

theol

LUTHER

*Zeitschrift der
Luther-Gesellschaft
1990 Heft 1*

TR

6d 843

TR 74

312

LUTHER

Zeitschrift der Luther-Gesellschaft

61. Jahrgang, Heft 1/1990

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

Schriftleitung: Pfarrer i. R. Hans-Ludwig Slupina,
Brahmsstr. 7, 5600 Wuppertal 2, Telefon (02 02) 62 17 15

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

Konten: Ev. Darlehensgenossenschaft e.G., Kiel Nr. 54 690 (BLZ 210 602 37)
Postcheckamt Hamburg, Nr. 5138-209 (BLZ 200 100 20)

Erscheinungsweise: 3 Hefte jährlich für DM 32,- DM zzgl. Porto.

Für Mitglieder der Luther-Gesellschaft ist der Preis von 3 Heften durch den Jahresbeitrag von 15,- DM abgegolten.

Verlag: Vandenhoeck & Ruprecht, Postfach 3753, 3400 Göttingen

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

INHALT

- Bernhard Lohse
- 1 Thomas Müntzer,
der Prophet mit dem Schwert
- Eberhard Hauschildt
- 20 Was heißt »lutherisch«?
- Martin Brecht
- 36 Neue Ansätze der Lutherforschung in Finnland
- Erwin Mülhaupt
- 40 Habt Vertrauen auf Gott
und haltet das Pulver trocken,
nämlich die Gerechtigkeit,
die vor Gott gilt
- Karl Dienst
- 47 »... da Tod und Leben rungen«

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, Løgum Kloster

Schriftleitung: Pfarrer i. R. Hans-Ludwig Slupina / Dr. Hartmut Hövelmann

61. Jahrgang 1990

V&R

VANDENHOECK & RUPRECHT IN GÖTTINGEN

LUTHER

© Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1990

Gesamtherstellung: Gulde-Druck GmbH, Tübingen

Gd 843

INHALT

Aufsätze

<i>Elke Axmacher</i> : Paul Gerhardts Adventslied »Wie soll ich dich empfangen	123
<i>Horst J. Eduard Beintker</i> : Jesu Nachfolge im Zeichen des Kreuzes bei Müntzer und Luther	80
<i>Martin Brecht</i> : Neue Ansätze der Lutherforschung in Finnland	36
<i>Hans-Ulrich Delius</i> : ... und merken, daß man deutsch redet. Germanistische Anmerkungen eines Theologen	91
<i>Karl Dienst</i> : »... da Tod und Leben rungen«. Eine Osterpredigt.	47
<i>Eberhard Hauschildt</i> : Was heißt »lutherisch«? Erörtert am Beispiel der Theologie Rudolf Bultmanns	20
<i>Hartmut Hövelmann</i> : Nach-gedacht	122
<i>Hartmut Hövelmann</i> : Lutherpredigt im Gottesdienst	149
<i>Bernhard Lohse</i> : Thomas Müntzer, der Prophet mit dem Schwert	I
<i>Bernhard Maurer</i> : Ein Kirchenvater der schwedischen Kirche. Zum 50. Todestag Einar Billings	72
<i>Erwin Mülhaupt</i> : Habt Vertrauen auf Gott und haltet das Pulver trocken, nämlich die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt	40
<i>Gerhard Müller</i> : Die Französische Revolution und die Kirchen	51
<i>Lennart Pinomaa</i> : Noch einmal: Der reformatorische Durchbruch Luthers	77
<i>Rolf Schäfer</i> : Der Heilige Geist. Eine Betrachtung zu Luthers Erklärung des Dritten Artikels	135
<i>Reinhard Schwarz</i> : Meditation, Gebet und Bekenntnis. Ein Beispiel des Herzogs Albrecht von Preußen	60
<i>Reinhard Schwarz</i> : Martin Luther: Bereit zur Rechenschaft?	109

THOMAS MÜNTZER, DER PROPHET MIT DEM SCHWERT*

Von Bernhard Lohse

Der Titel, unter dem die folgenden Ausführungen stehen, bedarf einer Erläuterung. Bei der Planung dieser dem Leben, Denken und Wirken Thomas Müntzers gewidmeten Tagung hatte der Leiterkreis des TARF (Theologischer Arbeitskreis für Reformationsgeschichtliche Forschung) den Wunsch, daß der Aufsatzband »Der Theologe Thomas Müntzer. Untersuchungen zu seiner Entwicklung und Lehre«, den Siegfried Bräuer und Helmar Junghans herausgegeben haben, kritisch gewürdigt werden sollte. Dabei bestand zugleich die Absicht, daß die Frage gestellt werden sollte, welches Gesamtbild sich von diesen Studien her für die Theologie Müntzers ergibt. Da eine solche kritische Würdigung nur von jemandem gegeben werden kann, der selbst nicht mit einem Beitrag an dem Aufsatzband beteiligt ist, und da ich wegen anderer Verpflichtungen für diesen Band keinen Aufsatz beisteuern konnte, bin ich um diese kritische Rezension gebeten worden.

Damit ist der Wunsch bezeichnet, der an mich herangetragen wurde und dem ich hier Rechnung zu tragen bemüht bin. Da ich nun allerdings der Meinung bin, daß eine Gesamtdarstellung von Müntzers Theologie zum gegenwärtigen Zeitpunkt kaum gegeben werden kann, und da ich darüber hinaus gewisse Zweifel hege, ob ein solches Unternehmen in absehbarer Zeit möglich sein wird, habe ich einen Titel gewählt, der mir eine gewisse Freiheit gibt. Wenn dieses Referat unter der Überschrift steht »Thomas Müntzer, der Prophet mit dem Schwert«, dann soll damit ausgedrückt werden, daß – wie auch immer man im Einzelnen bestimmte Themen und Aspekte in Müntzers Theologie wiedergibt – immer auch bedacht werden muß, daß Thomas Müntzer seine letzte Bestimmung nicht in der Verkündigung des Wortes allein, sondern in der Verbindung von Verkündigung und revolutionärem Handeln gefunden hat.

Von daher ergibt sich der Inhalt dieses Referates. In einem ersten Teil soll der Aufsatzband »Der Theologe Thomas Müntzer« vorgestellt werden. In einem zweiten Teil sollen einige Folgerungen bezüglich eines möglichen

* Referat auf der Tagung des Theologischen Arbeitskreises für Reformationsgeschichtliche Forschung am 3. 9. 1989 in Erfurt. Für die Drucklegung wurde die Vortragsform beibehalten.

Gesamtbildes von Müntzers Theologie gezogen und einige Rückfragen an den heutigen Forschungsstand gestellt werden. In einem dritten Teil soll versucht werden, in Kürze anzudeuten, welches Gewicht Müntzers Selbstverständnis für den Versuch einer Darstellung von Müntzers Theologie hat.

I.

Der TARF hat bekanntlich schon einmal eine gemeinsame Veröffentlichung vorgelegt, nämlich im Jahre 1983 das zweibändige Werk »Leben und Werk Martin Luthers von 1526 bis 1546«¹. Damals war es die Absicht, für die Zeit des von der Forschung etwas vernachlässigten alten Luther eine Gemeinschaftsarbeit vorzulegen, in der die verschiedenen Aspekte und Aktivitäten des alten Luther umfassend und detailliert gewürdigt werden. Daß eine solche Festgabe gegenüber der Darstellung aus einer einzigen Feder auch ihre Nachteile hat, war den Autoren durchaus bewußt.

Was Thomas Müntzer betrifft, so hat man eigentlich seit langem nicht sagen können, daß seine Theologie und auch seine Beteiligung am Bauernkrieg von der Forschung vernachlässigt worden seien. Es wäre auch nicht angemessen zu behaupten, daß die Verbindung zwischen beiden nicht untersucht worden sei. Immerhin ist bis heute noch nicht der Versuch einer Gesamtdarstellung von Müntzers Theologie vorgelegt worden. Auch hier setzte sich der TARF das Ziel, durch eine Gemeinschaftsarbeit zwar nicht eine derartige, wünschenswerte Gesamtdarstellung zu veröffentlichen, aber immerhin doch ein Werk vorzulegen, in welchem zahlreiche, wichtige Aspekte von Müntzers Theologie behandelt werden. Auf diese Weise sollte eine Grundlage für die Weiterarbeit an Müntzers Theologie geschaffen werden. Die einzelnen Autoren wurden gebeten, sowohl die Forschungslage zu würdigen als auch möglichst quellennah zu arbeiten. Beides ist in dem Band durchweg geschehen, so daß dieses Buch eine in sich geschlossene Leistung geworden ist. Ferner sollte auch Müntzers Verhältnis zu theologiegeschichtlichen und zeitgenössischen Strömungen berücksichtigt werden.

Vollständigkeit war hierbei naturgemäß nicht zu erreichen. Immerhin sind zahlreiche Aspekte behandelt worden. Wenigstens die behandelten Themen seien genannt: Müntzers Auffassung von Gott und Schöpfung (Rudolf Mau), sein Menschenbild (Dieter Fauth), seine Christologie (Martin

¹ Leben und Werk Martin Luthers von 1526 bis 1546. Festgabe zu seinem 500. Geburtstag. Im Auftrag des Theologischen Arbeitskreises für Reformationsgeschichtliche Forschung hg. von Helmar Junghans, 2 Bde., Berlin/Göttingen 1. Aufl. 1983, 2. Aufl. 1985.

Brecht), sein Geistverständnis (Hans-Jürgen Goertz), sein Kirchenverständnis vor der Allstedter Zeit (Siegfried Bräuer), sein Sakramentsverständnis (Ernst Koch), sein Glaubensverständnis (Eric W. Gritsch), Gemeinnutz und Eigennutz (Günter Vogler), seine Obrigkeits- und Widerstandslehre (Eike Wolgast), Müntzer als Bibelübersetzer (Siegfried Raeder), Müntzer als Wittenberger Theologe (Helmar Junghans). In besonderer Weise ist ferner die Bedeutung der Mystik (Reinhard Schwarz), des Humanismus (Ulrich Bubenheimer), Müntzers Kirchenväterstudien (Wolfgang Ullmann) sowie seine Beziehungen zu Böhmen (Siegfried Hoyer) behandelt worden. Die an sich geplanten Beiträge über Müntzers Gesetzesverständnis sowie über den Einfluß der Apokalyptik auf Müntzer konnten nicht termingerecht vorgelegt werden.

Überschaut man diese Themen, so fehlt eigentlich kein wichtiger Topos². Vielleicht wäre eine Übersicht über Müntzers Verhältnis zu Luther in der Sicht der neueren Forschung nützlich gewesen. Manche Hinweise hierzu finden sich besonders in dem Beitrag über »Thomas Müntzer als Wittenberger Theologe« von Junghans. Gravierender scheint mir zu sein, daß kein Beitrag der Frage nach Müntzers Selbstverständnis gewidmet worden ist. Dabei hätte der Titel des Werkes – »Der Theologe Thomas Müntzer« – eine solche Untersuchung eigentlich erforderlich gemacht. Statt dessen wird in dem Band im Grunde nicht »der Theologe Thomas Müntzer«, sondern »die Theologie des Thomas Müntzer« behandelt. Dieser Unterschied muß unten noch beleuchtet werden.

Anhand einiger Beispiele sei nun der Band etwas näher vorgestellt. Dabei können nicht alle Beiträge gewürdigt werden. Die hier gegebene Auswahl einzelner Untersuchungen soll jedoch keineswegs ein Werturteil darstellen. Im Gegenteil, ich bekenne dankbar, aus den solide gearbeiteten Aufsätzen manches gelernt zu haben.

Die erwähnte Vorgabe für die Autoren, den Forschungsstand zu berücksichtigen und von den Quellen her zu arbeiten, hat die Folge, daß in allen Beiträgen *zunächst die Entwicklung von Müntzers Denken* näher erörtert wird. Im ganzen ist dabei, trotz mancher Unterschiede im einzelnen, ein übereinstimmendes Bild gewonnen worden.

² Siehe freilich auch die Aufsätze von Siegfried Bräuer, Die Theologie Thomas Müntzers als Grundlage seiner sozioethischen Impulse, in: Standpunkt. Evangelische Monatsschrift 17, März 1989, 62–67; Helmar Junghans, Sozialethisches Denken und Handeln bei Martin Luther, ebd. 67–71; Günter Vogler, Sozialethische Vorstellungen und Lebensweisen von Täufergruppen – Thomas Müntzer und die Täufer im Vergleich, ebd. 75–79; Günter Wartenberg, Auslegung der Heiligen Schrift bei Thomas Müntzer und Martin Luther, ebd. 79–83.

So hat Rudolf Mau bei der Würdigung von »Gott und Schöpfung bei Thomas Müntzer« betont, daß für Müntzer zwischen der Gotteserkenntnis, dem Glauben und der Glaubenserfahrung ein Zirkel vorliegt. Eine rein über den Intellectus gewonnene Gotteserkenntnis im Sinne der Scholastik sei für ihn nicht mehr vorstellbar. Mau hebt weiter die seelsorgerliche Note in Müntzers Predigten hervor. Besonders wichtig ist, daß nach Mau schon 1521 Müntzer ein anderes Glaubensverständnis gehabt hat als Luther. Müntzer habe Luthers Betonung der Evangeliumsverkündigung abgelehnt und seinerseits vor allem die Notwendigkeit der Erneuerung des ganzen Menschen in das Zentrum gerückt. Dabei werde dem Menschen die Erfahrung Gottes durch Kreuz und Gericht zuteil.

In ähnlicher Weise findet Hans-Jürgen Goertz bei seiner Behandlung von Müntzers Geistverständnis ebenfalls im Herbst 1521, also im Prager Manifest, einen Einschnitt: hier zuerst seien apokalyptische Vorstellungen bei Müntzer nachweisbar, in der Fürstenpredigt von 1524 seien sie dann von zentraler Bedeutung. Freilich schränkt Goertz dieses Ergebnis insofern ein, als er äußert, die Apokalyptik betreffe bei Müntzer eher die Form als den Inhalt³.

Im ganzen ähnlich, wenn auch mit stärkerer Differenzierung, urteilt Siegfried Bräuer bei der Untersuchung von Müntzers Kirchenverständnis vor der Allstedter Zeit. Danach hat Müntzer bereits 1520/1521 in Zwickau damit begonnen, die ernsthaft Glaubenswilligen, also die Auserwählten, um sich zu sammeln. Einen apokalyptischen Ton findet Bräuer bei Müntzer zum ersten Mal deutlich in dessen Brief an Nikolaus Hausmann vom 15. Juni 1521, in welchem es heißt: »Jam est tempus Antichristi«, wofür Müntzer sich auf Matth. 24,14f (»Es wird gepredigt werden das Evangelium vom Reich in der ganzen Welt zu einem Zeugnis über alle Völker, und dann wird das Ende kommen. Wenn ihr nun sehen werdet den Greuel der Verwüstung (davon gesagt ist durch den Propheten Daniel), daß er steht an der heiligen Stätte ...«) beruft⁴. Hervorgehoben sei weiter Bräuers Hinweis, daß für Müntzer die Scheidung zwischen Auserwählten und Verdammten unbedingt zu den Aufgaben der Kirche hinzugehört: diesem Auftrag kann und darf sich die Kirche nicht entziehen. Vermutlich würden Mau und Goertz der Datierung apokalyptischer Gedanken bei Müntzer durch Bräuer nicht widersprechen. Wenn Bräuer hier recht hat – und dies scheint mir der Fall zu sein –, dann dürften apokalyptische Gedanken bei Müntzer mit Sicherheit

³ Hans-Jürgen Goertz, Zu Thomas Müntzers Geistverständnis, in: Der Theologe Thomas Müntzer. Untersuchungen zu seiner Entwicklung und Lehre, hg. von Siegfried Bräuer und Helmar Junghans, Berlin/Göttingen 1989, 93–97.

⁴ Bräuer, ebd., 109. MSB 373, 4–6.

etwa ein halbes Jahr vor der Abfassung des Prager Manifestes nachweisbar sein; vielleicht kann man sie schon auf die Zwickauer Monate datieren. Über die Herkunft dieser Gedanken ist damit freilich noch nichts Näheres entschieden.

Noch ein anderer Punkt in Bräuers Beitrag sei hier genannt. Bräuer macht deutlich, daß Müntzer während seiner Zwickauer Zeit ein besonderes »Interesse an der gegenwärtigen Offenbarung Gottes, am lebendigen Wort und dem Wirken des Heiligen Geistes« gewonnen habe, und gesteht dann freimütig ein: »Wir wissen nicht«, wodurch diese Veränderung veranlaßt worden ist⁵. Bräuer warnt davor, diese Hinwendung zum lebendigen Wort Gottes und zum Hl. Geist einfach von der Mystik herzuleiten. Vermutlich hätten hier verschiedene Faktoren Bedeutung gehabt, so etwa das Studium der Kirchenväter, aber auch die Zuspitzung des Konfliktes mit der römischen Kirche und nicht zuletzt wohl auch die Erfahrung, daß »eine bloß reformistische, oberflächliche Rezeption des durch Luther wiederentdeckten Evangeliums«, wie Müntzer sie in Zwickau bei Egranus beobachten konnte, unbefriedigend sei⁶.

Zum Thema der Entwicklung von Müntzers Denken sei ferner noch auf Eike Wolgasts Untersuchung über Müntzers Obrigkeits- und Widerstandslehre verwiesen. Nach Wolgast hat Müntzer die Obrigkeit zunächst nicht eindeutig negativ gesehen. Der oft zitierte Satz in dem Prager Manifest »Aber am volk zweiffel ich nicht«⁷ beziehe sich auf keinen Fall auf den »gemeinen Mann«; man könne dieses Wort also nicht in revolutionärem Sinne interpretieren⁸. Wichtig ist der an sich bekannte, aber oft nicht hinreichend gewürdigte Hinweis darauf, daß Müntzer sich bei seinen Aussagen über die Herrschaft des Volkes auf Daniel 7,27 beruft: »Aber das Reich, Gewalt und Macht unter dem ganzen Himmel wird dem heiligen Volk des Höchsten gegeben werden, des Reich ewig ist, und alle Gewalt wird ihm dienen und gehorchen.« Müntzer konnte sich also bei seinen Aussagen über die künftige Herrschaft des Volkes auf dieses Wort des Propheten Daniel stützen. Was das Widerstandsrecht betrifft, so zeigt Wolgast überzeugend, daß Müntzer nur zögernd ein solches bejaht hat: erst 1524 war dies der Fall. Wolgast äußert Bedenken dagegen, den verschiedenen Allstedter Zusammenschlüssen unter Müntzers Führung einen bewußten Willen zum Widerstand zuzuschreiben. Zu der letzten Ausformung von Müntzers Theologie

⁵ Bräuer, ebd., 117.

⁶ Bräuer, ebd., 117.

⁷ MSB 500, 3.

⁸ Wolgast, ebd., 199.

und insbesondere auch seiner Obrigkeits- und Widerstandsauffassung sei es vielmehr erst im Verlauf des Bauernkrieges gekommen.

Sodann sei auf die wichtige *Frage* eingegangen, *welche Gestalten und Strömungen Müntzer beeinflusst haben*. Neben der Frage nach der Entwicklung von Müntzers Denken dürfte dies der zweite, herausragende Themenbereich des Bandes sein, mit dem sich einige Autoren vorwiegend, andere jedoch zumindest am Rande befassen. Während sich nun hinsichtlich der Entwicklung von Müntzers Denken ein weitreichender Consensus feststellen läßt, gehen hier die Meinungen teilweise erheblich auseinander. Zunächst seien nur einige Ansichten genannt; unten ist auf den ganzen Komplex der für Müntzer wichtigen Einflüsse noch einmal zurückzukommen. Dabei spielt zweifellos der Begriff der »Ordnung« oder der »Ordnung Gottes« oder auch des »ordo rerum« eine besondere Rolle, worauf vor über zwanzig Jahren bekanntlich vor allem Hans-Jürgen Goertz hingewiesen hat⁹. Doch konzentriert sich die Debatte über die für Müntzer bedeutsamen Traditionen natürlich keineswegs ausschließlich auf diesen Begriff.

Rudolf Mau befaßt sich zwar weniger mit der Herkunft des Begriffs der »Ordnung Gottes«, stellt aber aufgrund einer Begriffsuntersuchung besonders in Müntzers Randbemerkungen zu Tertullian fest, »daß der Begriff ›ordo rerum‹ sich bei Müntzer jeweils dort einstellt, wo er auf eine ihn überzeugende, klare und schlüssige Darlegung theologischer Zusammenhänge trifft. In diesem Sinne hat der Begriff ›ordo‹ offensichtlich einen rein formalen Charakter. Jedoch tritt ein theologisch-inhaltlicher Bezug hinzu. Überzeugend ist für Müntzer diejenige Argumentation, die ein Verstehen vom Ursprünglichen, also von Gott bzw. vom Ursprungsgeschehen her, erkennen läßt.«¹⁰ Eine bloße Schrifttheologie könne dies nicht leisten, vielmehr bedürfe es eines Verstehens, das vom Geist geleitet ist. Man könnte bei diesen Ausführungen nahezu an ein »System« denken. Tatsächlich sind Martin Brecht¹¹ und Ulrich Bubenheimer¹² in ihren Beiträgen so weit gegangen, bei Müntzer von einem »System« zu sprechen. Ich meine freilich, daß dieser Begriff im Blick auf Müntzer noch viel weniger angemessen ist als im Blick auf Luther.

Für die Herkunft des Begriffes der »Ordnung« erhält man dann jedoch in den einzelnen Beiträgen die unterschiedlichsten Auskünfte. Martin Brecht äußert die Vermutung, daß Müntzer hier womöglich von der Schrift des

⁹ Hans-Jürgen Goertz, *Innere und äußere Ordnung in der Theologie Thomas Müntzers*, in: SHCT 2, Leiden 1967.

¹⁰ Mau, in: *Der Theologe ...*, 15.

¹¹ Brecht, ebd., 62.

¹² Bubenheimer, ebd., 320.

jungen Augustin »De ordine« beeinflußt worden sei, in der ja ein stark neuplatonisch geprägter Begriff von »Ordo« begegnet. Auf jeden Fall meint Brecht, daß die Ordnung bei Müntzer nicht nur die mystisch verstandene Heilsordnung sei¹³; Müntzer habe vielmehr hier stets an die ganze Heilsveranstaltung Gottes gedacht¹⁴. Hans-Jürgen Goertz bleibt bei seiner Herleitung des Ordnungsbegriffs aus der Mystik¹⁵. Ulrich Bubenheimer hingegen denkt bei Müntzers Ordnungsbegriff an den »ordo rerum« der Rhetorik: dieser sei für Müntzer bestimmend geworden¹⁶. Wolfgang Ullmann schließlich versteht unter dem »ordo rerum« bei Müntzer die »Heilsökonomie«¹⁷. Erwähnt sei, daß Max Steinmetz – nicht in dem hier zu würdigenden Band – noch die Möglichkeit erwogen hat, den ordo-Begriff von Thomas von Aquin her zu interpretieren, mit dessen Theologie Müntzer ja offenbar sowohl in seiner Leipziger als auch in seiner Frankfurter Studienzeit vertraut gemacht worden war¹⁸.

Übergehen wir hier die strittige Frage der Herkunft des Begriffs der Ordnung und betrachten allein die inhaltliche Füllung desselben, dann ist immerhin festzustellen, daß insoweit Einigkeit besteht, als alle, die sich hierzu geäußert haben, die »Ordnung« oder die »Ordnung Gottes« oder auch den »ordo rerum« für einen Schlüsselbegriff bei Müntzer halten und inhaltlich unter der Ordnung das Ganze der göttlichen Heilsveranstaltung verstehen. Anscheinend ist es jedoch schwierig, dieses Ganze der göttlichen Heilsveranstaltung im Sinne Müntzers zur Grundlage einer Systematik zu machen. Müntzer ist zwar gewiß ein beachtlicher Denker gewesen; aber die kurze Frist, welche er für das Durchdenken theologischer Probleme und die Abfassung seiner Schriften hatte, ließ ihm keine Muße zu einer größeren Arbeit. Gerade die Unrast, die Müntzer in den wenigen, ihm für die Entfaltung und Verwirklichung seiner Ideen bemessenen Monaten durchzumachen hatte, muß zur Vorsicht mahnen, ihm ein System zuzuschreiben, für das sich allenfalls einige Fragmente angeben ließen.

Schließlich seien einige Punkte aus dem Band erwähnt, wo *Beobachtungen* mitgeteilt werden, die für die *Zeichnung eines Gesamtbildes von Münt-*

¹³ Brecht, ebd., 66.

¹⁴ Brecht, ebd., 67.

¹⁵ Goertz, ebd., 85f. In seinem im Mai 1989 erschienenen Buch *Thomas Müntzer, Mystiker. Apokalyptiker. Revolutionär*, München 1989, 197 Anm. 4, hat Goertz der Herleitung des Begriffs »ordo« aus dem Humanismus durch Bubenheimer zugestimmt.

¹⁶ Bubenheimer, ebd., 313–315.

¹⁷ Ullmann, ebd., 344.

¹⁸ Max Steinmetz, *Thomas Müntzers Weg nach Allstedt. Eine Studie zu seiner Frühentwicklung*, Berlin 1988, 203.

zers *Theologie* wichtig sein dürften. Rudolf Mau weist darauf hin, daß Müntzer »kaum Veranlassung sieht, von der Liebe Gottes zu reden ... Der Gedanke eines universalen Liebeswillens Gottes ist bei Müntzer nirgends anzutreffen.«¹⁹ Weiter legt Mau dar, daß »der Begriff der ›Kreaturen‹ bei Müntzer ... durchweg negativ besetzt« ist²⁰. Schließlich sagt Mau, daß Müntzer sich kaum über ein erneuertes, positives Verhältnis des Menschen zu den Kreaturen äußert²¹. Dieter Fauth macht geltend, daß das entscheidende Kriterium darüber, ob der Mensch sich für die Kreaturen oder für Gott entscheidet, nach Müntzer allein die Gottesfurcht ist²². Nach Fauth ist Müntzers Glaube an die Erziehbarkeit des Menschen wesentlich durch den Humanismus beeinflusst²³. Hans-Jürgen Goertz, der Müntzer ja vor allem von der Mystik her deuten möchte, spricht in seinem Beitrag doch auch von dem Einfluß der lutherischen Theologie, ohne diesen jedoch im einzelnen zu benennen²⁴.

In seiner Untersuchung von Müntzers Sakramentsverständnis legt Ernst Koch dar, daß nach Müntzer die Konsekration beim Abendmahl »nicht allein von einem, sonder durch die gantze vorsamlete gemein« geschehe. Nach Koch ist dieser Gedanke ohne Parallele in der reformatorischen Theologie. Allerdings warnt Koch davor, von hier aus Folgerungen für Müntzers Amtsverständnis zu ziehen. »Die Spitze der Aussage Müntzers liegt darin, daß er den Sinn der Konsekration ... nicht in der Substanzverwandlung sieht, sondern in der Erwartung, daß Christus sich zu den ›hungerigen im geist‹ (nach Lk. 1,53) begeben will.«²⁵ Diese Äußerung Müntzers ist jedoch deswegen besonders bemerkenswert, weil nach Kochs Nachweis Müntzer sich noch 1518 hinsichtlich des Abendmahls in Übereinstimmung mit Luther befunden hat²⁶.

Aus dem Beitrag von Eric W. Gritsch sei erwähnt, das Müntzer hier im Grunde von Anfang an gegenüber Luther als ein eigenständiger Theologe erscheint. Zwar habe Müntzer eine Zeit lang Luther als geistlichen Vater respektiert und sich in Prag auch als Luthers »Nacheiferer« (emulus) vorgestellt²⁷; aber für ein wirklich enges Verhältnis zwischen beiden gebe es doch

¹⁹ Mau, ebd., 21 f.

²⁰ Mau, ebd., 28.

²¹ Mau, ebd., 28–30.

²² Fauth, ebd., 42.

²³ Fauth, ebd., 48.

²⁴ Goertz, ebd., 85.

²⁵ MSB 211, 26–28; Koch, ebd., 136.

²⁶ Koch, ebd., 132.

²⁷ Gritsch, ebd., 166 und Anm. 132 (mit Belegen).

kaum Anhaltspunkte. Die Betonung des Glaubens bei Müntzer sei kein klarer Beweis dafür, daß Müntzer Luthers Schüler gewesen sei²⁸. Ähnlich wie andere, so betont auch Gritsch, daß Müntzer die Zusage Christi anders verstanden habe als Luther²⁹.

II.

Welche Folgerungen ergeben sich nun von den verschiedenen Beiträgen der Festgabe her für ein mögliches Gesamtbild von Müntzers Theologie? *Einige wichtige Gemeinsamkeiten* sind erreicht und sollen hier kurz gewürdigt werden.

Erstens, Müntzer ist hier *als Theologe* gewürdigt worden. Darin kommt zum Ausdruck, daß Müntzer nur von seiner Theologie her verstanden werden kann. Dies gilt auch für seine Rolle im Bauernkrieg. Nun ist von seiten der Disziplin der Kirchengeschichte gewiß immer schon auf die vorrangige Bedeutung der Theologie bei Müntzer hingewiesen worden, wie es sich bereits bei Karl Holl³⁰ beobachten läßt. Auch marxistischerseits ist von manchen diese Tatsache schon lange gesehen worden. Bekanntlich hat Gerhard Zschäbitz bereits 1958 gesagt: »Thomas Müntzer war Theologe und, selbst an den Maßstäben seiner Zeit gemessen, ein tief religiöser Mensch.«³¹ Neuerdings ist diese Tatsache u. a. von Adolf Laube³² oder Max Steinmetz³³ – um nur diese Forscher zu nennen – hervorgehoben worden. Allerdings muß man hinzufügen, daß von seiten der Theologie früher nicht selten die Bedeutung von Müntzers Beteiligung am Bauernkrieg nicht hinreichend bedacht worden ist und daß obendrein noch bis in die Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg zuweilen die Ketzerpolemik gegen Müntzer fortgesetzt worden ist. Umgekehrt ist auf marxistischer Seite manchmal Müntzer

²⁸ Gritsch, ebd., 165.

²⁹ Gritsch, ebd., 165 f.

³⁰ Karl Holl, Luther und die Schwärmer, in: Ges. Aufs. zur Kirchengeschichte, Bd. 1: Luther, 7. Aufl. Tübingen 1948, 420–467; zu Holl siehe meine Bemerkungen in: Martin Luther. Eine Einführung in sein Leben und sein Werk, 2. Aufl. München 1982, 234–236, in der Lizenzausgabe der DDR, Berlin 1983, 252–255.

³¹ Gerhard Zschäbitz, Zur mitteldeutschen Wiedertäuferbewegung nach dem großen Bauernkrieg, in: LÜAMA Reihe B Bd. 1, Berlin 1958, 37.

³² Adolf Laube, Probleme des Müntzerbildes, in: Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften der DDR. Gesellschaftswissenschaften, Jg. 1988 Nr. 6 G/1988, Berlin 1988, 6 u. ö.

³³ Max Steinmetz, a.a.O. (s.o. Anm. 18), 55 u. ö.

im Grunde zu einem politischen Revolutionär umfunktioniert worden, der sich nur das Gehabe eines Reformators zugelegt habe. Aufgrund der Revision früherer Vorurteile kann die Würdigung von Müntzers Theologie heute frei von solchen Vorurteilen vorgenommen werden.

Zweitens, methodisch ist, sicher nicht nur durch den Wunsch der Herausgeber veranlaßt, in der Festgabe insofern ein Consensus erreicht, als alle Mitarbeiter ihr jeweiliges Thema *mit Hilfe der historisch-genetischen Methode* behandelt haben. Damit ist eine Methode auf Müntzer angewandt worden, die sich besonders in der Lutherforschung seit Jahrzehnten bewährt hat. Es ist im Grunde wohl die einzig mögliche Methode, wenn man versuchen will, Müntzers Ausgangspunkt und die Fortschritte in seinem Denken wie in seinem Handeln genau in den Blick zu bekommen.

Allerdings muß gesagt werden, daß die Müntzerforschung hier vor vergleichsweise größeren Problemen steht als die Lutherforschung. Was Luther betrifft, so sind wir über die geistigen Strömungen in Erfurt, über die für ihn wichtigen Traditionen und Gestalten sowie über seine eigenen frühen Gedanken durch das recht umfangreiche Quellenmaterial gut informiert; trotzdem gehen die Ansichten sowohl über die für Luther bestimmenden Einflüsse als auch über seine eigene Frühtheologie bekanntlich weit auseinander. Was Müntzer betrifft, so dürfte heute zwar im ganzen das Umfeld der für ihn in Betracht kommenden Einflüsse bekannt sein; aber wann genau ihn die verschiedenen Einflüsse erreicht haben, ist viel schwerer auszumachen als bei Luther. Hinzu kommt, daß Müntzer uns eigentlich erst in seiner Zwickauer Zeit, also 1520/1521, und danach während der Prager Monate sowie in der Allstedter Zeit deutlicher vor Augen tritt. Für die Zeit vor 1520 haben wir nur vereinzelte Äußerungen und sind in wesentlich stärkerem Maße als bei Luther auf Rückschlüsse angewiesen. Aber auch etwa für die Zeit in Prag und mögliche Einflüsse, die Müntzer dort aufgenommen hat, ist man eher auf Rückschlüsse angewiesen, als daß sich direkte Nachweise geben lassen. Dies macht in der Festgabe insbesondere Siegfried Hoyer in seinem Beitrag deutlich.

Drittens, die *zentralen Themen in Müntzers Theologie* zeichnen sich aufgrund langjähriger Forschungen und insbesondere auch aufgrund der Beiträge in der Festgabe deutlich ab. Eigentlich bei allen theologisch wichtigen Themen hat Müntzer seine unverwechselbare Eigenart. Ob es sich um das Gottesbild oder um die Auffassung vom Hl. Geist oder von der gegenwärtigen Offenbarung oder um das Christusbild oder um die Anthropologie oder um das Glaubensverständnis oder um die Ekklesiologie handelt: Müntzer geht in allen diesen Lehrstücken seinen eigenen Weg. Mindestens seit dem Prager Manifest ist in theologischer Hinsicht Müntzers eigener Ansatz deutlich, auch wenn Müntzer an wichtigen Stellen noch nicht die später bei

ihm sich findenden Konsequenzen gezogen hat. Dieser eigene Ansatz ist freilich nicht leicht zu umschreiben.

Viertens, die verschiedenen, seit längerem unternommenen *Versuche*, *Müntzer von einem bestimmten Punkt aus zu interpretieren*, haben wohl je etwas Richtiges gesehen, sind aber doch nicht recht befriedigend. Dies gilt etwa für Thomas Nipperdey, der gemeint hat, daß sich bei Müntzer »an die Theologie der Rechtfertigung, für Luther die allein mögliche Theologie, ... bei Müntzer eine Theologie des Gerechtfertigtseins« anschließe³⁴; oder für Hans-Jürgen Goertz, der Müntzer von der Mystik her deutete, wobei dann freilich Müntzer die mystische Innerlichkeit in die revolutionäre Äußerlichkeit verwandelt habe³⁵; oder für Gottfried Maron, der Müntzer im entscheidenden als einen »Theologen des Gerichts« deutete³⁶. Zugleich muß man aber auch feststellen, daß die Herleitung Müntzers von einem einzigen Leitmotiv aus in der Forschung in der Regel auf Widerspruch gestoßen ist. Es will nicht recht gelingen, Müntzers Theologie von einem einzigen Leitbegriff aus zu interpretieren.

Vielleicht ließe sich – damit gehen wir über die in der Festgabe getroffenen Aussagen hinaus – am ehesten folgende formale Feststellung machen: Müntzer entwirft eine Theologie, die im Unterschied zu derjenigen Luthers keine Polarität kennt, sondern in jeder ihrer Aussagen stets »ganzheitlich« ist. Bei Müntzer läßt sich nicht von Gesetz und Evangelium, von Gottes Zorn und Gottes Liebe, von dem Menschen als Sünder und Gerechtem zugleich sprechen. Es läßt sich auch nicht zwischen Rechtfertigung und Gerechtmachung oder zwischen Rechtfertigung und Heiligung unterscheiden, geschweige denn eine Scheidung vornehmen. Müntzer versteht unter denjenigen Termini, die bei ihm zu den zentralen Themen gehören, stets zugleich das Ganze des christlichen Glaubens. Eine Rechtfertigung, die nicht zugleich auch Gerechtmachung ist, bedeutet für ihn nichts. Ein Glaube, der nicht zugleich seinem innersten Wesen nach Gottesfurcht ist und darum jede Furcht vor Menschen ausschließt, zählt nichts. Ein Vertrauen

³⁴ Thomas Nipperdey, *Theologie und Revolution bei Thomas Müntzer* (1963), in: (ders.) *Reformation, Revolution, Utopie. Studien zum 16. Jahrhundert*, in: VR 1408, Göttingen 1975, 55f.

³⁵ Hans-Jürgen Goertz, a.a.O. (s.o. Anm. 9), sowie die gewissen Modifikationen, welche Goertz später vorgenommen hat: *Der Mystiker mit dem Hammer. Die theologische Begründung der Revolution bei Thomas Müntzer*, in: KuD 20, 1974, 23–53; sowie Goertz, *Das Bild Thomas Müntzers in Ost und West*, Hannover 1988.

³⁶ Gottfried Maron, *Thomas Müntzer als Theologe des Gerichts. Das »Urteil« – ein Schlüsselbegriff seines Denkens*, in: ZKG 83, 1972, 195–225.

auf die göttliche Zusage, das nicht zugleich Nachfolge ist, verkennt das, worauf es ankommt.

Fünftens, es will bisher kaum gelingen, Müntzers *Theologie* nachträglich gewissermaßen *in ein geordnetes Ganzes zu bringen*. In der Festgabe ist ein solcher Versuch nicht gemacht worden; es ist auch nicht über eine derartige Aufgabe reflektiert worden. Zum Vergleich sei auch hier kurz ein Blick auf Luther geworfen. Seit über hundert Jahren sind immer wieder Darstellungen von Luthers Theologie vorgelegt worden, die sich gewiß in Ansatz und Konzeption erheblich voneinander unterscheiden, die aber doch alle voraussetzen, daß ein solcher Versuch berechtigt und sinnvoll ist. Tatsächlich gibt es nicht wenige Schriften Luthers, die in der einen oder anderen Weise systematisch vorgehen. Im Blick auf Müntzer hat es bisher niemand unternommen, die Zusammengehörigkeit der verschiedenen Theologumena im Sinne Müntzers nachzuweisen und nachträglich eine Art Dogmatik im Grundriß für Müntzer zu entwerfen. Offenbar sperrt sich irgendetwas gegen einen derartigen Versuch. Nicht nur die geringe Zahl der Müntzerschriften, sondern auch die Eigenart seines Denkens steht einem solchen Unternehmen, wie es scheint, entgegen.

Es ergeben sich aber auch *einige Rückfragen* im Blick auf den Ertrag der Festgabe für ein mögliches Gesamtbild von Müntzers Theologie. Folgende Rückfragen seien hier genannt.

Erstens, was die für Müntzer bestimmenden Traditionen angeht, so dürfte heute dahin Übereinstimmung bestehen, daß hier insbesondere die Mystik, die Kirchenväter und unter ihnen vor allem Tertullian sowie Augustin, der Humanismus und die Apokalyptik zu nennen sind; auf Luther wird unten gesondert eingegangen. Die zeitliche Reihenfolge, in welcher diese Bewegungen und Gestalten für Müntzer wichtig geworden sind, ist ein Problem für sich, das hier nicht erörtert werden soll. Förderliche Beiträge sind in der Festgabe für den Humanismus durch Ulrich Bubenheimer sowie für die Kirchenväter durch Wolfgang Ullmann, aber auch durch Siegfried Bräuer vorgelegt worden. Unbefriedigend ist jedoch, wie oben schon angedeutet, die unterschiedliche Bestimmung des Gewichtes, welches die verschiedenen Einflüsse auf Müntzer gehabt haben sollen. Daß der Begriff der Ordnung teils von der Mystik, teils von Augustin, teils vom Humanismus her interpretiert wird, ist ein Zeichen für das Dilemma, in welchem sich die Müntzerforschung hier befindet. So sehr im ganzen über die wichtigsten Themen in Müntzers Theologie eine gewisse Übereinstimmung erreicht ist, so wenig gilt dies für die geistesgeschichtliche Einordnung. Offenbar meint jeder, der hier eine Entdeckung gemacht hat, seine Beobachtung gleich zum Schlüssel für den ganzen Müntzer machen zu können. Wenn für den vorliegenden Band ein einzelner Autor gebeten worden wäre, Müntzer

in Beziehung zu der gesamten, für ihn vermutlich wichtigen Tradition zu setzen, dann hätte es wohl nicht dazu kommen können, daß in mehreren Beiträgen nur eine einzige Tradition unter Ausblendung der anderen gewürdigt worden wäre.

Zweitens, man vermißt in der Festgabe, wie schon erwähnt, eine ausführlichere *Behandlung des Verhältnisses zwischen Luther und Müntzer*, sei es auch nur in Gestalt eines Forschungsüberblicks. In früheren Jahrzehnten hat man fast selbstverständlich Müntzer für Luthers Schüler gehalten. Holl hat seinerzeit gesagt: »Heilsgewißheit und allgemeines Priestertum sind für ihn (scil. Müntzer) bereits selbstverständliche Wahrheiten. Damit steht er gegenüber dem Mittelalter auf einem neuen, auf dem durch Luther geschaffenen Boden. Auch was er daneben an mystischen, hussitischen und joachimitischen Gedanken aufnimmt, gewinnt durch die Beziehung auf die ihm mit Luther gemeinsamen religiösen Ziele veränderte Bedeutung.«³⁷ Neuerdings hat Walter Elliger sich in seiner großen Müntzer-Biographie ähnlich ausgesprochen. Elliger sieht in Müntzer »weniger einen Adepten der Mystik als einen ›Schüler‹ Luthers, der freilich mit der Voreingenommenheit einer eigenen, persönlichen Fragestellung schon nach Wittenberg kam und dementsprechend ›die neue Lehre‹ des ›jungen Luther‹ hörte und in sich aufnahm.«³⁸

Die Sicht der Beziehungen zwischen Luther und Müntzer hat sich jüngst etwas verschoben. In seinem verdienstvollen Aufsatz »Thomas Müntzers Wittenberger Studienzeit« (1988) hat Ulrich Bubenheimer davor gewarnt, die Thematik »Müntzer und Wittenberg« auf die Frage »Müntzer und Luther« zu verengen³⁹. Bubenheimer hat hier nachweisen können, daß es eine Nachschrift Müntzers einer Hieronymus-Vorlesung des Johannes Rhagius Aesticampianus, die in dem Wintersemester 1517/1518 gehalten wurde, gibt und daß Müntzer nachträglich an seiner Nachschrift gearbeitet hat⁴⁰. Freilich, es scheint noch nicht sicher erwiesen zu sein, daß Müntzer, wie Bubenheimer meint, die ganze Vorlesung des Rhagius gehört hat, wie es auch noch nicht über jeden Zweifel erhaben ist, daß Müntzer damals tatsächlich Student in Wittenberg gewesen ist⁴¹. Tatsache ist vielmehr, daß

³⁷ Holl, a.a.O. (s.o. Anm. 30), 425.

³⁸ Walter Elliger, *Thomas Müntzer. Leben und Werk*, Göttingen 1975, 7.

³⁹ Ulrich Bubenheimer, *Thomas Müntzers Wittenberger Studienzeit*, in: ZKG 99, 1988, 168–213, hier 169.

⁴⁰ Ulrich Bubenheimer, *Thomas Müntzers Nachschrift einer Wittenberger Hieronymusvorlesung*, in: ZKG 99, 1988, 214–237, hier 223.

⁴¹ Auch Hans-Jürgen Goertz, *Thomas Müntzer ...*, 1989 (s.o. Anm. 15), 46, sagt: Was Müntzer in Wittenberg suchte, »ist ungewiß«.

wir nicht genau wissen, was Müntzer zu jener Zeit in Wittenberg gemacht hat, und daß uns auch die genaue Dauer seines Aufenthaltes in Wittenberg nicht bekannt ist. So gut wie alles, was neuerdings hierüber gesagt wird, stützt sich auf Vermutungen, die ihrerseits alle auf jene Nachschrift von etwa zwei Vorlesungsstunden durch Müntzer zurückgehen. Hier dürfte einstweilen eine gewisse Vorsicht gegenüber einem solchen Gebäude von Hypothesen am Platze sein.

Ähnliches gilt auch für Bubenheimers These, daß Müntzer sich 1519 als »(Magister) Thomas von Wittenberg« bezeichnet haben »muß«⁴². Bubenheimers Gründe hierfür sind einmal, daß in dem einen seiner beiden Berichte über die Jüterboger Vorgänge 1519 Bernhard Dappen Müntzer als »Magister Thomas von Wittenberg« bezeichnet; in dem anderen tut er das freilich nicht⁴³. Sodann möchte Bubenheimer aus der Tatsache, daß der Leipziger Buchführer Achatius Glor Müntzer als »Toma(s) de Wittkennaw« anredet, schließen, daß Müntzer sich zuvor ihm gegenüber selbst als »Thomas von Wittenberg« hingestellt hat. Dieser Schluß ist m. E. nicht zwingend.

