolgte, wird in einem eigenen Kapitel behandelt. Sie begann mit Melancthons Berufung 1518 und garantierte damit das wissenschaftliche Niveau und die geistige Weite (S. 264 ff). In den folgenden Abschnitten geht es um Luthers akademische Tätigkeit und die Leipziger Disputation, die – in den folgenden Jahren vor allem in den Städten Vorbild zahlreicher ähnlicher Streitgespräche – zur Entscheidung zwischen Reformation und herkömmlichen Glauben führte. Die drei großen Programmschriften von 1520 und die Anfänge ihrer Verwirklichung, der päpstliche Bann und der Reichstag zu Worms, Ereignisse von weltgeschichtlicher Bedeutung, stellen in der konzentrierten und dabei gut lesbaren Form eine besondere Leistung dar.

Der weitere Fortgang der Reformation von 1521–1532 wird im 2. Band geschildert. Schwerpunkte dabei sind: Wartburgaufenthalt, Predigtstätigkeit, Bauernkrieg, Heirat und Familie, Auseinandersetzung mit Erasmus, Abendmahlsstreit, Täuferum, Augsburger Reichstag und Nürnberger Religionsfriede. Die hier beschriebene Wegstrecke der Refor-

mationsgeschichte ist durch den Wechsel von Phasen des Kampfes und des Aufbaues gekennzeichnet. Das kommt in der Durchführung der einzelnen Kapitel zum Ausdruck. Sie schildern die Auseinandersetzungen sowohl mit den katholischen Widersachern als auch mit den aus den eigenen Reihen kommenden »Propheten, Schwärmern, Bilderstürmern und Rottengeistern« (S. 139 ff). Zugleich entsteht vor unseren Augen ein lebendiges Bild vom Werden und Wachsen evangelischer Gemeinden mit der Neuordnung des Gottesdienstes und der Anleitung zu einer erneuerten Frömmigkeit durch die deutsche Bibel, den Katechismus und das reformatorische Liedgut. Dazwischen erhalten wir Einblick in Luthers persönliches Leben: Ehe, Hausstand, Kinder und – als ständige Begleiter – seine Krankheiten. Einen gebührenden Platz findet Luthers pastorale Tätigkeit, sein – um es im heutigen Sprachgebrauch auszudrücken – soziales Engagement für Arme und Kranke, seine Rolle als »Fürbitter« für Bedrängte und Angeklagte. Wohl selten hat Luthers Stellung zum Bauernkrieg eine so ausgewogene Würdigung gefunden wie hier. Sie ist ebenso frei von kritikloser Zustimmung zu allen seinen Äußerungen wie von einseitig ideologisch-politischer Voreingenommenheit. Tiefes Verständnis für Luthers Festhalten an seiner Position im Abendmahlsstreit mit Zwingli zeigt Brechts Urteil über das Marburger Gespräch: »Die Sternstunde von Marburg bestand in der einzigen persönlichen Begegnung fast aller führenden Persönlichkeiten der frühen Reformationszeit. Daß sie viel mehr das Trennende als das Gemeinsame aneinander erkannten, war nicht menschliches Versagen, sondern sachbegründete Differenz« (S. 324). Die Gegenwartsnähe Luthers wird in dem