So richtig es ist, die Frage »Luther und Müntzer« auszuweiten auf die Frage »Müntzer und Wittenberg« oder »Müntzer und die Wittenberger Theologie«, was übrigens sicher auch für die späteren Jahre geschehen sollte, so scheint mir, daß dieser Problembereich angesichts der dürftigen Quellen nur ansatzweise erörtert werden kann und daß dabei noch immer entscheidend ist, was wir über Müntzers Denken zu dieser Zeit eruieren können.

Dabei muß man, wie es scheint, auch in aller Deutlichkeit die Frage stellen: welche Gedanken Luthers und der Wittenberger Theologie hat Müntzer eigentlich nachweislich übernommen? Da ist m. E. in aller Nüchternheit festzustellen: Müntzer hat weder das »sola fide« noch das »sola gratia« noch das »sola Scriptura« rezipiert. Keine der zentralen reformatorischen Formeln läßt sich bei Müntzer dem Wortlaut oder der Sache nach zu irgendeiner Zeit belegen.

Auf der anderen Seite ist es richtig, daß Müntzer – allgemein gesprochen – um 1519 dem Wittenberger Lager zugerechnet wurde und sich selbst anscheinend auch als Vertreter der Wittenberger Richtung angesehen hat. Die damalige Gemeinsamkeit zwischen Müntzer und der Wittenberger Theolo-

⁴² Bubenheimer, ZKG 1988, 177.

⁴³ Manfred Bensing/Winfried Trillitzsch, Bernhard Dappens »Articuli ... contra Lutheranos«. Zur Auseinandersetzung der Jüterboger Franziskaner mit Thomas Müntzer und Franz Günther 1519, in: Jahrbuch für Regionalgeschichte 2, 1967, 113–147, hier 142 »magistrum Thomam nomine de Wittenberg«; 132 heißt es nur »... quendam novum predicatorem nomine magistrum Thomam«.

gie hat sich freilich, wie es scheint, überwiegend auf die Kritik an der Papstkirche und auf das Eintreten für eine Reformation der Kirche an Haupt und Gliedern beschränkt. Daß die Gemeinsamkeit sich auch auf die inhaltlichen Vorstellungen über die kommende Reformation erstreckte, müßte erwiesen werden und kann nicht einfach als gegeben gelten.

Drittens, gerade in diesem Zusammenhang vermißt man in der Festgabe eine Würdigung von Müntzers Kritik an der damaligen Kirche. Eine solche Untersuchung über Müntzers Kirchenkritik sowie ein Vergleich mit der Kritik an der Papstkirche bei Luther könnte nützlich sein, um Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen Luther und Müntzer zu dieser Zeit genauer zu bestimmen.

Viertens, es wäre unangemessen, in dem Band »Der Theologe Thomas Müntzer« auch schon eine Würdigung von Müntzers Verwendung der Hl. Schrift zu erwarten, obwohl eine solche seit langem ein dringendes Desiderat der Müntzerforschung darstellt. Wie jeder, der sich mit Müntzers Schriften befaßt hat, weiß, ist es eine der schwierigsten Aufgaben, die in manchen dieser Schriften am Rande angegebenen Kapitel aus der Bibel sowohl zueinander als auch zu dem Gedankengang bei Müntzer in Beziehung zu setzen. Bisher sind zwar einige Versuche unternommen worden, diese Aufgabe, die einem großen Puzzle-Spiel gleichkommt, in Angriff zu nehmen⁴⁴. Aber im großen muß dies noch erst geleistet werden. Es ist durchaus möglich, daß, wenn diese Aufgabe einmal gelöst sein wird, sich unerwartete Ergebnisse für Müntzers Schriftgebrauch und sein Schriftverständnis ergeben könnten. Daß Müntzer seine Theologie vor allem aus der Bibel entnehmen wollte, auch wenn er die Schrift dabei ganz anders interpretierte als Luther, ist heute sicher⁴⁵. Aber ehe hier nicht zumindest für eine von Müntzers Schriften der Gebrauch der Bibel wirklich geklärt ist, läßt sich über Müntzers Bibelinterpretation nur etwas ganz Fragmentarisches sagen. Möglicherweise werden sich von einer Klärung seines Schriftgebrauchs her auch wichtige Konsequenzen für Müntzers Verständnis der je neuen Offenbarungen und des lebendigen Redens Gottes ergeben. Womöglich ist es so, daß dieses je neue Reden Gottes stets in Analogie zu dem von der Bibel bezeugten Reden Gottes in der Vergangenheit gesehen werden muß.

Fünftens, wie erwähnt, haben die Herausgeber in ihrem Vorwort selbst darauf hingewiesen, daß an sich ein Beitrag über den Einfluß der Apokalyptik auf Müntzer geplant worden war, der dann aber nicht termingerecht

⁴⁴ Einige Hinweise finden sich bei Rolf Dismer, Geschichte – Glaube – Revolution. Zur Schriftauslegung Thomas Müntzers, Diss. theol. Hamburg 1974.

⁴⁵ Siehe Max Steinmetz, Thomas Müntzer und die Bibel, in: Steinmetz, a.a.O. (s.o. Anm. 18), 55–58.

fertiggestellt werden konnte. Es scheint nicht sicher zu sein, daß ein solcher Beitrag auch die Frage behandelt haben würde, wie denn Müntzer seine Mitwirkung am Bauernkrieg theologisch begründet hat, wie er also als Theologe den Weg zur Revolution gegangen ist. Müntzer hat seine letzten Briefe vor der Schlacht von Frankenhausen unterzeichnet als »Thomas Müntzer mit dem Schwert Gideons«⁴⁶. Aber bereits in der »Ausgedrückten Entblößung«, Text A, heißt es 1524: »Thomas Muntzer, mit dem hammer.«⁴⁷ Das ist eine Titulatur, die gegenüber derjenigen der anderen Reformatoren ganz singulär ist. In diesen Titeln sowie in dem entsprechenden Verhalten Müntzers, also in seiner Mitwirkung am Bauernkrieg, sieht Müntzer selbst eine Konsequenz seiner Theologie. Müntzer ist also als Theologe Revolutionär. Wenn diese Feststellung heute wohl allenthalben als zutreffend angesehen wird, dann müßte doch in einem Band über den Theologen Thomas Müntzer eigentlich auch sein Weg von der Theologie zur Revolution mit erörtert werden.

III.

In dem dritten Teil soll nunmehr knapp versucht werden, eine Frage zu stellen, auf die ich selbst noch keine Antwort weiß, die aber m.E. im Zusammenhang mit den in der Festgabe behandelten Themen einmal gestellt und erwogen werden sollte. Zu dieser Frage können hier nur einige Erläuterungen und vorläufige Bemerkungen mitgeteilt werden.

Die Frage lautet: ist es möglich, Müntzers Theologie darzustellen, ohne dabei zugleich Müntzers Selbstverständnis mit zu bedenken?

Wir sind es ja in der Disziplin der Kirchen- und Dogmengeschichte gewohnt, etwa die Theologie Augustins oder diejenige der großen Scholastiker oder natürlich auch diejenige Luthers, Zwinglis oder Calvins darzustellen. Bei einem solchen Versuch wird natürlich immer auch die Person des betreffenden Theologen mehr oder weniger ausführlich mit gewürdigt. Was Luther betrifft, so muß selbstverständlich auch auf seine Biographie eingegangen werden. Ohne daß sein Weg ins Kloster, seine Anfechtungen und seine reformatorische Erkenntnis erörtert werden, läßt sich seine Rechtfertigungslehre nicht schildern. Auch sein vertieftes Verständnis der Sünde oder auch seine Auffassung vom Deus absconditus und vom Deus revelatus

⁴⁶ Siehe MSB 464, 17 (Brief vom 9. 5. 1525 an die Eisenacher); MSB 469, 6 (Brief vom 12. 5. 1525 an Graf Ernst von Mansfeld); MSB 470, 15 (Brief vom 12. 5. 1525 an Graf Albrecht von Mansfeld).

⁴⁷ MSB 267, 13f.

können ohne Berücksichtigung seiner vita nicht angemessen gewürdigt werden. Bei anderen Theologen mag die Erörterung des persönlichen Lebensschicksals und der Zeitumstände weniger wichtig sein als bei Luther; aber verzichten kann man auf die Berücksichtigung des persönlichen Hintergrundes im Grunde natürlich bei niemandem.

Wenn hier die Frage gestellt wird, ob Müntzers Theologie ohne Müntzers Selbstverständnis dargestellt werden kann, dann ist diese Frage in einem anderen Sinne gemeint als in dem einer Berücksichtigung seiner persönlichen Lebensumstände und der gesellschaftlichen wie kirchlichen Situation.

Was die eben genannten anderen Theologen angeht, so sind sie offenkundig alle der Meinung gewesen, ihre Theologie entsprechend der Hl. Schrift und gegebenenfalls auch entsprechend der Lehre der Kirche oder wenigstens der guten Tradition zu entfalten. Ihre Lehre sollte also eigentlich nur das wiedergeben, was im Grunde immer schon als die rechte Lehre galt. Sie selbst haben gemeint, daß deswegen ihre Lehre an sich auch losgelöst von ihrer Person vertreten werden kann und muß. Auch dort, wo bei solchen Theologen ein ausgeprägtes Selbstverständnis vorhanden ist wie insbesondere bei den Reformatoren, ist es so, daß ihre Lehre an sich von ihrer Person unabhängig ist. Luther war jedenfalls der Meinung, daß es im Verlauf der Kirchengeschichte niemals nur Zeiten des Verfalls gegeben habe. Vielmehr ist die Kirchengeschichte nach ihm stets von dem Kampf zwischen Christus und dem Teufel oder von dem Kampf um das reine Wort Gottes gekennzeichnet. Deswegen konnte Luther auch zugeben, daß die Anhänger der Reformation alles, was sie vorzubringen haben, aus der Papstkirche übernommen haben. Was Luthers Selbstverständnis angeht, so hat Luther sich letztlich als den Verkündiger des göttlichen Wortes verstanden; aber dabei wollte Luther stets ganz hinter der Sache, die er vertrat, zurücktreten⁴⁸. Ähnliches gilt auch für die schweizerischen Reformatoren.

Bei Müntzer liegen jedoch die Dinge offenkundig anders.

Erstens, für Müntzer ist der Verfall der Kirche ein totaler, keineswegs nur ein partieller. Wie Müntzer meinte, ist dieser Verfall schon bald nach der Zeit der Apostel eingetreten⁴⁹. Dieser Verfall hat dann schlechterdings alle Bereiche der Kirche erfaßt, ohne daß irgendwo noch heile Räume hätten

⁴⁸ Hierzu siehe vor allem Martin Schmidt, Luthers Schau der Geschichte, in: LuJ 30, 1963, 17–69; John M. Headley, Luther's View of Church History, New Haven-London 1963; Bernhard Lohse, Luthers Selbsteinschätzung (1985), in: (Lohse) Evangelium in der Geschichte, Göttingen 1988, 158–175.

⁴⁹ MSB 243, 22–244, 2 (Fürstenpredigt) Dann Egesippus und Eusebius sagen am 4. buch am 22. unterschidt der christlichen kirchen, das die christliche gemein ein jungfraw bliben sey nit lenger dann biß auff die zeyt des todes der apostelschuller.

bestehen bleiben können. Es fehlt also bei Müntzer an den Voraussetzungen für die Annahme einer Kontinuität, wie sie bei Luther trotz seiner außerordentlich scharfen Kritik an der Papstkirche doch immer vorhanden gewesen ist⁵⁰.

Zweitens, Müntzers Selbstverständnis ist, wie es scheint, ein grundsätzlich anderes als dasjenige Luthers. Müntzer erwartet zwar auch eine Reformation der Kirche, aber – wie es in der Fürstenpredigt in offenkundigem Gegensatz zu der Wittenberger Reformation heißt – »eine treffliche unüberwintliche zukünftige reformation«, die dann auch »volfüret werden« muß; daneben erwartet er jedoch zugleich eine »voranderung der weldt«⁵¹. Auch hier findet sich also jenes Moment, das oben mit dem Begriff des ganzheitlichen Denkens umschrieben werden sollte. Eine Reformation der Kirche ohne eine Veränderung der Welt ist zumindest für den Müntzer der Fürstenpredigt nicht vorstellbar.

Drittens, dabei kommt Müntzer selbst, wie er überzeugt ist, hier eine wichtige Rolle zu. Gerade in der Fürstenpredigt heißt es bekanntlich: »Drumb muß ein newer Daniel auffstehn und euch ewre offenbarung außlegen.«⁵² Aber schon früher hat er sich selbst im Blick auf seine Botschaft eine Rolle zugeschrieben, die weit über das hinausgeht, was Luther seinerseits als die ihm gestellte Aufgabe ansah. Einige dieser weitreichenden Äußerungen Müntzers seien hier angeführt.

In dem Prager Manifest finden sich die Worte, die sowohl das traditionelle Bild der Ernte als Metapher für das Gericht als auch die Rolle Müntzers zum Inhalt haben: »Dye zceyt der ernde ist do! Drumb hat mich Goth selbern gemit in seyn ernde. Ich habe meyne sichel scharff gemacht, denn meine gedanken seyn hefftig uff dye warheyt ...«⁵³ Zu nennen sind weiter die Stellen, wo Müntzer sich selbst als den »servus electorum dei« bezeichnet⁵⁴. Diese Stellen sind insofern von Bedeutung, als Müntzer, wie auf Grund des Beitrags von Siegfried Bräuer oben erwähnt, die Scheidung zwischen Gottlosen und Erwählten als eine Aufgabe der Kirche ansieht. Müntzers Funktion besteht also nach seinem Selbstverständnis nicht nur darin, das rechte Wort Gottes zu verkündigen. Vielmehr muß er selbst als »Knecht der Auserwählten Gottes« an der notwendigen Scheidung mitwirken, ja er

⁵⁰ Wolfgang Höhne, Luthers Anschauung über die Kontinuität der Kirche, in: AGTL 12, Berlin/Hamburg 1963.

⁵¹ MSB 255, 24f; 255, 16.

⁵² MSB 257, 19f.

⁵³ MSB 504, 18–20.

⁵⁴ MSB 371, 14 (Brief vom 15. 6. 1521 an Nikolaus Hausmann); MSB 407, 3 (Brief ca. vom 25. 6. 1524 an Johann Lang).

jat hier offenbar den maßgebenden Anteil. Weiter, Müntzer kann sich geradezu als einen »Knecht Gottes« hinstellen⁵⁵. Ähnlich lautet der Titel »Knecht Gottes wider die Gottlosen«, den Müntzer im Frühjahr 1525 verwendet⁵⁶. Wohl am weitesten geht die Selbstbezeichnung, welche Müntzer nur zwei Tage vor der Schlacht von Frankenhausen gebrauchte, nämlich »Thomas Muntzer von wegen der gemeinen christenheyt.«⁵⁷

Es könnten noch zahlreiche andere Selbstbezeichnungen angeführt werden, mit denen Müntzer seine Funktion beschrieben hat. Das Ergebnis würde sich nicht ändern, daß nämlich Müntzer in ungleich stärkerem Maße als Luther eine Auffassung über seine eigene Rolle in der unmittelbar bevorstehenden Umwälzung entwickelt hat. Gewiß hat Müntzer sich dabei keine messianischen Funktionen zugeschrieben. Aber die genannten Selbstbezeichnungen lassen einen Anspruch deutlich werden, wie er in der Kirchengeschichte kaum jemals sonst erhoben worden ist.

Deshalb also die Frage: kann Müntzers Theologie dargestellt werden, ohne daß dieser Anspruch, den Müntzer erhoben hat, mit erörtert wird? Genügt es, wenn Müntzers Selbstverständnis bei Themen wie der Auffassung vom Hl. Geist und den Offenbarungen oder bei der Rezeption wie bei der Umformung apokalyptischer Traditionen mit verhandelt wird? Müßte nicht sowohl seine äußerst radikale Kirchenkritik als auch sein Selbstverständnis von Beginn einer Würdigung seiner Theologie an mit einbezogen und wohl bei jedem Lehrstück mit bedacht werden?

Siegfried Bräuer hat 1977 gesagt: »Wer Thomas Müntzer in Wahrheit war, läßt sich zur Zeit noch nicht bis in alle Einzelheiten seines Lebens und Denkens darlegen. Genügend aufgehellte ist, was er sein wollte, nämlich ein Knecht Gottes, ein Bote Gottes, der für die kommende Christusherrschaft zu wirken hatte.«⁵⁸ Im wesentlichen dürfte diese Feststellung auch heute noch zutreffen. Allerdings ist es den Beiträgen der Festgabe zu danken, daß einige weitere wichtige Einzelheiten der Theologie Müntzers aufgehellte

⁵⁵ MSB 397, 19 (Brief vom 4. 10. 1523 an Friedrich den Weisen); MSB 410, 33 (Brief vom 15. 7. 1524 an die Obrigkeit zu Sangerhausen); MSB 432, 4 (Brief vom 3. 8. 1524 an Friedrich den Weisen); MSB 432, 17 (Brief vom 7. 8. 1524 an die Allstedter); MSB 447, 17 (Brief vom 22. 9. 1524 an die Kirche zu Mühlhausen); MSB 451, 31 (Brief vom März 1525 an unbekannte Anhänger in Allstedt); MSB 459, 18 (Brief vom 4. 5. 1525 an Graf Günther von Schwarzburg).

⁵⁶ MSB 456, 7 (Brief ca. vom 26. oder 27. 4. 1525 an die Allstedter).

⁵⁷ MSB 472, 6 (Brief vom 13. 5. 1525 an die Erfurter).

⁵⁸ Siegfried Bräuer, Thomas Müntzers Weg in den Bauernkrieg, in: Thomas Müntzer. Anfragen an Theologie und Kirche, hg. von Christoph Demke, Berlin 1977, 65–85, hier 80.

worden sind und damit eine notwendige Vorarbeit für die noch zu schreibende Gesamtdarstellung Müntzers geleistet worden ist. Diese Beiträge geben zugleich Anregungen zur Weiterarbeit. Die Ausführungen dieses Referats haben hoffentlich deutlich werden lassen, daß es sich lohnt, auf diese Anregungen einzugehen.

Lassen Sie mich schließen mit einem Zitat aus der undatierten Predigt Müntzers über das Gleichnis vom Schalksknecht, in welchem jener hier als ganzheitlich bezeichnete Charakter von Müntzers Theologie besonders klar hervortritt: »Der Mensch ist ein Knecht, der deswegen erschaffen ist, damit er den Namen des Herrn durch alle seine Werke heilige und sich in diesen Werken übe, auf daß er mit ungeheucheltem Glauben Gott erkenne und seine eigene Schwachheit mit dem Ruf stärke: ›Herr, ich bin ein unnützer Knecht auf Grund aller meiner Werke, hilf meinem Unglauben, dir kann ich ohne dich nicht wohlgefallen.«⁵⁹

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

WAS HEISST »LUTHERISCH«?

Erörtert am Beispiel der Theologie Rudolf Bultmanns*

Von Eberhard Hauschildt

»Rudolf Bultmann als lutherischer Theologe« – so ist ein Aufsatz von Eduard Lohse überschrieben, den 1974 anlässlich Bultmanns 90. Geburtstag die Herausgeber in dieser Zeitschrift abdruckten.¹ Doch was heißt da »lu-

⁵⁹ MSB 523, 28–524, 3 *Servus homo est, qui propterea creatus est, ut sanctificet nomen domini omnibus operibus suis exerceaturque in eis, ut fide non ficta deum cognoscat et imbecillitatem suam clamando confortet dicens: Domine, servus inutilis ex omnibus meis operibus ego sum, adiuva incredulitatem, tibi sine te placere non possum.*

* Überarbeitete Fassung eines Vortrags, gehalten am 11.2.1988 in München auf dem Collegiumsabend »dies academicus« im Collegium Oecumenicum des Martin-Luthervereins in Bayern.

¹ Luther 45 (1974), 49–54.

therisch«?² Im folgenden soll weder von einer Definition ausgegangen werden, was das Entscheidende an Luthers Theologie sei, noch in Bekenntnisschriften grundlegende Lehre lutherischer Kirche erhoben werden,³ um daraus dann einen allgemeinen Begriff des Prädikats zu entwickeln, an dem sich der Einzelne messen lassen müßte. Vielmehr wird umgekehrt bei einem konkreten Beispiel eingesetzt und zugleich darauf achtgegeben, ob sich verallgemeinerbare Schlüsse für die Frage, was denn »lutherisch« heißt, folgern lassen. Bultmann verspricht ein interessantes Beispiel abzugeben, denn auf der einen Seite schrieb er 1952 über sein theologisches Programm: »In der Tat: *die radikale Entmythologisierung ist die Parallele zur paulinisch-lutherischen Lehre von der Rechtfertigung ohne des Gesetzes Werk allein durch den Glauben. Oder vielmehr: sie ist ihre konsequente Durchführung für das Gebiet des Erkennens.* Wie die Rechtfertigungslehre zerstört sie jede falsche Sicherheit und jedes falsche Sicherheitsverlangen des Menschen, mag sich die Sicherheit auf sein gutes Handeln oder auf sein konstatierendes Erkennen gründen.«⁴ Auf der anderen Seite wurde dem Anspruch Bultmanns auf das Lutherische vehement widersprochen. So tritt hier das methodische Problem, wie man denn in dieser Frage zu begründeten Urteilen gelangen kann, besonders deutlich hervor.

I. Einleitung: Der Fall »Bultmann« und die drei verschiedenen Perspektiven, nach dem Lutherischen zu fragen

Ebenfalls 1952 beschäftigte sich die Generalsynode der VELKD mit der Theologie Bultmanns. *Bayrische Lutheraner* legten dazu eine Schrift vor mit Aufsätzen, die alle im Grundsatz ähnlich argumentieren: Bultmanns Theologie, so die These, wurzele im alten Liberalismus des 18. und 19. Jahrhunderts, ja verschärfe ihn. Zwar kann man ihm Nähe zu gewissen Elementen der Theologie Luthers nicht absprechen, aber bei solchen Wur-

² Lohse klärt die Frage nicht, beläßt es vielmehr bei einem recht allgemeinen Verweis darauf, daß Bultmann »mit ... Nachdruck ... immer wieder die reformatorische Einsicht [in das Wesen des Glaubens aus dem zugesprochenen Wort allein] hervorhebt« (a.a.O., 53), und vertritt die Auffassung, Barth sei mit seiner Einschätzung (siehe dazu mehr im folgenden Abschnitt) »grundsätzlich im Recht« (54).

³ Zu letzterem vgl. H. Sasse, *Was heißt lutherisch?*, München 1934, 2. erw. Aufl. 1936.

⁴ Zum Problem der Entmythologisierung, in: H. W. Bartsch (Hg.), *Kerygma und Mythos*, Bd. 2, Hamburg ²1965, 179–208, 207.

zeln sei seine Theologie höchst gefährlich. Sogar der Begriff der »Irrlehre«⁵ fällt, und man ruft zu einem »Kirchenkampf mit Tränen« auf, der allerdings nicht nur gegen, sondern auch »um Bultmann« zu führen sei⁶. Von »Falschmünzerei«⁷, »Pseudokerygma«⁸, »philosophischer Weisheit in christlichem Gewande«⁹, »Pseudotheologie«¹⁰ ist die Rede. Ja, es wird behauptet: »Seine Ideen haben einen neuen status confessionis herbeigeführt.«¹¹ Als Liberaler – so die These dieser konfessionellen Lutheraner – kann Bultmann kein wahrer Lutheraner sein. Nicht in dieser Schärfe, aber von verwandten Denkvoraussetzungen aus, argumentiert auch eine *Denkschrift der evangelisch-theologischen Fakultät Tübingen* aus dem gleichen Jahre. Bultmanns Theologie sei attraktiv, weil sie reformatorische Theologie und Liberalismus ins fast vollkommene Gleichgewicht bringe, aber sie bleibe dann doch »unendlich weit hinter Luther zurück« in der Aufgabe, alle »biblischen Inhalte . . . , an denen ein gläubiger Realismus interessiert ist«, wiederzugewinnen¹². Noch umsichtiger ist *Gerhard Gloege*, der Bultmanns theologischen Ansatz als zutiefst lutherisch versteht, dann freilich der Durchführung bei Bultmann bescheinigt, sie sei von unlutherischem Antinomismus und Spiritualisierung geprägt¹³. Auch für den Philosophen *Karl Jaspers* schließen sich Liberalität und lutherische Theologie im Grundsatz aus, nur geschieht hier die Bewertung mit umgekehrten Vorzeichen. So kritisiert Jaspers denn auch Bultmanns Beharren auf der Rechtfertigungslehre, »die(s)em) Lutherische(n) mit seinen schrecklichen Konsequenzen . . . Mir scheint: Die Position Bultmanns ist in der Sache ganz und gar orthodox und illiberal, trotz der Liberalität des Forschers und des Menschen.«¹⁴ Wo Luther dann bei Theologen im Verdacht steht, selbst am Heraufkommen des theologischen Liberalismus nicht ganz unschuldig zu sein, wächst ebenfalls die Neigung, das Lutherische bei Bultmann zu betonen. So kommt *Karl Barth*, nachdem er zunächst versucht hat, Bultmann von seiner liberalen Herkunft her zu verstehen, zu dem Ergebnis: »Ich wage Beträchtliches und meine damit der Lösung des Rätsels doch noch relativ am nächsten zu

⁵ J. Schieder in: E. Kinder (Hg.), *Ein Wort lutherischer Theologie zur Entmythologisierung*, München 1952, 96.

⁶ A.a.O., 99.

⁷ Kinder in: *Ein Wort lutherischer Theologie* . . . , 50.

⁸ W. Künneth in: *Ein Wort lutherischer Theologie* . . . , 90.

⁹ A.a.O., 84.

¹⁰ A.a.O., 87.

¹¹ A.a.O., 90.

¹² *Für und Wider die Theologie Bultmanns* (GSV 198/198), 22f.

¹³ *Mythologie und Luthertum*, Göttingen ³1963, bes. S. 41–43, 158–162.

¹⁴ *Die Frage der Entmythologisierung* (1953), München 1981, 74.

kommen, wenn ich die Frage riskiere: ob denn Bultmann nicht einfach als – Lutheraner (Lutheraner *sui generis* natürlich) anzusprechen ist? ... Darf man nicht fragen: ob das Unternehmen Bultmanns anderswo als eben auf dem Boden des Luthertums überhaupt möglich geworden wäre – und verständlich sein kann?¹⁵ Für die katholische »Herderkorrespondenz« von 1952 ist es ganz einfach: »Bultmann erhält ... seine Rückenfreiheit durch Luthers Rechtfertigungslehre und die Theologie des Kreuzes. Uns erscheint er darum von jeder protestantischen Basis aus unbesiegbar!«¹⁶

Das Urteil über die Lutherizität ist offensichtlich wesentlich dadurch mitbestimmt, wie das Verhältnis von Luthers Theologie und der neuzeitlichen theologischen Entwicklung im 18. und 19. Jahrhundert gewertet wird. Welche Theologie als »lutherisch« gilt oder nicht, scheint weitgehend abhängig zu sein von der systematisch-theologischen Interpretation dieses Zusammenhangs. Trotz der Unterschiede im Ergebnis ist den vorgestellten Voten aber die Methode gemeinsam, Aussagen Bultmanns und Luthers in ihrem systematisch-theologischen Gehalt zu vergleichen und auf sachliche Kontinuität hin zu befragen.

Daß solche »systematische Methode« überhaupt sinnvoll sei, bestreitet aber nun gerade der Amerikaner Roger A. Johnson und führt dies für das Verhältnis von Luthers und Bultmanns Theologie durch. Nicht Kontinuität der Ideen, sondern »ideational discontinuities« lägen vor¹⁷; selbst gleiche Begriffe meinen in der jeweiligen unterschiedlichen Situation etwas völlig Verschiedenes. Johnson konzediert nur »theological similarities«¹⁸, die entstanden seien, weil die historische Situation beider in bestimmter Hinsicht von ähnlichen Konstellationen geprägt gewesen sei. Demnach wäre das systematische Verfahren durch eine »historische Methode« zu ersetzen, die untersucht, wo und wie Elemente lutherischer Theologie den Theologen der Gegenwart, in unserem Fall Bultmann, erreichten. Die Handhabung dieser Methode stößt allerdings auf Schwierigkeiten. Denn oft ist es sehr schwer festzustellen, woher diese oder jene Motive und Begriffe bei Bultmann stammen könnten; und Bultmann dürfte da kein Einzelfall sein. Der Vorzug größerer Objektivität, den die historische Methode gegenüber der systematischen zuerst auszuzeichnen schien, verflüchtigt sich damit wieder, wenn nicht angesichts mangelnder eindeutiger Ergebnisse das Verfahren in einigermassen willkürliche, zumindest recht zufällige Motivassoziation umschlagen soll.

¹⁵ Rudolf Bultmann, Ein Versuch, ihn zu verstehen, Zürich ³1964, 53, 55.

¹⁶ »Evangelium und Mythos«, in: Herderkorrespondenz 5 (1951), 322–324; 324.

¹⁷ Is Bultmann an »Heir« of Luther?, in: Dialog 6 (1967), 265–275; 270–273.

¹⁸ A.a.O., 273.

Eine dritte Methode, die m.W. auf die Frage des Verhältnisses von Bultmann zu Luther noch nicht angewendet worden ist, sei hier »funktionale Methode« genannt. Sie fragt danach, welche Funktion die Berufung auf Luther, Luthertexte oder lutherische Termini in der Argumentation der Schriften Bultmanns hat¹⁹. Der Stärke dieser Methode, ihrer direkten Überprüfbarkeit am Text, steht allerdings auch eine Schwäche gegenüber: Solche Begrenzung auf die expliziten Luther-Erwähnungen kann diejenigen Beziehungen nicht mehr erfassen, die Bultmann den Lesern seiner Texte zwar nicht anzeigen wollte, die aber dennoch – unbewußt oder bewußt – seine Gedanken strukturieren. Will man diese Dimensionen erfassen, so bleibt man auf die historische und die systematische Methode angewiesen.

Alle drei Verfahren zeigen je Vorzüge und Nachteile. Erst wenn sie sämtlich Anwendung finden, dürfte gewisse Objektivität erreichbar sein, ohne daß damit das Prädikat »lutherisch« formalistisch eingeeengt wird. Die Integration der drei Perspektiven müßte also hinreichend fundierte und aussagekräftige Ergebnisse erwarten lassen. Wir beschränken die Frage nach dem Lutherischen dabei auf die nach der lutherischen Zentralthese von »Gesetz und Evangelium«.

II. Das Lutherische bei Bultmann²⁰

a) Das Lutherische in Bultmanns biographischem Thema

Bultmann fußt auf lutherischer Tradition – solche Feststellung eines historischen Zusammenhangs stellt zunächst für einen Sohn aus lutherischem Pfarrhaus und Schüler von Wilhelm Herrmann eine Binsenweisheit dar. Wie genau wirkt sich aber diese Herkunft aus? Lassen sich für den theologischen Weg Bultmanns lutherische »Motive«, »Beweggründe« entdecken? Bultmann entwickelte sich bekanntlich vom liberalen Theologen zum dialektischen Theologen, der freilich dann ihr mit seiner These von der exi-

¹⁹ Hier könnten die Methoden der Textlinguistik Anwendung finden. Im Falle der Bultmann-Texte – so wird sich zeigen – lassen sich aber bereits ohne das linguistische Instrumentarium zufriedenstellende Ergebnisse erreichen.

²⁰ Die folgenden Ausführungen beruhen auf Forschungen, deren Ergebnisse ausführlich dargelegt sind in der Arbeit: Eberhard Hauschildt, Rudolf Bultmanns Predigten – Existenziale Interpretation und Lutherisches Erbe, Mit einem neuen Verzeichnis der Veröffentlichungen Bultmanns (Marburger Theologische Studien 26), Marburg 1989. Jene Schrift verfolgt freilich vor allem ein – hier nicht zu berücksichtigendes – homiletisches Interesse.

stentialen Interpretation eine spezifische eigene Prägung gab. Wie kommt es dazu, daß Bultmann sich 1922 erstmalig und dann ab 1924 ganz entschieden hinter Barth stellte, aber dann doch anders als dieser mit der liberalen Vergangenheit nicht völlig brechen wollte? Wir fragen also danach, inwieweit das Schema von »Gesetz und Evangelium« sich als historischer Einfluß auf Bultmann fassen läßt, und verbinden damit das Erkenntnisinteresse, nach der Funktion eines solchen Einflusses in einem konkreten Textbereich – Bultmanns Predigten zwischen 1905 und 1920 – zu suchen. Da fällt auf²¹: Durch die Predigten hindurch zieht sich die Frage nach der Beziehung von »Arbeit« und »Geschenk«. Anhand dieser Leitbegriffe läßt sich die Dynamik der Predigtentwicklung ablesen und als Dynamik der lutherischen Frage nach dem Verhältnis von Gesetz und Evangelium aufdecken. Einerseits hat Bultmann Anteil an der in der bürgerlichen Religion der Arbeit kulminierenden Weltzuwendung. Diese nimmt das lutherische Arbeitsethos auf, legitimiert sich in ihren theologischen Formen sogar daher, faßt Religion und Christentum überhaupt aber – anders als Luther – in sittliche Kategorien. Andererseits tradiert Bultmann mit seinem Interesse am Geschenk als Ausdrucksform religiösen Selbstverständnisses die lutherische Weihnachtsfrömmigkeit und erfährt die eschatologischen biblischen Texte als Selbstwiderspruch der Religion zu ihrer Einebnung auf das Sittliche. Wie ist nun das Verhältnis von Arbeit und Geschenk zu bestimmen?

Zunächst arbeitet Bultmann in der Zeit von 1906 bis 1914 diese Spannung heraus und bearbeitet sie mit den Mitteln der Theologie seines Lehrers Wilhelm Herrmann sowie den Thesen der Religionsgeschichtlichen Schule unter besonderem Rückgriff auf die schleiermacherisch-kantische Denktradition. Trotz der Unterschiedenheit des Religiösen vom Sittlichen bleibt das Religiöse in den sittlichen Welthorizont einzuordnen. Das Religiöse ist die Spitze des Sittlichen, das Evangelium Funktion des Gesetzes.

1914, kurz vor Ausbruch des Ersten Weltkrieges, verschärft Bultmann den Gegensatz zwischen Arbeit und Geschenk. Religion als Geschenk versteht sich als geoffenbart und gerade nicht als erarbeitet. Nicht die Religion als Geschenk hat sich vor dem Forum der Arbeit als für diese sinn- und zweckvoll zu legitimieren, sondern umgekehrt: Erst Religion gibt der Arbeit einen Sinn. Es erscheint jetzt nicht mehr das Evangelium als Funktion des Gesetzes und das Religiöse als das höchste sittliche Gesetz, sondern umgekehrt: das Gesetz ist Funktion des Evangeliums, ist weltliche Gesetzmäßigkeit, die an das Evangelium heranführen kann. Bultmann gibt also, als er die grundsätzliche Andersartigkeit der Religion entdeckt, die religiöse Aufladung der Arbeit, des Gesetzes auf. In lutherischen Termini formuliert:

²¹ Zu den Einzelheiten vgl.: Hauschildt, a.a.O., 20ff.

Bultmann entkommt aus der vermeintlichen Evangelisierung des Gesetzes, die in Wirklichkeit eine Vergesetzlichung des Evangeliums ist; er gelangt dazu, das Gesetz im *usus theologicus* auf das Evangelium zu beziehen.

Aber dieser Erkenntnisfortschritt bleibt gefährdet. Als der *Erste Weltkrieg* ausbricht, schließt sich Bultmann seinen Lehrern an und fällt hinter die eigenen erreichten Einsichten wieder zurück. In seinen Predigten verzweckt er noch einmal die Religion als Motivationskraft für die sittlich läuternde Kriegesarbeit. Doch noch im Verlauf des Krieges wird dann der Gegensatz der Religion zur Sittlichkeit wieder weiter verschärft: Religion ist nichts als geoffenbarte, zwecklose Gegenwart und darin von aller sich auf eigene Zwecke beziehenden und unter die Zeit versklavenden Arbeit vollkommen geschieden.

Diese radikale Scheidung provoziert die Frage: Wird die Religion nicht, getrennt von allen Zwecken und nur auf das individuelle Subjekt bezogen, zur mystischen Nabelschau, zum antinomistischen Subjektivismus, der die Beziehung des Evangeliums auf das Gesetz nicht mehr darzustellen vermag? Fallen Arbeit und Geschenk, Gesetz und Evangelium jetzt gänzlich auseinander? Die Dinge sind 1920 noch offen.

Der Gegensatz von Gesetz und Evangelium, dem jungen Bultmann vermittelt als Gegensatz von Arbeit und Geschenk, erschließt also die Entwicklung in Bultmanns Predigtgeschichte. Bultmann treibt das lutherische Motiv von Gesetz und Evangelium um. Die Herausarbeitung dieser Struktur konnte nachvollziehbar machen, auf welchem Wege Bultmann von sich heraus in der Predigtarbeit bereits 1914 zu entscheidenden Thesen gelangt, die manche der Einsichten der dialektischen Theologie vorwegnehmen. Offen geblieben aber ist noch, wohin die theologische Entwicklung Bultmanns geht. Wird sich auch noch die Position des reifen Bultmann von hierher begreifen lassen?

Fragend nach dem historischen Einfluß erhielten wir bislang nur Ergebnisse, die lutherischen Einfluß hinter den Texten festmachen. Wie tritt dann das Lutherische in den Texten Bultmanns explizit auf? Es sind also sowohl die historische als auch die funktionale Perspektive noch schärfer zu fassen: Durch welche Kanäle wirkten Luthertexte auf Bultmann, und wie und zu welchen Zwecken bezieht sich Bultmann ausdrücklich auf Luther?

b) *Das Lutherische als Schlüssel zum Verständnis der Integration von liberaler und dialektischer Theologie in Bultmanns Denken*

Beim frühen Bultmann bis 1921 begegnen *Lutherzitate* oder der Verweis auf Luther sehr selten. Bezeichnend ist aber: Obwohl Luther zu Beginn des 20.

Jahrhunderts zumeist als Garant der sittlichen Arbeitsreligion erhalten mußte, vollzieht sich Bultmanns Abkehr von der Religion der Arbeit gerade nicht als Abkehr von Luther. Vielmehr beruft sich Bultmann dafür 1917 im Lutherjahr und dem Aufbruch zur Lutherrenaissance – auf Luther, nun freilich nicht auf dessen Arbeitsethos, sondern auf die lutherische Kernlehre, die Rechtfertigungslehre. Häufiger werden Lutherzitate bei Bultmann erst ab 1921, als der engere Kontakt mit F. Gogarten beginnt und im Jahr darauf sich Bultmann der Barth'schen Theologie zum ersten Mal anschließt. Nicht wenige Lutherzitate hat Bultmann mit größter Wahrscheinlichkeit aus Gogartens Schriften entnommen. Bultmann versteht diese Zitate bezeichnenderweise so, daß sie beides, sowohl die Subjektbezogenheit der Religion als auch ihre Offenbarkeit zum Ausdruck bringen. Gleichzeitig zieht er in dieser Zeit in einem Brief an Hans von Soden aber auch ausdrücklich die Linie Paulus – Luther – Ritschl – Herrmann. Auch einige seiner später verwendeten Lutherzitate dürften durch Herrmann vermittelt sein.

Aber es blieb nicht nur bei Luther aus zweiter Hand. Was im einzelnen Bultmann in Luthers Schriften selbst und wie intensiv las, läßt sich schwer genau rekonstruieren. Luthers Kommentare zum Galaterbrief und seine Römerbrief-Vorlesung hielt er jedenfalls für so wichtig, daß er über erstere im Sommersemester 1927, über letztere im Sommersemester 1930 jeweils ein neutestamentliches Seminar abhielt. Aus diesen Lutherschriften finden sich denn auch immer wieder bei Bultmann Zitate. Dies kann nicht im einzelnen hier vorgeführt werden. Insgesamt kommt Luther beim späteren Bultmann zwar nicht häufig vor, aber doch mit gewisser Regelmäßigkeit (etwa 150mal in den veröffentlichten Schriften). Der Zitatenschatz speist sich vor allem aus den drei Quellen Ritschl-Schule, dialektische Theologie und Luthers Bibelkommentare (dazu: Katechismus und Lieder).

Soweit der äußere Befund²². Darin, daß für Bultmann Lutherzitate sowohl die Offenbarkeit der Religion als auch deren Subjektbezogenheit zum Ausdruck bringen, kommt aber schon das Entscheidende zutage. Denn in dieser Spannung verbirgt sich der Ort der Theologie Bultmanns zwischen der dialektischen Theologie und Heideggers Philosophie, zwischen Theologie der Offenbarung in Christus allein und den Bemühungen, in der Tradition der liberalen Theologie die Frage zu stellen, wie sich nach allgemeinen Kriterien die Verstehensbedingungen denken lassen, unter denen das Subjekt die Offenbarung aufnimmt. Die lutherische Theologie wird ihm zum Schema, das eine Zuordnung beider Gedankenströmungen bereitstellt.

²² Einzelbelege zu den beiden letzten Absätzen bei: Hauschildt, a.a.O., 53, 67–69, 120, 122f., 131–135, 139f., 148–150, 152, 154f. Zum folgenden vgl. a.a.O., 60ff., 130ff.

In den Jahren 1922 bis 1925 arbeitet Bultmann mit Hilfe von dialektischer Theologie und Existentialphilosophie für sich zunächst die Rechtfertigungslehre als zentrale theologische Sachaussage heraus, dann deren inhaltliche Füllung durch eine Christologie. Nun kann er 1926 eine erste kohärente Darstellung seiner Theologie versuchen²³, eine Darstellung, die er dann in allen wesentlichen Grundzügen sich nie mehr zu revidieren veranlaßt sehen wird. Er arbeitet diese Erkenntnisse in einen Aufsatz ein, der sich mit E. Hirschs Christologie auseinandersetzt, in dem er sich aber auch zugleich über sein Verhältnis zu seinem alten liberalen Lehrer Wilhelm Herrmann Rechenschaft gibt. Dieser Aufsatz enthält Bultmanns erste und *grundlegende Verhältnisbestimmung von Gesetz und Evangelium*, und zwar durchgeführt für die Frage der Verkündigung.

Die Ausgangsfrage ist die, wie es aus der Begegnung mit dem geschichtlichen Jesus zur Heilzueignung durch Christus kommen könne. Herrmann rekurrenzte zunächst auf die in Jesus begegnende Idee der Güte als Forderung eines verständlichen Anspruchs, »d.h.« so kommentiert Bultmann »wir stehen unter dem Gesetz« und folgert: »Damit ist dem Menschen das Wesentliche selbst zugemutet.«²⁴ Herrmann wolle zwar auch darüber hinausgehen und verweise »der kirchlichen Tradition wie sachlichem Recht entsprechend (denn Gesetz und Evangelium gehören zusammen) auf Jesus.«²⁵ Aber er könne letztlich nicht deutlich machen, wie Jesus tatsächlich Vergebung bietet, und müsse zum Schluß dann doch die Annahme Jesu als vorfindlichem geschichtlichem Faktum fordern²⁶. Die liberale Theologie verwechselt nach Bultmann das Gesetz mit dem Evangelium, weil sie die Bedeutung des als viva vox verkündigten Worts der Predigt für den Glauben übersieht. Die dialektische Theologie hingegen macht Ernst mit der Unverfügbarkeit und hat insofern die Bedeutung des Evangeliums als Evangelium für Theologie und Predigt wiederentdeckt. Doch in einem Punkt will Bultmann an Herrmann durchaus anknüpfen: »Aber es ist ganz richtig: Das Wort setzt voraus, daß ich in jenen Erlebnissen lebe, von denen Herrmann redet, und es setzt voraus, daß ich mich zur Wahrhaftigkeit gegenüber meinen Erlebnissen erziehe. Mit einem Wort: das Evangelium setzt das Gesetz voraus, das mit meiner geschichtlichen Existenz gegeben ist.«²⁷ Als Evangelium ist nach Bultmann die Verkündigung unverfügbar, in der Frage

²³ Theologische Enzyklopädie, hg. v. E. Jüngel u. K. W. Müller, Tübingen 1984.

²⁴ Zur Frage der Christologie, in: R. Bultmann, Glauben und Verstehen Bd. 1, Tübingen 1961, 85–113; 104.

²⁵ Ebd.,

²⁶ A.a.O., 106.

²⁷ A.a.O., 109.

der Verständlichkeit der Predigt aber geht es um die Beziehung zum Gesetz: »Vom Gesetz aus ist das Evangelium verständlich!«²⁸ Die entscheidenden Kriterien der Bultmannschen Verkündigungstheologie – Verständlichkeit und Unverfügbarkeit des Wortes – verhalten sich also so zueinander wie Gesetz und Evangelium.