Kapitel »Reformation und Politik« (S. 329ff) sichtbar, werden doch hier die Prinzipien für das politische Handeln des Christen und seine Einstellung zu Krieg und Kriegsdienst am Beispiel der Türkenfeldzüge dargelegt. Beeindruckend ist die Schilderung des reichen literarischen Werkes, das Luther während seines Aufenthaltes auf der Veste Coburg 1530 geschaffen hat. Der Leser wird in die Spannungen mit hineingenommen, die Luther während des Augsburger Reichstages durchzustehen hatte und die u. a. auch zwischen ihm und Melancthon wegen dessen nachgiebiger Haltung entstanden waren. Trotzdem fand der Reformator noch Zeit und Ruhe, außer der »Vermahnung an die Geistlichen, versammelt auf dem Reichstag zu Augsburg« eine Reihe anderer Schriften und einige seiner schönsten Briefe zu verfassen. Dazu gehören die »Predigt, daß man Kinder zur Schule halten soll«, eine Sammlung von Tierfabeln des Äsop(!) und eine Auslegung von Psalmen, darunter »Das schöne Confitemini« (Ps. 118), das Brecht als »eine Art Bekenntnis« bezeichnet. Luther wollte damit nicht in Konkurrenz zur Confessio Augustana treten, aber er machte »dann allerdings die tragenden Elemente seines Glaubens und der daraus sich ergebenden Weltanschauung sichtbar ... Von daher war auch seine Einschätzung der aktuellen Situation bestimmt. Insofern hatte Luthers Glaube politische Relevanz« (S. 378).

Für die in den letzten Jahren aus naheliegenden Gründen aufgelebte Diskussion über Luthers Stellung zu den Juden sind die Darlegungen Brechts in Band 2 und 3 eine große Hilfe. 1523 hatte Luther sich gegen den Vorwurf der Leugnung der Jungfrauengeburt mit der Schrift »Daß Jesus Christus ein geborener Jude sei«

gewehrt. Gleichzeitig wollte er damit bei den Juden Verständnis für die Gottessohnschaft Jesu wecken. Man müsse Geduld mit ihnen haben und von den alten Vorwürfen gegen sie ablassen, sie in Gesellschaft und Wirtschaft gleichberechtigt annehmen. So hat Luther, wie der Verfasser bemerkt, »aus der bössartigen Verleumdung seiner Theologie eine von falschen Tönen weitgehend freie, positive christliche Werbung für die Juden gemacht« (S. 118). Diese Schrift hat Luther dem getauften Juden Bernhard – er hatte an der Taufe von dessen Sohn teilgenommen und später eines der Kinder bei sich aufgenommen – mit einem Brief zugeeignet. Leider ist der Reformator bei dieser positiven Einstellung nicht geblieben. Warum, das wird in Band 3 innerhalb des Kapitels »Die Feinde Christi und seiner Kirche: Juden, Türken und der Papst« sachlich und eingehend dargelegt. Luthers Äußerungen über die Juden sind stark von der jeweiligen Situation abhängig, zu der sie gemacht wurden (Bd. 3, 329). Berücksichtigt muß dabei werden, daß er in seinen letzten Lebensjahren in Erwartung des nahenden jüngsten Tages lebte. Dabei erschienen ihm Juden, Türken und der Papst als die Mächte, die die letzte Trübsal heraufführen würden. Er hat wiederholt mit Juden theologische Gespräche geführt; allerdings ließen exegetische und dogmatische Gegensätze keine Einigung zu. Dazwischen kommt es gelegentlich zu einer bewundernden Äußerung gegenüber dem jüdischen Volk, dessen große Männer die Kirchenväter der Christen überragten. Christus sei die Blume aus dem schönen Gewächs dieses Volkes (S. 334). Brecht resümiert: »Luthers Feindschaft gegen die Juden ist weder psychologisch als krankhafter Haß noch politisch als Verlängerung des landesherrlichen Anti-

judaismus zu deuten. Wohl aber wollte Luther mit der Forderung nach der Vertreibung der Juden die Maßnahmen des Ketzerrechts ähnlich wie gegen die Täufer angewendet wissen, weil er angesichts jüdischer Christentumspolemik die Möglichkeiten einer religiösen Koexistenz nicht gegeben sah. Mit der Gewaltanwendung riet er zu Mitteln, die mit seinem Christusglauben an sich wesentlich unvereinbar waren ... Mit dem späteren rassistischen Antisemitismus hat Luther hingegen an sich nichts zu tun. Zwischen seinem Heilsglauben und der Rassenideologie liegen Welten« (S. 345).

Im 3. Band wird das Werk des alten Luther gebührend gewürdigt. Dazu gehören der Fortgang der Reformation im deutschen Reich und in Europa sowie die Auseinandersetzungen mit den Altgläubigen, den Oberdeutschen und den Schweizern. Weitere Themen sind die Vollendung der Bibelübersetzung, Vorlesungstätigkeit, theologische Streitigkeiten, Reaktionen auf das angekündigte Konzil, Religionsgespräche. Daneben wird auch der persönliche Bereich geschildert: Ehe, Kinder, Familie und Gäste, Geselligkeit, Musik und Feste; endlich die letzte Reise nach Eisleben, die der Versöhnung zweier verfeindeter Landesherren und damit der Verhinderung eines Krieges diente. Die Biographie schließt mit den textlich zusammengefaßten Trauerpredigten in Wittenberg. Bugenhagen kennzeichnete darin Luther als »hohen Lehrer und Propheten und von Gott gesandten Reformatoren der Kirche« (S. 372).

Die Bebilderung der drei Bände, einschließlich der Lutherdarstellungen auf den Schutzumschlägen, die dem jeweiligen darin behandelten Zeitabschnitt entsprechen, die Vorsatzblätter, Kunst-

drucktafeln und Abbildungen im Text, zumeist nach alten Vorlagen, verdient besondere Beachtung.

Heinrich Böhmer hat davon gesprochen, daß es so viele Luthers gibt wie Lutherbücher. Das ist im Hinblick auf die Wandlungen des Lutherbildes in den Jahrhunderten insofern richtig, als jede Zeit sich ihr Lutherbild schafft, in dem sich das Schicksal einer jeden Denkepoche darstellt (E. Wolf). Jeder Lutherbiograph ist Kind seiner Zeit und von ihren theologischen, geistigen, politischen und wirtschaftlichen Kräften beeinflusst. Die Frage ist nur, ob sein Lutherbild davon so beherrscht oder umgefälscht wird, daß der Reformator zum Kronzeugen für den jeweiligen Geist oder Ungeist der Zeit erhalten muß. Beispiele dafür gibt es genug.

Leopold v. Ranke war es, der der Historie die Aufgabe zugewiesen hat, bloß zu zeigen, »wie es eigentlich gewesen«. Köstlin, den in Berlin Rankes Vorlesung über das Reformationszeitalter fesselte, hat sich von dieser Maxime leiten lassen. Darum hat seine Lutherbiographie ein Jahrhundert überdauert. Martin Brechts Werk steht – bei aller Eigenständigkeit und den Neuaufsetzungen durch die Einarbeitung der Ergebnisse der neueren Lutherforschung – in dieser großen Tradition.

Hans Düfel

ELKE AXMACHER, Aus Liebe will mein Heyland sterben. Beiträge zur theologischen Bachforschung, Bd. 2; Hänssler-Verlag, Neuhausen-Stuttgart 1984, 257 S., davon 27 S. Faksimiles.

Mit Ph. Spittas großer Bach-Biographie (1873/80) beginnt die Erörterung von Bachs Stellung in der Geistes-, Theolo-

gie- und Frömmigkeitsgeschichte. Die Verschiedenartigkeit, ja Gegensätzlichkeit der Urteile über seine Einordnung hat Hans Besch in seinem Buch »Johann Sebastian Bach, Frömmigkeit und Glaube« (1938) eindrucksvoll dargestellt. Der Mangel an theologie- und frömmigkeitsgeschichtlicher Quellenforschung mag der Hauptgrund für die lange Zeit divergierenden Auffassungen sein. Sicher ist, daß Bach eine Erscheinung des Protestantismus im 18. Jahrhundert war. Spätestens seit Albert Schweitzers Bachbuch (1908) ist auch bekannt, daß und in welchem Ausmaß Bach Textausleger gewesen ist; wobei beachtet werden muß, daß die von ihm vertonten Texte selber bereits – soweit es sich nicht um Bibelworte handelt – Textauslegungen sind. Darauf weist auch die exegetische und homiletische Literatur in seiner Bibliothek hin. So ist Bach als Ausleger der Bibel und musikalischer Interpret lutherischer Theologie und Frömmigkeit in den Vordergrund der Forschung getreten.