In weiteren Veröffentlichungen macht sich Bultmann auch andere grundlegende Verhältnisbestimmungen über die Figur von Gesetz und Evangelium klar: Das gilt 1. für das Verhältnis von *Jesus und Paulus*. »Jesus predigt das Gesetz und die Verheißung, Paulus predigt das Evangelium in seiner Bezogenheit auf das Gesetz, wie denn Gesetz und Evangelium eine Einheit bilden und das Gesetz nur mit der Verheißung, das Evangelium nur mit dem Gesetz richtig verstanden wird.«²⁹ Auch Bultmanns umstrittene These in seiner Theologie des Neuen Testaments, daß Jesus zu den Voraussetzungen für eine Theologie des NT gehöre und nicht in diese selbst, erklärt sich von hierher. »Das Evangelium unterscheidet sich vom Gesetz nicht als eine neue Epoche der geistesgeschichtlichen Entwicklung, sondern dadurch, daß es eine geschichtliche Tatsache, Jesus, als die Erfüllung der Verheißung verkündigt.«³⁰ 1. Jesus bringt keine neuen Gesetze, wie schon Luther betonte, sondern ist etwas Neues als der Jesus Christus pro nobis, d.h. als der Gegenstand der Verkündigung, als Kerygma. – 2. Auch die Einheit von Jesu *eschatologischer und sittlicher* Verkündigung wird vom lutherischen Schema aus interpretiert: Darin, daß der Messias mit seiner eschatologischen Heilsverkündigung zugleich Prophet und Lehrer ist, zeigt sich, daß von vornherein das Evangelium auf das Gesetz bezogen ist, wenn auch diese Bezogenheit dann erst in der paulinischen Theologie explizit gemacht wird. – 3. Das Verhältnis von *Lehre und Kerygma* bei Paulus ergibt sich daraus, daß er in seinem Lehren das Evangelium/Kerygma auf das Vorverständnis der Zuhörer bezieht (sei es das mosaische Gesetz, sei es die heidenchristliche Gesetzerfahrung) und so das Gesetz als Zuchtmeister verwendet. – 4. Daß das *Alte Testament* auf der einen Seite aufgrund seiner historischen Beziehung zum Neuen Testament als geschichtliche Voraussetzung wertvoll ist und ein vollkommen richtiges Verständnis von Gesetz und Gnade darbietet, daß es andererseits aber nicht unabdingbare Verstehensvoraussetzung des Neuen Testaments ist, ergibt sich ebenfalls aus dem Verhältnis von Gesetz und Evangelium. Als Gesetz liefert das Alte Testament die Verstehensvoraussetzungen für das Evangelium und bietet sich die Reli-

²⁸ Theologische Enzyklopädie (siehe Anm. 20), 184 Anm. 65.

²⁹ Die Bedeutung des geschichtlichen Jesus für die Theologie des Paulus, in: R. Bultmann, *Glaube und Verstehen* Bd. 1, Tübingen 1961, 188–213; 201.

³⁰ A.a.O., 202.

gionsgeschichte des Alten Testaments als ein Weg in das Scheitern des Gesetzes als Heilsweg dar. An die Stelle des Alten Testaments als Gesetz kann aber ebenso auch andere heidnische Gesetzeserfahrung treten. – 5. Wie das Evangelium sich auf das Gesetz bezieht, so kann die christliche Theologie sich in *Anknüpfung und Widerspruch* auf die Stoa, die Mysterienreligion oder die Gnosis beziehen und heutige Theologie sich auf die griechische oder die humanistische Tradition beziehen oder auf Heideggers Philosophie. – Zusammengefaßt: Das Gesetz bietet den formalen Verstehenshorizont, sagt wie der Mensch sein sollte, aber erst das Evangelium, Christus als Heilsereignis – das ist wenigstens die Behauptung, mit der der christliche Glaube nach Bultmann steht und fällt – bringt den Menschen tatsächlich dahin, indem es ihm ganz vergibt und ihn zu einem Neuen macht. Daß gerade dieser Unterschied von Gesetz und Evangelium nicht übergangen wird, das ist der Nerv der Theologie Bultmanns, der Grund für ihre Stellung zwischen dialektischer Theologie und liberaler Theologie bzw. Philosophie und der Grund für ihre bisweilen radikalen Thesen.

Bultmann macht sich also mit Hilfe des lutherischen Schemas von Gesetz und Evangelium seine eigene theologische Aussage klar. Er will selbst lutherischer Theologe sein und läßt dies auch in seinen Schriften deutlich werden. So ist der anfangs zitierte Anspruch, mit der existentialen Interpretation die Rechtfertigungslehre fortzuführen, alles andere als ein aus der Situation von 1952 kommender Legitimationsversuch, sondern Ausdruck einer der ganzen Theologie Bultmanns innewohnenden Haltung.

c) Der Beitrag Bultmanns zur Lutherinterpretation

Es hat sich nun erwiesen, daß Bultmanns Theologie durch Luthers Unterscheidung von Gesetz und Evangelium bewegt ist und von ihm selbst mittels dieser Unterscheidung profiliert wird. In diesem Sinne ist Bultmann eindeutig »lutherisch«. Jetzt aber muß die systematische Frage des interpretierenden Vergleichs zwischen Bultmann und Luther wieder neu aufgenommen werden. Es sei dafür der Gegenstand gewählt, an dem die Rede von Gesetz und Evangelium ihren besonderen biblischen Anhalt hat, die *Paulusexege*se. Da kann man Erstaunliches erleben. Bultmann nimmt in einem Aufsatz gegenüber Paul Althaus Luthers Paulusinterpretation gegen Althaus' Kritik an Luther in Schutz, gibt hier einmal die Zurückhaltung auf, die er sich sonst als einer, der sich seiner begrenzten Lutherkenntnis bewußt war, auferlegte³¹. Man vergleiche aber vor allem die vielfältigen Parallelen

³¹ Christus des Gesetzes Ende, in: R. Bultmann, *Glauben und Verstehen* Bd. 2,

zwischen Bultmanns Paulus-Gesamtdarstellungen³² und Luthers Vorrede zum Römerbrief³³. Beide vertreten die These, daß das Verständnis des Paulus und damit im wesentlichen der Bibel überhaupt sich nur über eine ordentliche Analyse der paulinischen Zentralbegriffe ergebe. Bis in die Reihenfolge der Begriffe finden sich hier Übereinstimmungen. Doch es gibt auch einen bezeichnenden Unterschied, der zeigt, daß Bultmann Luther nicht wiederholt, sondern in bestimmter Weise interpretiert. Luther entfaltet die paulinische Theologie aus dem Gesetzesbegriff, der das Gesetz durchaus als göttliches Gesetz versteht. Bultmann dagegen setzt bei den formalen Strukturen menschlichen Seins an und entwirft die Theologie des Paulus als Anthropologie. Bei Luther führt Gottes Gesetz, bei Bultmann die somatische Verfaßtheit des Menschen in die paulinische Begrifflichkeit ein. Bultmann versteht seine Ausführungen über die somatische Verfassung des Menschen als streng ontologische (existentiale) Aussagen, in die ontische (existentielle) Aussagen von Sünde und Gnade noch nicht gehören. Im Gesetzesbegriff des Paulus und Luthers ist aber anders zugleich die ontische Situation des Menschen vor dem Gesetz mitbedacht. Bei Bultmann wird der Gesetzesbegriff erst am Ende der Aussagen über das Leben vor dem Kommen des Glaubens analysiert, bildet jedoch dort so etwas wie eine Zusammenfassung des Lebens unter dem Gesetz und blickt voraus auf das Leben unter dem Glauben als Erfüllung des Gesetzes. Er hat also durchaus eine entscheidende Scharnierfunktion; dennoch ist er für die Paulusexegese nicht so zentral wie bei Luther. Der Grund: Bultmann anthropologisiert und ontologisiert den Gesetzesbegriff Luthers.

Damit stehen wir vor dem entscheidenden Sachproblem: Ist diese Interpretation, diese Weise der Zuspitzung der Theologie Luthers für die Gegenwart legitim? Ist Bultmann auch im systematischen Sinne noch »lutherisch«? Die Frage wurde – wie wir eingangs gesehen haben – durchaus kontrovers behandelt. Sie enthält zugleich die Frage nach der Lutherinterpretation und der Neuzeitinterpretation. Dieses Dilemma läßt sich nicht aufheben. Nachdem unter funktionaler und historischer Perspektive sich zeigte, wie sehr das Schema von Gesetz und Evangelium Bultmanns Denken bestimmt, konzentriert sich nun der Vergleich auf die Frage, inwieweit

Tübingen ³1961, 32–55. In einer Galaterbrief-Vorlesung hat Bultmann auch Luthers Exegese im Galaterbrief-Kommentar gegenüber dem gerade erschienenen Kommentar H. Schliers ausführlich zitiert und sie verteidigt (briefl. Mitteilung v. Superintendent Ernst Volk, Mülheim/Mosel, am 11.8.1989 an den Autor).

³² Art. Paulus, in: ³RGG Bd. 4, 1019–1145; ders., *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen ⁷1977, 187–353.

³³ WADB 7, 2 ff. Zum folgenden ausführlicher: Hauschildt, a.a.O. 144 ff.

Bultmanns Theologie einen Beitrag zur interpretatorischen Erschließung des Denkens Luthers leistet³⁴. *Zur Anthropologisierung*: Bultmann rezipiert die christologisch-soteriologische Konzentration der Theologie Luthers. Dieser hatte konsequent mittels des »Christum predigen« und dessen inhaltlicher Ausführung als Rede von der Rechtfertigung des Sünders allen anderen biblischen Lehren ihr Recht nur in Beziehung auf dieses Zentrum zugestanden. Daß Geschichtsbericht, kosmologische Spekulation und ethische Ermahnung bei Luther deshalb daran zu messen sind, wieweit sie sich in diese Pointierung des Christlichen einfügen lassen, tritt unter Bultmanns Blickwinkel als für Luther charakteristisch hervor. Nun dürfte niemand bestreiten, daß die Spannungen zwischen christologisch-soteriologischer Zentrierung und anderen biblischen Lehren angesichts der zwar schon Luther nicht unbekannten, aber dann zunehmenden historischen Kritik sich außerordentlich verschärft haben. Der Interpretationsversuch der protestantischen Orthodoxie, die Schwierigkeiten im Anschluß an bestimmte Aussagen Luthers mittels einer unhinterfragbaren Autorität aller biblischer Sätze zu lösen, hat sich als gescheitert erwiesen, obwohl er bis heute noch Menschen fasziniert. Insoweit die dort gemachte Prämisse, daß biblische Texte unter grundsätzlich anderen Interpretationsbedingungen stehen, aber hinfällig ist, führt die prinzipielle Richtung der Bibelinterpretation Bultmanns tatsächlich Luthers christologisch-soteriologisch zentrierende Bewegung fort.

Zur Ontologisierung: Bultmanns Interpretation lenkt zugleich die Aufmerksamkeit darauf, daß Luthers Theologie, obwohl als streng christologisch-soteriologische Theologie entfaltet und verstanden, doch zu Positionen gelangt, die durchaus auch kategoriale Entscheidungen implizieren, wie etwa in der Abwehr der aristotelischen anthropologischen Trichotomie³⁵. Gleiches gilt von der Beschreibung der Wirklichkeit des Gesetzes, wie man etwa an den naturrechtlichen Anleihen Luthers erkennen kann³⁶. Bultmanns Ontologie steht zwar zunächst vor allem in der Linie der von Kant vorgenommenen Formalisierung des Gesetzes zum kategorischen Imperativ (wieder ein höchst interessantes Interpretationsproblem: das sachliche Verhältnis von Kant zu Luther). Er folgt aber darüber hinaus auch W.

³⁴ Kaum zufällig führten veröffentlichte Gespräche mit Bultmann schnell in die Fragen der Lutherinterpretation, so bei einer Rundfunkdiskussion (G. Bornkamm/R. Bultmann/F. K. Schumann, *Die christliche Hoffnung und das Problem der Entmythologisierung*, Stuttgart 1954, 58 ff.) und bei einem SPIEGEL-Interview (Ist Jesus auferstanden wie Goethe, in: DER SPIEGEL 20 Nr. 31 v. 25.7.1967, 42–45; 43 f.).

³⁵ Vgl. WA 2, 589, 4–14; 41, 382, 20f.

³⁶ Vgl. z. B. WA 16, 380, 8–11; 40/III, 221, 16 ff.

Herrmanns Kritik an Kant, daß dessen rationalistische Anthropologie nicht die Geschichtlichkeit des Menschen berücksichtige, und gibt nun seinerseits dem Gesetzesbegriff eine dezidiert temporale Wendung: Leben unter dem Gesetz ist das aus der jeweiligen Vergangenheit Leben; eigentliche Existenz hingegen, so würde Bultmann weiterfahren, ist das Leben aus der unverfügbaren Zukunft. Damit interpretiert er aber das Leben des Christen als *simul iustus simul peccator* in temporaler Akzentuierung, gelangt mit seiner Ontologisierung also zu einer Darstellung christlicher Existenz, die Luther alles andere als fremd war³⁷.

Doch bleibt ein deutlicher Unterschied: während für Luther die Rechtfertigungserkenntnis der spezifische Ausdruck des Christlichen war, hält Bultmann die Rechtfertigungslehre als Lehre für nicht spezifisch christlich³⁸. Was sie darüber sagt, wie die Existenz zumeist ist und wie sie aussehen sollte, lasse sich etwa existenzphilosophisch ebenfalls begründen und beschreiben. Erst das Existieren aus Rechtfertigung selbst sei spezifisch christlich. Die Differenz zwischen Lehre und Erfahrung der Rechtfertigung wurde aber dann doch auch von Luther dort angesprochen, wo er feststellt, daß die theoretische Unterscheidung von Gesetz und Evangelium kinderleicht sei, in der Erfahrung dann aber die eigentlichen Probleme aufträten³⁹. Die Begrifflichkeit Gesetz und Evangelium soll allerdings gerade beides, Lehre und Erfahrung, zusammen beschreiben, ist als solche spezifischer Ausdruck des Christlichen, wiewohl sie zugleich für den Teil des Gesetzes allgemeine Plausibilität beansprucht. Doch als nach Luthers Zeit Lehre und Erfahrung in größere Spannung treten, zerbricht die so die Wirklichkeit erschließende Funktion der Rede von Gesetz und Evangelium. Der Pietismus verengt sie zum Ausdruck spezifisch christlicher Erfahrung; von der Aufklärung wird das Evangelium in eine allgemeine Lehre vom Gesetz eingezogen. Bultmanns Unterscheidung von »*existentiell*« und »*existential*« ist hingegen genau daraufhin ausgelegt, daß sowohl der Zusammenhang von Allgemeinem und spezifisch Christlichem als auch von Erfahrung und Lehre erhalten

³⁷ Ist es ein Zufall, daß auf entsprechende Stellen aus dem Galaterbriefkommentar (WA 40/I, 524–527) gerade Gerhard Ebeling mit Nachdruck aufmerksam macht (etwa in: Luther, eine Einführung in sein Denken, Tübingen ³1978, 14f., 164f.), der bei Bultmann studierte?

³⁸ Bultmann weiß: Schon bei Luther ist vorausgesetzt, daß auch ohne Offenbarung der Gottesgedanke als Gedanke adäquat gedacht werden kann: »Bei Luther kommt das darin zum Ausdruck, daß er von Gottes natura redet: ›Gottes natura est, quae omni dat et iuvat‹ (W.A. 17 I 223,4), oder von Gottes officium ...« (Das Problem der »natürlichen Theologie«, in: Glauben und Verstehen Bd. 1, Tübingen ⁴1961, 294–312; 306).

³⁹ Z.B. WA 40/I, 141, 13–18; 40/I, 209, 20–24.

werden können. Bultmanns Interpretation will solche existentielle Lehre sein, die sich an der existentiellen Erfahrung orientiert. Sie will spezifische Erfahrungen, vor allem die in den biblischen Texten sich ausdrückende christliche Erfahrung, auf ihren existentialen kategorialen Gehalt hin interpretieren. So möchte sie die Bedingung dafür schaffen, diese Erfahrung auf die eigene weltliche Erfahrung rational bzw. existential beziehen zu können, damit es dann zu einem existentiellen Erfahrungsaustausch komme. Luthers These: Gesetzespredigt treibt zum Evangelium rezipiert Bultmann dergestalt, daß die existentielle Analyse der Bedingungen der Existenz das Verstehen vorbereitet, um sich vom Kerygma existentiell anreden zu lassen. Das ist der letzte gemeinsame Zweck seiner exegetischen und systematischen Schriften wie auch der Predigten.

Bultmann erweist sich also auch in systematischer Perspektive, dem sachlichen Gehalt nach, als »lutherisch« in dem Sinne, daß er die anthropozentrischen und ontologischen Implikate der Theologie Luthers profiliert und so das in der Rede von Gesetz und Evangelium thematisierte und bearbeitete Zusammenhalten von Lehre und Erfahrung samt der Differenz von spezifisch Christlichem und allgemein Einsichtigem unter gewandelten Verstehensbedingungen zur Geltung bringt⁴⁰.

III. »Lutherisch« heißt: das Lutherische als »Modell« für das eigene Denken fruchtbar werden lassen

Bultmann zeigt sich als einer, der darin lutherisch ist, daß Luthers Unterscheidung von Gesetz und Evangelium ihm »Modell« für das eigene Denken wird. Der gewählte Begriff »Modell« soll anzeigen, daß einerseits ihm Luther mehr ist als bloße Illustration eines allgemeinen Sachverhalts. Dann wäre ja das Schema von Gesetz und Evangelium überflüssig, weil die existentielle Begrifflichkeit den Sachverhalt differenzierter, moderner aussagt. Andererseits geht Bultmann aber auch nicht so weit, die Begriffe Luthers zu allgemeinen Kategorien zu erheben. Das Schema von »Gesetz und Evangelium« bleibt ein Stück historisch gewordener Theologie, es ersetzt nicht das eigenständige kategoriale Denken. Für Bultmann bot die existentialistische Begrifflichkeit diese Kategorien, wobei er selber um deren Vergänglichkeit

⁴⁰ Natürlich könnte man auch noch stärker, als das hier geschieht, Differenzen zwischen Luther und Bultmann betonen und dann zu dem Resultat gelangen, daß bestimmte Elemente der Theologie Bultmanns im systematischen Sinne »unlutherisch« seien. Doch ließe sich damit schwerlich die Konsonanz der hier unter historischer, funktionaler und systematischer Perspektive erhaltenen Ergebnisse aufheben.

wußte und betonte, wer bessere Begriffe habe, solle die verwenden⁴¹. Trotzdem wird Luthers Theologie damit nicht zum bloß schmückenden Beiwerk, wie wir gesehen haben: Die Genese der Theologie Bultmanns erschließt sich in ihrer inneren Logik dadurch, daß das biographische Thema Bultmanns als durch seine lutherische Herkunft gestellte Aufgabe erfaßt wird. Im expliziten Rekurs auf Luthers Schema von Gesetz und Evangelium gewährt Bultmann Einblick in die Grundstrukturen seiner Theologie. Seine Kategorien interpretieren die Theologie Luthers und tragen so zum Verstehen Luthers bei, woran Bultmann liegt, insofern, und nur insofern, als es darüber zum Verstehen und zur Begegnung mit dem biblischen Kerygma kommen kann⁴². Luthers Theologie als Modell der eigenen Theologie – das findet seinen Ausdruck auch in dem Rat, den Bultmann im kleinen Kreise Studenten auf die Frage gab, welchen Zugang sie zu den Fragen der systematischen Theologie wählen sollten: Mit der Lektüre der Lutherschriften beginnen⁴³. Manchen hat er wohl so zu Luther geführt⁴⁴.

Bultmann kann also als ein Beispiel dienen dafür, wie überhaupt der Begriff »lutherisch« sinnvoll zu verwenden ist, anstatt ihn zur plakativen Legitimierung oder das »unlutherisch« zur plakativen Diskreditierung zu mißbrauchen. Eine als »lutherisch« bezeichnete Theologie soll auch nicht für alle Zukunft ihre spezifische Weise der Lutherinterpretation allgemein festschreiben. Das Beispiel Bultmann zeigt eine Möglichkeit neben anderen, als Lutheraner heute Theologie zu betreiben, die allerdings dann doch mehr als nur eine beliebige Möglichkeit bietet. Denn sie führt vor, was es heißen kann, in erkennbarer und sinnvoller Weise in einer Tradition (hier: dem Denken Luthers) zu stehen: a) sich darauf einlassen, daß die Entfaltung

⁴¹ Zum Problem ... (siehe Anm. 1), 184 Anm. 1.

⁴² »... von Luther aus wird umfassender und klarer deutlich, welches Gewicht die paulinischen Gedanken tragen« (Theologie als Wissenschaft [1941], hg. v. K.W. Müller, in: ZThK 82 [1984], 447–469; 466).

⁴³ Die Mitteilung darüber verdanke ich Herrn Superintendent Ernst Volk (a.a.O., siehe Anm. 31), vermittelt durch Pfarrer Winfrid Krause, Thalfang. Bultmann habe ihm etwa dem Inhalt nach gesagt: »Lesen Sie zunächst Luthers Abendmahlschriften, dann lernen Sie seine Christologie kennen. Lesen Sie auch alle seine Schriften, die sich mit dem Thema ›Christ und Welt‹ beschäftigen. Dort wird die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium abgehandelt. Danach erst beschäftigen Sie sich mit Calvin, der Orthodoxie, mit Ritschl, Troeltsch und schließlich auch mit Karl Barth.« Man beachte auch die von Bultmann vorgeschlagene Reihenfolge innerhalb der Lutherschriften.

⁴⁴ E. Volk (a.a.O., siehe Anm. 31) schreibt: »Persönlich habe ich mich dann genau an diesen Rat gehalten. Bis heute bin ich dankbar, daß er mich auf diese Weise zur Beschäftigung mit Luther geführt hat.«

des eigenen Denkens durch diese Tradition vorstrukturiert ist und in wesentlichen Punkten deren Logik folgt, b) die in eigener bzw. gegenwärtiger kategorialer Begrifflichkeit gefaßten Probleme mit dieser Tradition in Beziehung setzen können, ihre Vorbereitung in der Tradition identifizieren und die Tradition neu für die Gegenwart interpretieren können und c) die Sache der Tradition und die Sache des gegenwärtigen Denkens und Lebens zueinanderbringen zum gegenseitigen Lernen. Das »Modell« der Denktradition ist »Vorbild« in dem Sinne, daß es begreifbar werden läßt – also auch benennbar – die gemeinsame Sache, die es zu verstehen gilt.

Dr. Eberhard Hauschildt, Burmesterstr. 4, 8000 München 45

NEUE ANSÄTZE DER LUTHERFORSCHUNG IN FINNLAND

Von Martin Brecht

Von Skandinavien sind bekanntlich immer wieder Impulse auf die Lutherforschung ausgegangen. Während Schweden dabei in den vergangenen Jahren, von Ausnahmen abgesehen, fast bedauerlich in den Hintergrund getreten ist, schickt man sich in Finnland selbstbewußt an, ein neues Paradigma der Lutherinterpretation zu bieten. Im Mittelpunkt dieses Beginns steht Tuomo Mannermaa, Professor für systematische Theologie in Helsinki, samt der nicht ganz kleinen Schar seiner Schüler. Leider liegt Mannermaas programmatische Studie »*In ipsa fide Christus adest*«. Der Schnittpunkt zwischen lutherischer und orthodoxer Theologie« (Helsinki 1979) immer noch nicht in deutscher Sprache vor. Bei der gelegentlichen Präsentation seiner Auffassung in Deutschland ist Mannermaa zunächst auf Zurückhaltung gestoßen. 1986 fand dann ein Luthersymposium in Helsinki statt, das großenteils der neuen Konzeption gewidmet war. Die Vorträge sind 1987 unter dem Titel »*Thesaurus Lutheri*«. Auf der Suche nach neuen Paradigmen der Luther-Forschung«¹ erschienen. Im Frühjahr 1989 kam es

¹ Tuomo Mannermaa, Anja Ghiselli und Simo Peura (Hrsg.), Veröffentlichungen der Finnischen Theologischen Literaturgesellschaft 153 (1987) in Zusammenarbeit mit der Luther-Agricola-Gesellschaft Schrift A 24.

zu einer Fachtagung der Luther-Akademie Ratzeburg in Zusammenarbeit mit der theologischen Fakultät der Universität Helsinki und der finnischen Akademie der Wissenschaften in Helsinki über »Luther und Theosis? – Die Vergöttlichung als Thema der abendländischen Theologie«. Die Berichterstattung bezieht sich auf diese beiden Tagungen.

Das Thema der Tagung von 1989 läßt sowohl den Ursprung der neuen Fragestellung erkennen als auch das anfängliche Staunen darüber begreiflich werden. Der Ausgangspunkt waren die seit 1970 zwischen der Orthodoxen Kirche Rußlands und der Evangelisch-lutherischen Kirche Finnlands geführten Lehrgespräche. Dem finnischen Luthertum kommt hier eine Mittlerfunktion zur Orthodoxie zu. Bei den Gesprächen ergab sich, daß die orthodoxe Vorstellung von der Teilhabe am göttlichen Leben eine Entsprechung in dem zentralen lutherischen Gedanken von der Gegenwart Christi im Glauben hat. Neben Mannermaa wurde dies vor allem von S. Peura eindrucksvoll entfaltet. Der Begriff Vergottung und seine Derivate kommen freilich bei Luther nur knapp dreißigmal vor. Von daher erklärt es sich, warum die übrige Lutherforschung sich gegenüber dem finnischen Unternehmen bisher weithin reserviert verhält. Immerhin ist vorweg zuzugestehen, daß es sich bei der Gegenwart Christi im Glauben um einen zentralen Sachverhalt der Theologie Luthers handelt, der ein beträchtliches Umfeld hat.

Zweifellos ist es zu begrüßen, daß man hier echter Anknüpfungsmöglichkeiten und Gemeinsamkeiten zwischen lutherischer und orthodoxer Theologie gewahr geworden ist und diese für die Verständigung genutzt werden.

Gemeinsame oekumenische Interessen bestehen übrigens noch an anderer Stelle. Die finnischen Lutherforscher arbeiten eng mit Peter Manns, dem Leiter der Religionsgeschichtlichen Abteilung des Instituts für Europäische Geschichte in Mainz, einem der namhaftesten katholischen Lutherforscher, zusammen. Manns geht es um die Verbindung Luthers mit der patristisch-monastischen, vorscholastischen Theologie, wie sie vor allem Bernhard von Clairvaux verkörpert. Daß Luther sich Bernhard in manchem nahefühlte, ist nicht zu bestreiten. Ob und wie sich das Interesse von Manns an der Gottesliebe und das von Mannermaa an der Gegenwart Christi im Glauben tatsächlich vereinigen lassen, bleibt einstweilen abzuwarten. Dabei wird es darum gehen, ob die Liebe mit dem Glauben im Gottesverhältnis tatsächlich koinzidiert. Wenn von A. Raunio die goldene Regel (Mt 7, 12) als Gesetz der göttlichen Natur hervorgehoben wird, kommt die beachtliche christozentrische Füllung und Konkretisierung von Luthers Ethik eindrucklich zum Vorschein. Aber das darf nicht isoliert als theologisches Prinzip ausgegeben werden, sondern muß in das Ganze der Rechtfertigungslehre eingebunden bleiben.

Die neue finnische Lutherforschung, vor allem R. Saarinen, setzt sich bewußt kritisch ab von bestimmten deutschen Lutherdeutungen von Albrecht Ritschl bis Ernst Wolf und danach. Ihnen wird der Vorwurf gemacht, sich einseitig auf Gottes Wirken konzentriert und darüber Gottes Sein vernachlässigt zu haben. Es wird also für einen theologischen Realismus optiert, der keine Scheu vor ontologischen Aussagen hat. Über die Neuwerdung der personalen Beziehung zu Gott hinaus ist man an der Verwandlung des Menschen auf Gott hin interessiert. Der Vorbehalt, den die Kreuzestheologie und das »gerecht und Sünder zugleich« dabei darstellen, wird immerhin beachtet. Die kritische Aufarbeitung der deutschen Lutherforschung trifft deren gegenwärtige Repräsentanten nur zum Teil. Die Auseinandersetzung mit ihnen wird auch kaum direkt geführt, sondern wendet sich gegen ältere Positionen. Hier vermißt man etwas die Aktualität. Der Hinweis auf die unausgeschöpften theologischen Möglichkeiten, die Luthers Realismus bis heute bietet, hat zweifellos ein gewisses Recht.

Umgekehrt ergeben sich allerdings auch Rückfragen. Mit E. Huovinsens Aussage, bei der Säuglingstaufe werde den Kindern der Glaube eingegossen und von Luther mithin die traditionelle Vorstellung vom »eingegossenen Glauben« (*fides infusa*) benützt, ist nicht viel gewonnen, solange nicht ausgeführt wird, wie die Aufnahme des sakramentalen Worts in diesem Falle eigentlich vor sich geht. Ob man die singuläre neutestamentliche Aussage von der Teilhabe an der göttlichen Natur (2. Petr 1,4) wirklich als zentral für Luther ausgeben kann, muß noch überprüft werden. Wie Martin Schmidt gezeigt hat, war sie später eine Lieblingsstelle spiritualistisch-pietistischer Kreise. Überhaupt ist man erstaunt, wie unbekümmert von den Erfahrungen der Vergangenheit sich die finnische Theologie auf das Motiv der Vergottung einläßt. Immerhin handelt es sich dabei um eines der zentralen Themen der Theologie Kaspars von Schwenckfeld, das dieser seinerseits wieder altkirchlichen Anregungen verdankt. Über Schwenckfeld hinaus finden sich die teilweise durch bernhardinische Traditionen angeregten Vorstellungen von der *Unio mystica* dann in der kirchlichen wie außerkirchlichen Theologie und Frömmigkeit der folgenden Jahrhunderte. Man wird sie allerdings nicht immer ohne weiteres als lutherisch reklamieren dürfen. Schließlich muß darauf hingewiesen werden, daß eine vorschnelle Betonung der Gabe der Neuwerdung und damit einer effektiven Rechtfertigung problematisch sein kann. Luther wußte, warum er zwischen der Wiederherstellung der Gottesbeziehung durch die Gunst (*favor*) Gottes und dem lebenslangen Prozeß der Gerechtmachung unterschied. Darüber sollte nicht zu schnell hinweggegangen werden. An dieser Stelle bestehen derzeit die größten Unschärfen im evangelisch-katholischen Gespräch. Es muß dabei bleiben, daß die Rechtfertigung in der vergebenden Annahme des

Sünders durch Gott begründet ist. Diese hat die Neuwerdung des Glaubenden bei sich, darin kann man mit den Katholiken übereinstimmen. Aber die neue Qualität kann nie als Grund der Gerechtigkeit ausgegeben werden. Demnach müßte der Stellenwert der Vergottung im Erlösungsgeschehen genauer bestimmt werden, als dies bisher zu erkennen ist.

Mit diesen historischen und systematischen Rückfragen soll keineswegs unterstellt werden, daß sich die finnische Lutherforschung unvermerkt auf das Geleise des Spiritualismus begeben habe. Dies ist schon von der Gesprächssituation mit der Orthodoxie her und auch angesichts des Interesses am Realismus Luthers, an der Lehre und den Sakramenten kaum zu befürchten. Klärungsbedürftig erscheint hingegen die Funktion der Vergottung. Solange sie als die schöpferische eschatologische Tat Gottes verstanden wird, mit der allerdings zu rechnen ist, bestehen keine Einwände. Aber sie darf nicht als der eigentliche Inhalt der Rechtfertigung ausgegeben werden.

Schließlich ist zu fragen, wie neu das »neue Paradigma« in der Lutherforschung ist. Stärker als bisher wird das unlösliche Verhältnis von Christus und dem Glaubenden hervorgehoben. Dabei wird unbefangen auch Luthers Bild von Christus als dem Bräutigam und der Seele als Braut miteinbezogen, das strenggenommen nicht ohne weiteres dem Vorstellungskreis der Vergottung zugehört, obgleich es ihm nahesteht. Mit diesem Bild bleibt übrigens das notwendige bleibende Gegenüber von Gott oder Christus und dem Glaubenden gewahrt. Soviel sich erkennen läßt, soll die Gemeinschaft des Glaubens mit Christus nicht mit der Rechtfertigung des Sünders in der Vergebung konkurrieren, sondern sie bereichern und konkretisieren. Damit verbleibt die neue Fragestellung in dem durch Luther selbst vorgegebenen Rahmen und ist somit nur begrenzt neu. Alles andere wäre wohl problematisch.

Die Bedeutung dieser Verhältnisbestimmung von Christus und dem Glaubenden war in der Lutherforschung wohl immer anerkannt. Ihre Möglichkeiten dürften jedoch weder dogmatisch noch praktisch ausgeschöpft worden sein. Darauf evangelische Lehre und Verkündigung hinzuweisen, besteht aller Grund. Sie könnte auf diese Weise neue Freude und Vollmacht gewinnen, obwohl die Behauptung von der Christusgemeinschaft und Christusförmigkeit des Glaubens auf den ersten Blick alles andere als zeitgemäß erscheinen mag. Der finnischen Lutherforschung ist darum zu danken, daß sie, was heute nicht selbstverständlich ist, engagiert lutherische Theologie treibt und dabei vergessene oder auch ungehobene Schätze des Reformators wieder an den Tag bringt. Wie sich bereits andeutet, kann und wird dies zu einem umfassenden Durchdenken der verschiedensten Aspekte von Luthers Theologie führen, die sich möglicherweise eines Tages als eine modifi-

zierte Gesamtdeutung präsentieren. Einstweilen sind einige Impulse gegeben, für die man dankbar zu sein hat. Wie die bisherigen Gespräche bewiesen haben, erscheint es fruchtbar, diese Anstöße aufzunehmen und im gemeinsamen Austausch weiterzuentwickeln.

Professor Dr. Martin Brecht, Schreiberstr. 22, 400 Münster

HABT VERTRAUEN AUF GOTT UND HALTET DAS PULVER TROCKEN, NÄMLICH DIE GERECHTIGKEIT, DIE VOR GOTT GILT

Von Erwin Mülhaupt

I.

Martin Luther gehört zweifellos zu den Menschen, die in geistigem und geistlichem Sinn die Welt bewegten und zum Teil heute noch bewegen. Denn er ist der unabsichtliche Begründer unsers evangelischen Christentums, unabsichtlich, weil er ja nicht die Spaltung der christlichen Kirche wollte, sondern ihre Erneuerung. Er ist darüber hinaus der Anfänger und Motor der größten Bibelbewegung der ganzen Kirchengeschichte, nicht nur wegen seiner Bibelübersetzung, sondern vor allem, weil er eine Bibelbeherzigung sondergleichen in Gang setzte. Er ist ein ›Vater im Glauben‹ nicht nur Tausender von Protestanten, sondern heutzutage nennen ihn auch viele ökumenisch gesinnte Katholiken so. Und er hat zugleich eine ungeheure Fülle von Schriften und Briefen hinterlassen, die nur der Produktion der größten Schriftsteller wie Augustin, Thomas von Aquin, Leibniz und Goethe vergleichbar ist. Auch wenn man kein Christ ist, muß man Respekt vor seinem Format haben.

Was aber ist in all seinem Denken und Schreiben das Zentrale, das Eigentliche, das beherrschende Motiv, der Kern seiner Überzeugung und das Geheimnis seiner weitreichenden Wirkung? Darauf gibt es einige unbefriedigende Antworten. So hat man seine Reformation z.B. als einen *Aufbruch deutschen Wesens und der germanischen Rasse* bezeichnet. Im vergangenen 19. Jahrhundert hat man dies manchmal mit nationalem Stolz behauptet; unsre Nachbarn, die Franzosen, haben umgekehrt darin nur die Arro-

ganz der nordischen Barbaren gesehen. Was jedoch bei Luther selbst den Vorrang vor allem Deutschen und Germanischen hat, zeigt schon ein einziges seiner Worte von 1530:

»Wenn es so soll in deutschen Landen gehen, daß keine Furcht noch Scheu vor Gottes Zorn mehr ist und keine Lust noch Liebe dem Heiland für seine saure Marter erzeugt wird, dann ist mirs leid, daß ich als Deutscher geboren bin und je deutsch geredet oder geschrieben habe.«¹

Andre haben in Luther den *Patron christlicher Innerlichkeit und Frömmigkeit* gesehen, bald mehr im spenerisch-pietistischen Sinn des Absterbens und Rückzugs von der Welt, bald mehr im Sinn der freieren Frömmigkeit Schleiermachers; einer meiner theologischen Lehrer hat die These vertreten, Luther habe den ›Primat des Gemüts‹ verkündigt. Mir dagegen fällt bei Luther auf, daß ihm der Begriff der ›Frömmigkeit‹ für sich allein viel zu allgemein ist, denn er fragt präziser nach der ›Frömmigkeit, die vor Gott gilt‹². Auch vom Ideal reiner Innerlichkeit hält Luther nicht viel, denn nach ihm darf es nicht beim Glauben des Herzens bleiben, sondern muß derselbe herausbrechen in der Liebe und im Bekenntnis und »mit der Tat vor den Leuten beweisen, daß wir einen rechtschaffenen Glauben haben«³ oder, wie Luther an anderer Stelle sagt: ›heimlich recht glauben und leben, dawider ficht der böse Geist nicht so hart, aber wenn man herausfahren, es ausbreiten, bekennen, predigen und loben will, auch den andern zugut, das kann er nicht leiden‹⁴. Und in seiner bekannten Zweireichelehre hat Luther gewiß nicht nur Gemütsruhe und Rückzug in die Innerlichkeit gepredigt, sondern Weltverständnis und Weltverantwortung gefordert und auch selber reichlich praktiziert.

Auch in der Luther-Literatur der DDR geht man, namentlich in neuester Zeit, nicht respektlos mit Luther um und hat sogar einige früher allzu harte und falsche Urteile über Luther revidiert: man nennt ihn heutzutage nicht mehr pauschal ›Bauernverräter‹ und ›Fürstenknecht‹. Dennoch hält man an seiner Kennzeichnung als ›frühbürgerlichen Revolutionär‹, der nur leider seine guten Ansätze bald vergessen und verleugnet habe, noch immer fest. Einige bezeichnen ihn neuerdings auch als ›Humanist‹ und rücken ihn damit in die Nähe des berühmten Erasmus von Rotterdam, des anerkannten Hauptvertreters der Humanisten. Aber beides ist ganz gewiß nicht das Eigentliche und Zentrale an Luther, das Revolutionäre nicht, weil er schon 1520 eindeutig erklärte: ›Ich will nicht, daß man mit Gewalt und Totschlag

¹ Weimarer Lutherausgabe, künftig abgekürzt: WA 30 II, 584, 6ff.

² WA 10 I 2, 233 und WA 17 II, 290.

³ WA 12, 684, 5 ff.

⁴ WA 10 I 1, 136, 23 ff.

für das Evangelium streitet: durchs Wort ist die Welt überwunden und die Kirche erhalten worden, durchs Wort wird sie auch erneuert werden.⁵ Und ebenso irreführend ist es, Luther zum Humanisten zu machen, weil er ja bekanntlich anno 1525 in seiner berühmten Schrift »De servo arbitrio« sich aufs deutlichste von Erasmus distanzierte und dessen humanistisch-optimistisches Menschenbild im Namen des biblischen Realismus und Pessimismus ablehnte.

II.

Wenn man jedoch nicht die Literaten, Journalisten und Interpreten nach Luthers eigentlichem Anliegen und seiner innersten Überzeugung befragt, sondern, wie es sich ja eigentlich gehört, ihn selber, dann springt der Begriff heraus, der die Unruhe seiner Anfechtungs- und Grübeljahre war, erst ein Schreckgespenst, aber schließlich und endlich seine reformatorische Entdeckung, nämlich der Begriff der »Gerechtigkeit, die vor Gott gilt«, von der es in Röm 1,17 heißt:

»Im Evangelium wird offenbar die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, welche kommt aus Glauben in Glauben, wie denn geschrieben steht: der Gerechte wird seines Glaubens leben.«

Es kommt im Leben auf den Maßstab an, an dem sich der Mensch mißt. Luthers Maßstab, Lebenssinn und Lebensziel war die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, also nicht die Gerechtigkeit, die vor den Leuten, vor Juristen, Philosophen, Moralisten gilt, also nicht eine der relativen Gerechtigkeiten, die irgendwelche Gruppen, Parteien, Klassen fordern wie Leistungsgerechtigkeit, Lohngerechtigkeit, Wehrgerechtigkeit, sondern die höchste Gerechtigkeit, die nach dem bekannten Doppelgebot Jesu im totalen Gottvertrauen und in der universalen Nächstenliebe besteht. Um diese höchste Gerechtigkeit zu erlangen, tritt er 1505 ins Kloster ein, sie hat er vor Augen und im Sinn, wenn er in Psalm 71,2 liest: »errette mich durch deine Gerechtigkeit«, aber es dauert Jahre, bis er sie wirklich versteht. Vierfach sind die Erfahrungen und Erkenntnisse, die er im Lauf seines Lebens von der Gerechtigkeit macht, die vor Gott gilt.

1. Die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, ist das Ende aller Selbstgerechtigkeit, denn sie ist auf dem Wege religiös-moralischen Strebens nicht zu erreichen. Selbst sein ernstes Bemühen als Mönch bleibt weit hinter ihr zurück, dies begann ihm schon 1507 in jenem Gespräch mit seinem Vater zu dämmern, als derselbe seinem mönchischen Sicherheitsgefühl das 4. Gebot

⁵ Weimarer Lutherausgabe, Reihe Briefe, künftig abgekürzt: WAB. WAB 2,249,12.

»du sollst deinen Vater und deine Mutter ehren« entgegenhielt. Luther sagt es selbst, dies Wort seines Vaters habe einen Stachel in ihm hinterlassen, d. h. einen Zweifel darüber, ob Klosterleben wirklich mehr wert sei als Elternliebe und Elterngehorsam. Der französische Lutherkenner Agenor de Gasparin bezeichnet diesen Stachel als »le premier cri de la réformation«, d. h. als den Geburtsschrei der Reformation, weil er erstmals die religiöse Selbstsicherheit Luthers erschütterte. Aber im Lauf der Jahre vertiefte sich diese Erschütterung zu der allgemeinen und umfassenden Erkenntnis, daß der Mensch auch mit seinem religiös-moralischen Streben niemals die Gerechtigkeit erreicht, die vor Gott gilt, weil er nämlich nie so gut und edel und fromm ist, wie er oft tut, sondern im Grunde egoistisch, lieblos, gottlos und schlecht. Das Psalmwort 71,2, so wie er es zunächst verstanden hatte als Errettung aufgrund seines Strebens nach Gerechtigkeit, wurde ihm mit der Zeit so zuwider, daß er sagte: »da ich zuerst im Psalter las und sang »errette mich durch deine Gerechtigkeit«, da erschrak ich allemal und ward den Worten »Gerechtigkeit Gottes« feind«⁶. In diese Zeit und Erfahrung gehören die bekannten Verse Luthers »die Angst mich zu verzweifeln trieb, daß nichts denn Sterben bei mir blieb, zur Hölle muß ich sinken«. Als Ergebnis seines religiös-moralischen Strebens muß er vor der Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, schließlich dem alten Prophetenwort zustimmen aus Jes 64,5: »unsre Gerechtigkeit ist wie ein unflätiges Kleid« und vor allem dem Pauluswort aus Röm 3,23: »wir mangeln des Ruhms, den wir vor Gott haben sollten«. Seither ist ihm aller religiös-moralische Stolz verhaßt und wird von ihm nur als »glänzende Arroganz der Selbstgerechtigkeit (splendida arrogantia propriae iustitiae)«⁷ bezeichnet.

2. *Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, ist eine Rechtfertigungs- und Gnadengerechtigkeit.* Daß es aus dem Fiasko der Selbstgerechtigkeit oder, biblisch gesprochen, für den Sünder einen Ausweg gibt, hat nicht Luther erfunden, sondern ist, wie Luther aus Paulus lernt, erst durch Christus und sein Evangelium offenbar und bekannt geworden, weil er der Heiland der Sünder ist. Ohne Christus und sein Evangelium wäre es nicht »gerechtfertigt«, von einem solchen Ausweg zu sprechen. Darum ist Christus und sein Evangelium die »Rechtfertigung« des Sünders, und darum ist Luther mit Paulus der Überzeugung, »daß der Mensch nur gerecht werde ohne des Gesetzes Werke allein durch den Glauben«, wie Röm 3,28 geschrieben steht. Auf der menschlichen Seite bedarf es dazu nur des Eingeständnisses der Sündhaftigkeit und der Bereitschaft zur Annahme der Gnade und Vergebung in Christus. Darum ist ein Christ nur gerechtfertigt, wenn er sich bezeichnet als

⁶ Weimarer Lutherausgabe, Reihe Tischreden, abgekürzt WATR 5,26 Nr. 5247.

⁷ WATR 3,479 Nr. 3650.

»zugleich Sünder und gerecht (simul peccator et justus), Sünder in Wahrheit, aber gerecht in der Hoffnung auf Gottes Verheißung«⁸. Darum heißt die christliche Lebensdevise, die bekanntlich Jochen Klepper so liebte: entweder »cor accusator und deus defensor« oder »cor defensor und deus accusator«⁹, d. h. entweder ist der Mensch bereit, nicht mehr Gott und die Welt oder die andern anzuklagen, sondern sich selbst, oder er ist immerfort mit seiner Selbstrechtfertigung und Selbstverteidigung beschäftigt; im ersteren Fall kann Gott seine Verteidigung und Rechtfertigung vornehmen, im zweiten Fall wird Gott ewig sein Widersacher und Verkläger sein. Je nachdem, welche der beiden Formeln wir für unser Leben wählen, wird es gelingen oder mißlingen, wird es die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, erlangen oder verfehlen.