Das Ziel der vorliegenden Arbeit ist es, J. S. Bachs Texte zur Johannes- und Matthäuspasion in ihrem Verhältnis zur Passionspredigt und den bereits vorhandenen Passionslibretti des frühen 18. Jahrhunderts zu untersuchen. Die umfangreiche Predigt- und Erbauungsliteratur jener Zeit ist lange abgelehnt oder gar belächelt worden. Bekannt ist K. F. Zelters Verdikt über die »verruchten deutschen Kirchentexte«, womit er Bachs Kantatentexte meinte. – Elke Axmacher hat die den Passionsmusiken der Bach-Zeit zugrundeliegende Passions-theologie und -frömmigkeit sowie ihren Wandel im Ringen zwischen Orthodoxie, Pietismus und Aufklärung anhand dafür charakteristischer Texte miteinander verglichen. Die Verfasserin geht von

Luthers Passionspredigten und ihren Hauptgedanken aus. Auf diesem Hintergrund wird zunächst die Passionspredigt des 17. Jahrhunderts in theologischer, sprachlicher und stilistischer Hinsicht analysiert. Als Beispiele dienen vor allem die Passionspredigten des Rostocker Universitätstheologen und Superintendenenten Heinrich Müller (1631–75), der einer der herausragenden Erbauungsschriftsteller des 17. Jahrhunderts war und dessen Werke sich in Bachs Bibliothek befanden. In einem weiteren Kapitel gibt die Verfasserin eine allgemeine Charakteristik der Passionspredigt des 17. Jahrhunderts, wobei eine Reihe von Predigtsammlungen berücksichtigt und sowohl ihre Auslegungsgrundsätze als auch ihr Verhältnis zu Luthers Passionspredigt untersucht werden. Eine Erörterung über die Passionslibretti des frühen 18. Jahrhunderts in den folgenden beiden Abschnitten führt zu dem Ergebnis, daß damals Erbaulichkeit der »Endzweck« aller Passionsdarstellung war und die Einflüsse von Pietismus und Aufklärung erkennbar werden. Das Passionsoratorium des Hamburger Barockdichters B. H. Brockes (1680–1747) wird eigens analysiert. Theologisch bedeutsam ist dabei, daß die Lehre von der Versöhnung zwischen Gott und Mensch durch das stellvertretende Leiden und Sterben Christi hinter einem »auf die Bekehrung begründeten Erlösungsbedürfnis« zurücktritt, »das vom Anblick der im Leiden bewährten Liebe Jesu ausgelöst wird«. Auf dem Hintergrund dieser Ergebnisse erfolgt in den letzten beiden Kapiteln die Untersuchung der Texte von Bachs Johannes- und Matthäuspasion. Der dabei angestellte Vergleich zwischen dem Text der Brockes-Passion und Bachs Johannespassion ergibt, daß bei Brockes der Hörer »die Passion erlebt, bei Bach bedenkt«.

Was den Text der Matthäuspassion anbelangt, sieht die Verfasserin darin ein Passionslibretto, das sich – trotz gewisser Widersprüche – durch seinen Charakter als religiöse Dichtung weit über die zeitgenössischen Produktionen hinaushebt. Wesentlicher noch als die unmittelbaren Textvorlagen sind offensichtlich für Bachs persönliches Passionsverständnis Heinr. Müllers Passionspredigten geworden: »Die Passionsauffassung dieser lehrmäßig ganz in der Orthodoxie verwurzelten, von inniger Herzensfrömmigkeit sowie einer milden Leidensethik geprägten Predigten darf als diejenige Bachs angesehen werden.« Als eine »Brücke zwischen der alten und der neuen Passionsauffassung« wertet die Verfasserin den von Picander stammenden Text der Arie »Aus Liebe will mein Heyland sterben«, der zum Titel ihres Buches wurde. Elke Axmacher hat mit ihrer Arbeit einen wesentlichen Beitrag sowohl zur theologischen Bachforschung als auch zur Theologie- und Frömmigkeitsgeschichte des nachlutherischen Passionsverständnisses geleistet.