3. *Die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, ist eine Lebensgerechtigkeit.* Darum heißt es in Röm 1,17: der Gerechte, d. h. der aus Gnade gerecht Erklärte und Zurechtgebrachte, wird seines Glaubens leben. Luthers Meinung ist: an der Selbstgerechtigkeit geht der Mensch zugrunde, in der Gnadengerechtigkeit darf er leben, kann er leben, nur durch sie ist das Leben lebenswert. Daher Luthers schöner Spruch aus der Genesisvorlesung: »entweder gelebt im Schatten der Flügel Gottes und im Vertrauen auf sein Erbarmen oder verloren!«¹⁰. Bekanntlich hat Luther die dann so genannte Lutherrose zu seiner »Petschaft«, seinem Siegel oder Wappen erwählt. Auch durch sie bekennt er sich in jenem berühmten Brief vom 8. 7. 1530 an Lazarus Spengler¹¹ zur Lebenswichtigkeit und Lebensbedeutung seines paulinischen Rechtfertigungsglaubens. Die Lutherrose ist, wie er selbst sagt, »ein Merkzeichen meiner Theologie. Das erste soll ein Kreuz sein, schwarz, im Herzen, das seine natürliche Farbe behält, womit ich mir selber Erinnerung gebe, daß der Glaube an den Gekreuzigten uns selig macht. Denn wenn man von Herzen glaubt, wird man gerecht. Obs nu wohl ein schwarzes Kreuz ist, mortifiziert und auch weh tun soll, so läßt es das Herz dennoch in seiner Farbe, verdirbt die Natur nicht, d. h. tötet nicht, sondern behält lebendig, denn der Gerechte lebt aus dem Glauben, aber aus dem Glauben an den Gekreuzigten«. Auch hier also wieder die Berufung auf Röm 1,17: der Gerechte wird seines Glaubens *leben*. Dieselbe Lutherrose zierte bekanntlich auch heute noch das sogenannte Katharinenportal des Lutherhauses in Wittenberg und enthält in den Zwickeln der Rosenblätter die fünf Buchstaben V.I.V.I.T. (= er lebt). Auch diese Devise des Lutherhauses bezieht sich

⁸ WA 56,272,17ff.

⁹ Vgl. WA 56,204,24.

¹⁰ WA 42,264,32.

¹¹ WAB 5,445,4ff.

wieder in gewisser Weise auf das ›er wird seines Glaubens leben‹. In einer Tischrede¹² erläutert Luther die geheimnisvollen fünf Buchstaben dahin: ›sie betreffen sowohl den, an den man glaubt, wie auch die, die glauben‹ d. h. Christus lebt, und die, die an ihn glauben, leben auch, sie allein führen ein ehrliches christliches Leben.

4. *Die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, ist und bleibt eine Glaubensgerechtigkeit.* D. h. man kommt nie über den Glauben hinaus zum Wissen, Schauen und Greifen, sondern es geht im christlichen Leben nach Röm I, 17 immer nur ›von Glauben in Glauben‹. Aber es handelt sich dabei nicht um einen unbestimmten beliebigen allgemeinen Glauben, sondern um den Glauben an das Wort von Christus und seinem Evangelium. Von solchem Glauben sagen auch unsre Lieder, indem sie ihn beschreiben als einen Glauben, ›der aus dem Wort gezeuget und durch das Wort sich nährt und vor dem Wort sich beuget und mit dem Wort sich wehrt‹. Den bleibend maßgeblichen Inhalt dieses biblischen Worts, auf dem der Glaube beruht, hat Luther bekanntlich in die treffenden vier Begriffe Gesetz und Evangelium, Glaube und Liebe zusammengefaßt. Aber immer ist der Glaube die Voraussetzung, nicht etwa Wissen, Erfahrung, Gefühl oder sonst eine Vorausleistung, die Gott zu erbringen hätte, wie Luther in einer Predigt vom 25. Juli 1522¹³ bezeugt: ›der Glaube fordert nicht Kunde, Wissen oder Sicherheit, sondern ist ein frei Sich-ergeben und fröhlich Wagen auf seine (noch) unempfundene, unversuchte, unerkannte Güte. Er beruht, wie gesagt, nicht auf Erfahrung, das bedeutet jedoch nicht, daß er keine Erfahrung mit ihm macht, aber die Erfahrung kommt nachher. Offen und ehrlich bekennt Luther hier einen grundsätzlichen Unterschied zwischen Naturwissenschaft und Glauben, denn ›in der Naturwissenschaft geht das Fühlen und Erfahren dem Glauben voraus, in der Theologie ist es umgekehrt‹.¹⁴ Aber diesen Glauben oder sozusagen dieses Grundvertrauen will Gott von uns haben, und er ist berechtigt, es zu verlangen. D. h. diese Glaubensgerechtigkeit ist nicht in das Belieben des Menschen gestellt, sondern gefordert, wie geschrieben steht: glaube, so wirst du und dein Haus selig (Apg 16, 31), und schon im ersten Gebot: ich bin der Herr, dein Gott, du sollst keine andern Götter neben mir haben. Daher heißt es dann auch in Luthers berühmter Reformationsschrift ›Von den guten Werken‹: ›wohlan, wer da will fromm sein und voll guter Werke werden, der übe sich selbst in allem Leben und Werken zu allen Zeiten in diesem Glauben und lerne stetiglich alles tun und

¹² WATR 3, 315 Nr. 3435.

¹³ WA 10 III, 239, 19 ff.

¹⁴ WATR 1, 183 Nr. 423.

lassen in solcher Zuversicht, so wird er finden, wieviel er zu schaffen hat und wie gar alle Dinge im Glauben liegen.¹⁵

III.

Diese vier Grund- und Hauptsätze sind der Kern meines reformatorisch-lutherischen Glaubens und Gottvertrauens. Sie haben an sich gar nichts mit Politik zu tun, aber um ihre Bedeutung für unsre Zeit und Situation zu unterstreichen, kommt mir ein altpreussischer aussenpolitischer Spruch in den Sinn, den ich jedoch jetzt nicht in seinem ursprünglichen politischen, sondern im rein geistig-geistlichen Sinn verstehe, der Spruch nämlich:

Habt Vertrauen auf Gott und haltet das Pulver trocken! Der Spruch vermahnt zum Gottvertrauen, betont aber, daß das Gottvertrauen die Wehrbereitschaft nicht aus-, sondern einschließt, und fordert daher dazu auf, »das Pulver« nicht naß werden zu lassen, sondern »trocken zu halten«.

Habt Vertrauen auf Gott und haltet das Pulver trocken – geistlich verstanden heißt daher für mich und hoffentlich auch noch für einige tausend andre: im heutigen Ringen und Schwanken zwischen Glauben und Unglauben, Hoffnung und Skepsis, Wahrheit und Schwärmerei, Ehrlichkeit und Geschwätz, Charakter und Charakterlosigkeit ist es mit einem allgemeinen undifferenzierten Gottvertrauen und einer beliebigen Allerweltsfrömmigkeit nicht getan. Denn sie sind das »Pulver« nicht, das unsre Verwirrung, Angst und Hoffnungslosigkeit, unsre Gleichgültigkeit und Lieblosigkeit sprengen und überwinden könnte, sie reichen nicht hin, um zu der reformatorischen Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, zu gelangen, sie machen nicht selig. Was wir heutzutage brauchen, was wir von unsern Kirchen und Pfarrern verlangen, womit wir bestehen und unsern Mitmenschen helfen können, das sind die vier Stücke reformatorisch-biblischer Überzeugung, von denen ich gesprochen habe, erstens der Verzicht auf die Selbstgerechtigkeit, zweitens die Annahme der Rechtfertigungswahrheit, drittens die Einsicht der christlichen Lebenstüchtigkeit und viertens die Alleingültigkeit der Glaubensgerechtigkeit. Diese Stücke sind das Lebenspulver, die Kernkraft oder, wie Paulus sagt, der »Dynamit« eines Glaubens, der selig macht. Ohne sie wird unser schwach gewordener Glaube langsam verdampfen und vergehen. Und das soll er nicht!

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

¹⁵ WA 6,212,34 ff.

Eine Osterpredigt

Reinhard Schwarz zum 60. Geburtstag

Von Karl Dienst

Wir hören aus dem Lukas-Evangelium Kapitel 24 die Verse 30–32: »Es geschah, da der auferstandene Jesus mit zweien seiner Jünger, die ihn aber nicht erkannten, in dem Ort Emmaus zu Tisch saß, nahm er das Brot, dankte, brach's und gab's ihnen. Da wurden ihre Augen geöffnet, und sie erkannten ihn. Und er verschwand vor ihnen. Und sie sprachen untereinander: Brannte nicht unser Herz in uns, da er mit uns redete auf dem Wege, als er uns die Schrift öffnete?«

In dem Schauspiel »Schinderhannes« von Carl Zuckmayer besucht ein Kaplan den zum Tode verurteilten Johannes Bückler, genannt »Schinderhannes«, den 1777 in Miehlen im Taunus geborenen und 1803 in Mainz hingerichteten wohl bekanntesten deutschen Räuberhauptmann. Es entwickelt sich folgendes Gespräch:

»(Kaplan) Johannes Bückler, du hast den geistlichen Beistand abgelehnt. Du willst ohne Gott zum letzten Gang schreiten.

(Bückler) Ich will überhaupt nit. Aber ich muß!

(Kaplan kühl) Es ist meine Pflicht, Ihnen das Heilige Buch zu überreichen.

(Bückler) Zeig her! Will gleich emal steche! Da kommt also das narrischte Zeug heraus! (Er wirft die Bibel auf den Tisch, stellt sich davor) Eigentlich

braucht man e Messer dazu. Aber's geht auch mitm Fingernagel, ausnahms-

weise! (Er sticht mit dem Finger zwischen die Seiten, ohne hinzusehen.

Dann nimmt er es auf, betrachtet die Stelle) Die Schrift kann ich aber nit

lese! Das sin ja Buchstaben wie kahle Äppelbäume! Les vor – da, wo mein

Finger is! (Kaplan liest Jesus Sirach 13,6–7*).

»Denn vom Trauern kommet der Tod, und des Herzens Traurigkeit

schwächet die Kräfte«. (Bückler) Noch emal. (Kaplan) Denn vom Trauern

* In Wirklichkeit handelt es sich um Jesus Sirach 38,19. Diese Stelle liest der katholische Kaplan im Luthertext vor!

kommt der Tod, und des Herzens Traurigkeit schwächt die Kräfte. (Bückler) denn vom Trauern kommt der Tod – Wenn das wahr ist – dann sterbich nie! (Er lacht) (Kaplan) Gott geb Dir das ewige Leben (Er geht rasch). Die Henkersmahlzeit beginnt.

Nun hat Carl Zuckmayer diesem Schauspiel eine Strophe »Aus Luthers Osterlied« (gemeint ist: »Christ lag in Todesbanden«) vorangestellt: »Das war ein wunderlich Krieg, da Tod und Leben rungen, das Leben behielt den Sieg, es hat den Tod verschlungen. Die Schrift hat verkündet das, wie ein Tod den andern fraß: ein Spott aus dem Tod ist worden!« Im Schauspiel selbst singen »ein paar priesterartig schwarz gekleidete, aber recht armselige Gestalten«, die sich »letzte Jünger des Täufers Melchior« nennen, diese Strophe aus Luthers Osterlied in einer Situation, die alles andere als österlich ist! Bückler und seine Bande sagen, wer »raus muß«: der Amtmann, der Bürgermeister, »alle Kaufleute, Judd oder Christ«, alle »Lohnschinder«, die »Pfaffe« usw. »Unser Land wird sauber – un soll sauber bleibe!« – ruft Bückler unter dem Beifall seiner Genossen.

Bücklers letzte Worte bei seiner als Volksfest gestalteten Hinrichtung sind nach Zuckmayer: »Fünfzehntausend Leut! Fünfzehntausend Leut!« Dieses große Interesse an seinem Tod versteht Bückler als einen Akt der Selbstbestätigung, der Selbstbehauptung. Dadurch wird für ihn der Tod zum Spott. Hier ist nicht die Auferstehung der Grund für eine Hoffnung gegen den Tod. Aus eigener Kraft verachtet hier der Mensch den Tod!

Wir haben vorhin einen Abschnitt aus der Geschichte der Emmaus-Jünger gehört, denen der auferstandene Jesus begegnet, ohne daß sie ihn erkennen. Sie erzählen Jesus, was sich in Jerusalem ereignet hat. Skepsis und Trauer beherrscht sie.

Jesus hält diesen Jüngern eine Bibelstunde und spricht zu ihnen: »O ihr Toren und träges Herzens, zu glauben alle dem, was die Propheten geredet haben! Mußte nicht Christus solches leiden und in seine Herrlichkeit eingehen? Und fing an von Mose und allen Propheten und legte ihnen alle Schriften aus, die von ihm gesagt waren«. Diese Jünger erkennen Jesus, als er dann mit ihnen das Brot bricht. Sie erinnern sich an das letzte Mahl, das Jesus mit ihnen gefeiert hat.

Jesus als der Einladende, als der Gastgeber, als der Schenkende, als der sich Schenkende, als der, der den Tod verschlungen hat, so daß aus ihm ein Spott geworden ist, wie Luther gedichtet hat: Denken wir ein wenig darüber nach, was ein Geschenk bedeutet (Zum Folgenden vgl. auch Eugen Drewermanns Auslegung des Markus-Evangeliums). Das bloße Ding, das wir schenken, soll sich doch in den Augen des Beschenkten mit unserer Person erfüllen. In dem Gegenstand des Geschenks möchten wir selber dem anderen nahe sein, und genau so möchten wir, daß er sich uns in dem geschenkten Ding als

gegenwärtig fühlt. Je tiefer wir dieses Gefühl in uns verspüren, desto mehr erleben wir den geschenkten Gegenstand nicht mehr als ein totes Ding, sondern zunehmend als etwas Lebendiges, das erfüllt ist von der Liebe. Raum und Zeit verlieren auf einmal ihre Kraft, uns voneinander zu trennen, und es kann sein, daß wir etwas, das zunächst nur ein Gegenstand der Erinnerung sein sollte, als etwas uns Begleitendes empfinden, als etwas ganz und gar Lebendiges, als etwas zu uns Sprechendes. Es ist wahr, wir können es erfahren: Wir können ein Bild, ein Erinnerungsstück, ein Geschenk aus vergangenen Zeiten nehmen, und es beginnt ein sonderbares Zwiegespräch mit uns: Vergangenes wird lebendige Gegenwart; Raum und Zeit werden überbrückt. Worte von damals werden Worte im Hier und Jetzt.

Auf gerade diese Weise feiern wir seit der Nacht des Abschiedsmahles Jesu sein Geschenk des Abendmahls. Wir hören die Worte, die er damals sprach, und wissen: Sie sind nie vergangen. Sie sind in unserem Leben gegenwärtig, und die Zeit trennt uns nicht von ihm.

Es ist die Frage, wie man einem anderen etwas so schenken kann, daß es das vollkommen ausdrückt, was wir ihm sagen möchten. Was käme da in Frage? Was käme vor allem in Frage, wenn wir dem anderen etwas Endgültiges in dieser irdischen Welt hinterlassen möchten, ein Geschenk unseres Abschieds als letztes Vermächtnis? Ein Bild von uns selbst? Würden wir aber in 10 Jahren nicht ganz anders aussehen? Oder Worte von uns? Was irgend lebendig war an unseren Worten, lebt in den Herzen der anderen weiter, es kann Teil, Garantie und Bestand ihres Lebens sein.

Was hätte Jesus also Besseres sagen oder tun können, als was er in den letzten Stunden seines Abschieds seinen Jüngern tat und sagte, und was diese beiden Jünger in Emmaus aufs Neue erfahren haben? Weil er, Jesus Christus, unser Leben ist, darum wußte er nichts Besseres, als zum Geschenk an uns die »Lebensmittel« Brot und Wein zu wählen: Weil seine Gegenwart uns Nahrung ist, deshalb wollte er, daß wir niemals mehr Brot essen, ohne daß es uns mit verbindet. Weil er, Jesus Christus, die Freude unseres Herzens ist, darum möchte er, daß wir den Wein als Getränk der Festlichkeit niemals mehr zu uns nehmen, ohne daß er uns in Verbindung setzt mit allem, was unser Herz weit macht und zum Himmel erhebt. Jesus will, daß wir so mit seiner Hilfe die Grenzen unseres Lebens aufbrechen; das will zum Beispiel sagen: daß wir mit seiner Hilfe die drückende Angst, die lastende Schuld überwinden. Jesus will, daß wir in derselben Weise des Hörens, Fühlens und Denkens im Umkreis der Liebe uns miteinander in seinem Namen verbünden. Wenn wir so einander begegnen, dann sollten wir seine Gegenwart spüren wie Brot und Wein, wie eine Festgemeinschaft, die nie mehr enden soll. Gottes Nähe ist uns zugesagt; sie ist das, was uns begleitet; sie ist uns anvertraut. Diese Gewissheit ist die eigentliche Gabe,

das eigentliche Geschenk Jesu in Gestalt von Brot und Wein. Diese Gewissheit ist das Geschenk von Ostern!

Geschenke sind Brücken zwischen Vergangenheit und Gegenwart. Das Geschenk des Abendmahls ist aber noch mehr: Es ist eine Brücke zwischen Zeit und Ewigkeit, der reinste Ausdruck dessen, was Liebe Gottes ist: Ein Weg der Gemeinsamkeit durch die Zeit hindurch bis zum Horizont des Unendlichen, Ewigen. Weil Jesus Christus sich uns schenkt, darum wird im Heiligen Abendmahl Golgatha hier und jetzt Ereignis. Darum feiern wir hier die Auferstehung und die Wiederkunft Jesu Christi und damit schon im voraus unsere eigene Auferstehung!

Im Jahre 1784 schrieb der Philosoph Johann Georg Hamann: »Weh uns, wenn es auf uns ankommen sollte, erst Schöpfer, Erfinder und Schmied unseres künftigen Glücks zu werden. Das erste Gebot Gottes in der Bibel heißt: Du sollst essen! und das letzte: Kommt, denn es ist alles bereit!« Das mag eine eigenwillige Bibelauslegung sein! »Du sollst essen!« Das ist nach 1. Mose 2,16 Gottes erstes Gebot an den Menschen. Und am Ende ist nicht alles aus, sondern alles bereit: »Kommt her zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid« – sagt Jesus. Hamann will sagen: Am Anfang steht Gottes Zusage, seine große Einladung. Er gewährt Raum und Zeit zum Leben. Am Ende ist nicht alles aus, sondern alles bereit: unverbrüchliche Gemeinschaft mit Gott an seinem Tisch. Dieses Geheimnis der Auferstehung läßt sich nicht äußerlich »feststellen«, sondern nur glauben, und es läßt sich mitteilen in Worten und in Handlungen, in Bildern und Symbolen. Daran erkennen Jüngerinnen und Jünger Jesu ihren Herren – damals und heute!

Pfarrer und Oberkirchenrat Prof. Dr. Karl Dienst, Pfungstädterstr. 78,
6100 Darmstadt-Eberstadt

DIE FRANZÖSISCHE REVOLUTION UND DIE KIRCHEN

Reinhard Schwarz und Karl Dienst zum 60. Geburtstag

Von Gerhard Müller

Die Französische Revolution besitzt nach wie vor aktuelle Bedeutung. Dies gilt nicht nur für Frankreich, wo sie in politischer und gesellschaftlicher Hinsicht erhebliche Veränderungen hervorrief, sondern auch für andere Länder Europas. Wenn ich mich hier auf Frankreich und Deutschland beschränke, dann deswegen, weil die Vorgänge in Frankreich bei unserem Thema unbedingt berücksichtigt werden müssen und weil andererseits wir nach den Auswirkungen auf unser eigenes Land fragen wollen.

Die Französische Revolution war zunächst einmal ein politisches Ereignis. Sie hat der Monarchie in Frankreich – wenigstens anfangs für kurze Zeit und später endgültig – ein Ende bereitet und neue Strukturen der Macht geschaffen. Sie hat aber darüber hinaus auch gesellschaftliche Veränderungen hervorgerufen, indem sie überkommene Privilegien beseitigte und den Versuch machte, zu mehr Gleichheit für alle Bewohner des Landes zu kommen. Die Französische Revolution war aber auch ein Ereignis von hohem geistigem Rang. Es ging in ihr nicht nur um einen Austausch von Machtstrukturen, sondern auch um eine neue Lebens- und Weltsicht. Insofern ist vor allem auch die Langzeitwirkung der Französischen Revolution durch die geistigen Ideen bestimmt, von denen sie getragen gewesen ist.

In Deutschland sind die Ereignisse in Frankreich mit großer Aufmerksamkeit verfolgt und teils auch mit viel Sympathie begleitet worden. Die politischen Verhältnisse waren hier andere. Auch die geistigen Voraussetzungen waren nicht identisch mit denen in Frankreich. Insofern verlief die Aufnahme der Ideen der Französischen Revolution in Deutschland ganz anders. Hinzu kommt, daß kriegerische Auseinandersetzungen zwischen dem Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation und Frankreich geführt wurden, bei denen die Revolutionstruppen aus Frankreich siegreich waren. Dies trug nicht dazu bei, die Sympathien der Deutschen den Franzosen gegenüber zu stärken! Wer gibt schon gerne Menschen und Land an andere Staaten ab? Der späte Erbe der Revolution, Kaiser Napoleon, trug dann mit seiner Expansionspolitik ebenfalls dazu bei, daß sich die Deutschen auf einen ganz eigenen Weg besannen.

Wir werden alle diese Vorgänge aber nicht im einzelnen verfolgen können. Wir wollen vielmehr im wesentlichen unser Augenmerk darauf rich-

ten, wie die Französische Revolution sich auf die christlichen Kirchen auswirkte. Dabei soll zunächst auf die kirchlichen Verhältnisse in beiden Ländern eingegangen werden, bevor dann die Bedeutung der Revolution für das Christentum in Frankreich behandelt werden kann. In einem letzten Abschnitt werden dann die Auswirkungen der Französischen Revolution auf die Kirchen in Deutschland zu analysieren sein.

1. Die Kirchen in Frankreich und Deutschland vor 1789

Die Reformation war in Frankreich auf scharfe Ablehnung gestoßen. Das zentralistisch von einem König geleitete Land hatte sich im Jahr 1516 mit dem Papsttum arrangiert und wollte keine christlichen Sondergruppen im Territorium dulden. Es kam zu langen und verlustreichen Verfolgungen der Hugenotten, bevor endlich im Edikt von Nantes vom Jahr 1598 den Protestanten eine beschränkte Duldung eingeräumt wurde. Seit dieser Zeit hätte eine moderne Entwicklung einsetzen können, die wahrscheinlich irgendwann in die Anerkennung der Religionsfreiheit eingemündet wäre. Aber der glänzende Höhepunkt des französischen Absolutismus unter König Ludwig XIV. schob dem einen Riegel vor. Der Sonnenkönig, wie er genannt wurde, meinte, das Rad der Geschichte anhalten, ja zurückdrehen zu können. Im Jahr 1685 hob er das Edikt von Nantes auf, und neue blutige Verfolgungen der Hugenotten begannen. Mehr als eine halbe Million von ihnen verließ fluchtartig das Land. Viele kamen nach Deutschland, wo sie die Wirtschaft erfolgreich mitgestalteten. In Frankreich schien sich dagegen der Staat durchzusetzen. Aber der glanzvolle Höhepunkt unter König Ludwig XIV. war in Wahrheit – geschichtlich betrachtet – der Anfang vom Ende. Denn dieser überzogene Absolutismus ließ sich auf Dauer nicht aufrechterhalten, was seinen Nachfolgern, den Monarchen im 18. Jahrhundert, nicht frühzeitig genug klar wurde, so daß es zum Ausbruch der Revolution kam.

Bereits seit etwa der Mitte des 18. Jahrhunderts gab es zwar eine beschränkte Duldung der Protestanten, aber erst im Jahr 1775 wurden die letzten aus Glaubensgründen Inhaftierten entlassen. Hatte es im Jahr 1763 nur 60 protestantische Pfarrer in ganz Frankreich gegeben, so wuchs diese Zahl bis 1789 auf 180, wodurch zum Ausdruck kommt, daß sich der Protestantismus in den Jahrzehnten vor dem Ausbruch der Revolution erheblich regenerieren konnte.

Ganz anders war es dagegen mit der katholischen Kirche. Zwar war das Land nach wie vor katholisch, und die römisch-katholische Religion war die Staatsreligion. Doch der äußere Schein trug. Seit der Mitte des 18. Jahrhunderts zeichnete sich ein starker Rückgang beim Nachwuchs für die Klöster

und bei den Priestern ab. Zwischen 1766 und 1768 – also mehr als 20 Jahre vor dem Beginn der Revolution – wurden 426 Klöster aufgehoben, weil einfach nicht mehr genug Mönche vorhanden waren. Es läßt sich eine starke Zunahme an religiöser Gleichgültigkeit konstatieren, ja sogar Feindschaft gegen das Christentum wurde laut.

Einen Niederschlag in der Philosophie fand diese Stimmung bei den Denkern der französischen Aufklärung, die stark kirchenkritisch orientiert waren. Eine Ursache dafür mag der enorme Reichtum gewesen sein, den die römisch-katholische Kirche in Frankreich ihr eigen nennen konnte. Sie besaß immerhin etwa ein Zwölftel des Bodens, und auch die kirchlichen Abgaben in Form des Zehnten brachten erhebliche Einnahmen. In erster Linie aber wurde von der französischen Aufklärung die schlechte Theologie kritisiert, die sich weitgehend darin erschöpfte, das sogenannte Gottesgnadentum der Monarchie zu verteidigen, wodurch man ja faktisch dann auch die eigenen Privilegien ungefährdet sehen konnte. Kirchenkritiker wie Voltaire wurden aufmerksam gelesen. Vor allem hat auch Jean-Jacques Rousseau in seinem »Contrat social« von 1762 ein neues Bild der Gesellschaft entwickelt. Er ging nicht von irgendeinem Gottesgnadentum eines Herrscherhauses aus, sondern von einem Zusammenschluß der Bürger zu ihrem Staat. Dieser Staat wäre dadurch genossenschaftlich konzipiert gewesen und nicht etwa hierarchisch.

All dies mußte nun auch der hierarchisch gegliederten römisch-katholischen Kirche widersprechen. Die hohe Geistlichkeit kam aus dem Adel und war reich. Die Priester, vor allem diejenigen auf dem Land, waren dagegen arm. Es wurde also auch in die Kirche selbst eine starke soziale Spannung hineingetragen. Nur äußerlich schien der französische Katholizismus geschlossen zu sein, in Wahrheit gab es in ihm erhebliche Differenzen.

Nun wird nie eine Gesellschaft und auch keine Kirche ohne Differenzen auskommen. Aber es kommt immer darauf an, daß diese Streitigkeiten verbalisiert und entschieden werden. Dazu ist es damals jedoch nicht gekommen. Hoher und niederer Klerus lebten sich vielmehr auseinander. Gerade der niedere Klerus besaß aber erhebliche Vermittlerfunktionen. An ihm lag es, dem Kirchenvolk seine Aufgaben deutlich zu machen. An ihm lag es, sich der Armen anzunehmen und die Schulen, die in der Hand der Kirche waren, zu fördern. Als hier die Verbindung zwischen hohem und niederem Klerus abriß, konnte dies nur katastrophale Folgen haben.

Blicken wir auf das Heilige Römische Reich Deutscher Nation, so finden wir politisch ein völlig anderes Bild. Wir haben hier keinen zentralistischen Staat wie in Frankreich vor uns, sondern einen Bundesstaat, zu dem größere, vor allem aber auch viele kleinere Länder gehören. Hinzu kommt, daß zwischen der größeren Macht im Süden, nämlich Österreich-Ungarn, und

der größeren Macht im Norden, nämlich Preußen, erhebliche politische Differenzen vorhanden waren. Diese Vielfalt war die Ursache dafür, daß es auf gesellschaftlichem, politischem, kulturellem und auch kirchlichem Gebiet kaum Vergleichbarkeiten gab.

Der grundsätzliche kirchenpolitische Unterschied zu Frankreich bestand außerdem darin, daß das Nebeneinander von römisch-katholischer und evangelischer Kirche seit 1555 anerkannt worden war. Zwar hatte es im Dreißigjährigen Krieg erhebliche Auseinandersetzungen gegeben, die aber häufig nur unter dem Vorwand der Religion geführt worden waren, denn politische Gründe waren auch in dieser Zeit häufig die maßgeblichen, so daß sich durchaus das lutherische Schweden mit dem katholischen Frankreich gegen das katholische Österreich verbünden konnte. Vor allem aber kam es durch den Dreißigjährigen Krieg nicht zu einer Aufhebung des Religionsfriedens von 1555, sondern zu dessen Bestätigung und Ausweitung. In Deutschland wurde also nicht der Versuch gemacht, das Rad der Geschichte aufzuhalten oder zurückzudrehen, wie das in Frankreich durch die schon erwähnte Aufhebung des Edikts von Nantes versucht worden war.

Vielmehr trug in Deutschland das Nebeneinander von verschiedenen Kirchen dazu bei, daß fruchtbare Spannungen entstanden, die das geistige Gespräch förderten. Es kam zu Überlegungen, ob sich beide Kirchen nicht vereinigen könnten – etwa Leibniz hat sich in dieser Beziehung geäußert und betätigt –, es gab aber auch Widerspruch von evangelischer Seite gegen die römisch-katholische Kirche, wenn etwa der Abt von Riddagshausen Johann Friedrich Wilhelm Jerusalem erhebliche Vorbehalte gegenüber katholischer Frömmigkeit und Theologie äußerte.

Vor allem ist die Aufklärung in Deutschland längst nicht so kirchenkritisch gewesen wie diejenige in Frankreich. Vielmehr versuchte man hier, einen Ausgleich zwischen Vernunft und Religion zu finden. Immanuel Kant etwa, der kritisch feststellte, daß es keine Gottesbeweise geben könne, weil ein Fortdenken aus der menschlichen Welt zu Gott hin unmöglich sei, forderte doch gleichzeitig für das praktische Leben das Vorhandensein von Postulaten, nämlich Gott, Tugend und Unsterblichkeit. Nach seiner Meinung müssen wir in unserem Leben davon ausgehen, daß es Gott, die Tugend und die Unsterblichkeit gibt. Dadurch erhielten die Kirchen auch weiterhin Aufgaben und wurden nicht als Gegner der Aufklärung empfunden.

Wir finden also vor 1789 unterschiedliche politische und kirchliche Verhältnisse in den beiden Ländern, über die wir uns hier Gedanken machen. Deswegen ist es nicht verwunderlich, daß auch die Französische Revolution unterschiedliche Auswirkungen in beiden Ländern hatte. Darauf wird nun einzugehen sein.

2. Die Bedeutung der Revolution für das Christentum in Frankreich

Die Revolution kam dadurch zustande, daß die Inhaber der Privilegien, nämlich Adel und hohe Geistlichkeit, nicht bereit waren, zur Finanzierung der Staatsfinanzen beizutragen. Dadurch mußte die Monarchie den Generalständen die Lösung der finanziellen Krise überlassen, die eingetreten war. Die Generalstände bestanden aus drei Gruppen. Der erste Stand wurde von den Klerikern gebildet, der zweite vom Adel und der dritte von den Bürgern. Zahlenmäßig repräsentierte der dritte Stand 98% der Bevölkerung. Zwar wurde diesem Stand im Frühjahr 1789 die gleiche Zahl von Sitzen zuerkannt wie den beiden anderen Ständen zusammen, aber dennoch besaßen Klerus und Adel einen überproportionalen Einfluß.

Überraschend aber war, daß die Vertreter des Klerus, die Anfang 1789 gewählt wurden, zu zwei Dritteln aus Pfarrern und nur zu einem Drittel aus Mitgliedern des hohen Klerus bestanden. Dadurch konnte leicht eine Mehrheit durch Bürger und niederen Klerus zustande kommen. Dies ist auch geschehen und hat den Ablauf der Ereignisse maßgeblich bestimmt.

Um allen Vermutungen und Mißverständnissen vorzubeugen: Die Französische Revolution begann nicht etwa antichristlich. Das Gegenteil war der Fall. Man wollte im Grunde Kirche und Staat ganz eng miteinander verbinden, wobei natürlich Kirche mit römisch-katholischer Kirche identisch gewesen wäre. Unter dem Druck der Ereignisse erklärte sich dann auch der geistliche Stand mit großer Mehrheit dazu bereit, auf seine Steuerfreiheit und die eigene Gerichtsbarkeit zu verzichten. Selbst einer Versteigerung der Kirchengüter stimmte der Klerus zu. Kritischer wurde es, als im Februar 1790 alle Orden aufgehoben wurden, die weder in der Krankenpflege noch an Schulen tätig waren. Diese erhebliche Beschneidung kirchlichen Lebens rief aber keinen Protest bei der Bevölkerung hervor, so daß ähnliche, weitergehende Schritte denkbar schienen.

Aber zunächst wurde der Versuch gemacht, ein völlig anderes Konzept zu verwirklichen. Im Juli 1790 beschlossen die Generalstände die sogenannte Zivilkonstitution des Klerus. Damit war gemeint, daß die Diözesen den 83 staatlichen Verwaltungseinheiten angegliedert werden sollten und daß die Zahl der Pfarreien erheblich zu vermindern sei. Letzteres geschah nicht zuletzt deswegen, weil beschlossen wurde, die Geistlichen vom Staat zu bezahlen. Sie sollten dadurch in die Lage versetzt werden, die Amtshandlungen unentgeltlich durchzuführen. Schließlich sollten Bischöfe und Pfarrer durch politische Wahlkörperschaften gewählt werden. Außerdem wurden Priesterräte geschaffen, die in allen Diözesen bei der Führung der Amtsgeschäfte mitwirken konnten.

Hier wurde faktisch die Kirche dem Prinzip der Volkssouveränität unter- und in die Nation eingeordnet. Zwar waren Gewissens- und Glaubensfreiheit verkündet worden, aber faktisch gingen die Generalstände davon aus, daß Frankreich weiterhin ein katholisches Land sein würde, in dem die Priester als staatliche Angestellte arbeiteten.

Diese Zivilkonstitution wurde ohne Genehmigung Roms erlassen. Aber dies wäre nicht das Problem gewesen, weil man sich in Frankreich schon öfter über römische Mitspracherechte hinweggesetzt hatte. Problematischer wurden die Ereignisse dadurch, daß die Mehrzahl der Geistlichen – auch des niederen Klerus! – und die meisten Gemeindeglieder diese Beschlüsse ablehnten. Die Gemeindeglieder waren empört über die Auflösung und Neugruppierung vieler Pfarreien, und viele Priester waren nicht damit einverstanden, daß politische Körperschaften über ihre Einsetzung beschließen sollten.

Als Rom dazu aufrief, die Zivilkonstitution zu sabotieren, kam es zu einer Spaltung des Klerus und der Gemeinden. Ein Teil akzeptierte die Zivilkonstitution, während der andere die Unabhängigkeit der Kirche vom Staat forderte. Erst diese Entwicklung führte dazu, daß sich die Revolution in Frankreich antikatholisch und in gewisser Weise auch antichristlich entwickelte. Die Gegner der Kirche schürten die bereits vorhandene Kirchenfeindlichkeit, und antiklerikale Äußerungen nahmen zu. Man forderte Freiheit, nationale Einheit und Gleichheit und behauptete, die römisch-katholische Kirche stehe dem entgegen. Im Grunde wurde die Französische Revolution antikatholisch, weil sie die gewollte Identität von Staat und Kirche nicht durchzusetzen vermochte.

In gewisser Weise ist dies zu begrüßen. Denn was hätte aus den reformatorischen und jüdischen Sondergruppen werden sollen, wenn Staat und römisch-katholische Kirche identisch geblieben wären? Möglicherweise hätte natürlich trotzdem Toleranz geübt werden können, aber die Sondergruppen wären jedenfalls Sondergruppen geblieben. Nach dem Scheitern der Zivilreligion wurde deswegen von den Generalständen der Kult der Vernunft propagiert. Man griff also Gedanken der Aufklärung auf und versuchte, der menschlichen Vernunft kultische Weihe zu verleihen. Den Christen wurde auch Fanatismus vorgeworfen, was den Vorwand dazu lieferte, Kirchen zu schließen und Kirchtürme auf die »demokratische Höhe« der Häuser zu verkürzen. Als man mit dem Kult der Vernunft nicht weit kam, wurde ein Kult des Höchsten Wesens gefördert, der als Ersatzreligion gedacht war. Aber auch er vermochte nicht, die Mehrheit der Bürger in seinen Bann zu ziehen. Nach der angestrebten Identität von Staat und Kirche scheiterte dann auch die Unterdrückung des Christentums.

Im Jahr 1801 wurde deswegen ein neues Konkordat zwischen dem Papst

und Frankreich abgeschlossen. Die Verbindung der römisch-katholischen Kirche in Frankreich mit dem Papst wurde aufrechterhalten, aber auf der anderen Seite wurde der staatliche Einfluß auf die römische Kirche im Land neu begründet. Rom ging dabei davon aus, daß die römische Kirche weiterhin Staatskirche in Frankreich sein würde.

Napoleon hat im Jahr 1802 dann aber doch der evangelischen Kirche in Frankreich ein Lebensrecht konzedierte. Die evangelischen Gemeinden wurden allerdings streng kontrolliert und durften sich nicht eigenständig verwalten. Auch gab es keine übergemeindliche Ordnung, etwa Synoden für alle Gemeinden. Wenn gesamtchurchliche Aufgaben behandelt werden sollten, mußte eine staatliche Genehmigung erteilt werden. Auch war Evangelisation verboten, Übertritte waren nicht erlaubt. Die Tätigkeit der Kirche blieb auf die kirchlichen Räume beschränkt, so daß auch diakonische Tätigkeit unmöglich war.

Als im Jahr 1815 das Königtum im Zeitalter der Restauration wieder eingeführt wurde, wurde die römisch-katholische Kirche sogar von neuem Staatskirche. Aber dieser äußere Erfolg besagte nicht viel. Denn inzwischen war die Zahl der Priester stark zurückgegangen. Die römisch-katholische Kirche hatte erheblichen Schaden gelitten, so daß es sich der Staat erlauben konnte, den Einfluß der römischen Kirche mehr und mehr zu begrenzen. Das Parlament lehnte es im Jahr 1817 sogar ab, das neue Konkordat anzuerkennen. Es verbot im Jahr 1828 den Jesuiten jeglichen Unterricht, und in der Revolution von 1830 entlud sich der weithin vorhandene Antiklerikalismus mit neuer Wucht. Seit dieser Zeit war es mit einer Anerkennung der römisch-katholischen Kirche als Staatsreligion vorbei. Gegen deren harten Widerstand wurde im Jahr 1880 der konfessionslose Grundschulunterricht eingeführt, der das römisch-katholische Schulwesen in Frankreich erheblich einschränkte. Am Anfang unseres Jahrhunderts wurden die Orden insgesamt verboten, und schließlich wurde das Konkordat durch Frankreich gekündigt. Den Höhepunkt dieser Entwicklung bildete das Gesetz über die Trennung von Staat und Kirche vom 5. Dezember 1905. Seit dieser Zeit sind beide Bereiche streng geschieden. Hatte die Revolution die Identität von Staat und Kirche im Sinne einer Zivilreligion erreichen wollen, so endete dieser Prozeß nun mit dem genauen Gegenteil, nämlich mit der völligen Trennung des Staates von der Kirche.

Es ist verständlich, daß die Französische Revolution in Frankreich unterschiedlich bewertet wird. Während einerseits der Verlust der kirchlichen Privilegien bedauert wird, ist andererseits anerkannt worden, daß sich die Kirche nun frei vom Staat entfalten konnte. Natürlich kommt dies auch allen anderen religiösen Gruppen zugute, aber auch die römisch-katholische Kirche selbst kann sich nun frei vom Staat organisieren. Diese strikte

Trennung von Religion und Staat führt im Moment nicht zu Schwierigkeiten mit der römisch-katholischen Kirche, sondern mit dem Islam, wie jüngste Beispiele zeigen. Aber nach wie vor gilt in Frankreich, daß Religion und Staat strikt geschieden sein sollen.

3. Die Auswirkungen der Französischen Revolution auf die Kirche in Deutschland

Es gab viele, die die Freiheit begrüßten, die das französische Volk aufgrund der Revolution erhielt. Die Sympathien für die französischen Ereignisse wurden so offen geäußert, daß hier und da die Befürchtung entstand, die deutschen Fürsten könnten aus Angst vor einer Revolution in ihrem Land sich gegen die Vertreter solcher Auffassungen wenden. Deswegen wurde in Deutschland die Bedeutung der Pressefreiheit betont. Man erkannte, daß Religionsfreiheit allein nicht genügt, sondern daß auch die Äußerung der Religion möglich sein muß und daß die Pressefreiheit dazu beiträgt, daß es zu keinen Mißständen kommt. Es ist dann auch nicht zu Verhaftungen von Sympathisanten der Französischen Revolution in Deutschland gekommen.

Auf einem anderen Gebiet sollte sich aber sehr rasch eine Auswirkung der französischen Ereignisse zeigen. Als im Jahr 1792 Österreich und Preußen gemeinsam einen Krieg gegen Frankreich begannen und vernichtend geschlagen wurden, besetzten die Franzosen das linksrheinische Gebiet. Die weltlichen Fürsten, die Land verloren hatten, forderten nun rechts des Rheins Ersatz. Man wußte auch rasch, wo man ihn finden konnte, nämlich bei den geistlichen Fürstentümern. In Deutschland besaß die römisch-katholische Kirche ja nicht nur Grund und Boden, sondern die Bischöfe waren auch Territorialherren. Dies wurde im Jahr 1803 beendet. Mit Ausnahme des Kurfürsten von Mainz, der für eine kurze Übergangszeit ein eigenes Land erhielt, wurde den Erzbischöfen und Bischöfen die territoriale Zuständigkeit genommen, die sie seit dem frühen Mittelalter besessen hatten. Dadurch wurde die römisch-katholische Kirche in Deutschland erheblich geschwächt. Es entstanden neue Staaten, in denen nicht mehr alle Bürger denselben Glauben besaßen, sondern in denen die Kirchen paritätisch nebeneinander standen. Auch den Juden wurde nun endlich zugestanden, daß sie Staatsbürger seien. Die Säkularisierung der geistlichen Territorien wie auch vieler Kirchengüter stellte die Kirchen in Deutschland zwar vor neue finanzielle Probleme. Aber diese konnten gelöst werden.

Es kam sogar zu einem Neuaufschwung kirchlichen Lebens, als man im Zeitalter der Romantik neuen Gefallen an römisch-katholischer Frömmigkeit fand. Die Französische Revolution hat also längst nicht so unmittelbar

und auch längst nicht so schädigend das Leben der Kirchen in Deutschland beeinflusst wie dasjenige der Kirchen in Frankreich. Aber die Bildung des modernen Staates, der seinen Bürgern Religionsfreiheit erlaubt, schuf neue Verhältnisse in unserem Land, die unmittelbar auf die politischen Ereignisse der Französischen Revolution zurückgehen.

Zu einer Trennung zwischen Staat und Kirche kam es in Deutschland erst im Jahr 1918. Bis dahin waren die Fürsten hervorragende Mitglieder ihrer Kirche geblieben. Vor allem gilt das für die evangelischen Fürsten, die im Grunde die Oberaufsicht über die evangelischen Landeskirchen besaßen. Wenn katholische Fürsten solchen Kirchen in ihren Territorien vorstanden, dann waren auch sie so etwas wie ein Oberhaupt der betreffenden Kirche. Das hörte mit dem Jahr 1918 auf. Alle Fürstentümer wurden abgeschafft, so daß die Kirchen sich neue Verfassungen geben mußten und konnten.

Die Weimarer Verfassung von 1919 stellte fest, daß man ungestört seine Religion ausüben darf, ja daß dafür sogar staatlicher Schutz zugesichert wird. Zugleich wurde aber auch festgelegt, daß niemand seine religiöse Überzeugung offenlegen muß und auch nicht zu einer kirchlichen Handlung oder zur Benutzung einer religiösen Eidesformel gezwungen werden darf. Daß es keine Staatskirche gibt, wird ausdrücklich festgestellt. Den Kirchen wird zugestanden, »ihre Angelegenheiten selbständig innerhalb der Schranken des für alle geltenden Gesetzes« zu ordnen. Dabei wird deutlich gemacht, daß den Religionsgesellschaften alle Vereinigungen gleichgestellt werden, »die sich die gemeinschaftliche Pflege einer Weltanschauung zur Aufgabe machen«. Gleichzeitig wird das Eigentum der Religionsgesellschaften und der religiösen Vereine gewährleistet.

Es kommt darüber hinaus, etwa in der Schulpolitik, zu vielen Berührungspunkten, so daß von einer so strikten Trennung zwischen Staat und Kirche wie in Frankreich bei uns in Deutschland nicht gesprochen werden kann. Es wurden vielmehr Kirchenverträge zwischen einzelnen Ländern und Kirchen abgeschlossen, die der neuen politischen und kirchlichen Situation Rechnung tragen sollten.

Das hat nicht verhindert, daß es in der Zeit des sogenannten Dritten Reiches doch wieder zu Einmischungen des Staates in das Leben der Kirche kam. Ich erinnere an die Kirchenvorstandswahlen in den evangelischen Kirchen im Sommer 1933, bei denen Adolf Hitler durch eine Rundfunkansprache erfolgreich zur Wahl der Deutschen Christen aufrief.

Demgegenüber versuchte sich die römisch-katholische Kirche durch ein Konkordat mit der Reichsregierung zu schützen. Aber dieser Versuch erwies sich gegenüber diesem totalitären Staat als eine Illusion. Der Staat versuchte vielmehr, sich die Kirchen für seine politischen Zwecke dienstbar zu machen. Die Kirchen waren häufig zu schwach – nicht zuletzt, weil viele

Gemeindeglieder der Propaganda des Staates folgten –, dem einen wirksamen Widerstand entgegenzusetzen.

Nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges wurde dann in der Bundesrepublik Deutschland an die Weimarer Verfassung angeknüpft, deren Religionsartikel in unser Grundgesetz übernommen wurden. Bekenntnisfreiheit, Vereinigungsfreiheit und Meinungsfreiheit sind gewährleistet, so daß sich die religiösen Gruppen in unserem Land frei entfalten können.

Man hat bei uns von einer Partnerschaft zwischen Staat und Kirche gesprochen. Das heißt, daß beide zusammenarbeiten und sich nicht bekämpfen oder sich gegeneinander abschließen. Partner müssen aber annähernd gleich stark sein. Nur so lange die christlichen Kirchen in unserem Land Volkskirchen sind, wird man deswegen von einer Partnerschaft zwischen Staat und Kirche sprechen können.

Die Französische Revolution besitzt also auf die Kirchen in Frankreich und Deutschland erhebliche Auswirkungen. Sie hat der Institution Staatskirche ein Ende bereitet, sie hat erhebliche Umstrukturierungen der Kirche erfordert, sie hat aber auch andererseits die Freiheit der Kirchen erweitert. Diese Freiheit recht zu gebrauchen, ist eine Aufgabe, die sich täglich neu stellt. Darin besteht die unmittelbare Aktualität der Französischen Revolution für die Kirchen in Frankreich wie bei uns in Deutschland.

Landesbischof Dr. Gerhard Müller, Neuer Weg 88–90, 3340 Wolfenbüttel

MEDITATION, GEBET UND BEKENNTNIS

Ein Beispiel des Herzogs Albrecht von Preußen 1490–1568]

Erwin Mülhaupt zum 85. Geburtstag am 25. 5. 1990

Von Reinhard Schwarz

Vor 500 Jahren – am 17. Mai 1490 – wurde im markgräflichen Schloß in Ansbach jener Markgraf Albrecht von Brandenburg geboren, der 1511 Hochmeister des Deutschen Ordens wurde und 1525, nachdem er sich der Wittenberger Reformation angeschlossen hatte, seine Deutschordensherrschaft

in ein weltliches Herzogtum umwandelte, das er der Lehensoberhoheit des polnischen Königs unterstellte. Ein Vetter mit dem gleichen Namen wurde in demselben Jahr, rund einen Monat später – am 18. Juni 1490 – als Glied des kurbrandenburgischen Hauses der Hohenzollern geboren; ihn kennt die Reformationsgeschichte als den Erzbischof Albrecht von Magdeburg und Mainz. Zwei Vettern gleichen Alters mit fast gegensätzlichen Rollen im Geschehen ihrer Zeit! Ich möchte hier nicht in der üblichen Form eines Gedenkartikels darüber schreiben, wie die schwerwiegende Entscheidung des Deutschordenshochmeisters Albrecht für die Reformation zustande kam, und wie er sich als Herzog von Preußen dann um das kirchliche Leben in seinem Territorium gekümmert hat¹. Stattdessen möchte ich zeigen, wie Herzog Albrecht, Gedanken Luthers aufgreifend, seinen Christusglauben meditiert und als Gebet zu einem Bekenntnis formuliert hat.

I. Herzog Albrechts persönliches Christusbekenntnis

Gebete, darunter manche mit meditativem Charakter, und Psalmenparaphrasen hat Herzog Albrecht von Preußen in stattlicher Zahl hinterlassen². In die Worte eines Gebetes hat er auch sein Bekenntnis zu Jesus Christus gefaßt, als das die kirchliche Situation ihm zu fordern schien. Das Herzogtum Preußen war durch den theologischen Streit um die Rechtfertigungslehre, den Andreas Osiander im Lande entfacht hatte, in Unruhe versetzt worden. Osiander hatte Nürnberg, wo er fast drei Jahrzehnte reformatorisch gewirkt hatte, aus Opposition gegen das vom Kaiser 1548 publizierte Religionsdiktat, das »Interim«, verlassen müssen und war im Herzogtum Preußen aufgenommen worden. Er erhielt in Königsberg eine Pfarrstelle und an der jungen Universität eine Professur, obwol er keinen theologischen Doktorgrad besaß. Herzog Albrecht war ihm zugetan, seitdem er mit ihm 1524 persönlich bekannt geworden war, als er sich anläßlich von Reichstagsverhandlungen in Nürnberg aufhielt. Kein Wunder, daß Herzog Albrecht im Streit um die Rechtfertigungslehre hinter Osiander stand. Um in den Gemeinden seines Herzogtums die Lehrmeinung durchzusetzen, die er mit Osiander teilte, ließ der Herzog im Jahre 1551 ein »Bekenntnis« drucken, das nach seinem Willen in den Gemeindegottesdiensten einen Platz finden

¹ Vgl. den Artikel Albrecht von Preußen in TRE 2, 1978, S. 188–193, geschrieben von Walter Hubatsch, dem wir auch die jüngste große Biographie des »Albrecht von Brandenburg-Ansbach«, Heidelberg 1960 (Nachdruck 1965) verdanken.

² Eine Auswahl hat Erich Roth herausgegeben, Vertrau Gott allein. Gebete Herzog Albrechts von Preußen; Würzburg 1956.

sollte. Das gedruckte Bekenntnis verschweigt den Namen des Herzogs; es trägt den Titel: »Bekenntnis einer christlichen Person, welche eine Zeitlang mit Ungrund beschuldigt, als sollte sie von dem Leiden, Sterben und Blutvergießen unseres Herrn Jesu Christi nicht recht halten, gebetsweise gestellt.«³ Was damals theologisch strittig geworden war, kann hier beiseite gelassen werden. Denn das Bekenntnis Herzog Albrechts von 1551 vermeidet anfechtbare Spitzensätze⁴. Der Herzog war ebenso wie Andreas Osiander überzeugt, daß er in seiner Auffassung von der Glaubensgerechtigkeit den Spuren Luthers folge. Weil das Bekenntnis Albrechts auf theologische Lehrbegründung verzichtet, ist die Nähe zu Luther kaum zu bestreiten. Sie wird noch deutlicher bei der Urform dieses Bekenntnisses, die uns in Albrechts eigenhändiger Niederschrift überliefert ist⁵.

Die sprachlich modernisierte Urform des Bekenntnisses wird hier so wiedergegeben, daß zeilenweise die Einzelaussagen hervortreten und durch beigefügte Ziffern die Teilstücke bezeichnet werden, wie sie Herzog Albrecht in aufgelockerter Form in seinem gedruckten Bekenntnis von 1551 verwendet hat. Kursiv gedruckt sind die Worte, die Herzog Albrecht einem ihm vorliegenden Luthertext entnommen hat.

- [1] O lieber Herr Jesus Christus,
- [2] weil ich in deinen Tod getauft bin
und auf dich gebaut,
- [3] in dich glaube ich auch festiglich,
auf dich verlasse ich mich,
daß du bist mit allen deinen Gütern
und allem, das du bist, allein mein Heiland;
und ich stehe auf allem dem, was du bist und vermagst,
- [4] *weiß* und glaube, daß du der wahre *Sohn Gottes* bist,
wahrer Gott und Mensch,
- [5] und daß dein *Leben größer ist als alle Tode*,
deine Ehre größer denn alle Schande,
deine Herrlichkeit größer denn alle Trübseligkeit,
deine Gerechtigkeit größer denn alle meine Sünde,

³ Friedrich Spitta, Die Bekenntnisschriften von Herzog Albrecht von Preußen, ARG 6, 1909, S. (1–155) 6–14. Martin Stupperich, Osiander in Preußen 1549–1552; Berlin 1973, S. 312–314.

⁴ Martin Stupperich (s. o. Anm. 3), S. 314, »In der Tat war das Gebet an keiner Stelle unwiderlegbar osiandrisch, sondern alle Formulierungen waren geschickt abgesehen«.

⁵ Erich Roth, Die unbekannte Urform der Konfession Albrechts von Preußen, Zeitschr. f. Kirchengeschichte 66, 1954/55, S. 272–293. Ein modernisierter Text bei Erich Roth (s. o. Anm. 2), S. 83 f, und bei Walther Hubatsch 1960 (s. o. Anm. 1) S. 174 f.

- [6] und daß *gegen* dich, der du *das* wahre *Licht* bist, *alles schwarz* ist,
gegen deine *Wahrheit* *alles Torheit*,
 und *gegen* deine *Gerechtigkeit* *alles Sünde*,
- [7] und daß du allein meine *Gerechtigkeit* bist.
- [8] Das glaube ich und baue auf dich,
 der du mein Fels und Grundstein und feste Burg bist, mein Heiland,
- [9] wahrer Sohn Gottes und wahrer Mensch,
 der du an dich genommen hast das menschliche Fleisch,
 bist Fleisch geworden von meinem Fleisch und Bein von meinem Bein,
- [10] hast meine ganze verderbte Natur an dich genommen und dich aus Gnaden
 damit bekleidet,
 hinwieder mich in deine göttliche *Gerechtigkeit* [gekleidet],
 die du in mein Fleisch gebracht und mir aus lauter Gnade geschenkt hast.
- [11] Das glaube ich festiglich und danke dir dafür herzlich
- [12] und bitte, ach Herr Jesu Christe,
- [13] leite mich aus dem Tod in das Leben, das du bist,
- [14] und laß mich deine Ehre größer achten denn alle Schande,
 die mir die Welt und ihr Fürst auflegen kann,
- [15] erfreue mich in deiner Herrlichkeit und Heiligkeit
 und nimm von mir alle Trübsal
- [16] und tröste mich mit deiner *Gerechtigkeit*,
 der du mich von Sünden erlöst hast,
- [17] leite mich in deinem Licht, das du selbst bist,
 damit ich, von allem Ruße, aller falschen Lehre behütet,
 in deiner Weisheit erleuchtet, verständig werde, die Torheit fliehe
- [18] und in deiner *Gerechtigkeit* in das Leben, das du bist,
 durch den zeitlichen Tod mit Freuden eingehe,
 durch und in dir selbst, der du samt dem Vater und heiligen Geist
 herrschest und regierest, wahrer Gott, von Ewigkeit zu Ewigkeit.
 Amen.

Der Text ist in seiner ersten Hälfte (Ziff. 1–11) das Gebetsbekenntnis eines Christen, der im Tenor von Lob und Dank ausspricht, daß für ihn Jesus Christus der einzige Grund seines Glaubens ist. In der zweiten Hälfte (Ziff. 12–18) wendet sich das Gebet vom Lob zu der Bitte, die Heilsmacht Jesu Christi, von der das Bekenntnis eben gesprochen hat, möge sich für den Beter bewähren. Schon im ersten Teil stellt der Beter die Heilsprädikate Christi in einen Kontrast zu dem Unheil, das der Mensch an sich selber erfährt: Tod, Schande, Trübsal, Sünde, Torheit. Der Beter sieht sich selber von dem Unheil betroffen, auch wenn er nur bei der Gerechtigkeit Christi den Kontrast mit dem Possessivpronomen »meine Sünde« benennt (Ziff. 5). Doch in das umfassende unbestimmte Pronomen »alle« schließt der Beter mit ein, wie er selber Tod, Schande, Trübsal, Finsternis, Torheit erfährt. Gegenüber allem Unheil des Menschen wird Jesus Christus gerühmt als der

Grund alles Heils, und zwar in biblisch-bildhafter Sprache als Fels, Grundstein, feste Burg (Ziff. 8). Die Taufe hat ihren Sinn für den Beter darin, daß er sich auf Jesus Christus als diesen Grund seines Lebens verläßt. Auf Jesus Christus gegründet, baut er darauf, was Christus ist und vermag, gewinnt er sein Heil in allem, was Christus ist und hat (Ziff. 2 f).

II. Herzog Albrecht meditiert Mt 16, 16. 18 in Luthers Interpretation von 1522

Daß Herzog Albrecht sein Gebetsbekenntnis zu Jesus Christus aus Luther geschöpft hat, merkt man ohne weiteres, am stärksten dort, wo er die Heilsprädikate Christi im Kontrast zum Unheil des Menschen rühmt (Ziff. 5 f). Es kann sogar ein bestimmter Luther-Text angegeben werden, den Herzog Albrecht meditierend für sein Gebet verwendet hat. Es ist eine Predigt über Mt 16, 13–19, die Luther 1522 (29. Juni) gehalten hat, und die in demselben Jahr gedruckt verbreitet wurde⁶. Dem umstrittenen Felswort Mt 16, 18 gibt Luther eine auf den ersten Blick überraschende Interpretation. Der Fels, auf den die Kirche und damit jeder Christ gebaut ist, das ist nach Luthers Exegese Jesus, wie er von Petrus erkannt und bekannt wird (Mt 16, 16) und wie er uns durch das Evangelium bekannt gemacht wird als »der Christus, des lebendigen Gottes Sohn«. Das ist nicht Jesus als ein »Exempel eines guten Lebens« (209, 11), mag man ihn auch als »einen Lehrer und einen heiligen Mann« (209, 15) schätzen. Denn so hätte sich uns in ihm noch nicht Gott selber mitgeteilt, so hätten wir ihn noch nicht als Gottes Gabe für uns erkannt. Haben wir in ihm jedoch den »Christus, des lebendigen Gottes Sohn« erkannt, so sind wir in das grundlegende Glaubensverhältnis zu Jesus eingetreten. Darauf kommt es zuallererst an vor aller Jesus-Nachfolge, die sich an der Lehre und Beispielhaftigkeit Jesu orientiert: »ich muß zum ersten in seine Güter treten, daß er mein sei und ich sein« (210, 2 f). Dadurch wird uns Christus zum Fels. Dem Glauben wird »Christus oder das Wort –

⁶ WA 10 III, S. 208–216; modernisiert bei Erwin Mülhaupt (Hg.), D. Martin Luthers Evangelienauslegung, Bd. 2; Göttingen 1939, S. 537–542. Die Predigt wurde 1527 in Luthers Festpostille aufgenommen; WA 17 II, S. 446–453. Erich Roth, Die unbekannte Urform (s. o. Anm. 5), S. 285, hat bereits auf die Beziehung zu Luthers Predigt vom 29. 6. 1522 hingewiesen und angemerkt, daß Herzog Albrechts handschriftlicher Nachlaß Exzerpte aus dieser Predigt enthält, darunter auch die in seinem Bekenntnis wiederkehrende Passage WA 10 III, S. 212, 23–25 bzw. WA 17 II, S. 450, 14–17. – Im folgenden beziehen sich Seiten- und Zeilenangaben auf WA 10 III, S. 208–216; berücksichtigt werden auch Varianten der frühen Drucke.

denn Christus wird nicht erkannt außer durch sein Wort, sonst hülfe mir sein Fleisch nichts, wenn er gleich heute käme – ... so gewiß, so wahr ..., daß kein Fels so gewiß und stark gegründet und befestigt« sein kann (210,11). Darum: »Fels heißt nichts anderes denn die christliche, evangelische Wahrheit, die mir Christum verkündigt, dadurch ich mein Gewissen gründe auf Christum« (210,17f). In diesem Sinne verstehe Paulus (1. Kor 3,11f) unter Christus das Fundament, auf das sich das Leben des Christen gründet; in diesem Sinne wird im Römerbrief (10,11; vgl. 9,33) und im 1. Petrusbrief (2,6) mit Jes 28,16 davon gesprochen, »daß Gott will einen Grundstein, einen Hauptstein legen, einen bewährten Stein, einen Eckstein ..., das ist Christus und sein Evangelium; wer darauf gegründet wird, der soll nicht zuschanden werden und so fest stehen, daß ihn nicht sollen überwältigen alle Pforten der Hölle« (211,1–5). Christus allein ist der Fels, auf den die Gemeinde Christi gebaut ist; er allein bildet den Grund ihres Glaubens. Nach Luthers Deutung »heißt hier auf den Fels bauen nichts anderes als in Christum glauben und getrost auf ihn sich verlassen, daß er mit allen seinen Gütern mein ist; denn ich stehe auf allem dem, das er hat und vermag. Sein Leiden, sein Sterben, seine Gerechtigkeit und alles, was sein ist, das ist auch mein« (212,17–21).

Herzog Albrecht hat diesen Gedanken Luthers meditierend in sein eigenes Gebetsbekenntnis umformuliert (Ziff. 3 f und 8) und dabei mit Recht den Bezug zur Taufe eingeflochten (Ziff. 2). Er zitiert auch wörtlich aus Luthers Predigt, indem er die übernommenen Sätze in die Gebetsform umwandelt (212,23–25 in Ziff. 5 und 213,1f in Ziff. 6)⁷. Deutlicher noch als in diesen Zitaten sehen wir jedoch dort, wo er sich nicht wörtlich an Luther anlehnt, daß er das Christus-Bekenntnis von Mt 16,16 und Luthers Deutung des Felswortes von Mt 16,18 in eigener Meditation sich angeeignet hat (Ziff. 1–4 und 8). Das Bekenntnis zu Christus, dem Sohn des lebendigen Gottes, entfaltet sich dabei zu dem Bekenntnis, daß Gott in Jesus Mensch geworden ist und uns in ihm seine Güter – Leben, Ehre, Herrlichkeit, Gerechtigkeit, Licht, Wahrheit – mitteilt. Jesus wird bekannt als der Christus und Heiland, weil er teilhaben läßt an allem, was er als der Sohn des lebendigen Gottes hat und vermag. Dem Glauben, der sich darauf verläßt, ist er zum »Fels« geworden. Das wird ausgesprochen in dem Bekenntnis zu Jesus als dem Christus, dem Sohn des lebendigen Gottes (Mt 16,16). Wie läßt sich damit vereinbaren, daß in Mt 16,18 Petrus »Fels« genannt wird?

⁷ In der Wortwahl weicht er von Luther ab, wenn er (Ziff. 5) Seligkeit durch Herrlichkeit und (Ziff. 6) Weisheit durch Wahrheit ersetzt; in der korrespondierenden Passage (Ziff. 17) behält er später das Wort Weisheit bei.

Petrus ist nach Luthers Interpretation im abgeleiteten Sinn »Fels«, weil er sich zu Jesus als dem Gottessohn bekennt und sich auf diesen »Fels« verläßt. Christsein besteht nach Luther in solcher Ableitung, weil der Glaube teilhat an dem, was Christus hat und vermag. Das wird ausgedrückt als ein Teilhaben an den Prädikaten Christi. »Denn Christus ist der ganze Fels, Petrus aber ist ein Stück des Felsens, gleichwie er Christus heißt, wir aber heißen von ihm Christen der Gemeinschaft und des Glaubens halben ...; er ist gerecht, so sind wir durch ihn gerecht, und alles, was er hat und vermag, dessen mögen [= können] wir uns auch rühmen... So heißt er auch Petrum hier einen Fels, darum daß er auf dem Fels steht und durch den auch Felsen wird. So sollten wir auch billig Petri heißen, das ist Felsen, da wir den Fels, Christum, erkennen« (213, 13–16. 18f 21–24).

Herzog Albrecht hat das Bekenntnis zu Jesus Christus, dem Gottessohn, erläutert mit dem Bekenntnis zur Menschwerdung des Gottessohnes. Auch das hat für den, der sich zu Jesus als dem Christus bekennt, einen Heilssinn, weil durch die Menschwerdung des Gottessohnes die Teilhabe an den Gütern des Gottessohnes ermöglicht ist (Ziff. 9f): Christus hat unsere durch Sünde verderbte Natur an sich genommen, um uns mit seiner göttlichen Gerechtigkeit zu bekleiden. In diesem Passus seines Bekenntnisses läßt Herzog Albrecht den Einfluß Andreas Osianders erkennen. Das Besondere der Rechtfertigungslehre Osianders braucht hier nicht weiter ausgeführt zu werden, weil die Kernstücke des Bekenntnisses in seiner Urfassung aus Luther geschöpft sind. Aus Luther stammt auch der Grundgedanke, der hinter dem osiandrisch gefärbten Passus (Ziff. 9f) steht; es ist der Gedanke des Tausches, der dem Glauben in Christus zuteil wird. Christus nimmt unsere Sünde auf sich und schenkt uns seine Gerechtigkeit. Gleiches kann Luther von anderen Prädikaten des Heils und Unheils sagen. Das ist zwar auch für Luther in der Menschwerdung des Gottessohnes begründet, ist aber für ihn nicht nur im Geschehen der Menschwerdung zu fassen, sondern im Vollsinn erst im Leiden und Sterben des Gottessohnes, dort, wo der Gottessohn selber dem Urteil Gottes über den Sünder ausgesetzt ist.

III. Christus ist unsere Gerechtigkeit, wir sind seine Sünde

Die gedruckte Fassung von Herzog Albrechts Bekenntnis sollte im Gottesdienst verwendet werden. Aus dem persönlichen Bekenntnis wurde ein Gemeindebekenntnis. Darum ist die gedruckte Fassung in der ersten Person Plural abgefaßt und nicht mehr wie die handschriftliche Urfassung in der ersten Person Singular. Auch im Umfang hat der Herzog das Bekenntnis etwas erweitert. Sein Hofprediger Johann Funck hat das Druckmanuskript

noch durch eigene Zusätze ergänzt. Wir sind darüber genau im Bilde und können die Fassung rekonstruieren, in der Herzog Albrecht das zum Druck bestimmte Bekenntnis seinem Hofprediger vorgelegt hat⁸. In seiner eigenen Bearbeitung des Bekenntnisses hat der Herzog das Stück, das schon in der Ich-Form (Ziff. 9f) deutlich Osianders Theologie widerspiegelte, noch weiter ausgebaut. Dem will ich hier nicht weiter nachgehen. Hier mag es jetzt genügen zu sehen, wie Herzog Albrecht gleich im ersten Abschnitt seines Gemeindebekenntnisses einen Luthertext aufgreift, der von dem Tausch zwischen unserer Sünde und der Gerechtigkeit Christi spricht. Es ist ein kurzer Text, den Luther, wie Herzog Albrecht in einem seiner theologischen Manuskripte vermerkt, »vielen Leuten in die Betbücher« geschrieben habe. Tatsächlich begegnet der Text mehrfach in der Überlieferung von Luthers Bucheinzeichnungen, nur ist uns kein Buch mit der originalen handschriftlichen Eintragung des Textes erhalten⁹. Der Text ist auch in die Überlieferung der Luthergebete eingegangen¹⁰. Schon in der Fassung, die sich Herzog Albrecht als Bucheinzeichnung Luthers notiert hat, ist der Text ein Gebet, und zwar ist es ein Gebetsbekenntnis, das der einzelne Glaubende zu Christus spricht. Damit entspricht dieses kurze, zunächst als Bucheinzeichnung Luthers überlieferte Gebetsbekenntnis in seinem formalen Charakter dem persönlichen Gebetsbekenntnis Herzog Albrechts. Aus den handschriftlichen Aufzeichnungen des Herzogs läßt sich sogar schließen, daß er ursprünglich bei der »Urform« seines persönlichen Gebetsbekenntnisses, für den ersten Satz diesen Luthertext verwenden wollte¹¹.

Luthers ursprüngliche lateinische Bucheinzeichnung lautet übersetzt:

Der gläubigen Seele Bekenntnis zu Christus.
 Ich bin deine Sünde, du meine Gerechtigkeit;
 darum triumphier ich unerschrocken,
 denn meine Sünde wird deine Gerechtigkeit nicht niederdrücken können und deine Gerechtigkeit wird mich nicht einen Sünder sein und bleiben lassen. Gelobt sei Gott. Amen.¹²

⁸ Friedrich Spitta (s. o. Anm. 3) hat S. 9–13 die Druckfassung wiedergegeben und in den Anmerkungen notiert, welche Änderungen der Hofprediger am Druckmanuskript vorgenommen hat.

⁹ WA 48, S. 243 (Anhang III B) und dazu der Revisionsnachtrag, S. 118.

¹⁰ Frieder Schulz, *Die Gebete Luthers. Edition, Bibliographie und Wirkungsgeschichte*; Gütersloh 1976, S. 204, Nr. 241.

¹¹ Vgl. Erich Roth, 1954/55 (s. o. Anm. 5), S. 279f.

¹² Lateinisch nach WA 48, S. 243 (Anhang III B): *Fidelis animae vox ad Christum. Ego tuum peccatum. Tu mea iustitia. Triumpho igitur securus. Quia nec meum peccatum obruet tuam iustitiam nec tua iustitia sinet me esse aut manere peccatorem. Benedictus deus. Amen.* Johannes Aurifaber hat den Text als erster in deutscher

Herzog Albrecht lernte die lateinische Fassung kennen¹³. Er hat sich den Text selber übersetzt¹⁴. Wenn wir aus dem gedruckten Bekenntnis Herzog Albrechts weglassen, was erst ein Hofprediger hinzugefügt hat, so beginnt das Bekenntnis mit folgenden Worten¹⁵:

O Herr Jesus Christus, der du ... allein bist der Gerechte, wir aber Sünder und Sünderin ... und sind [*wir*] *deine Sünde*, so bist *du* doch wiederum *unsere Gerechtigkeit*;

darum wir auch *sicher* uns freuen und in dir *triumphieren* können, weil *unsere Sünden deine Gerechtigkeit nicht unterdrücken mögen* [= können];

denn *deine Gerechtigkeit*, der du der *gebenedeite Gott* bist, wird uns nicht ... *bleiben lassen* ... *die Sünde* noch in der Sünde¹⁶,

die wir in deinen Tod getauft sind und auf dich, unsern einzigen Heiland und Felsen gebaut sind.

Luthers Bucheinzeichnung enthält in komprimierter Form den Gedanken des Tausches zwischen der Gerechtigkeit Christi und der Sünde des Menschen, der sich auf Christus verläßt. In diesem Tausch sind nach Luthers Verständnis einerseits die Gerechtigkeit Christi und andererseits die Sünde des Menschen nicht zwei Größen, die sich von Christus einerseits und dem Menschen andererseits ablösen lassen; vielmehr betrifft der Tausch den ganzen Menschen, wie er als Person vor Gott Sünder ist, und so auch Christus, wie er als Person für uns da ist. Deshalb kann Luther formulieren: »Ich bin deine Sünde, du meine Gerechtigkeit«; er stützt sich dabei auf

Übersetzung in seiner Ausgabe von Luthers Tischreden, Eisleben 1566, veröffentlicht (vgl. WA TR 5, S. 272, Nr. 5598), auch bei ihm schon eingangs durch die Anrede »Herr« ergänzt. Die Gebetsfassung, die Frieder Schulz (s. o. Anm. 10) bietet, folgt Aurifabers Übersetzung, nur der Schluß ist noch stärker erweitert worden als bei Aurifaber. Das Adjektiv *securus*, von Herzog Albrecht mit »sicher« übersetzt, können auch wir heute kaum treffender übersetzen als Aurifaber: unerschrocken.

¹³ Erich Roth, 1954/55 (s. o. Anm. 5), S. 282; vgl. ders., Vertrau Gott allein (s. o. Anm. 2), S. 24; beide Male ist das Wort *peccatorem* falsch entziffert und die Interpunktion irreführend.

¹⁴ Erich Roth, 1954/55 (s. o. Anm. 5), S. 280 u. 283, berichtet von zwei Übersetzungen, die Albrecht wohl beide anfertigte, ehe er die Druckfassung seines Bekenntnisses konzipierte.

¹⁵ Aufgrund der Edition Friedrich Spittas (s. o. Anm. 3), S. 10. Die aus Luthers Bucheinzeichnung stammenden Worte gebe ich kursiv wieder. Die Zusätze des Hofpredigers ersetze ich durch Punkte.

¹⁶ Auch in einer seiner handschriftlichen Übersetzungen nimmt Herzog Albrecht die Einangswendung wieder auf, vgl. Erich Roth, 1954/55 (s. o. Anm. 5), S. 280, »deine Gerechtigkeit, der du der gebenedeite Gott bist, wird mich nicht sein lassen die Sünde, auch dieselbige Sünde nicht lassen bleiben«.

Paulus, der 2. Kor 5,21 seine Botschaft von Gottes Versöhnungshandeln in Christus zusammenfaßt in dem Satz, Gott habe »den, der von keiner Sünde wußte, für uns zur Sünde gemacht, damit wir würden in ihm die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt«. Mit diesem Satz läßt sich erläutern, was Paulus in Gal 3,13 von dem Gekreuzigten schreibt: »Christus hat uns erlöst von dem Fluch des Gesetzes« – 1522 übersetzte Luther: »von der Vermaledieung des Gesetzes« –, »da er zum Fluch wurde für uns; denn es steht geschrieben (Dtn 21,23): Verflucht ist jedermann, der am Holz hängt.« Es ist auch an 1. Kor 1,30 zu erinnern, eine Stelle, die für Luther von höchstem Gewicht ist: Jesus Christus ist »uns von Gott gemacht zur Weisheit und zur Gerechtigkeit und zur Heiligung und Erlösung«. Die Heilsbotschaft vom gekreuzigten Christus erfüllt in Luthers Sicht ihren Sinn, wenn sich der Mensch im Glauben so zu Christus in Beziehung setzen kann, wie es Luther in seiner Bucheinzeichnung formuliert hat: »Ich bin deine Sünde – du bist meine Gerechtigkeit; darum triumphier ich unerschrocken.« In solcher Redeweise spricht der Glaubende aus, was er, der Sünder, als das rechtfertigende Handeln Gottes in Christus erfährt.

Für die Bucheinzeichnung Luthers, die Herzog Albrecht so stark angesprochen hat, lassen sich noch zwei parallele Texte anführen, einer aus einem frühen Luther-Brief von 1516, der andere aus einer Vorlesung Luthers von 1531. In beiden Texten ist das Gebetsbekenntnis zu Christus die Weise, in der der Glaubende als Sünder auf den Zuspruch der Gerechtigkeit Christi antwortet.

Seinem Ordensbruder Georg Spenlein hat Luther 1516 in einem seelsorgerlichen Brief ans Herz gelegt, er solle zu »Christus, und zwar dem Gekreuzigten«, so zu sprechen lernen:

»Du, Herr Jesus, bist meine Gerechtigkeit, ich aber bin deine Sünde;
du hast auf dich genommen, was mein ist, und mir gegeben, was dein ist;
du hast auf dich genommen, was du nicht warst, und mir gegeben, was ich nicht war.«¹⁷

Im Kontext seines Briefes schreibt Luther: »Christus wohnt nur unter Sündern«, das sei der Sinn seines Menschseins hier auf Erden und seines Kreuzestodes¹⁸. Die darin verborgene Liebe Christi soll Spenlein meditierend sich bewußt machen; dann könne er den »süßesten Trost« daraus gewinnen. Es ist ein Trost, der die Realität der Sünde nicht leugnet. Luther

¹⁷ WAB 1, S. 35, 25–27. Ebenso wie die von Herzog Albrecht verwendete Bucheinzeichnung Luthers fand dieses Stück aus Luthers Brief an Spenlein Eingang in die Überlieferung der Luthergebete. Vgl. Frieder Schulz (s. o. Anm. 10), S. 205 Nr. 243.

¹⁸ WAB 1, S. 35, 29 ff.

unterläßt auch nicht die Mahnung, sein Ordensbruder solle sich nie nach solcher Reinheit sehnen, in der er nicht mehr sich selber wie ein Sünder vorkommen, ja auch keiner sein wolle. Deshalb käme es beim Umgang mit anderen Klosterbrüdern darauf an, »aus deren Sünden eigene« zu machen und das, was man an Gutem selber habe, jenen anderen zugute kommen zu lassen.

In seiner Vorlesung über den Galaterbrief 1531 erklärte Luther, daß Gal 3,13 nicht in seinem ganzen Gewicht verstanden werde, solange man nicht begreife, daß uns vor Gott das Urteil »Sünde, Fluch, Tod« trifft, und daß Gott dieses Urteil in der Person des Christus aufhebt, um uns in ihm Gerechtigkeit, Segen, Leben mitzuteilen. Um zu verdeutlichen, wie Gott in Christus Jesus die Situation des Menschen verwandelt, läßt Luther Gott zu seinem Sohn sagen, er solle das Urteil auf sich nehmen, das Petrus, den Verleugner, und Paulus, den Verfolger, und David, den Ehebrecher, und ähnlich jeden Menschen trifft¹⁹. Nach Luthers Worten nimmt Christus diesen Gottesauftrag auf, indem er dem Sünder sagt, er sei für ihn unter Gottes Zorn getreten²⁰. Der Glaube bestätigt das und spricht es selber im Gebetsbekenntnis aus. Luther läßt nun den Christen zu Christus sagen:

»Du Christus, bist meine Sünde und mein Fluch,
ja vielmehr: ich bin deine Sünde, dein Fluch, dein Tod, dein Zorn Gottes, deine Hölle.
Du dagegen bist meine Gerechtigkeit, mein Segen, mein Leben, meine Gnade Gottes,
mein Himmel.«²¹

Auch dieses Gebet ist in die Tradition der Luthergebete eingegangen²².

Wir haben dem Gebet, das Herzog Albrecht als Bucheinzeichnung Luthers kennenlernte, zwei verwandte Gebete an die Seite gestellt. Trotz der großen inhaltlichen Übereinstimmung mit den beiden anderen Gebeten hat die Bucheinzeichnung einen eigenen Akzent: die Siegesgewißheit. Das ist zunächst die Gewißheit, daß gegenüber der Anklage der Sünde der Glaube in der Gerechtigkeit Christi die stärkere Instanz hat. Ist die Macht der Sünde noch so erdrückend, die befreiende Macht der Christusbotschaft ist noch

¹⁹ WA 40 I, S. 437,5–9/18–27. ²⁰ WA 40 I, S. 442,9–443,2/442,31–443,14.

²¹ WA 40 I, S. 454,19–24: *illa unica via est evadendi maledictionem, credere et certa fiducia dicere: »Tu, Christe, es peccatum et maledictum meum, vel potius: Ego sum peccatum tuum, maledictum tuum, mors tua, ira Dei tua, infernus tuus, tu contra es iustitia, benedictio, vita, gratia Dei coelum meum.«* Georg Rörer hat in seiner Druckbearbeitung ganz sinngemäß ausformuliert, was seine eigene Vorlesungsnachschrift hier (454,5–7) bloß andeutet.

²² Frieder Schulz (s.o. Anm. 10), S. 205 Nr. 242 mit den Eingangsworten: »Lieber Herr Christe, du bist ...« und der Übersetzung »Hulde Gottes« für *gratia Dei*. Ansonsten habe ich oben diese deutsche Fassung übernommen.

größer; »wenn wir durch unser eigenes Sorgen und Grämen zur Ruhe des Gewissens gelangen müßten, wozu wäre er – Christus – dann gestorben? Also wirst du nur in ihm ... Frieden finden«, schreibt Luther 1516 an Georg Spenlein²³. Die Siegesgewißheit ist sodann eine Gewißheit der verwandelnden Macht des Evangeliums. Weil alles, was aus der Freiheit des Christusglaubens geschieht, nicht mehr unter der Herrschaft der Sünde, des Gesetzes und des Todes steht, lebt der Glaube von dem Sieg der Gerechtigkeit Christi, er lebt aus dem Sieg des Lebens Christi über den Tod.

IV. Was hat Herzog Albrecht von Luther gelernt?

In der Urform seines Gebetsbekenntnisses läßt Herzog Albrecht das Ich des Glaubens zu Christus sprechen. Luthers Bucheinzeichnung bot ihm dafür ein Muster, wenngleich er den Inhalt der Bucheinzeichnung für die Urform noch nicht verwendet hat. Die Redeweise des Glaubens in der Bucheinzeichnung ist nicht singulär bei Luther; das belegen die beiden anderen Gebetstexte von 1516 und 1531. Herzog Albrecht hat diese Redeweise des Glaubens sich zu eigen gemacht, um das zu formulieren, was er meditierend der Predigt Luthers (1522) über Mt 16,13–19 entnahm. So entstand ein individuelles Bekenntnis zu Jesus als dem Christus, dem Sohn des lebendigen Gottes, der dem Glaubenden ein Fels ist, weil Gott in ihm den Menschen auf den Grund des Heils stellt. Herzog Albrechts Gebetsbekenntnis ist in der Urform ein Lobbekenntnis zu Christus, der unserem Unheil entgegentritt und uns Gottes Heil mitteilt. In Luthers Bucheinzeichnung, die Herzog Albrecht dann auch noch inhaltlich in sein gedrucktes Gebetsbekenntnis einarbeitet, ist wie in den beiden verwandten Gebeten Luthers das Lobbekenntnis zu Jesus Christus zugleich Sündenbekenntnis des Glaubenden. Beides ist in kristallklarer Form miteinander verschmolzen. So spricht der Glaubende in adäquater Weise von dem Tausch zwischen der Gerechtigkeit Christi und der eigenen Sünde. – Insoweit hat Herzog Albrecht meditierende Gebetssprache von Luther gelernt. Es ist hier jetzt nicht zu erörtern, ob Herzog Albrecht die Eigenart eines solchen Gebetsbekenntnisses erkannt hat, als er sein Gebetsbekenntnis zu einem Gemeindebekenntnis im Plural umformte, und ob er es außerdem überfrachtete, als er, wenn auch behutsam, eine spezielle theologische Lehrmeinung hineinflocht und damit in die Gemeinden eine Diskussion hineintrug, zu der eigentlich nicht die Gemeinden mit ihrem Bekenntnis Stellung zu nehmen brauchten.

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

²³ WAB I, S. 35, 32–34; Übersetzung aus Insel-Ausgabe 1982, Bd. 6, S. 14.

EIN KIRCHENVATER DER SCHWEDISCHEN KIRCHE

Zum 50. Todestag Einar Billings

Von Bernhard Maurer

In der Billing-Gedenkschrift bezeichnete der schwedische Theologe Gustaf Aulén seinen Lehrer Einar Billing¹ als einen Kirchenvater in der schwedischen Kirche, dessen Wirken mit einem Tiefpunkt in der schwedischen Kirchen- und Theologiegeschichte zusammenfiel². Als Billing, der im Jahre 1871 als Sohn des Professors und späteren Bischofs Gottfrid Billing geboren wurde, im Jahre 1900 aufgrund einer Arbeit über Luthers Staatslehre in Uppsala Dozent und 1908 Professor für systematische Theologie und Ethik wurde, war der Zusammenbruch der lutherisch-orthodoxen Einheitskultur in Schweden in vollem Gang. Die sozialen, politischen und wirtschaftlichen Wandlungen des 19. Jahrhunderts und die Veränderungen der Kultur infolge der Aufklärung, des Naturalismus und des kritisch-wissenschaftlichen Denkens, aber andererseits auch der religiöse Subjektivismus, die Erweckungsbewegungen und das Aufkommen freikirchlicher Strömungen bedeuteten eine große Herausforderung für die schwedische Kirche.

Den eigentlichen Schock für Billings Generation bewirkten Wellhausens »Prolegomena zur Geschichte Israels«, die die Problematik der historisch-kritischen Forschung auf dem Feld der alttestamentlichen Exegese aktualisierten. Unter dem Einfluß seines damaligen Uppsalienser Kollegen und späteren Erzbischofs Nathan Söderblom, der mit genialer Intuition nach Gottes fortgesetztem Handeln in der Geschichte fragte und das eschatologische Motiv im christlichen Glauben betonte, legte Billing den Grund für die Erneuerung der Theologie in Schweden und wurde zu einem der geistigen Väter der später berühmt gewordenen Lundenser Schule.

In seinen theologischen Arbeiten nahm Billing Anregungen des schwedischen Idealismus Erik Gustav Geijers, der von Schelling beeinflusst war, und des romantisch-historischen Denkens Harald Hjärnes auf, der im Christentum den bedeutendsten Kulturfaktor sah. Billing verband diese Gedanken mit Impulsen der kontinentalen Theologie, vor allem Albrecht Ritschls und

¹ B. Maurer, Offenbarung und Geschichte bei Einar Billing und in der neueren schwedischen systematischen Theologie. Diss. Tübingen 1962; G. Wingren, Gestalt einer Kirche von morgen. Der theologische Entwurf des Schweden Einar Billing. München 1969; ders., Art. Billing, Einar, in: TRE VI, Berlin 1980, 645–648.

² G. Aulén, Einar Billings teologi; in: Einar Billing. In Memoriam. Red. av N. Bolander. Stockholm 1940, 38.

Wilhelm Herrmanns. Seine alttestamentlichen Studien und seine Lutherforschung blieben jedoch nicht im Ethizismus und im Subjektivismus stecken. Indem Billing mit Geijer nach dem fragte, »was geschieht in dem, was geschieht«, fragte er nach der Wirklichkeit der Geschichte und wurde sich darüber klar, daß diese nicht mit ethischen oder mit psychologischen Kategorien allein zu verstehen ist. Die religiöse Wirklichkeitsfrage stellte sich ihm in einem geschichtlich-existentiellen Bezug.

Die Geschichtsauffassung der Propheten Israels, auf die Billing durch Wellhausen aufmerksam gemacht worden war, und seine Lutherforschungen führten ihn zur Antwort auf seine Wirklichkeitsfrage. Er fand sie in einem neuen Offenbarungsverständnis. Offenbarung Gottes ist kein Buch und keine Lehre, keine religiöse Stimmung und mehr als ein erhabenes subjektives Gefühl neben der Geschichte oder ohne diese. Gott handelt in der Geschichte. Auch das Wort der Propheten ist Tat Gottes. Die historische Exegese zerstört nicht den Glauben, wie deren konservative Gegner behaupteten. Nach Billings Auffassung öffnet sie im Gegenteil die Augen für die Erkenntnis der Geschichtlichkeit des Glaubens und für die Erfahrung der Wirklichkeit, von der und in der der Mensch lebt: die Selbsteinlassung Gottes in die Schöpfung und in die Geschichte. Ehe das Wort aufgeschrieben wurde, war Gott am Werk, und er ist es, der auch im Zeugnis des Wortes handelt. Darum lebt der Glaube auch nicht aus dem geschriebenen Wort, sondern aus dem in diesem bezeugten Gott.

Billing hatte aufgrund seiner alttestamentlichen Bibelstudien erkannt, das Gottes Handeln immer in die Freiheit führt. Das Grundmodell dieses Verständnisses der Botschaft des Alten Testaments sind die Geschichten vom Auszug aus Ägypten und von der Landnahme in Kanaan. Vor diesem Hintergrund verstand Billing auch die neutestamentliche Botschaft von Jesu Leben, Tod und Auferstehung als Ruf in die Freiheit. Dieser Ruf ist nur aus der Gewissenheit des Glaubens an den in der Geschichte fortwirkenden Gott zu vernehmen. Die Gewißheit ist jedoch nicht machbar oder durch die rechte Lehre vermittelbar. Aber sie kann durch das Wort eröffnet werden, und dieses führt den hörenden und wahrnehmenden Menschen in das Zentrum des Glaubens.

Jesus von Nazareth – ein geschichtliches Faktum, wie Billing betonte –, wurde zum Angelpunkt seiner Theologie, aber nicht nur als Urbild der Menschheit oder als Lehrer der Sittlichkeit, der Vaterliebe Gottes und der Idee der Unsterblichkeit der Seele, sondern als Prophet der göttlichen Gerechtigkeit und Gnade und als Werkzeug der geschichtlichen Versöhnung Gottes mit der Welt. Der Theologe sollte nicht Gottes Advokat sein. Ist Gott Wirklichkeit in der Geschichte, dann ist es Aufgabe der theologischen Arbeit, diese Wirklichkeit, wie sie sich in Jesus Christus zeigte, prophetisch

auszulegen. Nicht ein rekonstruierter historischer Jesus und nicht ein von der Geschichte abgelöster dogmatischer Christus, sondern das sich in der Geschichte Jesu Christi offenbarende und in der Geschichte der Kirche bis in das Leben des einzelnen Menschen hinein wirkende Heilshandeln des lebendigen Gottes sollten Grund und Gegenstand des theologischen Denkens und Redens sein.

Der Zusammenhang von Offenbarung und Geschichte kennzeichnet ein Thema der Theologie Billings, aus dem ein anderes, ebenso wichtiges hervorging: die Volkskirche. Die Aufgabe der Kirche ist die Verkündigung der Botschaft von der Versöhnung Gottes mit der Welt. Billing meinte damit die Eröffnung des Exodus des Menschen und der Menschheit in die Freiheit und die Ermöglichung eines Lebens in der Vergebung durch die Botschaft des Evangeliums. Darum sah er in der Kirche im biblischen Sinn die von Gott errichtete Institution der Sündenvergebung. Sie hat diese dem Volk zu verkündigen; in der Vergebung der Sünde erlebt jeder einzelne Mensch seinen Auszug aus Ägypten und den Anfang seines Weges in die Freiheit. Diese tiefe Kondezzendenz Gottes in das Wort und in die Wirklichkeit der Welt ist ein aus der Bibel entnommener, tief lutherischer Gedanke bei Billing. Der Weg zum Verstehen beginnt mit der sinnlichen Wahrnehmung, und doch ist es der Geist Gottes, der dem Menschen das Verstehen erschließt. Auch in seinem Verständnis der Bedeutung der Sündenvergebung war Billing von Luther geprägt. In der Sündenvergebung sah er die Mitte der Theologie Luthers und den Schlüssel zu deren Verständnis. So konnte er schreiben: »Man könnte alle Hauptgedanken Luthers nehmen und etwa so sagen: die Kirche ist die Vergebung der Sünden, das Sakrament ist die Vergebung der Sünden, die Freiheit ist die Vergebung der Sünden, der Beruf ist die Vergebung der Sünden«³. Billing dachte jedoch nicht ethisch, sondern »religiös«, nicht ontologisch-griechisch, sondern geschichtlich-biblisch; er verstand die Sünde nicht moralisch und das Gottesverhältnis nicht statisch-juridisch, sondern die Sünde war für ihn eine existentielle Befangenheit und der Glaube eine dynamisch-geschichtliche Macht. Auch das Evangelium ist eigentlich nicht Lehre, sondern es ist Kraft und Wirklichkeit, durch die der lebendige Gott selbst wirkt. Gottes Offenbarung ist nicht die reaktive Antwort auf ein Problem des Menschen, sondern Gott ist die Macht, die in, mit und unter der Geschichte der Welt und des einzelnen ihr Heilsziel verfolgt. Diese Erkenntnis hat ja Billings Schüler Gustaf Aulén in verschiedenen gelehrten Studien vertieft, die, im Gegensatz zu Billings Hauptwerken, auch in deutscher Sprache erschienen sind. Gott wirkt in und durch die Geschichte seine Geschichte und somit auch mit den und durch die Menschen.