Hans Düfel

ROBIN A. LEAVER, Bachs theologische Bibliothek. Mit einem Beitrag von Christoph Trautmann. Beiträge zur theologischen Bachforschung, Bd. 1; Hänssler-Verlag, Neuhausen-Stuttgart 1983, 194 S., zahlr. Reproduktionen (Faksimiles).

Seit dem Beginn der Bach-Renaissance, die mit der Wiederaufführung der Matthäuspassion durch Mendelssohn und Zelter 1829 begann, hält das Werk des Thomaskantors die musikalische Welt in Spannung. In zunehmendem

Maße haben die Bachbiographen über das musikwissenschaftliche Interesse hinaus begonnen, nach Bachs Glauben und Frömmigkeit sowie der geistigen Welt, in der er lebte, zu fragen. Ohne eingehende Kenntnis dieser Faktoren ist eine sachgerechte Analyse sowohl seiner geistlichen als auch seiner »weltlichen« Musik nicht möglich. Schon 1907 schrieb der französische Bachbiograph Pirro: »Bach est le grand prédicateur de la doctrine de Luther.« Es gilt, diese Feststellung auf dem geistigen und religiösen Hintergrund seiner Zeit zu verifizieren. Dabei ist nicht nur nach Bachs religiöser Erziehung in Elternhaus und Schule zu fragen, sondern auch nach seiner Aneignung der Werke Luthers und seiner Beschäftigung mit der theologischen Literatur der lutherischen Orthodoxie und deren Niederschlag in seinem musikalischen Schaffen.

Da zum Kennenlernen eines Menschen ein Blick in seine Bibliothek von größter Wichtigkeit ist, hat der ehemalige Erlanger Kirchenhistoriker Hans Preuß 1928 Bachs theologische Bibliothek, deren Titel durch glückliche Umstände im Nachlaßverzeichnis von 1750 erhalten sind, einer eingehenden Würdigung unterzogen. Preuß kam zu dem Ergebnis, daß Bachs theologische Bücher nicht nur einen Kommentar zu seiner Kunst darstellen, sondern daß Bach selbst ein Kommentar zu ihrem tiefsten Inhalt ist. Nachdem T. Wilhelmi im Bach-Jahrbuch 1979 die Arbeit von Hans Preuß weitergeführt hat, ist zum Bachjahr 1985 von dem englischen Bachforscher Robin A. Leaver als Veröffentlichung der Internationalen Arbeitsgemeinschaft für theologische Bachforschung eine gründliche, kritische Bibliographie über Bachs theologische Bibliothek erschienen. Sie enthält nicht nur

alle genauen bibliographischen Angaben, sondern auch die faksimilierten Buchtitelseiten. Das Ergebnis der Untersuchung lautet: Der Hauptautor der theologischen Bachbibliothek ist Luther. Von den insgesamt 82 Bänden sind 19 Werke des Reformators, darunter zwei Gesamtausgaben. Die übrigen Bücher sind der lutherischen Orthodoxie sowie mystischer und pietistischer Erbauungsliteratur zuzuordnen; dazu gehören u.a. Tauler, Joh. Gerhard, Joh. Arndt, A. H. Francke, Ph. J. Spener. Auffallend ist die Zahl polemischer Werke

gegen Atheismus, Papsttum und den Calvinismus! Es handelt sich bei Bachs Bibliothek – wie Leaver feststellt – um eine ausgesprochene Arbeitsbibliothek. Ein gutes Dutzend Predigtbände über die Evangelien und Episteln des Kirchenjahres diente dem Komponisten zur Vorbereitung für die sonntäglichen Kantaten, Bibelkommentare und Passionspredigten für die Passionsmusiken. Der hervorragend ausgestattete Band ist ein unentbehrliches Handbuch für die weitere Arbeit der theologischen Bachforschung.

Hans Düfel