³ Vår kallelse. Stockholm 1956⁵, 7.

Der Glaube des von Gottes Wirken überführten Menschen wird immer auch zum Anspruch und stellt den Menschen vor Entscheidungen. In und mit dem Menschen will Gott seinen Kampf und seinen Sieg fortsetzen. Darum hängt die Heiligung eng mit dem Glauben zusammen. Gottes Gabe ist kein Anlaß zur Sentimentalität, sondern sie ist eine Herausforderung zum religiösen, sittlichen und ästhetischen Leben.

In dieser biblisch-theologischen Position ist auch Billings Kirchenverständnis begründet. In der Kirche setzt sich Gottes Auferstehungshandeln fort. Die »religiös motivierte Volkskirche« ist die Auferstehungswirklichkeit am konkreten, territorialen Ort. Sie ist nicht soziologisch als Summe einzelner bekehrter und frommer Individuen zu verstehen und beruht nicht auf deren Willen zur Gemeinschaft, sondern auf dem geschichtlich wirksamen Erwählungswillen Gottes. Der Gott, der im Exodus, durch die Propheten und in Jesus Christus gehandelt hat, handelt auch in der Kirche und im Beruf des einzelnen Menschen. In seinem Kirchenverständnis unterschied sich Billing vom freikirchlichen Versammlungsprinzip, aber auch von den Traditionen der Staatskirche »ohne persönliche Entscheidung«. Billings Theologie war eng mit der Kirche verbunden. In seinen Vorstellungen von der Volkskirche nahm er Gedanken des Uppsalienser Dozenten und späteren Bischofs von Karlstad Johan Alfred Eklund auf, der die Bedeutung der alten Ortsgemeinde und der »Kirche der Väter« betonte. Eklund gehörte zu den Begründern der jungkirchlichen Bewegung in Schweden, der auch Billing schon seinen frühen Uppsalienser Lehrjahren angehörte. Diese von der akademischen Jugend getragene kirchliche Erneuerungsbewegung in Schweden schuf sich unter der Leitung des Pädagogen und späteren Bischofs von Stockholm, Manfred Björkquist, in Sigtuna ein noch heute für die schwedische Kirche bedeutendes Zentrum mit Volkshochschule, Hospiz, einer großen Bibliothek und anderen kirchlichen Institutionen. Es ist folgerichtig, daß Billing im Jahre 1920 dem Ruf folgte, das Bischofsamt in Västerås zu übernehmen. Dieser Weg vom akademischen Lehramt zum Bischofsamt ist in der schwedischen Kirche allerdings nicht ungewöhnlich. In Västerås starb Billing am Sonntag, dem 17. Dezember 1939, im 69. Lebensjahr, nachdem er, bereits von einer Krankheit schwer gezeichnet, einen Ordinationsgottesdienst gehalten hatte. Ein anderer legte ihm, der zum Dienst in der Kirche gesandt und gesegnet hatte, seine Hände auf und führte ihn in die Ewigkeit.

Billing verstand die Kirche nicht als Institution der Lehre und Sakramentsverwaltung und nicht als eine im religiösen Bewußtsein des einzelnen Kirchenmitgliedes verankerte Gemeinschaft, sondern als in Gottes Geschichtshandeln begründeten Ort der Verkündigung und der Vergebung der Sünden. Man mag an diesem Volkskirchengedanken kritisieren, daß die

Kirche der Ausdruck des bedingungslosen Anerbietens der Gnade sei und die Motivation zur Zugehörigkeit nicht mit verbindlichen Verpflichtungen verbunden sei. Aber gerade diese bedingungslose Gnadenwirklichkeit ist das überwältigende Motiv der Kirche, und man kann sich im Nachdenken des Glaubens Billings in eine große und kräftige Freiheit hinein entbinden lassen, deren Dynamik bisher noch viel zu wenig erkannte Konsequenzen hat. Diese Gnade will das Herz des einzelnen und die ganze Welt mit ihrer Kraft erfüllen, und wer von ihr betroffen ist und sich hat überführen lassen, für den gibt es keine »billige Gnade« mehr, sofern er nicht beim Blick auf die sogenannte mündige Welt die Kirche und das Kirchenbewußtsein verloren oder gar verdrängt hat.

Die Gefahr eines Mißverständnisses des Kirchenbegriffs Billings liegt jedoch an einer anderen Stelle. Man kann fragen, ob Billing die in der Schöpfung begründeten Voraussetzungen für die Verkündigung des Evangeliums genügend reflektiert hat. Nicht die Genesis, sondern der Exodus ist der Ansatzpunkt seiner Theologie, und indem der Mensch beim Ruf in den Exodus aus der Sünde auf das Schuldbewußtsein hin angesprochen wird, ist dieses Bewußtsein vorauszusetzen. Der Mensch wird als Sünder gesehen und zum Empfänger der Gnadenbotschaft gemacht. Gustaf Wingren sprach deshalb vom »Risiko der Passivierung« der Gemeinde bei Billing, einem in der gegenwärtigen schwedischen Kirche realen Risiko. Wer jedoch sieht, daß der Gott des Exodus und der Erlösung in Christus auch der Gott der Schöpfung und der Schöpfer Geist ist, der erkennt auch das dynamische Motiv in Billings Theologie, das den einzelnen in die wahre Menschlichkeit und die Kirche in die Verwirklichung der menschlichen Solidarität hineinruft. So ist der Gottesdienst nicht nur der Ort der Verkündigung der Sündenvergebung, sondern auch das Fest des Heils und der verwirklichten Menschlichkeit, das ausstrahlt in Leben und Beruf im Alltag. Nicht das Sündenbewußtsein wird reproduziert und somit eine depressive, masochistische Frömmigkeit verstärkt, sondern die Botschaft der Freiheit wird verkündigt und gefeiert. Billing waren Anfechtungen und Leiden nicht unbekannt, aber er war in ihnen als Glaubender getröstet. So schrieb er in einem Lied, das in das schwedische Kirchengesangbuch eingangen ist (Nr. 380):

»Nun freu Dich, mein Geist, im Herren,
auf, juble, meine Seele, in Gott!
Laß Angst und Sorge weit sich entfernen
auf Gottes, des Allmächtigen Gebot!
Mögen andere seufzen und wimmern,
aber Dir, der Du Gott hast an Deiner Seite,
Dir gebührt nur des Lobgesangs Laut.«

Prof. Dr. Bernhard Maurer, Türkenlouisstr. 15, 7800 Freiburg/Br.

NOCH EINMAL: DER REFORMATORISCHE DURCHBRUCH LUTHERS

Von Lennart Pinomaa

Über kein anderes Problem hat man in der Lutherforschung mehr geschrieben als über Luthers reformatorischen Durchbruch. Die Forschungsgeschichte gerade in dieser Frage beleuchten in interessanter Weise die beiden von Bernhard Lohse herausgegebenen Sammelbände »Der Durchbruch der reformatorischen Erkenntnis bei Luther« (Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1968; Steiner-Verlag Wiesbaden, Stuttgart 1988).

Früher war die Meinung vorherrschend, daß dieser Bruch in Luthers theologischer Entwicklung in die Jahre 1513–16 fiel. Gegen diese »Frühdatierung« steht nunmehr die Meinung, daß eher die »Spätdatierung« der Wahrheit entspricht.

Oswald Bayer (Promissio, 1971, S. 203–225) findet, daß in Luthers Hebräerbrief in den Scholien von Kap 5,1 bis 10,5 deutliche Spuren von der reformatorischen »Wende« bemerkbar sind. Der Leser dieses Artikels wird feststellen können, daß diese Sicht in merkwürdiger Weise bestätigt wird.

Martin Brecht hebt in seinem breit angelegten Werk über Luther (Martin Luther. Sein Weg zur Reformation 1483–1521, 1981, S. 217) hervor, daß gerade Luthers Hebräerbriefvorlesung für die reformatorische Entdeckung den Boden bereitet.

Martin Nicol (Meditatio bei Luther, 1984, S. 179–181) kommt in der Frage des reformatorischen Durchbruchs bei Luther zu dem Ergebnis, daß gemäß seiner Analyse des betreffenden Materials die Spätdatierung das Richtige trifft.

Ernst Bizer (Fides ex auditu, 3. Aufl. 1966) will zuerst Luther selbst befragen. Was sagt er selber über das »Turnerlebnis« in seinem Vorwort zu seinen lateinischen Schriften von 1545? Luther beschreibt seine Lage, als er zum zweiten Mal die Psalmen auslegen sollte. Er läßt die Nachwelt wissen, nachdem er die Epistel an die Römer, an die Galater und an die Hebräer in Vorlesungen behandelt hatte, fühle er sich »geübt«, die Psalmen auszulegen. Er wollte Paulus in seinem Brief an die Römer kennenlernen, aber im Wege stand bis dahin ein einziges Wort im Römerbrief 1,17: *iustitia Dei*. Er hatte im Anschluß an die Tradition diese Gerechtigkeit aktiv, m. a. W. als fordernd verstanden. Er konnte diesen den Sünder strafenden Gott nicht lieben, vielmehr haßte er ihn. »So raste ich wilden und wirren Gewissens; dennoch klopfte ich beharrlich an eben dieser Stelle bei Paulus an, mit glühendheißem Durst zu erfahren, was St. Paulus wolle. Bis ich, dank Got-

tes Erbarmen, unablässig Tag und Nacht darüber nachdenkend auf den Zusammenhang der Worte aufmerksam wurde, nämlich: »Gottes Gerechtigkeit wird darin offenbart, wie geschrieben steht: Der Gerechte lebt aus Glauben.« Er verstand alles dies so: Der Gerechte lebt durch Gottes Geschenk, d. h. also »durch Glauben«¹. Das aktive Verständnis der Gerechtigkeit Gottes hat gemäß der Vorrede von 1545 sich in das passivische Verständnis derselben verwandelt.

Meiner Meinung nach ist diese reformatorische Grunderfahrung in der Hebräerbriefvorlesung Kap. 7,1 zu finden.

Luthers Text² lautet in der Übersetzung von Georg Helbig³:

»Melech« ist im Hebräischen das Wort für König, »Salem« heißt der Friede und »Sedech« die Gerechtigkeit. Aber nun merke: die Worte »Gerechtigkeit« und »Friede« werden in der Heiligen Schrift ausnahmslos von der göttlichen Gerechtigkeit und vom göttlichen Frieden verstanden; und daraus erklärt sich, daß »die Gerechtigkeit« die Gnade schlechthin ist, durch die der Mensch gerecht gemacht wird, also: der Glaube, die Hoffnung und die Liebe. So heißt es im 31. Psalm (V. 2): »Nach deiner Gerechtigkeit errette mich«. Und Ps 72,2: »Gott, gib dein Gericht dem König und deine Gerechtigkeit des Königs Sohn.« Wiederum Ps 24,5: »Der wird den Segen vom Herrn empfangen und Barmherzigkeit« (hebräisch »Gerechtigkeit«) »von dem Gott seines Heils«. Und man kann es als die Regel beobachten, daß die Gnade, die die Scholastiker »rechtfertigende« oder »geformten Glauben« nennen, in der Schrift »Gerechtigkeit Gottes«, »Kraft Gottes« usf. heißt. Aber die Gerechtigkeit, die Römer 1 beschrieben wird, kommt aus dem Glauben, wie das Wort sagt: »Im Evangelium wird offenbar die Gerechtigkeit Gottes aus Glauben in Glauben.« Das wird schlecht ausgelegt von Gottes Gerechtigkeit, durch die er selbst gerecht ist, wenn's nicht so verstanden würde, daß der Glaube das Herz des Menschen so erhebt und von sich selbst weg zu Gott hin trägt, daß aus Herz und Gott ein Geist wird, und mithin die göttliche Gerechtigkeit selbst die Gerechtigkeit des Herzens ist. In der Scholastik spricht man geradezu von der »gestaltenden« Gerechtigkeit, so wie in Christus die Menschheit durch Vereinigung mit der göttlichen Natur zu ein und derselben Person gemacht worden ist.

Die Gründe zu der Behauptung, daß hier die lang gesuchte Fundstelle für den reformatorischen Durchbruch sei, sind folgende:

¹ Vorrede 1545, WA 54, S. 185,28–186,6 Luthers Werke, hg. von O. Clemen, 4, S. 427. Übersetzung nach Insel-Ausgabe 1982; 1, S. 23.

² WA 57,III, S. 187,4–188,3. Luthers Werke, hg. von O. Clemen 5, S. 362.

³ Martin Luther, Hebräerbriefvorlesung. Leipzig 1930, S. 89.

1. Diese Fundstelle hat das Verständnis der Gerechtigkeit in Röm 1,17 zum Gegenstand. Diese Gerechtigkeit wird hier erläutert als die Gnade, durch die der Mensch gerecht gemacht wird (*gratia, qua iustificatur homo*). So bedeutet diese Stelle nicht mehr den Schrecken der strafenden Gerechtigkeit. Über diesen Aspekt spricht Luthers Vorwort von 1545.
2. Dieses neue Licht wird erlebt als Befreiung und Freude: »Denn der Glaube erhebt das Herz des Menschen und trägt es von sich selbst hinüber zu Gott, so daß ein Geist wird aus Herz und Gott.« So sagt Luther hier zu Hebr. 7,1. Im Vorwort 1545 wird dies so ausgedrückt: »Da hatte ich das Empfinden, ich sei geradezu von neuem geboren und durch geöffnete Tore in das Paradies selbst eingetreten.«⁴
3. Luther kontrollierte seine neue Erkenntnis anhand anderer Schriftstellen, wie z.B. Ps 31,2, Ps 72,2 und Ps 24,5 und anhand analoger theologischer Ausdrücke, wie Barmherzigkeit Gottes, Heil Gottes, Kraft Gottes (*misericordia Dei, salus Dei, virtus Dei*) und ähnlichen.
4. Die neue Erkenntnis oder das Turmerlebnis ereignete sich nach den Vorlesungen über den Römerbrief und den Galaterbrief, aber während der Hebräerbriefvorlesung. Hier zeigt sich Luthers Gedächtnis als nicht zutreffend. Um diese Tatsache zu verstehen, müssen zwei Gesichtspunkte in Rechnung gestellt werden: erstens die 27 dazwischenliegenden Jahre mit allem, was in seinem Leben passiert war, und zweitens seine Großzügigkeit in allen Zeitangaben⁵. Noch im Sommer 1518 oder gegen den Herbst begann Luther die Vorbereitung der Psalmenauslegung. Es wundert somit nicht, daß für Luther die Zeitgrenzen zusammenfielen.

Ernst Bizer will in dieser Frage Luther Glauben schenken. Deshalb will er die neue Erkenntnis in den *Operationes in Psalmos* finden. Man kann aber ebenso gut Luthers Angabe in der Vorrede 1545 – er spricht von dem Jahr, in welchem er zum Psalter zurückkehrte, um ihn ein zweites Mal auszulegen – so verstehen, daß er im Jahre 1518 die Hebräerbriefvorlesung zu Ende brachte und die Arbeit für die *Operationes* begann. Dann stimmt alles.

Gegen Bizers Fundstelle spricht erstens die Tatsache, daß da keine Spur von Freude ist. Darüber sprechen aber sowohl das Vorwort von 1545 wie die Hebräerbriefvorlesung zu Kap. 7,1. Man versteht ohne weiteres, daß die

⁴ WA 54, S. 186,8f. Luthers Werke, hg. von O. Clemen 4, S. 428. Insel-Ausgabe 1, S. 23.

⁵ Oswald Bayer, *Promissio*, 1971, S. 203, verlegt gegen die bisherige Auffassung die Zeit der Hebräerbriefvorlesung ein halbes Jahr später. Man kann somit voraussetzen, daß Hebr. 7. Kap. im Sommer 1518 ausgelegt worden ist.

Freude nicht mehr bei späterer Erwähnung derselben Tatsache hervorsprudelte.

Die Vorlesung über Hebr. 7,1 enthält möglichst genau alles, was das Vorwort von 1545 voraussetzt. Sie ist ein Ausdruck der Freude und ist früher als die Operationes-Stelle. Diese Merkmale sind überzeugend genug. Daß Luther in seiner Erinnerung geirrt hat in der Bestimmung der betreffenden Zeit, ist hierbei eine Bagatelle.

Es ist möglich, daß er während der Hebräerbriefvorlesung einige Vorbereitungen für die Psalmenauslegung mindestens in den Gedanken hatte. Umso mehr ist es verständlich, daß diese zwei Tatsachen, die Hebräerbriefvorlesung und die Psalmenauslegung, beinahe 30 Jahre später in seinen Erinnerungen zusammenfielen.

Professor D. Dr. Lennart Pinomaa, Norrtäljentie 1 B 11, SF-00640 Helsinki/
Finnland

JESU NACHFOLGE IM ZEICHEN DES KREUZES BEI MÜNTZER UND LUTHER

Von Horst J. Eduard Beintker

»Die Nachfolge soll da sein, aber nicht derart, daß man sich selber durch sie wichtig wird oder mit ihr die Seligkeit verdienen will.« Seit Kierkegaard das zu Jesu Vorbild schrieb¹, wie überhaupt durch ihn, ist die Kritik am Christwerden und Christsein auch der bedeutendsten Vorbilder für Jesu Nachfolge vermehrt worden. Nicht allein Kierkegaard hat diese berechtigte Überprüfung veranlaßt. Er hat die Grenzen solcher Kritik zugleich bedacht. Denn gewiß wäre es für alle möglich, in Jesu Nachfolge einzutreten, aber die Aufgabe, ein Christ zu werden, ist nach Kierkegaard so »unendlich hoch, daß in keiner Zeit mehr als nur ein paar dahin gelangen – wie es Christi

¹ Sören Kierkegaard, Gesammelte Werke. Die Tagebücher IV, Düsseldorf 1970, S. 222. Zuvor bemerkt K., daß Luther das Verhältnis von Versöhnung durch Gnade und Nachfolge »wieder richtig« stellte, man dann aber Luther »mißbrauchte«, »die Nachfolge völlig weg(ließ) und die »Gnade« eitel« nahm (was mit Bonhoeffers Vorwurf der »billigen Gnade« übereinkommt).

eigenes Leben bezeugt, wenn man die Zeit betrachtet, in der er lebte, und was auch seine Verkündigung sagt, wenn man sie genau nimmt«².

Nun haben beide, Müntzer und Luther, das Kreuz Jesu als biblische Mitte ihres Lebens genommen. Luther bekam darüber die reale Möglichkeit, ein bis heute wirkender Bekenner, »Professor« und Reformator zu sein, und Müntzer fand den sich ihm öffnenden Weg, ein Sozialreformer oder sozialer Revolutionär bzw. bis heute für realsozialistische Bewußtseinsbildung zur Symbolgestalt des Revolutionärs zu werden³. Man darf bei aller kritischen Abstandshaltung in den verschiedenen Lagern jedoch keineswegs übersehen – und man sollte die Erinnerung an sie und insbesondere daran wecken –, daß beiden ihr Bekenntnis zum Gekreuzigten und die ehrlich gesuchte Nachfolge eine sinnhafte Lebensverwirklichung brachte. Trotz gegensätzlicher Haltung und beiderseits aktivster Entscheidungen in der Revolutions- und Freiheitsfrage sind sie darin zusammen.

Von beiden kann man sagen, sie sind in der Nachfolge Jesu und in den Anfechtungen und Qualen, die daraus für sie kamen, gleichsam in Gottes Schule erzogen worden, um darin auszuhalten, sie zu überwinden und durchzuhalten. Sie wollten, jeder auf die Weise, wie er es begriffen hatte, dem Christentum des Neuen Testaments Ausdruck geben für ihre Zeit. Ob nun eher Müntzer als Luther ein *Geopferter* gewesen ist – oder jeder im Urteil der Geschichte nach Kierkegaards Maßstab der »unendlichen Gnade« teil wurde, von Gott geliebt und dazu ausersehen worden zu sein, »ein Geopferter« zu werden, darauf zu achten, möchte unsere Besinnung auf sie anregen. Zugleich soll etwas auf beider Jugendkrisen geblickt werden, so wenig die Quellen uns auch davon verraten.

1. Die Aufnahme des theologischen Vorbildes Paulus bei Luther

Die urchristlichen Vorgaben für jeden der Wege, auf die Luther und Müntzer traten, sollten beim Urteilfinden über sie immer mitbedacht werden. Beide suchten ein neutestamentliches Christsein, und ihr bekenntnishafter Bezug auf die Bibel stand unverrückbar fest. Jesus wurde Luther als der Gekreuzigte in der paulinischen Sicht bedeutsam. Leben und Heil aus dem Glauben an

² Der Augenblick 35.

³ Vgl. meinen Beitrag »Thomas Müntzer. Zum Ertrag des Jubiläumsjahres in der DDR«, in: Deutsches Pfarrerrblatt 4/90 (1990), S. 135 ff.

Jesus als Christus lagen aber für Luther von der Auferweckung am Ostermorgen her ineinander. Wie Paulus, der in der Christusnachfolge Jünger und Apostel für die Völker wird und den entschiedenen Nachdruck auf das Kreuz als Christi Versöhnungstod legt, wird bei Luther der Glaube an die Wirkung des Versöhnungstodes unbedingte Voraussetzung echter Christusnachfolge. Anders ist sie nicht zu haben, und Luther hat wie Paulus damit von sich selber ablenken wollen. *Christus* ist Vorbild, in Luther solle man – wie in Paulus nicht – es nicht sehen, obwohl wir ihn als Nachfolger mit Tat und Zeugnis für den Gekreuzigten kennen.

Eine von Anfang an geglaubte tragende christliche Grundlehre hielt sich bei ihm in den christologischen Deutungen des Kreuzes durch. In den Erfurter Klosterjahren vertiefte Luther beim Theologiestudium solch Kreuzesverständnis. Hineingekommen war er in die Versöhnungsfrage durch seine persönlichen Konflikte mit dem Vater und davon ausgelöste religiöse Jugendkrisen, wenn man es modern benennen will. Wir haben keine Sicherheit der Befunde darüber, aber die übliche schnelle Abwertung psychologischer und psychoanalytischer Klärungsversuche dazu läßt sich kaum noch vertreten.

In seinen Predigten und Auslegungen der Bibel zeigt sich ein Nachwirken der Krisen, freilich mittels ihrer Überwindung. Die mittelalterliche Mystik und in seinem Orden die im Trend zunehmenden, aber lange gewachsenen Überlieferungen der Augustinereremiten bestätigten seine paulinische Christologie. Die Mitte seiner so sich gründenden Theologie ist an der deutschen Erklärung der »Sieben Bußpsalmen« (1517) im Ansatz zu studieren. Hier legt er die Gebetsworte: »Erbarm dich mein, denn ich bin schwach; mach mich gesund, denn alle meine Gebeine sind erschrocken« (Ps 6,3), so aus: Der Hintergrund dafür sei, daß alle menschliche Stärke und Kraft vor dem Grauen erliege, das einen angesichts göttlicher Strafe ergreife, deshalb müsse man betend schließen: »Darum, solange meine Stärke mich verläßt, so gib mir deine Stärke«⁴; also die von Gott kommende Kraft und der in ihm durch Christi Eintreten für unsere Schuld geborgene Mut waren es, mit dem Luther die Reformation auslöste.

Später beschreibt Luther bei Auslegung des 22. Psalms im lateinischen Psalmenkommentar 1521 angesichts des stark auch von ihm empfundenen drohenden Gerichts die »geistliche Anfechtung«. Sie unterscheide sich sogar von den Qualen und Leiden des sterbenden Jesus als dessen bloß äußeren Nöten. Die äußeren Mängel an Gütern, Kummer, Schaden am eigenen Leibe, zeitliche Gefahren und Leiden, auch Lästereien und giftige

⁴ WA I, 160,9 zitiert nach meiner Auswahl, Der werdende Reformator, in: Quellen 27-I, Berlin 1976 (2. Aufl.), S. 104 ff.

Zungen, wie auch Jesus sie am Kreuz erfahren hatte, seien bei ruhigem Herzen keine wirkliche Gefahr. Anders mit der inneren, abgrundtiefen Not der Gottverlassenheit! Wie Christus am Kreuz sie erfuhr, erleben es entsprechend angefochtene Christen. Da gehe es um ein Fliehen zu Gott gegen Gott. Der »äußerste und vollkommene« Kampf, diese »Lehre des sechsten Psalms«, die er auch im Kommentar anführt, sei eine allgemeine für jeden Christen⁵. Man erleide diese innere Anfechtung wie die Hölle. Luther empfand dies als die höchste Stufe; sie gehe auf Gottes erziehendes Handeln an uns zurück.

Diese Drohungen im Leben, von denen freilich kein Mensch bewahrt werden kann, so gewiß niemand diese Sache treiben oder zu ihr beitragen darf, bezieht Luther dann mit Bildern der Brautmystik auf Hiob und den an unserer Stelle von ihm gesehenen Gekreuzigten. Doch wendet Luther sich scharf gegen eine dionysische Mystik. Andere lobten sie als *Theologia negativa* und *symbolica*. Sie wüßten gar nicht, wovon sie reden; es fehle ihnen die Anfechtungserfahrung; davon spekulierten sie nur.

Luther erwähnt also hier seine lebensbedrohenden geistlichen Anfechtungen im Kloster und bezieht sich rückblickend auch auf tiefe Nöte in den Jugendkrisen. Der äußerst fruchtbare theologische Durchbruch, der ohne existentielle innere Kämpfe unerklärbar bliebe, spiegelt sich in dem für ihn so charakteristischen Satz: »Durch Leben, ja durch Sterben und Verurteiltwerden wird der Theologe, nicht durch Verstehen, Lesen oder Spekulieren.«⁶

Das Zugrundegehen menschlicher Sicherheit und selbst in der Schule Gottes Unsicherheit des äußeren und inneren Weges, solange der Glaube ausbleibt: solche Prüfungen hat Luther als seine eigentlichen Anfechtungen erfahren. *Crux probat omnia*, das Kreuz prüft und bewährt alles, lautet die knappste Formel darüber. Deutlich wird daran, auf welchem Hintergrund das Kreuzesverständnis aufleuchtet: Nicht die Aktivposten in einem Leben voller Meriten, nur Gottes Liebe und Gnade bringen Hoffnung und Gewißheit! »Denn wozu kann einer, der auf Gott hofft, anders kommen«, bedenkt Luther in der nur von Gott erhofften Kraft, wie er sie inständig erbeten hat, »als zu seiner völligen Vernichtung? Wohin aber kann der gehen, der in das Nichts geht, anders als dahin, woher er gekommen ist? Er ist aber hergekommen von Gott, ... darum kehrt er zu Gott zurück.«⁷

⁵ Vgl. WA 5, 202, 23 ff.

⁶ Vgl. WA 5, 163, 25–29.

⁷ Vgl. WA 5, 160, 1–4.

Es sei entscheidend, um nicht im Gotteshaf während solcher Kreuzesproben zu verderben⁸, dem Haß, der Lästerung, der Verzweiflung nicht Raum zu geben, »so viel du nur vermagst, sondern daß du, sei es auch nur mit einem einzigen schwachen Seufzer, dich dagegen wehrest« (vgl. Röm 8,26). Du mußt »im ganzen Leben damit umgehen, daß du um die Hoffnung bittest, doch in solcher Weise, daß du dich nicht weigerst, Gottes Willen in deiner Schwachheit zu tragen bis zum Tode, indem du mit (Christus) deinem Fürsten und Herrn sagst: ›Meine Seele ist betrübt bis in den Tod.‹ Du sollst aber so beten, daß du nicht zweifelst, Gott werde dir die künftige Hoffnung geben. Denn der da gewollt hat, daß du betest, ... hat es darum gewollt, weil er sich vorgenommen hat, dich zu erhören.« Hege keinen Zweifel, daß die Hilfe »dir gegeben werde; ›sie wird gewißlich kommen und nicht verziehen‹, unterdessen muß man hoffen auf Hoffnung, da nichts zu hoffen ist« (Röm 4,18)⁹.

Diese Kreuzestheologie stand gegen den Pomp und die äußere Prachtentfaltung der damaligen Kirche, an der sich Müntzer nicht weniger stieß. Vor »jenen gleißenden Heiligen« und ihren Lehren warnt Luther im Psalmenkommentar 1519: »Diese Krankheit« oder vielmehr das Wüten »des gottlosen Wesens« habe so überhand genommen, »daß man an einer Heilung zweifeln muß«¹⁰. In der kreuzestheologischen Schlußthese der Heidelberger Disputation 1518 deckt er diesen Frontengegensatz auf. Aus ihm erwachsen seine Reformationsschriften 1520. In der Schlußthese findet man den Gegensatz von göttlicher und menschlicher Liebe. Die menschliche folgt dem, was ihr gefällt. Die Liebe Gottes sucht dagegen nicht das, »sondern schafft sich, was sie liebt«, und weist auf den Gekreuzigten. Dort wird die sich aller erbarmende Liebe gefunden. Die Liebe des Menschen aber entsteht nur an dem, »was sie liebenswert findet«¹¹. Der Gekreuzigte hat Nachfolger als der Christus. Sie folgen der Stimme Gottes im Gnadenangebot: »An den sollst du glauben« (vgl. 1.Joh 3,21–24) und werden mit Gott versöhnt. Daher geschieht es nach Luthers Erkenntnis, daß Gott durch den Glauben mit dem, der »ohne Werke viel an Christus glaubt« (These 25), die eigentlich guten und einem selber »unbekannten Werke Gottes wirkt, die vor Gott gelten«¹².

Die Botschaft des Kreuzes mit Anklängen an platonisch-mystische Anschauungen nahm Luther als Ordensmann auf. In der ersten Psalmenvorle-

⁸ Vgl. WA 5, 199,10ff.

⁹ Vgl. WA 5, 171,3ff.

¹⁰ Vgl. WA 5, 195,11ff.

¹¹ Vgl. WA 1, 365,4.

¹² Vgl. ebd. die Thesen 26 und 27.

sung steht bis 1515 eine Demutseinsicht im Vordergrund. Da stimmen ihn die Psalmen so: nur der gefällt Gott, der sich selber mißfällt. In der Römerbriefvorlesung heißt es um 1515 dann: Gott handle durch das Kreuz: wo die Gnade den Sünder rette, Törichte erziehe, Arme reich und Tote lebendig mache. Luther beginnt jetzt zu leben aus der dem Apostel Paulus gewissen Glaubensgerechtigkeit, die im persönlich vertrauenden Glauben geschenkwiese von Gott empfangen wird. Das weist nun die Art mystischer Unio ab, fördert aber das Einswerden mit Gott in Christus durch die Versöhnung in seinem Kreuzestod.

2. Müntzers subjektiv angewandtes Kreuzes- und Offenbarungsverständnis

Gegen eine politische Macht der Kirche war Müntzer nicht anders als Luther, doch verband er das mit einer subjektiven Radikalisierung der Nachfolge Jesu. Das entstand aus einer anders bewerteten Kreuzestheologie. Die Trägheit der Kirche und ihr Schutz der Reichen bringen ihn auf: »Sie sprechen alle: Ei, wir sind gesättigt an der Schrift, wir wollen keiner (neuen) Offenbarung glauben, Gott redet nicht mehr«. Dagegen fragt Müntzer: »Wie, wenn solche Leute gelebt hätten, da die Propheten waren, ob sie auch geglaubt hätten, was diese verkündeten, oder sie lieber totgeschlagen« hätten? »Sie sind doch in der Heiligen Schrift so blind, daß sie nicht sehen oder hören wollen, wie sie ganz und gar kräftiglich drauf dringt, wie man allein soll und muß von Gott gelehret werden«¹³. Daher müsse »ein jeder Auserwählter« den rechten »heiligen Christenglauben nit durch stinkenden Atem teuflischer Schriftgelehrter überkommen, sondern durchs ewige, kräftig Wort des Vaters im Sohn mit Erläuterung des heiligen Geistes... Kurzum, es kann nit anders sein, der Mensch muß seinen gestohlenen, gedichteten Christenglauben zu Trümmern verstoßen durch mächtig hoch Herzeleid und schmerzlich Betrübniß und durch unausschlagbares Verwunden. Da wird der Mensch sehr klein und vor seinen Augen sich selbst verächtlich; damit sich die Gottlosen aufbrüsten und hoch aufmutzen, versinkt der Auserwählte. Da kann er Gott erheben und groß machen und kann sich nach der herzlichen Betrübniß auch aus ganzem Herzen freuen in Gott seinem Heiland. Da muß das Große dem Kleinen weichen und vor ihm zuschanden werden: Ach wüßten das die armen, verworfenen Bauern, es wäre ihnen ganz nützlich. Gott verachtet die großen Hansen, wie den Herodes und Kaiphas, Hannas, und nahm auf zu seinem Dienst die Kleinen,

¹³ MSB 295.

wie Maria, Zacharias und Elisabeth. Denn das ist Gottes Werk; er tut bis auf den heutigen Tag nit anders«¹⁴.

Die Nähe zu Luthers Magnifikat-Auslegung und auch die sachliche Gemeinsamkeit im reformatorischen Aufbruch ist deutlich. Bei Müntzer steht aber das »Leerwerden der Seele« mehr im Trend der Mystik als Theologia negativa. Er war ja bei den zitierten Worten – sie stehen am Ende des dritten Teils der »Ausgedrückten Entblößung« – so alt wie Luther bei der Heidelberger Disputation. Auch war ihm »Heiland« keine Floskel, aber zu Gottes »Ziehen« sucht man christologische Gedanken bei Müntzer vergeblich. Er verharnt im Nichts- und Leerwerden.

Die radikale Nachfolge Jesu steht obenan, aber sie dient nun der politischen Aktion für die sozialen Forderungen der Bauern. Hier findet man Luther gewiß zunächst auch bei der berechtigten Bauernsache, nur nicht für die radikale Gewaltlösung. Müntzer steht hier gegen Luther. Doch gibt es Wirkungen der Kreuzesbotschaft im überlieferten Verständnis auch bei ihm. Man kann dafür zurückgreifen auf einen gemeinsamen, über ihre Ausbildung und ihnen dabei zugänglichen Quellengrund bei Tauler. Was in der Werdezeit erlebt wurde, ist schwer einzuschätzen¹⁵. Nachrichten darüber sind spärlich. Müntzer war jünger, wurde um 1489 in einer Handwerkerfamilie zu Stolberg geboren; aber für seine Entwicklung erschließt sich doch manches aus den Umfeldern, die seine späteren Briefverbindungen beleuchten. Aus der Rezeption der Antike und des Humanismus hat er mit Luther wichtige Gemeinsamkeiten, etwa durch enge Kontakte zu Erfurt. Wirksam hat beide die klassische und die kirchlich traditionelle Bildung geprägt. Familienmäßig waren sie in derselben sozialen Schicht verwurzelt. Das gehobene Stadtbürgertum, Verflechtungen mit der frühkapitalistischen Montanwirtschaft im Mansfelder und Harzer Vorland – wie sie durch Bergbau, Handel und Handwerk gegeben waren – vermittelten ihnen gleiche Einflüsse. Müntzer, 1506 Student in Leipzig, ab 1512 in Frankfurt/O. bei der Theologischen Fakultät, wurde 1515 in Halle/S. Hilfslehrer und wirkte dort bereits in einem Geheimbund gegen den Erzbischof in Magdeburg. In Aschersleben unterrichtete er 1514/15, als Propst im Kloster Frohse nahebei war er angestellt. Bekannt wurde seine hermeneutische Methode, mit der er

¹⁴ MSB 297, 32 ff.

¹⁵ Ulrich Bubenheimer erschloß einiges, in: Amtsblatt der Evang.-Luth. Kirche in Thüringen 1987, S. 60–68 (H. 8); wichtige Hinweise auch »Thomas Müntzer und das Erbe der deutschen frühbürgerlichen Revolution«, Sonderband der WZ (G R) Jena 38 (4/5-1989), S. 397–688, und »Der Theologe Thomas Müntzer. Untersuchungen zu seiner Entwicklung und Lehre«, Berlin/Göttingen 1989.

die Kirchenväter in ihren Werken mit theologischen Strukturbegriffen zu ordnen und die Schriften der Mystiker analysierend zu verstehen suchte.

Welche persönlichen Schwierigkeiten Müntzer mit der Kirche hatte, lassen diese wenigen Daten schon erkennen. Berufsbefriedigung fand er kaum. Aus seiner späteren radikalen Haltung kann man schließen, daß er wie Luther bis zu den klärenden großen Durchbrüchen in seiner geistigen Entwicklung viel zu ringen hatte. Die zentrale Stellung der Anfechtung, gedeutet als »lange Zucht« und »Ziehen« vor dem Durchbruch zur Freude in Gott, veranlaßte wohl fast auf jeder Seite seiner Schriften etwas zum Kreuz. Darauf gemünzt und kaum christologisch bezogen, wird das eigene und Jesu Kreuz mit radikaler Nachfolgeforderung verbunden. Nach dem geistigen Durchstehen der Krisen findet man zunehmend ein Märtyrerbewußtsein bei Müntzer. Dies darf nicht aus den Augen kommen; denn im Blick auf den Kreuzestod Jesu erwächst seine Martyrologie.

Kein zeitgenössischer Kirchenmann und Theologe hat das wie Müntzer ausgelitten. Damit bekommt sein kreuzestheologisches Denken für die trotz einiger Versuche noch zu schreibende Biographie großes Gewicht. Von der Martyrologie her hatte es eine lebensfördernde und -steuernde Funktion. Mit der Lehre vom »bitteren Christus« entspricht er noch 1524 in etwa der Entgegensetzung von Theologus crucis und Theologus gloriae, wie wir es 1518 bei Luther in Heidelberg wahrnehmen. Man solle »nit zum Fenster hineinsteigen, keinen andern Grund des Glaubens denn den ganzen Christum und nicht den halben haben. Wer den bittern Christum nicht haben will, wird sich am Honig totfressen«, wie er mit Spr 5,5, nur vermeintlich auch gegen Luther, sagt. »Christus ist ein Eckstein. Wie mit dem im Polieren ist umgegangen, so muß der Werkmeister auch mit uns umgehen... Denn wer mit Christus nicht stirbt, kann nicht mit ihm auferstehen.«¹⁶

Keine Übereinstimmung mit Luther läßt sich jedoch in der Bewältigung der Anfechtung finden. Luther kam es auf ein Erfahren der höchsten Anfechtung der Hoffnung an, um die *vollkommene* Hoffnung zu erlangen und – nach Röm 8,26 – noch in der äußersten Verzweiflung das Seufzen des Geistes zu suchen. Müntzer dagegen verstand sich auf diese Überwindung nicht. Er sah diese extreme Verzweiflung und den durch die Anfechtung ganz ungewissen Glauben als höchsten Grad des Christseins an. Er blieb beim »christförmig-Werden«¹⁷, beim Leiden und Verzweifeln. Das Wasser der Taufe deute es¹⁸. Noch 1538 wies Luther solche müntzerische Ausle-

¹⁶ MSB 222, 21 ff.

¹⁷ MSB 222, 11.

¹⁸ MSB 228,7f. 30f. 229,2f.11.

gung zurück, wenn das Wasser der Taufe auf Anfechtung und Trübsal bezogen wurde¹⁹. Er sah bei solcher Deutung »Christum verloren« gehen²⁰.

Ebenfalls im Schriftverständnis folgt Müntzer einer anderen Geistvorstellung. Er behauptet ein inneres Vernehmen von Gottes Sprechen. Nur die Auserwählten, »die durch Gottes lebendiges Wort schon im Herzen bewegt sind«, bevor sie reden, könnten die Bibel richtig und rechtmäßig benutzen, nur durch ihren Mund könne sie nach dem inneren Reden Gottes ausgelegt werden. Müntzer bindet ein wahres Reden Gottes zum Menschen je in seiner Offenbarungsstunde ans »Geheimnis göttlichen Wortes«²¹. So geht es also auseinander. Es zielt auf eine Verbindung der Seele mit Gott, wie sie von der Mystik bereits aufgebracht war.

Luther mißt solche möglichen inneren Erfahrungen mit einem geforderten Hören auf das im Kanon maßgeblich vorgegebene Bibelwort und seiner klaren Mitte bei Christus als Zeuge für Gottes Gericht und Gnade. Müntzers wichtigste Bibelstelle: »Nicht über den Meister ist der Jünger!« (Matth 10,24) betont die konkrete Gleichform mit Jesu Leiden und Tod. Auch bei seinen Anhängern wird es oft zitiert. Die Gleichförmigkeit wird als Lebensziel hingestellt und auch gelebt. Die weltabweisende Glorifizierung eines religiös gedeuteten Todes hat Gestalt gefunden in anderen Religionen, im Christentum nur in Abwegen einer fraglichen Mystifikation von Leiden und Leidensmalen. Müntzer vertritt eine Kreuzesmystik und beschwört den alttestamentlichen Prophetismus für seine Zeit, gesteigert zur Apokalyptik mit Gerichtserwartung. Seine »Imitatio Christi« geht weiter als die Nachahmung Christi in der Mystik. Die Identifikation mit dem Schicksal Christi ist bei ihm ganz dicht, viel dichter als bei Luther. Nachfolge verstand er als willentliche aktive Wiederholung der Geschichte Jesu. So ist er geschichtswirksam geworden, in jüngster Vergangenheit unüberhörbar gemacht; mit sozialen Forderungen wird sein Vorbild aktualisiert.

3. Martyrologie und indirekter Opfergang

Von der Kreuzesbotschaft ergriffen haben Luther und Müntzer auf den Lebensausgang in verschiedener Art entschieden. Wie erklärt sich das? Die biographischen Komponenten dafür sind schwer greifbar, aber deutlich vorhanden und verschieden sich auswirkend, also geschichtlich anders wirksam geworden. Soviel kann für die Entwicklung des jüngeren Müntzer und

¹⁹ WA 47, 10,26; 11,4f.

²⁰ WA Tischreden 6, 308,8.

²¹ MSB 339,1.

seine Aktionen vom kreativen und selbstbewußten Verfassen zündender, vom eigenen Tun stets begleiteter Aufrufe geschlossen werden: es erwuchs aus dem Erleben tiefer Krisen bis hin zum Moratorium. Auch für Luther sind von den Durchbrüchen in Zeiten seiner Jugendkrisen psychologisch interpretierbare Schlüsse gezogen worden²². Man kann sagen, daß es für Müntzer wahrscheinlich und ebenso erwägenswert ist, mit Jugendkrisen und Durchbrüchen für seinen Weg zu rechnen. Die radikale Jesus-Nachfolge und das Purgatorium mit dem Selberwillig-ins-Kreuz-Einstimmen mögen hier eine starke Wurzel haben.

Vieles liegt bei Müntzer in der psychologisch so beachtenswerten Linie von Radikalität und Selbstopfer. Die dichte Identifikation mit Christi Leiden ragt bei ihm sogar in seinen liturgischen Arbeiten hervor²³. In dieser Unmittelbarkeit des persönlichen Anliegens auf die private Gebethaltung und gewünschte Gemeindeerweckung scheint mir ein Spezifikum seiner Kreuzestheologie zu liegen. Es kam mit dem Wirken der Mystik durch. An sich nimmt in Selbstüberwindung der das Kreuz auf sich, der die Gleichzeitigkeit mit dem neutestamentlichen Christentum anstrebt. Das verzehrende Feuer der Liebe Gottes bringt den echten Jünger zum Verlassen von allem, um seinem Herrn zu folgen; auch Familienbände zerreißen (Matth 10,38; Luk 14,26f). Aber Luther hat eine *Imitatio Christi*, wie er sie in der Mystik idealisiert vorfand, als heimliche Selbstvergötterung zurückgewiesen. Keiner wird über andere zuverlässig urteilen. Doch niemand kommt Christus gleich, wie er nach dem Neuen Testament war. Nur eine in ihm sich offenbarende Liebe Gottes, wie sie einzig und einmalig, in Christi Leiden, Kreuz und Auferstehen verwirklicht, überliefert ist, würde glaubwürdig sein. Sie ist für die Glaubenden übereinstimmend von den neutestamentlichen Zeugnissen bestätigt für Jesus als von Gott gewirkt, also kaum als eigenes Tun. Die Nachfolge als bewußt vorgenommenes eigenes Wirken in der Welt radikalisierte jedoch ein Ignatius von Antiochia schon lange vor Müntzer darin, daß er sein eigenes, damals freilich nicht seltenes Martyrium als für sich und die Gemeinden notwendige »Nachahmung Christi« erklärte²⁴.

²² Vgl. P.J. Reiter, *Martin Luthers Umwelt, Charakter und Psychose sowie die Bedeutung dieser Faktoren für seine Entwicklung und Lehre*, Kopenhagen 1941; E.H. Erikson, *Der junge Mann Luther*, München 1958. Zu den Grenzen von Schlußfolgerungen, insbesondere bei Reiter, vgl. meine *Lutherstudie, Die Überwindung der Anfechtung*, Berlin 1954, S. 9ff.

²³ Vgl. MSB 69–102. 188–192.

²⁴ Vgl. K.M. Fischer, *Nachfolge*, in: *Theol. Lexikon Berlin* 1981, S. 368; ders., *Asketische Radikalisierung der Nachfolge Jesu*, in: *Theol. Versuche* 4, Berlin 1972, S. 11–25.

Müntzer hat dies mit seiner aktiven Revolutionsidee aufgenommen. Er hielt sich – und andere halten es von ihm – für einen Charismatiker, der zur Umwandlung von Kirche und Gesellschaft durch eigenes Leiden in der Weise führte, wie es die alten Propheten taten. Luther dagegen gründete den Nachfolgedanken in der Erwählung Gottes, wo es nicht um eigene Leistung, sondern um den glaubenden Anschluß an den in Gott verherrlichten Jesus geht. Darin werden Menschen verändert, kehren zu Jesus um und leben als Gottes Kinder (vgl. Joh 1,35–51). Müntzer nimmt den eigenen Tod ins Martyrium für Christus, um ihm dadurch »gleichförmig« zu werden²⁵. Luther wiederum kann sein eigenes menschliches Sterben im Unterschied zu Christi Tod einem »Viechsterben« vergleichen²⁶. Fraglich bleibt also, ob sich ein direkter Zeugen- und Nachfolgeweg bei indirektem Opfergang erkennen läßt. Das bleibt übrigens bei allen indirekten Opferwegen für eine bestimmte gesellschaftliche Sache offen. In solcher Märtyrerenennung, nicht nur bei Müntzer, tritt mehr und mehr zurück, daß Jesus Christus, der gekreuzigte und erhöhte Herr seiner berufenen Nachfolger, im Urchristentum nur als der vergebende, vollmächtige Sohn Gottes Glauben fand – und finden wird. Denn nur so ist die vergebende Liebe Gottes in ihrem ganzem Wesen geschichtsmächtig geworden.

Seine Faszination behält Müntzer als Exponent der als links bezeichneten Reformation mit vorrangig politischem Engagement in folgenreicher Zeitkritik. Sollte er Luther darin überholen können, sollte seine Pneumatologie mehr Ansehen finden, als es Luthers Soteriologie bisher hatte? Freilich gilt dann, den Maßstab Kierkegaards erst recht zur Anwendung zu bringen, denn »ethisch-religiös, und besonders christlich, gibt es keine Lehre in dem Sinne, daß sie das Wesentliche ist und die Person das Zufällige, hier ist die Nachfolge das Wesentliche«²⁷. Luther und Müntzer, beide, aber auch Hutten und andere, waren sich über Zeitanalyse und eine vom Glauben abgefallene Christenheit einig, nur spitzte Müntzer sein Nachfolgeverlangen dahin zu: Jeder Christ soll Schüler Gottes werden und auf dem »engen Weg« Gottes »allerliebsten Willen tun«²⁸. Dies verlangte Entwöhnung vom Überlieferten zum Hören auf die Stimme des Geistes; sie leite zum richtigen Tun an. Doch dafür gibt es keine Kriterien mehr. Luther brachte sie vom bibli-

²⁵ MSB 529, 18.

²⁶ Bei Eberhard Winkler, Luther als Seelsorger und Prediger, in: *Leben und Werk Martin Luthers*, Berlin (1983) 1985², S. 227; er führt WA Briefe Nr. 3405 dafür an, ähnlich in Nr. 3409. Wie entschieden Luther in solcher Bewertung biblische Bewertungen des Menschen im Sinn hat, zeigt der Blick auf Ps 49, 13.20; vgl. Pred 3, 16–21.

²⁷ Kierkegaard, *Tagebücher IV*, S. 177.

²⁸ MSB 235, 2f.

schen Christuszeugnis ein, denn Person und Werk Christi, Jesu Weg kann nicht wiederholt werden. Soll das unvermeidbare Ärgernis der Jüngerschaft Jesu heute in revolutionären Umbrüchen konkret werden?

Im Festhalten am Glauben mit innigster Zugehörigkeit zu Christus haben Märtyrer und Geopferte ihre Todeswilligkeit bewährt, sich jedoch nicht eigenwillig in ein Morabundum begeben. Wenn Jesus das Kreuz freiwillig auf sich genommen hat, handelte Gott in ihm, um die verlorenen Kinder wieder in Gemeinschaft mit sich zu führen. Damit setzt sich bei Luther die johanneische Linie fort, weil »keiner von ihnen verloren« gehen soll, »damit die Liebe, mit der Gott Jesus »geliebt« hat, »in ihnen sei und ich in ihnen« (Joh 17,12.26). Müntzer war auf eine vom Glaubensweg geforderte politische Revolution festgelegt. So wurde der vom »inneren Wort« ihm befohlene »enge Weg« sein Todesweg. Sein Appell an Mitstreiter schließt Nachfolgen ein, wo man »mitgekreuzigt« wird. Darauf bezog er Röm 6,6 und Gal 2,19. Ob das vom neutestamentlichen Taufverständnis her gelten darf, bleibt eine offene Frage.

Prof. em. Dr. Horst J. Eduard Beintker, Lyngbakken 5, DK-6990 Ulfborg

... UND MERKEN, DASS MAN DEUTSCH REDET¹

Germanistische Anmerkungen eines Theologen

Von Hans-Ulrich Delius

Als sich am Sonabend, dem 4. Mai 1521, gegen 23 Uhr hinter Martin Luther die Tore der Wartburg schlossen, umfing ihn eine nach den aufregenden Tagen des Reichstages zu Worms ganz ungewohnte Stille. Mochte sie dem vom langen Ritt von Worms her und der plötzlichen, wenn auch erwarteten Gefangennahme Ermüdeten zunächst auch willkommen sein, so hatte das unfreiwillige Gefängnis, in das ihn sein Landesherr, der sächsische Kurfürst Friedrich der Weise hatte verbringen lassen, doch bald etwas Beklemmendes. Luther kam aus einer reichen Tätigkeit in Wittenberg und

¹ Überarbeitete Fassung einer Rundfunksendung von Radio DDR im Dezember 1983.

hatte Jahre des Kampfes gegen die alte überlieferte Auffassung der römisch-katholischen Kirche hinter sich und lebte nun zwangsläufig wieder in mönchischer Einsamkeit. Ein notwendiger Stubenarrest mußte erst im Laufe der Zeit aus dem glattrasierten Mönch durch Bart- und Haarwuchs den Junker Jörg machen, ehe er sich vor den anderen Bewohnern der Burg sehen lassen konnte.

Von seiner gewohnten, mit einer Bibliothek versehenen Umgebung hatte Luther bei dem Überfall nur noch schnell die Bibel in hebräischer Sprache und das Neue Testament in griechischer Sprache zu sich stecken können. Es dauerte eine geraume Zeit, ehe ein geheimer Briefwechsel in Gang kam, der über den kurfürstlichen Geheimsekretär Georg Spalatin lief, so daß Luther seine in Wittenberg begonnenen Arbeiten fortsetzen konnte.

Luther gehörte zu den Menschen seiner Zeit, die eine ganz besondere Gestaltungskraft besaßen, und er traf ganz besonders den Ton, der vom Volk verstanden wurde. Trotzdem war die Aufgabe, an die er sich nun auf der Wartburg machte, keineswegs leicht: Die Übersetzung des Neuen Testamentes. Luther war kein Humanist, er mußte erst mühsam das Hebräische und das Griechische lernen, die beiden Sprachen, in denen das Alte und das Neue Testament verfaßt waren. An Hilfsmitteln fand Luther auf der Wartburg lediglich die Vulgata, die Bibel in lateinischer Sprache vor, deren Mängel und fehlerhafte Übersetzung er kannte. Wichtiger war aber die Ausgabe des griechischen Neuen Testamentes, die der berühmteste Humanist dieser Zeit, Erasmus von Rotterdam, mit ausführlichen Anmerkungen versehen hatte. Bei der Erfassung des ursprünglichen Textes konnte Luther immer wieder auf diese lateinischen Vorgänger zurückgreifen, bei seiner eigentlichen Aufgabe aber, das Neue Testament deutsch nachzuschaffen, war er ganz auf sich allein angewiesen. Er hat das Wesentliche seiner Leistung aus den unbewußten Tiefen eines großen Dichterherzens geschaffen, weil er mit einer Sprache begabt war, die sich jeder Aufgabe anpassen konnte und nicht nach Regeln, sondern nach inneren Gesetzen arbeitete.

Luther lebte in einer Zeit, in der es in Deutschland noch keine einheitliche Sprache gab. Es existierten mehrere über größere Räume hin gültige Sprachformen wie etwa eine im Süden auf der kaiserlichen Kanzlei in Wien basierende Form, eine mittelniederdeutsche Form, die auf niederdeutschen Dialekten aufbaute und die in Norddeutschland gesprochen wurde. Luther gehörte zu einem Sprachraum, in dem eine ostmitteldeutsche Form gesprochen und geschrieben wurde wie in Thüringen, in Sachsen, in Teilen von Böhmen. Alle diese verschiedenen Schriftsprachen stellten Formen des Deutschen dar, die sich vor allem im Lautlichen und im Wortschatz unterschieden. Dazu kam, daß diese Sprachen nur eine schmale soziale Basis hatten: Es gab nur wenige Menschen, die sich ihrer bedienen konnten, denn

ihre Beherrschung setzte eine Schulbildung voraus, die in der Regel nur Adlige und Angehörige gehobener Bürgerschichten genossen. Diese verschiedenen deutschen Sprachformen standen zudem noch in Konkurrenz mit dem Lateinischen, der Sprache der Wissenschaft, der sich die Theologie, aber auch die Medizin und die Rechtswissenschaft bediente. Luther kannte daneben noch das Niederdeutsche, das wir heute Plattdeutsch nennen würden, und bediente sich dieser Sprachform gelegentlich auch noch später in seinen Briefen. Er hatte dieses Niederdeutsch in seiner Schulzeit in Magdeburg, aber dann auch in Wittenberg, das an der Grenze dieses Sprachbereiches lag, kennengelernt. Luther war sich durchaus der Notwendigkeit bewußt, daß er eine volkstümliche Sprache sprechen und schreiben mußte, wollte er die breite Masse des Volkes erreichen. In seiner Schrift »Ein Sendbrief vom Dolmetschen«² hat Luther 1530 die Methode seiner Bibelübersetzung erklärt und den vielfach zitierten Satz geprägt: »... man mus nicht die buchstaben inn der lateinische(n) sprachen frage(n) / wie man sol Deutsch rede(n) / wie diese esel [Luther meint seine Gegner] thun / sondern / man mus die mutter jhm hause / die kinder auff der gassen / den gemeinen ma(n) auff dem marckt drumb fragen / vnd denselbige(n) auff das maul sehen / wie sie reden / vnd darnach dolmetzschen / so verstehen sie es den / vnd mercken / das man Deutsch mit jn redet.«³ In allen seinen vielen deutschen Schriften, vor allem aber in seiner Bibelübersetzung, war Luther der Mann, der dieses Prinzip besonders konsequent anwendete. Er verlieh seiner ostmitteldeutschen Schriftsprache einen so hohen Grad an Anschaulichkeit und Verständlichkeit und damit natürlich Volkstümlichkeit, daß sie sich zur bevorzugten deutschen Sprachform entwickelte. Damit wurde Luther nicht zum Schöpfer unserer heutigen Neuhochdeutschen Sprache, aber durch seine vielen hundert Schriften und Werke verbreitete er diese Sprachform und setzte ihre Stabilisierung im deutschen Sprachraum durch.

Daß in etwa elf Wochen auf der Wartburg übersetzte Neue Testament erschien dann gedruckt im September 1522 in Wittenberg, weshalb man es auch das »Septembertestament« nennt⁴. Ohne die Erfindung des Buchdruckes durch Gutenberg mit beweglichen Buchstaben wäre eine Breitenwirkung, wie sie die Bibel erlebte, nicht möglich gewesen, mußten doch innerhalb weniger Monate mehrere neue Auflagen veranstaltet werden. Jetzt benötigte der einfache Mann auf der Straße nicht mehr die Vermittlung

² D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe [WA] 30II, (627) 632–646 = Martin Luther Studienausgabe, hg. v. Hans-Ulrich Delius [StA] 3, Berlin 1983, 477–496.

³ StA 3, 486, 28–33 in der Schreibweise des Erstdruckes.

⁴ WA Deutsche Bibel 6 und 7.

eines Geistlichen, wenn er das Wort Gottes hören oder gar lesen wollte. Selbst wenn er nicht lesen konnte, so wurde doch vielfach von Lesekundigen für die anderen Teile der Bibel oder etwas zu bestimmten Problemen vorgelesen.

»Ich habe keine gewisse, sonderliche, eigene Sprache im Deutschen, sondern brauche der gemeinen deutschen Sprache, daß mich beide, Ober- und die Niederländer verstehen mögen [können]. Ich rede nach der sächsischen Canzeley, welcher nachfolgen alle Fürsten und Könige in Deutschland.«⁵ Luther ist sich seiner Sprachgewalt durchaus bewußt, wenn er weiter selbstbewußt sagen kann: »Ich hab auch noch bis her keyn buch noch brieff gelesen, da rechte art deutscher sprach ynnen were...«, denn »Es achtet auch niemand [darauf], recht deutsch zu reden, sonderlich der herrn Canzeleyen vnd die lumpen prediger, vnd puppen schreyber...«⁶ Den Wert seiner sprachlichen Leistungen beurteilt Luther selbst unterschiedlich. Als man am Stil einer anonymen Kampfschrift doch bald den Autor Luther erkannte, stellte er selbstbewußt fest, daß jeder merken muß, daß es der Luther ist, der nur seine Gedanken und seine Feder kennt. Voller Genugtuung kann er feststellen, daß sogar seine Gegner seine Bibelübersetzung benutzen, was dazu führt, daß »... sie aus meinem dolmetschen vnd teutsch / lernen teutsch reden vn(d) schreiben... es thut mir doch sanfft [wir würden heute sagen: geht mir wie Öl 'runter], d(aß) ich auch meine vnda(n)ckbare ju(e)nger dazu meine feinde reden gelert habe.«⁷

Luther versuchte auch, sich seinen Leserkreis vorzustellen und sich auf die sprachliche Erwartung einzustellen. An seinen Freund Christoph Scheurl in Nürnberg schreibt er am 6. Mai 1517⁸, daß er seine sieben Bußpsalmen nicht für die feingebildeten Nürnberger erklärt habe, sondern für rohe Sachsen, und für den schwerfälligen Sinn dieses Volkes könne man die christliche Lehre nicht wortreich genug verkäuen. »Christus hat am aller einfeltigstens geredet vnd war doch eloquentia [die Beredsamkeit] selbst. Die propheten machens auch nicht hoch, sindt doch vill schwerer [zu lesen]. Drumb ist am besten vnd die höchste eloquentia simpliciter dicere [Beredsamkeit, ganz einfach zu reden].«⁹ Denn mit dem ungebildeten Volk muß man in möglichst schlichter und anschaulicher Redeweise sprechen, wie man mit Jungen zuhause spricht; »... wie es yhn schmeckt und

⁵ WA Tischreden 1,524,40–43.

⁶ WA Deutsche Bibel 8,32,18–20.

⁷ StA 3,481,22 f; 482,1 f.

⁸ WA Briefe 1,93–95 Nr. 38 (lateinisch).

⁹ WA Tischreden 4,664,22–24.

schmatzt...«¹⁰ So wie der Prophet Habakuk mit vielen Worten redet und alles hervorhebt und mit Gleichnissen ausschmückt, so muß »... man [es] denn auch tun..., wenn man dem groben, harten pöfel prediget; dem mus man es fur malen, blawen und kawen [einbläuen und vorkauen] und alle weyse versuchen, ob man sie konne erweichen.«¹¹

Viele Mittel sind Luther recht, um seine Übersetzungen und seine Werke nur anschaulich zu machen. Besonders gern hat Luther deutsche Sprichwörter eingesetzt und benutzt und auch selbst gebildet – Sprichwörter, die uns heute durchaus geläufig sind, ohne daß man sofort weiß, daß sie von Luther stammen.

»Als wenn Christus spricht / Ex abundantia cordia os loquitur¹². Wenn ich den Eseln soll folgen / die werden mir die buchstaben furlegen / vnd also dolmetzchen / Auß dem vberflus des hertzens redet der Mund¹³. Sage mir / Ist das deutsch geredt? Welcher deutscher verstehet solchs? Was ist vberflus des hertze(n) fur ein ding? Das kan kein deutscher sagen / Er wolt denn sagen / es sey das einer allzu ein groß hertz habe / oder zu vil hertzes habe / wie wol das auch noch nicht recht ist / den(n) vberflus des hertzes ist kein deutsch / so wenig / als das deutsch ist / Vberflus des hauses / vberflus des kachelofens vberflus der banck, sondern also redet die mu(o)tter ym haus vnd der gemeine man / Wes das hertz vol ist / des gehet der mund vber¹⁴ / d(as) heist gut deutsch geredt / des ich mich geflissen [bemüht habe] / vn(d) leider nicht allwege [überall] erreicht noch troffen habe / Den(n) die lateinische(n) buchstabe(n) hindern aus der masen [über alle Maßen] seer gut deutsch zu reden.«¹⁵

Viele Übersetzungen Luthers sind aus der Bibel zum Sprichwortgut geworden und werden heute noch von uns gebraucht, ohne immer zu wissen, daß wir dabei die Bibel in Luthers Übersetzung zitieren. So steht etwa »Der Geist ist willig, aber das Fleisch ist schwach« im Matthäusevangelium Kapitel 26, Vers 41, »Wer Pech angreift, besudelt sich« bei Sirach 31, 1. In der Auslegung der Evangelien mehren sich die Sprichwörter und Redensarten, die teilweise schon ein gerütteltes Maß an Lebensweisheit und Lebenserfahrung zeigen: »Wenn Du leihst, bekommst Du es nicht wieder. Wenn Du es wiederbekommst, dann nicht so bald. Bekommst Du's bald wieder, dann

¹⁰ WA 26,55,11.

¹¹ WA 19,370,11f.

¹² Matth. 12,34 (Vulgata).

¹³ So übersetzt Hieronymus Emser Luk. 6,45 in seinem Neuen Testament im Jahre 1525.

¹⁴ WA Deutsche Bibel 6,116/117; 192/193.

¹⁵ StA 3,486,34–487,9.

nicht so gut. Bekommst Du's aber gut wieder, so verlierst Du Deinen Freund damit!«

»Gute Worte und nichts dahinter«; »Je älter, je karger, je länger, je ärger«; »Hüte dich, Herren sind Herren, es ist mit ihnen nicht gut Kirschen essen«; »Man muß die Gelegenheit beim Schopfe packen«; »Auf einem vollen Bauch steht ein fröhliches Haupt«; »Sauer macht lustig, Hunger ist ein guter Koch« und viele andere¹⁶.

Über den sog. Englischen Gruß von Lukas 1,28, den Gruß der Engel an Maria, sagt Luther in seinem Sendbrief vom Dolmetschen, in dem er seine Übersetzungspraxis vorstellt: »Item da der Engel Mariam gru(e)sse vnd spricht / Gegru(e)sset seistdu Maria vol gnade(n) / der Herr mit dir? Wolan / so ist's bißher / schlecht [einfach] den lateinischen buchstaben nach verdeutschet / sage mir aber ob solchs auch gut deutsch sey? Wo redet der deutsch man also / du bist vol gnaden? Vnd welcher Deutscher verstehet / was gesagt sey [sein soll mit dem] vol gnaden? Er mus dencken an ein vaß vol bier / oder beutel vol geldes / darumb hab ichs vordescht. Du holdselige / da mit doch ein Deutscher / dester meher hin zu kan dencken / was der engel meinete mit seinem gruss. Aber hier wo(e)llen die Papisten toll werden vber mich / das ich den Engelischen grus verderbet habe. Woe wol ich dennoch da mit nicht das beste deutsch habe troffen. Vnd hette ich das beste deutsch hie sollen nemen / vnd den grus also verdeutschen / Gott grusse dich du liebe Maria (denn so viel wil der Engel sagen / vnd so wurde er geredt haben / wan er hette wollen sie deutsch grussen) ich halt [denke] sie solten sich wol selbs erhenckt haben vor grosser andacht [Schwärmerei] zu der lieben Maria / das ich den grus so zu nichte gemacht hette. Aber was frage ich darnach? sie toben oder rasen / ich wil nicht wehren / das sie verdeutschen was sie wo(e)llen / ich wil aber auch verdeutsche(n) / nicht wie sie wo(e)llen / sonder wie ich wil / wer es nicht haben wil / der las mirs stehen / vn(d) halt [behalte] seine meisterschaft bey sich / denn ich wil ir [sie] weder sehen noch ho(e)ren / sie dorffen [brauchen] fur mein dolmetzchen nicht antwort geben / noch rechenschafft thun / Das ho(e)restu wol / ich will sagen / du holdselige Maria / du liebe Maria. Vnd las sie sagen du volgnaden Maria. Wer Deutsch kan / der weis wol, wel ein hertzlich fein wort das ist / die liebe Maria / der lieb Gott / der liebe Keiser / der liebe fürst / der liebe man / das liebe kind. Vnd ich weis nicht / ob man das wort liebe / auch so hertzlich vnd gnugsam in Lateinischer oder andern sprachen reden mu(e)g [kann] / das also dringe vnd klinge ynns hertz / durch alle sinne wie es thut in vnser sprache.«¹⁷

¹⁶ E. Mülhaupt: 200 Sprichwörter und Sprüche aus Luthers Evangelien und Psalmenauslegung. Luther 47, 1976, 23–37.

¹⁷ StA 3,487,24–488,23.

Dabei hat die zuweilen heftige und derbe Schreibart Luthers schon bei einigen seiner Zeitgenossen Aufsehen erregt. Es ist heute umstritten, ob sich alles von der persönlichen seelischen Konstitution Luthers, der zahlreichen Konfrontationen mit seinen Gegnern ausgesetzt war, erklären läßt. Nicht alle seiner Zeitgenossen haben ihn als Wüterich empfunden. Der Nürnberger Dichter und Schumacher Hans Sachs bezeichnet ihn als die Wittenbergische Nachtigall, der die anderen Kreaturen verzückt lauschen. In der Tat verfügt Luther über eine erstaunliche Fülle und Breite der Ausdrucksformen, von der zarten und schönen Schilderung oder der einführenden Seelsorge bis hin zum derben Schimpfwort. Doch muß man manches grobe Wort im Zusammenhang mit dem damals verbreiteten und üblichen Grobianismus sehen, in dem man es nicht als anstößig oder gar peinlich empfand, wenn solche Wörter fielen. Sie gehörten sozusagen zum guten Ton, wie es heute dazu gehört, sie nicht zu benutzen. Zumeist beschimpft Luther seine Gegner auch erst in zweiter Linie, er greift nicht an, sondern verteidigt sich, nachdem er angegriffen worden war. Bekannteste Verunglimpfungen sind die Namensänderungen, die er seinen Gegnern anhängte wie Murnarr für Murner, Dreck für Dr. Eck, Kochlöffel oder Rotzlöffel für Cochläus, Stenckfeld für Schwenckfeld.

Teils bekennt sich Luther selbstbewußt zu seiner Schreibart, teils sucht er sich aber auch dafür zu entschuldigen. Immerhin stellte die klassische Redekunst, die Rhetorik, wie auch die Bibel dem Reformator kräftiges Rüstzeug für diese Art der verbalen Auseinandersetzung bereit – und Luther beruft sich ausdrücklich auf diese Arsenale. Selbst der berühmte Erasmus, der sonst in manchem Luther verständnislos gegenüberstand, hat hier versucht, Luther zu verstehen: »Vielleicht haben unsere Verhältnisse einen so radikalen Arzt verdient, der durch Schneiden und Brennen die Krankheit heilen möchte.«¹⁸

»Niemals komme ich besser mit Beten, Predigen und Schreiben voran« sagt Luther, »als wenn ich mich erzürne. Denn der Zorn erfrischt mir mein ganzt geblut, schärft den Geist und vertreibt die Anfechtungen«¹⁹. Beim Anprangern von Mißständen, bei Pamphleten gegen Kontrahenten und vollends beim erneuten Schlagabtausch mit alten Gegnern setzt sich Luther oft mit einer Vehemenz ein, die bisweilen wirklich den Eindruck erweckt, als betreibe er diesen Wortkampf mit ganz besonderem Vergnügen²⁰. Es fehlt in

¹⁸ Fortasse nostri mores meruerunt tam inclementem medicum, qui sectionibus et usturis curaret morbum. Corpus Reformatorum I, 1834, 692.

¹⁹ WA Tischreden 2,455,33–35 (zum größten Teil lateinisch).

²⁰ Vgl. H. Wolf, Martin Luther. Eine Einführung in germantistische Luther-Studien, Stuttgart 1980, 126. 1983 auch bei der Ev. Verlagsanstalt Berlin erschienen.

der Tat im langen kampfreichen Leben des Reformators nicht an solchen Situationen und Augenblicken, doch fühlt sich Luther wohl mehr in diese Rolle gedrängt: »Ich bin dazu geboren, das ich mit den rotten und teuffeln mus kriegen und zu felde ligen, darumb meine bücher viel stürmisch und kriegisch sind. Ich mus die klötze und stemme ausrotten, dornen und hecken weg hawen, die pfüßen ausfüllen und bin der grobe waldrechter, der die bhan brechen und zurichten mus.«²¹

Mit zunehmendem Alter wurde Luthers Polemik schärfer und ätzender, wie es vor allem sein 1541 entstandenes Buch »Wider Hans Worst« zeigt²², in dem er den Herzog Heinrich von Braunschweig-Wolfenbüttel attackiert und kurz abfertigt: »Teufel, Du lügst!«²³ Der Herzog ist der »grobe Filtz, Rultz [dummer Bauer] und Tölpel, der Esel aller Esel zu Wolfenbüttel.«²⁴ Die altgläubigen Gegner werden heftig angegriffen: »Ihr habt alle Kirchen und Schulen so voll euern Drecks, das ist Menschenlehre und Lügen, geschissen und mit eurem Gekotze so voll gespeit, da kein Raum mehr da ist, und wollt noch [als] die Kirche gerühmt sein.«²⁵ Luther verwahrt sich gegen den Vorwurf Herzog Heinrichs, er habe seinen Landesherrn, den sächsischen Kurfürsten Johann Friedrich, wegen dessen starken Alkoholkonsums einen Hanswürsten genannt. Die Trunksucht des Kurfürsten stellte Luther nicht in Abrede, er bedauerte sie. Er bestritt aber energisch seinem Gegner in Braunschweig aufgrund dessen eigenem anstößigem Lebenswandel jedes Recht auf Kritik: »... achte ich für mich [ich halte dafür], das Heintze Teufel darumb solche böse, lesterliche lügen bücher fur genommen hab zu schreiben: Er weis, das er bey aller welt viel schendlicherns namen hat, und stincket wie ein Teufels dreck, in Deudsche land geschmissen [gemacht], wolt er vielleicht gern, das er nicht alleine fur andern so scheusslich stüncke, Sondern auch andere löbliche Fürsten bestenckern [in üblen Geruch bringen] ob man [damit] seines stancke damit ein wenig vergessen möcht, oder doch nicht sein stanck allein alle nasen füllen müste.«²⁶ In maßloser Derbheit, in der auch damals schon Luther an die Grenzen des guten Geschmacks der bestimmt in dieser Frage nicht gerade empfindlichen Zeit stieß, rät er dem Herzog: »Du soltest nicht ehe ein Buch schreiben, du hetttest denn einen Fortz von einer alten Saw gehöret, Da soltestu dein Maul [staunend]

²¹ WA 30II,68,12–16. Der Waldrechter ist eine Bildung Luthers: Der die Stämme bearbeitet und behaut, von Ästen säubert.

²² WA 51,(461)469–572.

²³ WA 51,472,15 f.

²⁴ WA 51,510,23 f.

²⁵ M. Brecht, *Der Schimpfer Martin Luther*. Luther 52, 1981, 109.

²⁶ WA 51,551,3–9.

gegen aufsperrten und sagen: Danck habe, du schöne Nachtigal, da höre ich einen text, der ist für mich.«²⁷

Luther war sich durchaus bewußt, daß er grobe Mittel einsetzte: »Ich steche mit Schweinespießen«²⁸ sagt er einmal in einer Tischrede, wußte aber auch das zu rechtfertigen: »Vnser Herr Gott mus vor [zuvor] einer guten platz regen mit eim tonner lassen hergehn, danach fein melich [allmählich] lassen regnen, so feucht es durch... eyn weydens rutlin kan ich mit einem messer zerschneyden, zu einer harten eichen mus man parten [Beil] vnd keyl haben, kan sie dennoch kaum spallten.«²⁹ Luther hielt sich in aller Bescheidenheit nicht für den eigentlichen Gärtner und Pflanzer, sondern meinte, dies sei Melanchthon, doch hat er sich hier gewiß falsch eingeschätzt. Er hat nicht nur eingerissen und planiert, sondern auch den Bau der evangelischen Kirche aufgeführt. Richtig gesehen hat er sicher das Problem seiner Grobheit, das er nicht beschönigt hat, obwohl auch sein Schimpfen durchaus von Format ist.

Luther ist bei seiner schriftstellerischen Arbeit und bei seiner Übersetzer-tätigkeit zum Sprachschöpfer geworden. Viele neue Wörter hat er selbst gebildet, Wörter, die noch heute unverändert gebraucht werden. Andere haben bei ihm einen Bedeutungswandel erfahren, eine neue Bedeutung erhalten, die uns jetzt noch geläufig ist. Solche Wörter sind etwa ›jemand anfahren‹ im Sinne von ›heftig ansprechen‹ oder das Wort ›fassen‹ im Sinne von ›begreifen‹: Ich fasse es nicht. Eigene Neuschöpfungen, Neubildungen Luthers sind sehr zahlreich und vor allem in der Bibelübersetzung nachweisbar. Solche Wörter sind: ›Blutgeld‹, ›etwas einpropfen‹, ›mit Feuereifer‹ an etwas herangehen, ›gastfrei sein‹, nach ›Herzenslust‹ etwas tun, das ›Mastvieh‹, etwas ›nachplappern‹, jemandem ›nachjagen‹. Von den ›Schafskleidern‹ kennen wir den ›Wolf im Schafspelz‹, etwas wird ›überschattet‹, etwas ›verdolmetscht‹ und ein Mensch kann ›wetterwendisch‹ sein. Auch unsere gute alte ›Dachrinne‹ taucht bei Luther zuerst auf, und zwar im Jahre 1524. Die Prägung ›Lichterloh brennen‹, ›durchgeistigt sein‹, die ›Ehescheidung‹, der ›Lückenbüsser‹, das ›Machtwort‹, die ›Mittelstrasse‹ wie das ›Pfarramt‹, der ›Pfarrstand‹ oder das ›Predigtamt‹ sind Neuschöpfungen Luthers. Für seine Gegner findet er neue Wörter wie ›Maulchrist‹, ›Schwarmgeist‹, ›Sakramentierer‹, ›Wortgezänk‹, ›Dreckfresser‹ oder ›Spintisierer‹.

Neben Luthers Bibelübertragung und seinen deutschen Reformations- und Streitschriften sind aber auch die Lieder des Reformators bemerkenswerte Meilensteine in der deutschsprachigen Literatur jener Zeit. Sie ragen

²⁷ WA 51,561-25-28.

²⁸ WA Tischreden I,140,30f; Brecht, a.a.O., 113.

²⁹ WA Tischreden I,172,22-26.

mit ihrer sprachlich-literarischen Qualität aus vielen ungelenkten Bemühungen des 16. Jahrhunderts heraus. Mit seinem Sinn für volkstümliche Art, aber gleichzeitig auch sprachkünstlerisch-musikalische Wirkungsweise steht Martin Luther am Anfang des deutschen Gemeindeliedes, das zu einem höchst wichtigen Faktor im Kampf der Menschen um ihre geistige Befreiung wurde³⁰. Luther greift dabei vielfach Vorhandenes auf, setzt es mit seinen Mitteln um und gestaltet es in seiner Volkssprache neu. Sein Liedschaffen steht dabei im Zusammenhang mit seiner Reform des Gottesdienstes, bei dem es ihm darum ging, möglichst viele deutsche Lieder zu haben, die das Volk in der umgestalteten, ursprünglich nur lateinischen Messe singen konnte. Obwohl Luther selbst seine poetische Begabung in Abrede stellt, schreibt er doch selbst 36 Lieder, die als Grundstock des protestantischen Choralbestandes nicht nur andere Dichter anspornen, sondern die zum größten Teil – 30 der 36 – heute noch in den Kirchen gesungen werden³¹. Bei diesen eigens für den Gebrauch in der Kirche gestalteten Neuschöpfungen oder bei der Umgestaltung alter überlieferter Texte wird von Luther immer das reformatorisch geprägte Glaubensgut sowie das grundlegende Bibelwort einbezogen. Luther ist hier wie bei allem, was er tut, sagt oder schreibt, in erster Linie Theologe, Pfarrer in Wittenberg und Professor der Universität, ein Doktor der Theologie. Luther konnte und kann heute nicht verstanden werden, wenn man ihn nicht unter diesem theologischen Aspekt sieht. Seine Lieder stehen dabei teilweise heute noch in katholischen Gesangbüchern, war doch ihre Wirkung durchschlagend und schlechthin unwiderstehlich.

Allein den Kindern widmete Luther das bekannte Weihnachtslied »Vom Himmel hoch, da komm ich her«, das an ein altes Volkslied (Ich komm aus fremden Landen her) anknüpfte³² und das in bewußt einfacher Form die Kinder ansprach. Gern in Verbindung mit dem Reichstag zu Worms sieht man das wohl bekannteste Lutherlied »Ein feste Burg ist unser Gott, ein gute Wehr und Waffen«, wohl, weil Luther gesagt hatte, er werde auch dann nach Worms zum Reichstag vor den Kaiser gehen, wenn gleich so viel Teufel in Worms wären, wie Ziegel auf den Dächern. In Wirklichkeit ist dieses Lutherlied, das nach Friedrich Engels zur Marseillaise des 16. Jahrhunderts wurde, wahrscheinlich erst 1527 entstanden – die Lutherforschung kann

³⁰ Vgl. W. Bondzio, Der Beitrag Martin Luthers zur Entwicklung der deutschen Sprache und Literatur. In: Martin Luther. Beitrag der CDU zum 500. Geburtstag des Reformators [Berlin 1982], 34.

³¹ Wolf, a.a.O., 141 f.

³² J. Erben, Luther und die neuhochdeutsche Schriftsprache. In: Deutsche Wortgeschichte, hg. v. F. Maurer und H. Rupp, Berlin 1974, 552.

hier aus den Quellen kein eindeutiges Bild gewinnen. Das Lied ist eine Nachdichtung des Psalmes 46, dessen erste drei Verse in Luthers Übersetzung lauten: »Gott ist unsere Zuversicht und Stärke, eine Hilfe in den großen Nöten, die uns getroffen haben. Darum fürchten wir uns nicht, wemgleich die Welt unterginge und die Berge mitten ins Meer sanken, wenn gleich das Meer wütete und wallte und von seinem Ungestüm die Berge einfielen.«³³

Das besondere Verdienst Luthers beruht hier auf seiner sehr geschickten Verbindung der getragenen, strengen Form der mittelalterlichen lateinischen Kirchengesänge mit den Regeln des Meistergesanges, der sich der Zeit anpassenden Gefälligkeit zeitgenössischer Gesellschaftslieder und der volkstümlichen Schlichtheit der Lieder, die die Frauen beim Spinnen oder die Gesellen bei der Arbeit sangen. Luther war aber nicht nur Theologe und hat als Theologe sprachschöpferisch gewirkt, er hat die Sprache auch in seinen vielgelesenen Fabeln verbreitet. Luther hat dieser literarischen Gattung große Bedeutung zugesprochen und sie sogar teilweise in die Nähe der Bibel gerückt, denn in den Fabeln findet man »die allerfeinste Lehre, Warnung und Unterricht«³⁴. In seiner Vorrede zur Ausgabe der Fabeln des griechischen Dichters Äsop schreibt er, daß er »ausser der heiligen schrift nicht viel Bücher« wüsste, »die diesen [Fabeln] überlegen sein solten, so man Nutz, Kunst und Weisheit... wolt ansehen«³⁵. Sie waren ein moralisches und sittliches Unterweisungsmittel, wobei auch hier Luther als Schöpfer eigener, vorher nicht bekannter Fabeln auftrat. Durch die Fabeln sollten in erster Linie die Jugend angesprochen werden und zur Wahrheit geführt werden, sie sollten »warnen und unterweisen auff jr zukünfftiges Leben und Wandel«³⁶, wodurch sie sogar Eingang in den Schulunterricht fanden.

Luther hat auch einen überaus umfassenden Briefwechsel hinterlassen. Wir zählen rund 2650 Briefe von seiner Hand, die zwischen 1501 und seinem Todesjahr 1546 verfaßt wurden. Zahlreiche weitere kann man erschließen, sie sind aber verloren. Etwa $\frac{1}{3}$ aller Briefe sind in deutscher Sprache. Die Verwendung der Sprache hängt vom Briefempfänger ab, an gebildete Geistliche und an Gelehrte schreibt Luther lateinisch; an Fürstlichkeiten, an Städte oder städtische Würdenträger oder an sonstige Privatpersonen schreibt er deutsch. Gelegentlich kommen in deutschen Briefen auch lateinische Einflechtungen vor, wichtig ist aber vor allem die Einstellung Lu-

³³ Vgl. WA Deutsche Bibel 10I, 248/249.

³⁴ WA 50, 452, 20.

³⁵ WA 50, 452, 17–19.

³⁶ WA 50, 455, 2f.

thers in Sprache und Stil auf den Empfänger des Briefes. Neben schlichter Sachdienlichkeit des Briefaufbaues steht die Unmittelbarkeit seiner Ausdrucksweise, bei der in der ganzen Palette von der differenzierten Wortwahl bis zum abgewogenen Bildgebrauch sowohl Luthers warmherziger Humor als auch sein leidenschaftlicher Zorn in seiner persönlichen Stimmung zum Ausdruck kommt. Luthers Briefe sind meist Antworten auf Anfragen oder auch Stellungnahmen zu den jüngsten Ereignissen. Wir finden in ihnen alle mit der Reformation zusammenhängende Probleme, daneben aber auch viele Angelegenheiten privaten Charakters. Vom seelsorgerlichen Zuspruch des Theologen über den praktischen Rat, die Lebenshilfe bis hin zu rechtlichen oder theologischen Problemen reicht die weit gefächerte Palette, durch die Luther – und hier liegt seine Leistung auf diesem Gebiet – dem Privatbrief erstmals literarischen Charakter verlieh.

Eigentlich Briefcharakter haben auch seine fünfzehn Sendbriefe, die wegen ihres Allgemeininteresses über den Empfänger hinaus einem weiten Leserkreis durch den Druck zugänglich gemacht wurden. Sie überschreiten vom Umfang her das, was man im allgemeinen bei einem Brief gewöhnt ist, und gehören eigentlich zur Kategorie der Flugschriften. Diese Sendschreiben, aber auch andere Flugschriften Luthers erreichten in der Reformationszeit eine ungeheure Breitenwirksamkeit. Durch sie wurde der Bauer, der Bürger mit den neuesten politischen, aber auch theologischen Entwicklungen vertraut gemacht und nahm sie erst so eigentlich zur Kenntnis. Luther erreichte durch sie einen anderen, einen weiteren Kreis von Lesern neben der Bibel. Sendschreiben oder auch Flugschriften waren die Zeitungen des 16. Jahrhunderts, in großer Auflage gedruckt, relativ billig zu erwerben, schnell gelesen und meist sogar bald weitergegeben. Das »Deutsch« behielt man jedoch, man merkte sich Luthers Formulierungen. Geht man davon aus, daß in der Zeit der Reformation etwa 15 Millionen Menschen im damaligen deutschsprachigen Raum lebten, so könnte man etwa annehmen, daß in Luthers Todesjahr 1546 etwa jeder 17. Deutsche, das heißt jede zweite bis dritte Familie im Besitz einer Lutherbibel oder doch eines Teildruckes war. Legt man bei den anderen deutschsprachigen Titeln eine Auflagenhöhe von 1000 Stück zugrunde, auch wenn sie vielfach bei bekannten Werken ein Vielfaches davon betrug, so kommt 1546 auf fünf deutsche Einwohner durchschnittlich ein Lutherdruck. Freilich war diese Streuung durchaus nicht gleichmäßig, und in der Wirklichkeit erreichte ein einziger Lutherdruck oft ein vielfach größeres Publikum, weil er von einem der relativ seltenen Lesekundigen den anderen vorgelesen wurde – und das waren immerhin 90 Prozent der deutschen Bevölkerung, die damals nicht lesen und schreiben konnten! Eine weitere Steigerung der Wirksamkeit trat noch durch die Weitergabe oder bei den Bibeln die Vererbung ein, denn diese

Bücher waren teuer. Luthers erste Bibelübersetzung, das ›Septembertestament‹, kostete mit seinen 444 Seiten und 21 blattgroßen Holzschnitten und Bildinitialen in seiner einfachsten und billigsten Form mehr, als ein Zimmergeselle in einer Woche verdienen konnte. Der Massenartikel Flugschrift, meist nur wenige Blätter in ungebundener Form, wurde etwa 1521 zum Stückpreis von drei Pfennig verkauft, wofür ein Maurer oder Zimmerer etwa 2 Stunden arbeiten mußte. Diese Produktion brachte für die lutherischen Buchdrucker einen hohen Gewinn, während die Druckereien im katholischen Gebiet oft sogar in eine Existenzkrise gerieten. 1525 gab es allein in Wittenberg sieben Druckereien, die nach Luthers eigenen Angaben etwa 600 Beschäftigte hatten. Luther selbst hatte Zeit seines Lebens auf jedes Honorar für seine umfangreiche schriftstellerische Tätigkeit verzichtet³⁷.

Luthers Wirkung auf die Sprache, aber auch seine Nachwirkung über seinen Tod hinaus bis in unsere heutige deutsche Sprache sind durch das Zusammentreffen verschiedener Faktoren entstanden. Auf eine hervorragende schriftstellerische Begabung gestützt, sprach Luther Themen von großer Aktualität an, die auf weitreichendes Interesse stießen in einer bewegten, hellhörigen Zeit des sprachlichen Umbruchs. Luther ist der erste deutsche Schriftsteller, der auch mit seinem gesprochenen Wort beachtliche Einflüsse hinterlassen hat. Dafür sind seine vielen in Wittenberg und an anderen Orten gehaltenen Predigten verantwortlich, die mitgeschrieben wurden, von anderen Theologen dann aber auch nachgestaltet wurden. In seiner mündlichen Diktion war Luther so geschätzt, daß er zum sprachlichen Muster für viele wurde, was uns den Schlüssel gibt zu vielen stereotypen Wendungen, die unser modernes Deutsch Luther verdankt und die er wieder und wieder in seinen Predigten verwendet hat³⁸.

Luthers sprachliche Leistung beruht nicht auf einer ästhetischen Maßstäben entsprechenden Gestaltungskunst, sondern vor allem und allein auf seiner Fähigkeit, auch breite Kreise eines bis dahin völlig literarisch ungebildeten Publikums durch eine allen verständliche und damit im wahrsten Sinne des Wortes volkstümliche Darstellung anzusprechen und damit allen Schichten, vom einfachsten Arbeiter bis zum Bauern, Bürger und Adligen, zu erreichen.

Mit seiner Übersetzung der Bibel gab Luther einmal der evangelischen Bewegung die unerschöpfliche Quelle, aus der sie heute noch ihre Verkündigung des Wortes Gottes bezieht, er schenkte aber zugleich dem deutschen

³⁷ Vgl. u.a. H. Junghans, Wittenberg als Lutherstadt, Berlin/Göttingen 1979, 105–107.

³⁸ Vgl. Wolf, a.a.O., 68–70.

Volk den heute noch nicht versiegten Brunnen einer einheitlichen Sprache. Durch eine Fügung wurde der größte Bildner der deutschen Sprache in einen Raum gestellt, in dem schon lange ein allgemeines Deutsch im Wachsen war und wo es allein wachsen konnte, im ostmitteldeutschen Sprachraum, in dem viele Dialekte und Sprachformen ihr Sprachgut miteinander ausgetauscht hatten³⁹. Mit der wirtschaftlichen, vor allem aber politischen Macht des sächsischen Kurfürstentum, des wettinischen Doppelstaates, der kulturell für Deutschland wichtiger war als viel mächtigere, aber sprachgeographisch am Rand liegende habsburgische Gebiete, strahlte diese alles verbindende Sprachform auf die übrigen deutschsprachigen Gebiete aus.

»Das neue Deutsch gibt der Reformation die Möglichkeit weiter Wirkung, die Reformation dem neuen Deutsch die überlandschaftliche Stoßkraft« sagte schon vor 45 Jahren der große Leipziger Germanist Theodor Fring⁴⁰. Luther selbst war sich zwar an gelegentlichen Stellen seines Erfolges seines sprachlichen Schaffens und seiner schriftstellerischen Fähigkeiten durchaus bewußt, mißt sich selbst aber doch kein überzeitliches Verdienst, keine führende oder gar entscheidende Rolle für die Weiterentwicklung des Deutschen zu.

Doch schon zu seinen Lebzeiten gab es Stimmen, die bestimmte Erscheinungsformen oder Eigenheiten von Luthers Sprache einzigartig oder auch überragend fanden. Schon Albrecht Dürer lobte Luther in seinem Reisetagebuch von 1521, daß er »klärer geschrieben hat dann nie keiner [der] in 140 Jahren gelebt« hat⁴¹. Zwanzig Jahre später spricht man vom »feinen, artigen und hochberedten« Sprachgebrauch des Reformators, und in seiner Grabrede zeigt der Reformator und Freund Luthers, Justus Jonas, bereits die historischen Dimensionen auf, an dem man Luther als Vorbild für den Gebrauch der Muttersprache sieht, wenn er sagt: »Luther hat die deutsche Sprach wieder recht herfur gebracht, da man nu wieder kann recht deutsch reden und schreiben.«⁴² Der Historiker Johann Sleidanus sieht den Wert der Sprache Luthers in ihren formalen Fertigkeiten und schreibt etwa zehn Jahre nach dem Tod des Reformators: »Er hat die deutsche Sprache außerordentlich ausgeschmückt und bereichert und erhält in ihr deshalb das höchste Lob.«⁴³ Eine kaum noch zu überbietende Glorifizierung erfolgte

³⁹ Vgl. H. Bornkamm, Martin Luther in der Mitte seines Lebens, Göttingen 1979, 55.

⁴⁰ Ebd., 55 Anm. 123.

⁴¹ Vgl. Theologische Realenzyklopädie [TRE] 9,210; Wolf, a.a.O., 86.

⁴² W. Delius, Justus Jonas, Berlin 1952, 130: Zwo tröstliche Predigt uber der Leich... Luthers zu Eisleben den XIX und XX Februarii gethan... Gedruckt 1548.

⁴³ De statu religionis et reipublicae Carolo V. Caesare Commentariorum libri XXVI, Straßburg 1555, Buch 16 [lateinisch].

ebenfalls zehn Jahre nach Luthers Tod durch Erasmus Alberus, einen Dichter und theologischen Schriftsteller: »So lange die Welt gestanden hat, habe kein Mensch besser deutsch geredet und geschrieben als Doktor Martinus. Luther ist der Vater des Deutschen wie Cicero der des Lateinischen.« Luther wird als deutscher Cicero verherrlicht, denn es ist kein Schreiber auf Erden, der es ihm nachtun kann⁴⁴.

Mit dieser überschwenglichen Heroisierung hat Alberus die Reihe derer eröffnet, deren Meinung letztlich zu Luther als dem Schöpfer der neuhochdeutschen Sprache geführt hat. Er war es nicht, er wollte es auch nicht sein, er hat nur durch seine schriftstellerische Tätigkeit, seine Predigten, seine Flugschriften, seine Briefe und vor allem seine Bibelübersetzung die frühneuhochdeutsche Sprachform der Kanzlei von Meißen über ganz Deutschland verbreitet – und hier allein liegt Luthers großes Verdienst, allein in seiner vor allem theologischen Schriftstellerei und Übersetzerei, die seine Sprachform über den bisherigen mitteldeutschen Raum hinaus dem gesamten deutschsprachigen Gebiet bekannt machte und damit zur Grundlage unserer Sprache, des Neuhochdeutschen, wurde.

Prof. Dr. Hans-Ulrich Delius, Bölschestr. 63,
DDR-1162 Berlin-Friedrichshagen

⁴⁴ Wider die verfluchte Lehre der Carlstadtler..., 1556. S. TRE 2, 167–170. Zitiert nach Wolf, a.a.O., 87.

ZU DIESEM HEFT

Wir stehen bei unserer Zeitschrift in einem Übergang. Der Schriftleiter wechselt. Seit 1983 hat Pfarrer Hans-Ludwig Slupina als Schriftleiter die Zeitschrift betreut. Trotz gesundheitlicher Beeinträchtigungen hat er sich rund acht Jahre dieser Aufgabe gewidmet. Im Heft 2/1978 hat er davon erzählt, wie er in seinem Studium besonders durch Erwin Mülhaupt, aber auch durch Heinrich Bornkamm, Ernst Bizer und Hans-Joachim Iwand mit Luther bekannt geworden ist, und wie er später im reformierten Wuppertal(!) in die Arbeit der Luther-Gesellschaft hineingezogen wurde. Bei diesem biographischen Rückblick hat er dann auch seine Eindrücke von dieser Zeitschrift anhand von Stichproben aus mehreren Jahrzehnten wiedergegeben. Er bemerkte Kontraste. Einzelne Autoren haben in ihren Beiträgen das Erbe der Reformation dem Zeitgeist angepaßt; andere ließen sich gerade durch Luther den Blick auf die eigene Gegenwart schärfen. Im ganzen seien aber die unangenehm bedenklichen Töne die Ausnahme geblieben. Unabhängig vom Zeitgeist hat die Beschäftigung mit Luther verschiedenartige Meinungen zur Folge. Luther ist in seinem Denken und Handeln so vielschichtig und das Geschehen der Reformation ist so komplex, daß man hier nicht einförmig und diskussionslos einer Meinung sein kann. Auch in den Jahren, in denen Hans-Ludwig Slupina die Aufgabe des Schriftleiters versah, begegnen uns in dieser Zeitschrift unterschiedliche oder sogar gegensätzliche Ansichten bei der Deutung der reformatorischen Botschaft angesichts unserer eigenen Gegenwart.

Es war der ausdrückliche Wunsch von Hans-Ludwig Slupina, mit dem Heft 2 dieses Jahres die Tätigkeit des Schriftleiters zu beenden, nicht zuletzt mit Rücksicht auf seine Gesundheit. Wir sagen ihm großen Dank dafür, daß er sich fast acht Jahre der entsagungsvollen Redaktionsarbeit gewidmet hat, immer darum besorgt, daß die Zeitschrift ihr Profil bewahrt.

Pfarrer Hartmut Hövelmann, der seit 1989 in Nürnberg die Bezirksgruppe der Luther-Gesellschaft leitet, war zu meiner Freude bereit, gleich bei diesem Heft die Aufgabe des Schriftleiters zu übernehmen. Er sieht sich dazu in der Lage, weil er sich mit seiner Frau in ein Pfarramt teilt. Wie nützlich es ist, Dingen, die uns ganz selbstverständlich erscheinen, genauer nachzuforschen, hat er mit seiner theologischen Doktorarbeit über »Kernstellen der Lutherbibel« (Texte und Arbeiten zur Bibel, Bd. 5, 1989) bewiesen. Die Aufgabe, unserer Zeitschrift redaktionell zu gestalten, ist für Hartmut Hövelmann eine verlockende Herausforderung. Wir wünschen ihm von Herzen gutes Gelingen! Wir wünschen uns auch, daß die Leser auf die Veränderungen in der äußeren Gestalt der Zeitschrift, die mit dem Wechsel des

Schriftleiters einhergehen, gutwillig reagieren. Als Schriftleiter möchte Hartmut Hövelmann, selber ein Angehöriger der jüngeren Pfarrergeneration, alles daran setzen, daß unsere Zeitschrift – anders als das der Forschung dienende Lutherjahrbuch – dem Pfarrer, dem Religionslehrer, dem interessierten Christen verständlich macht, was Luthers Evangeliumsverkündigung auch uns noch zu sagen hat, was wir aus Geist und Geschichte der Reformation selber noch zu schöpfen haben. Die Zeitschrift will gut verdauliche und anregende Kost bieten, jedoch nicht fast food. Gelingt's mit diesem Heft?

Im Heft 2 wurde daran erinnert, daß vor 500 Jahren Herzog Albrecht von Preußen geboren wurde, der in seinem Deutschordensgebiet zwischen Weichsel und Memel die Reformation durchführte. In diesem Heft richtet sich der Blick auf seinen gleichaltrigen und gleichnamigen Vetter Albrecht, den Erzbischof von Magdeburg und Mainz. Wir bringen den Brief, den Luther wegen des Petersablasses an ihn am 31. Oktober 1517 geschrieben hat. Mit diesem Brief und den beigelegten 95 Thesen hat Luther seine theologischen Fragen selber direkt an den Inhaber episkopaler Vollmacht herangetragen. Er hat den höchsten kirchlichen Würdenträger im Reich auf seine theologische Verantwortung hingewiesen. Damit wir die Probleme uns nicht historisierend vom Leibe halten oder nur die kirchlichen Amtsinhaber in ihrer Verantwortung sehen, spricht Hartmut Hövelmann anschließend von der Mentalität, die bei uns heute unter anderen – profanen – Vorzeichen jener Mentalität entspricht, die damals den kirchlichen Ablauf beim Volk trotz mancher Kritik beliebt sein ließ. Neben dokumentarischen Beiträgen sollen weiterhin in unserer Zeitschrift Essays und Vorträge Platz finden. Die Studie von Elke Axmacher über das Adventslied »Wie soll ich dich empfangen« läßt erkennen, wie Paul Gerhard mit dichterischer Kraft fein differenzierte Gedanken über das Kommen Gottes zu uns Menschen zur Sprache bringt. Es gelingt ihr auch deutlich zu machen, daß und wie der Liederdichter Paul Gerhard verwurzelt ist in lutherischer Theologie. Damit setzt sie das Gerhard-Bild jener, die den Liederdichter vom orthodoxen Theologen trennen wollen, nicht fort. Rolf Schäfer geht es in seinem Beitrag darum, daß wir mit Luthers Auslegung des dritten Artikels des Glaubensbekenntnisses das Bekenntnis zum heiligen Geist richtig im Zusammenhang mit dem Bekenntnis zu Gott und zu Jesus Christus begreifen lernen und in den Einzelaussagen des dritten Artikels ausgesprochen finden, was der Glaube in seiner Erfahrung vom Wesen und Wirken des heiligen Geistes erkennt. Ein Seitenblick richtet sich auf das Problem der Epiklese in der Liturgie einerseits und auf charismatische Geisterwartungen andererseits. »Aus der Werkstatt« berichtet Hartmut Hövelmann, wie er einer heutigen Gemeinde Luther in seinen eigenen Worten hat predigen lassen.

31. Oktober 1517: Brief an Erzbischof Albrecht von Mainz

[1] Dem hochwürdigsten Vater in Christus, durchlauchtigsten Herrn, Herrn Albrecht, der Magdeburger und Mainzer Kirchen Erzbischof, Primas, Markgraf zu Brandenburg usw., seinem ehrerbietigst zu fürchtenden und allergnädigsten Herrn und Hirten in Christus.

[2] Jesus.

Gnade und Barmherzigkeit Gottes und alles, was er [= Gott] vermag und ist.

Verzeihe mir, hochwürdigster Vater in Christus, durchlauchtigster Fürst, daß ich Hefe der Menschen ein solches Maß an Vermessenheit habe, daß ich mich unterstehe, an einen Brief an Deine erhabene Hoheit überhaupt auch nur zu denken. Der Herr Jesus ist mein Zeuge, daß ich, meiner Niedrigkeit und Erbärmlichkeit mir wohl bewußt, lange hinausgeschoben habe, was ich jetzt mit unverschämter Stirn ausführe. Dazu hat mich vor allem meine Treuepflicht bewegt, zu der ich mich Dir, meinem hochwürdigsten Vater in Christus, schuldig erkenne. Deine Hoheit möge daher so gnädig sein, ihr Augenmerk auf einen Staub zu richten, und meiner Bitte nach Deiner eigenen und bischöflichen Milde Verständnis entgegenbringen.

[3] Es wird rings im Lande der päpstliche Ablass unter Deinem hoherhabenen Namen zum Bau von St. Peter verbreitet. Dabei klage ich nicht so sehr das Geschrei der Ablassprediger an, das ich nicht gehört habe, sondern beklage vielmehr das grundfalsche Verständnis, das das Volk daraus gewinnt und das sie [= die Ablassprediger] dem einfachen Volk überall hoch anpreisen:

[4] daß die unglücklichen Seelen glauben, wenn sie Ablassbriefe lösen, seien sie ihres Heils sicher, ebenso, daß die Seelen sogleich aus dem Fegefeuer fahren, sobald sie ihre Zahlung in den Kasten gelegt hätten; weiter, die Gnadenwirkungen dieses Ablasses seien so kräftig, daß keine Sünde zu groß sein kann – selbst (wie sie sagen) wenn einer (gesetzt die Möglichkeit) die Mutter Gottes geschändet hätte –, daß sie nicht vergeben werden könne; schließlich, daß der Mensch durch diesen Ablass frei sei von aller Strafe und Schuld.

[5] Ach, lieber Gott, so werden die Seelen, die Deiner Obhut anvertraut sind, teuerster Vater, zum Tode unterwiesen, und die strenge Rechenschaft, die Du für sie alle wirst ablegen müssen, wächst immer mehr an. Darum habe ich hierzu nicht länger schweigen können.

[6] Denn der Mensch wird seines Heils nicht durch irgendeinen Gnadener-

- weis eines Bischofs sicher, da er nicht einmal durch Gottes eingegossene Gnade sicher wird; vielmehr gebietet uns der Apostel, allezeit mit Furcht und Zittern zu schaffen, daß wir selig werden [Phil 2, 12]. Und selbst der Gerechte wird kaum errettet werden [1. Petr. 4, 18]. Ja, der Weg, der zum Leben führt [Mt 7, 14], ist sogar so schmal, daß der Herr durch die Propheten Amos [4, 11] und Sacharja [3, 2] diejenigen, die gerettet werden sollen, ein Brandscheit nennt, das aus dem Feuer gerissen wird. Und überall verkündigt der Herr, wie schwer es ist, zum Heil zu gelangen.
- [7] Wie also machen sie durch diese falschen Märchen und Versprechungen vom Ablass das Volk sicher und ohne Furcht, da doch der Ablass den Seelen nicht zum Heil und zur Heiligkeit verhilft, sondern nur die äußerliche Strafe wegnimmt, die man früher nach den Kanones aufzuerlegen pflegte?
- [8] Und überhaupt sind die Werke der Frömmigkeit und Nächstenliebe unendlich viel besser als der Ablass. Und dennoch predigen sie diese weder mit so großer Feierlichkeit noch mit solchem Eifer. Ja, sie verschweigen sie sogar um der Ablasspredigt willen, während doch aller Bischöfe vornehmstes und einziges Amt das sein sollte, dafür zu sorgen, daß das Volk das Evangelium und die Liebe Christi lerne. Denn nirgends hat Christus befohlen, den Ablass zu predigen; aber das Evangelium zu predigen, hat er nachdrücklich befohlen [Mt 28, 19; Mk 16, 15].
- [9] Wie groß ist daher das Entsetzen, wie groß die Gefahr, die ein Bischof zu gewärtigen hat, der, während das Evangelium zum Schweigen gebracht wird, nichts anderes als das Ablassgeschrei unter sein Volk bringen läßt und sich darum mehr kümmert als um das Evangelium. Wird nicht Christus zu ihnen sagen: »Ihr seht Mücken und verschluckt Kamele« [Mt 23, 24]?
- [10] Es kommt hinzu, hochwürdigster Vater im Herrn, daß es in der Instruktion für die Kommissare, die unter Deinem Namen, hochwürdigster Vater, ausgegangen ist (ohne Zweifel, hochwürdigster Vater, ohne Dein Wissen und Willen), heißt, eine der vornehmsten Gnaden sei eben diese unschätzbare Gabe Gottes, durch die der Mensch mit Gott versöhnt wird und alle Strafen des Fegefeuers getilgt werden; weiter, Reue hätten die nicht nötig, die Seelen oder Beichtbriefe lösen.
- [11] Aber was kann ich anderes tun, hochwürdigster Bischof und durchlauchtigster Fürst, als daß ich Dich, hochwürdigster Vater, durch den Herrn Jesus Christus bitte, doch ein Auge väterlicher Sorge auf diese Sache haben zu wollen und dieses Buch ganz aufzuheben und den Ablasspredigern eine andere Predigtanweisung aufzuerlegen, damit nicht vielleicht schließlich einer aufstehe, der durch die Veröffentlichung seiner Bücher sie und auch jenes Buch widerlegte, zur höchsten

Schmach Deiner durchlauchtigsten Hoheit. Davor schaudere ich freilich heftig zurück, und dennoch fürchte ich, daß es geschehen wird, wenn nicht schnell Abhilfe geschaffen wird.

- [12] Diesen treuen Dienst meiner Wenigkeit möge Euer durchlauchtigsten Gnaden geruhen, fürstlich und bischöflich, d.h. allernädigst, anzunehmen, wie ich ihn mit ganz treuem und Dir, hochwürdigster Vater, ganz und gar ergebenem Herzen erweise. Denn auch ich bin ein Teil Deiner Herde. Der Herr Jesus behüte Dich, hochwürdigster Vater, in Ewigkeit, Amen. Aus Wittenberg, 1517, am Tage vor Allerheiligen.
- [13] Wenn es Euer Hochwürden gefällt, kann sie diese meine Thesen ansehen, um daraus zu erkennen, eine wie zweifelhafte Sache die Auffassung vom Ablass ist, die jene gleichwohl so verbreiten, als sei sie ganz gewiß.

- [14] Euer unwürdiger Sohn Martinus Luther Augustiner,
berufener Doktor der heiligen Theologie.

Lateinische Originalfassung WAB I, Nr. 48, S. 108–113.

Deutsche Übersetzung aus: Martin Luther, Ausgewählte Schriften [Insel-Ausgabe], Bd. 6, 1982, S. 16–19.

Den Adressaten bezeichnet Luther (Ziff. 1) mit seinen wichtigsten Titeln, die Albrecht Dürers Kupferstich (Abb. 1) etwas reichlicher anführt. Albrecht, geb. 18. 6. 1490, gest. 24. 9. 1545, führte mit seiner Abstammung aus dem Haus Hohenzollern den Erbtitel »Markgraf zu Brandenburg«; seit 1513 war er Erzbischof von Magdeburg (zugleich Administrator des Bistums Halberstadt); seit 1514 war er außerdem Erzbischof von Mainz. Zum Kardinal (»Kardinalpresbyter«), intitulierte an der stadtrömischen Kirche des heiligen Chrysogonus, wurde er erst 1518 erhoben. Als Erzbischof von Mainz war er »Primas« aller Bischöfe im deutschen Reich und aufgrund seiner weltlichen Fürstenrechte einer der Kurfürsten des Reiches, und zwar Kurfürst mit dem Amt des Erzkanzlers. Den damaligen Umfang der beiden Kirchenprovinzen von Magdeburg und Mainz zeigt die Karte (Abb. 2).

Bei der Unterschrift (Ziff. 14) verwendet Luther zum ersten Mal in seinen uns erhaltenen Briefen die Namensform Luther statt Luder. Briefe an eng Vertraute unterschrieb Luther in jenen Wochen mit Martinus Eleutherius; so spiegelte er seinen Familiennamen Luther in einer latinisierten Form des griechischen Wortes für »frei«. Daß er im Sinne des Paulus ein »Freier« ist, deutet er an, wenn er in einem jener Briefe hinzufügt »vielmehr ein Knecht und über die Maßen Gefangener« und damit meint, daß er in dieser Bindung an Christus gegenüber allen anderen Mächten frei ist. Vgl. Bernd Moeller, Karl Stackmann: Luder – Luther – Eleutherius. Erwägungen zu Luthers

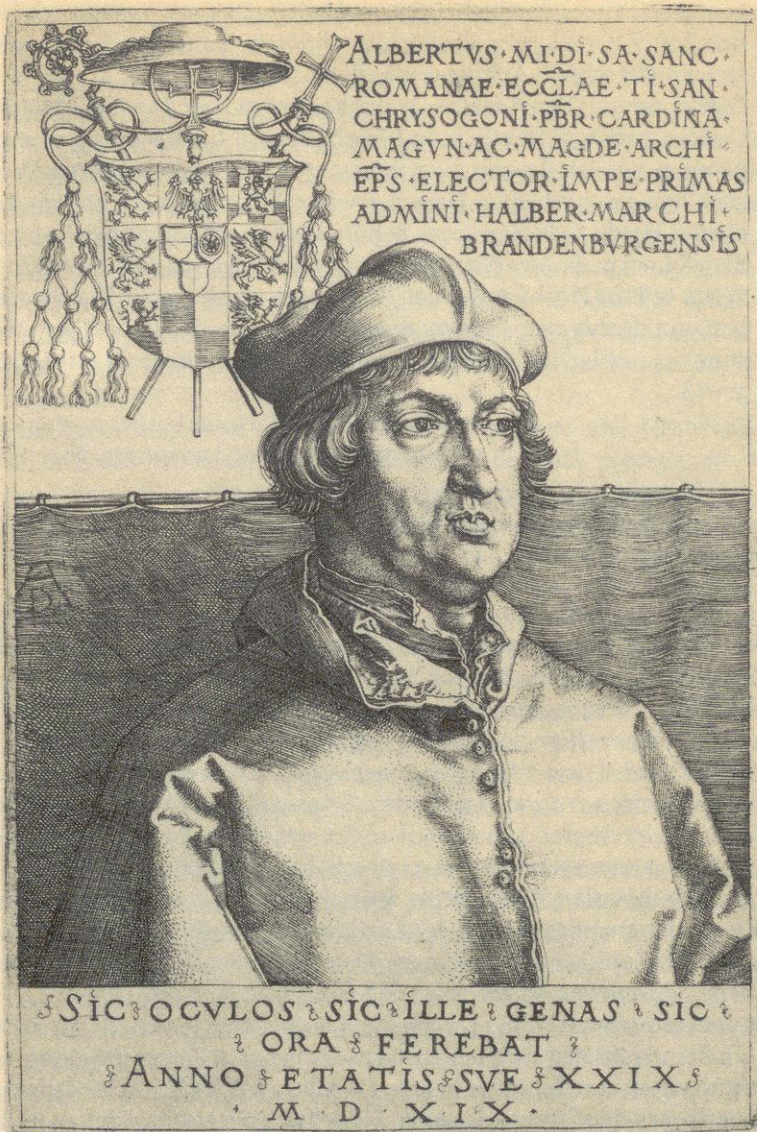


Abb. 1

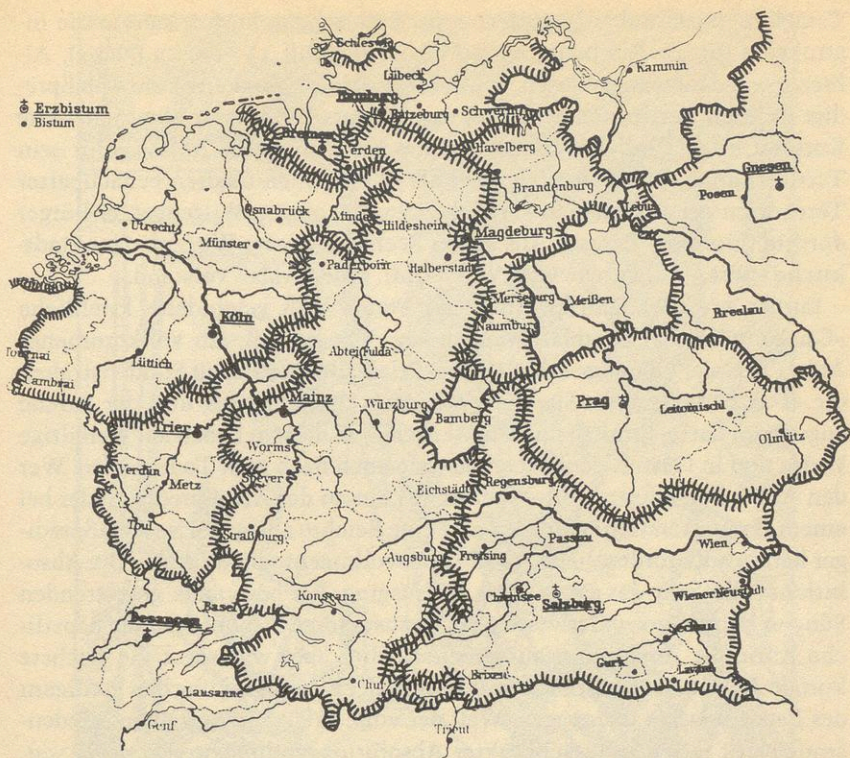


Abb. 2

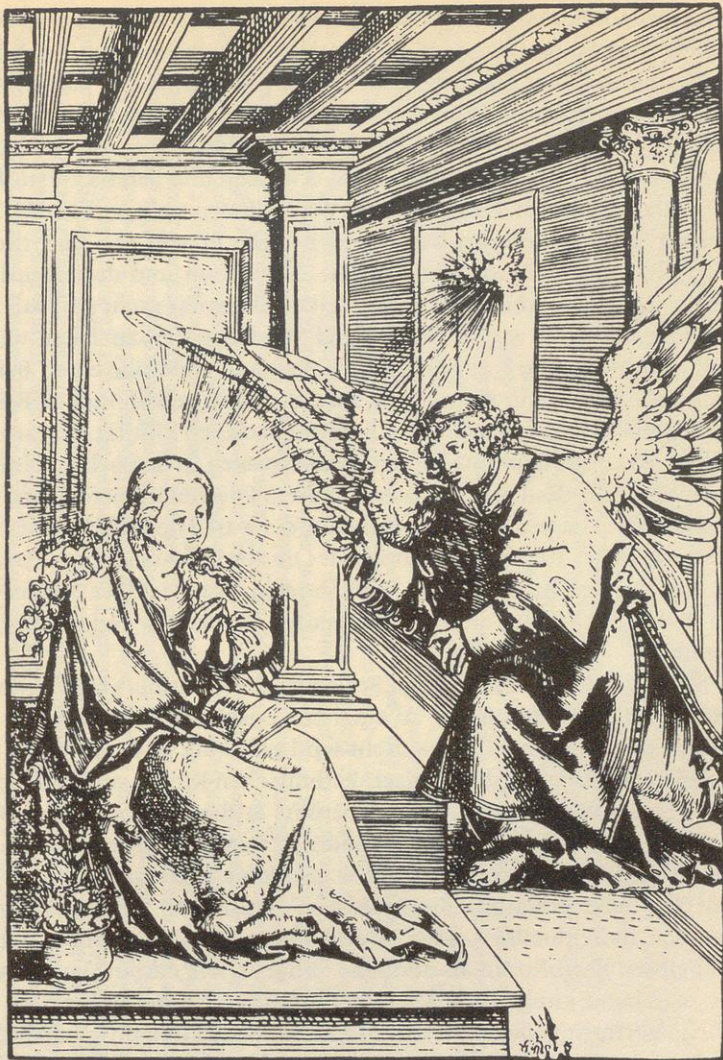
Namen; Göttingen 1981 [Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen 1981].

Nach dem Gruß beginnt Luther seinen Brief dem üblichen Stil entsprechend mit Ausdrücken der eigenen Unwürdigkeit gegenüber dem Empfänger [Ziff. 2].

Anlaß des Briefes (Ziff. 3) ist der päpstliche Ablass, dessen Geldertrag dem Bau der Peterskirche in Rom zufließen sollte. Dieser hochqualifizierte Ablass wurde je nach Anlaß für einzelne Kirchenprovinzen ausgeschrieben und kirchenrechtlich genauestens geregelt. Erzbischof Albrecht von Mainz hatte 1515 eine Ausschreibung dieses Ablasses auf acht Jahre für seine beiden Kirchenprovinzen und darüberhinaus für alle Gebiete der Markgrafen von Brandenburg erhalten. Für die Durchführung der groß angelegten Ablasskampagne erhielten die mit speziellen Vollmachten ausgestatteten Ablassprediger (in der Kirchenprovinz Magdeburg stand an ihrer Spitze Johann

Tetzel) eine gedruckte Instruktion des Erzbischofs. Luther kannte die Instruktion für die Kirchenprovinz Magdeburg (Ziff. 11 »dieses Buch«). Albrecht war darauf angewiesen, daß die weltlichen Obrigkeiten die Ablasspredigt in ihren Territorien genehmigten. Luthers Landesherr, der sächsische Kurfürst Friedrich der Weise, hatte den Vertrieb dieses Ablasses für sein Territorium nicht genehmigt. Aber als in einzelnen Städten benachbarter Territorien der Petersablass vertrieben wurde, gingen Wittenberger Bürger dorthin (Jüterbog, Zerbst). Aus seiner Seelsorge an der Wittenberger Stadtkirche wußte Luther, wie »das Volk« (Ziff. 3) den Ablass verstand.

Luther erwähnt (Ziff. 4) einige im Petersablass gebündelte kirchliche »Gnaden«. Der Petersablass war ein sog. Plenarablass, ein vollkommener Ablass, d. h. der Gläubige erhielt einen Erlaß aller zeitlichen Sündenstrafen, die er sich mit seinen Sünden nach dem Urteil Gottes und der Kirche zugezogen hatte; Strafen, die den Menschen in diesem Leben auf vielfältige Weise und in Gestalt der Fegefeuerstrafe auch nach dem Tode treffen. Wer den Ablass empfangen wollte, mußte bei einem der Ablassprediger oder bei einem ihm unterstellten Beichtvater eine Beichte ablegen. Die Ablassprediger hatten außerordentliche Absolutionsvollmacht, die weit über die Absolutionsvollmacht des Pfarrklerus hinausging. Bei besonders gravierenden Sünden konnte normalerweise nur der zuständige Bischof oder die päpstliche Kurie die Absolution aussprechen. Hier aber war sogar die höchste kuriale Absolutionsvollmacht mit minimaler Einschränkung den Predigern des Petersablasses übertragen. Weil der volle Erlaß der zeitlichen Sündenstrafen mit fast uneingeschränkter Absolutionsvollmacht gekoppelt war, konnte man sagen, der Petersablass biete die Gelegenheit, »von aller Schuld und Strafe« (Ziff. 4) frei zu werden. Um die ungewöhnliche Absolutionsvollmacht drastisch zu verdeutlichen, hatte man im Spätmittelalter als einen Extremfall von Sünde, der doch noch kirchliche Absolution finden könnte, die faktisch unmögliche Schändung der Mutter Gottes angeführt. Diesen Vergleich, dessen Gebrauch Tetzel für sich bestritt, kannte Luther aus der theologischen Diskussion. Bei jeder ordnungsgemäßen Beichte erhält der Gläubige durch die priesterliche Absolution den Freispruch von der Schuld und der ewigen Sündenstrafe in Gestalt der Höllenstrafe. Die priesterliche Absolution hebt jedoch nicht die zeitliche Sündenstrafe auf. Nach römisch-katholischer Lehre kann die Kirche den Gläubigen nach Beichte und Absolution von der verbleibenden zeitlichen Sündenstrafe entweder ganz oder teilweise entlasten; deshalb unterscheidet man Voll- und Teilablässe (Plenar- und Partikularablässe; vgl. Abb. 3). Vom Gläubigen wird ein bestimmtes Ablasswerk (Gebet, Wallfahrt, Almosen) erwartet. Gegen Zahlung eines nach sozialen Verhältnissen unterschiedlich angesetzten Almosenbetrages bot der Petersablass als vollkommener Ablass Entlastung von allen zeitli-



Zu disen nachfolgenden ge.zeiten wet die spricht frue vnd abentz wan man leueh zum
Aue mari. i. hat Julius der ander gegeben Achtzigtausent jar aplaz/ Geschehen zu
Roma in sant Peters munster im XL. vnd ij. Jar.

O du aller Erlichste Konigin der barmhertzigkeit/ Ich grüße den würdigen tempel deines leybes darynne
geruhet hat mein got. Aue maria gratia plena. O du aller Erlichste Konigin der barmhertzigkeit
Ich grüße dein Juncffrawelichs hertze das do gereffe ist aller lautterst von aller befleckung vnd sund. Aue.
O du aller Erlichste Konigin der barmhertzigkeit Ich grüße dein aller edelste sele mit dein aller kostbar-
lichsten gutem/ gezyret aller gaden aller gnaden aller tugenten. Aue maria gratia plena.

Abb. 3

chen Sündenstrafen. Mit mittellosen Leuten durften die Ablassprediger statt des Geldbetrages eine Fasten- oder Gebetsleistung vereinbaren; »denn das Himmelreich darf den Reichen nicht weiter offenstehen als den Armen« (Magdeburger Instructio). Zum Angebot des Petersablasses gehörten noch zusätzliche »Gnaden«, vor allem die beiden Möglichkeiten, für sich selber einen Ablass- oder Beichtbrief (Abb. 4) zu erwerben und bereits verstorbene Gläubige durch ein Ablassalmosen von der Fegfeuerstrafe zu befreien. Luther nennt (Ziff. 4) diese beiden »Gnaden«, ehe er von der eigentlichen »Gnade« des Petersablasses spricht. Die Absolution und der eigentliche Ablass, die man beim Ablassprediger erhielt, schlossen ja nicht aus, daß man sich mit neuer Sünde wieder Schuld und Sündenstrafen zuziehen würde. Deshalb war es attraktiv, gegen Entrichtung einer Geldgabe einen Beichtbrief zu erwerben. Wenn man diesen Beichtbrief im gewöhnlichen Beichtverfahren dem Beichtvater vorlegte, konnte man auch künftig in bestimmten Fällen Absolution und Ablass der Sündenstrafen in demselben Umfang wie beim Prediger des Petersablasses erhalten. Die Ablassbriefe waren also Policen des kirchlichen Absolutionsrechts, sie waren deshalb lateinisch in kirchenrechtlicher Fachsprache abgefaßt. Die zur Beichtseelsorge ermächtigten Kleriker erfuhren aus den Ablassbriefen, mit welcher Sondervollmacht sie bei der Vorlage dieses Dokumentes Absolution und Ablass erteilen konnten.

Der Ablass gehört zur kirchlichen Seelsorge. Nach Luthers Urteil werden die Gläubigen durch den Ablass zu einer trügerischen Heilssicherheit verführt (Ziff. 4.6). Die echte Gottesfurcht wird gefährdet (Ziff. 6f). Wenn sich der Ablass nach der Lehre der römisch-katholischen Kirche auch auf Gottes zeitliche Sündenstrafen erstreckt, so berührt er das Gottesverhältnis des Menschen. Unter Gottes zeitlichen Sündenstrafen verstand man alles, was im Tat-Folge-Zusammenhang der Sünde nachfolgt, und zwar nicht nur das, was für rationale Erklärung die Folge von schlimmer Tat ist; vielmehr wurde auch individuelles Leiden oder gemeinschaftlich erfahrenes Übel vom religiösen Bewußtsein als zeitliche Sündenstrafe erklärt. Luther sieht (Ziff. 7), daß beim kirchlichen Ablass der Erlass kirchlicher Bußstrafen und kirchliche Verfügung über Gottes zeitliche Sündenstrafen miteinander verquickt sind. Aus dem traditionellen Kirchenrecht war noch zu erkennen, wie die Kirche früher nach ihren Rechtssatzungen, den »Kanones«, Bußstrafen auferlegt hatte, indem sie für eine bestimmte Zeitdauer von der Abendmahlsgemeinschaft ausschloß und für diese Zeit bestimmte Bußleistungen verlangte. Nur für solche Bußstrafen, die die Kirche selber auferlegt, kann sie nach Luthers Urteil auch Erlass deklarieren. Diesen Zentralpunkt seiner Ablasskritik berührt Luther nur kurz (Ziff. 7).

Stärker betont er (Ziff. 8), was bei der kirchlichen Ablasspredigt und -pra-

xis zu kurz komme: die Predigt des Evangeliums und die richtige Einschätzung der »Werke der Frömmigkeit und Nächstenliebe«. Hier haben die Bischöfe ihre wahre Aufgabe. Sie haben für die Predigt des Evangeliums zu sorgen und sind Gott dafür Rechenschaft schuldig (Ziff. 5). Um Erzbischof Albrecht von Mainz an seine bischöfliche Verantwortung zu erinnern, schreibt Luther diesen Brief an ihn. Er erwartet von ihm konkret, daß er die Instruktion für die Ablassprediger ändern lasse (Ziff. 10f). Schriftstücke wie jene Ablassinstruktion wurden vielfach von bischöflichen Kanzleien veröffentlicht, ohne daß der betreffende Bischof seine theologische Verantwortung wahrnahm. Luther nimmt an (Ziff. 10), daß es sich auch in diesem Falle so verhalten hat. Das konnte den Bischof jedoch nicht von seiner geistlichen Pflicht entlasten. Von der Verantwortung für das Evangelium kann es in der Kirche keinen Dispens geben. Luther warnt den Kirchenfürsten davor (Ziff. 11), daß jemand mit theologischer Kritik an der Ablasspredigt und der erzbischöflichen Instruktion vor die Öffentlichkeit treten könnte, wenn der Erzbischof nicht handle. Deutet Luther hier seine eigene Entschlossenheit an? Er versichert dem Kirchenfürsten (Ziff. 12), daß er ihm diesen Brief mit aufrichtigem Herzen schreibe.

Dem Brief hat Luther seine 95 *Thesen* beigelegt (Ziff. 13); er hat sie als »berufener Doctor der heiligen Theologie« (Ziff. 14) verfaßt. Als theologischer Lehrer war er dazu berechtigt und verpflichtet, zweifelhaften Ansichten mit begründeter theologischer Erkenntnis in der akademischen Disputation entgegenzutreten. Den 95 Thesen konnte der Erzbischof entnehmen, daß das Evangelium der kirchlichen Ablasspraxis entgegensteht und daß es den Christen veranlaßt, sich den Folgen der Sünde nicht zu entziehen, weil die reine, nicht durch Ablassgnaden verfälschte Absolution in der Vollmacht des Evangeliums der wahre Schatz der Kirche ist (These 60–62). Das Evangelium widerspricht dem menschlichen Bedürfnis, sein Gewissen durch Kompensation zu entlasten. Für Luther fördert jedoch der kirchliche Ablass den menschlichen Kompensationswillen.

Zu Abbildung 1:

Der hier abgebildete Kupferstich Albrecht Dürers vom Jahre 1519 wird »Der kleine Kardinal« genannt (Format 148 × 97 mm) im Unterschied zu einem 1523 angefertigten Kupferstich (»Der große Kardinal«, 174 × 127 mm).

Die Beischrift neben dem Wappen lautet ohne Abkürzungen: Albertus Misericordia Dei Sacrosanctae Romanae Ecclesiae Tituli Sancti Chrysogoni Presbyter Cardinalis, Maguntinensis ac Magdeburgensis Archiepiscopus, Elector Imperii, Primas, Administrator Halberstadensis, Marchio Brandenburgensis.

Der Text unter dem Bild lautet übersetzt: So zeigte jener seine Augen, seine Wangen, seinen Mund im 29. Jahr seines Alters. 1519.

Zu Abbildung 2:

Die Kirchenprovinzen im Raum des deutschen Reiches zu Beginn des 16. Jahrhunderts.

Die Bistümer Kammin, Meißen und Bamberg waren exemt; ihre Bischöfe unterstanden damit direkt dem Papst.

Das Bistum Schleswig gehörte zur Kirchenprovinz Lund und das Bistum Breslau zur Kirchenprovinz Gnesen.

Das Bistum Trient gehörte kirchenrechtlich zur Kirchenprovinz von Aquileja; der Bischof von Trient war jedoch mit seinen weltlichen Herrschaftsrechten ein Reichsfürst.

Zu Abbildung 3:

Eine weit verbreitete Form des kirchlichen Partikularablasses ist der Gebetsablaß. Von Lukas Cranach stammt der Einblatt-Holzschnitt der Verkündigung Mariä (ca. 1512; Format: 243 × 166 mm), dessen begedruckter Text einen Gebetsablaß enthält. Die Zusage von achtzigtausend Jahren Ablass meint einen Erlaß von zeitlichen Sündenstrafen in der Äquivalenz von achtzigtausend Jahren kirchlicher Bußstrafe. Auf derartige Bemessungen partikularer Ablässe hat die römisch-katholische Kirche 1967 verzichtet; sie unterscheidet nur noch allgemein Plenar- und Partikularablässe. Ablässe gegen Geldgaben wurden schon im 16. Jahrhundert vom Trienter Konzil abgeschafft. Als sich die Reformation in Wittenberg durchgesetzt hatte, verwendete Cranach diesen Holzschnitt ohne den Gebetsablaß, da das Bildthema als biblisches Thema von der Reformation voll anerkannt wurde. Vgl. Christiane D. Andersson: Religiöse Bilder Cranachs im Dienste der Reformation; in: Lewis Spitz (Hg.): Humanismus und Reformation als kulturelle Kräfte in der deutschen Geschichte; (Veröffentlichungen der Historischen Kommission zu Berlin 51) Berlin 1981, (S. 43–79) S. 49 und S. 65, Abb. 3.

Der Text unter dem Holzschnitt lautet modernisiert:

Zu diesen nachfolgenden Gebeten, wer die spricht früh und abends, wenn man läutet zum Ave Maria, hat Julius der andere [Papst Julius II, 1503–1513] gegeben achtzigtausend Jahre Ablass; geschehen zu Rom in Sankt Peters Münster im 15. Jahrhundert und 11. Jahr.

O du allerehrlichste [= allerehrwürdigste] Königin der Barmherzigkeit,
Ich grüße den würdigen Tempel deines Leibes,
darinnen geruht hat mein Gott.
Ave Maria gratia plena.

O du allerehrlichste [= allerehrwürdigste] Königin der Barmherzigkeit,
Ich grüße dein jungfrauliches Herze,
das da gewesen ist allerlauterster von aller Befleckung der Sünde.
Ave [Maria gratia plena].

O du allerehrlichste [= allerehrwürdigste] Königin der Barmherzigkeit,
 Ich grüße deine alleredelste Seele
 mit deinen allerkostbarsten Gütern geziert,
 aller Gaben, aller Gnaden, aller Tugenden.
 Ave Maria gratia plena.

Zu Abbildung 4:

Abgebildet ist ein Ablass- oder Beichtbrief, der für den von Erzbischof Albrecht von Mainz vertriebenen Petersablass gedruckt worden ist. Die handschriftlichen Eintragungen ergeben, daß er am 1. Juli 1517 in Göttingen für »Meckel [= Mechthild] Relicta Rodts Peders Et Adam Rodt« ausgestellt wurde.

Aufbau des Ablass- oder Beichtbriefes

1) Eingang

1.1) Nennung der vom Papst mit dem Ablass bevollmächtigten »commissarii apostolici«: Erzbischof Albrecht von Mainz und Magdeburg sowie der Mainzer Franziskaner Guardian Joh. Findling.

1.2) Angabe, auf welche Territorien sich die von Papst Leo X empfangene Vollmacht erstreckt: die Kirchenprovinzen Mainz und Magdeburg sowie die unmittelbaren und mittelbaren Herrschaftsgebiete der Markgrafen von Brandenburg.

1.3) Formelhafter Gruß der beiden Bevollmächtigten an jeden, der dieses Schriftstück zu Gesicht bekommt.

2) Inhaltliche Beschreibung der von Leo X erteilten Ablassvollmacht.

2.1) Ablass erhalten alle christgläubigen Personen beiderlei Geschlechts, die entsprechend den erlassenen Anordnungen zum Aufbau der Peterskirche in Rom beitragen.

2.2) Gewährt werden vollkommener Ablass und andere Gnaden und Freiheiten, die die Gläubigen unmittelbar bei der Vertreibung des Ablasses erhalten können,

2.3) darüberhinaus geistliche Vergünstigungen, die an diesen (bei der Vertreibung des Petersablasses erworbenen) *Ablassbrief* geknüpft sind:

2.3.1) [Absolution ohne Ablass] ein Beichtvater (aus dem Weltklerus oder einem der Bettelorden), der frei gewählt werden darf, kann nach sorgfältiger Beichte und bei Auflage einer Bußstrafe volle Absolution erteilen für alle von diesem Gläubigen begangenen Sünden, wie groß und schwer sie auch sein mögen;

2.3.1.1) einmal im Leben und in Todesgefahr – auch wiederholt – darf er diese Absolution auch in den Fällen erteilen, die eigentlich der päpstlichen Entscheidung reserviert sind (sog. päpstliche Reservatfälle), eingeschlossen die Fälle, in denen eine Kirchenstrafe aufgrund einer persönlichen Anklage verhängt worden ist, wie auch die Fälle des Interdikts; ausgenommen jedoch bleiben folgende päpstliche Reservatfälle:

⟨1⟩ Machenschaft gegen die Person des Papstes,

- ⟨2⟩ Tötung eines Bischofs oder eines anderen höheren Prälaten wie auch Handgreiflichkeit gegenüber einem Prälaten,
 - ⟨3⟩ Fälschung päpstlicher Schriftstücke,
 - ⟨4⟩ Lieferung von Waffen und anderen verbotenen Dingen ins Gebiet der Ungläubigen,
 - ⟨5⟩ Einfuhr von Alaun, das aus den päpstlichen Alaungruben von Tulfra stammt, und zwar die Einfuhr aus Gebieten der Ungläubigen.
- 2.3.1.2) In allen Fällen, die nicht Reservatfälle sind, darf der Beichtvater diese Absolution so oft erteilen, wie es gewünscht wird.
- 2.3.2) [Absolution mit Ablass] Der Geistliche darf außerdem einmal im Leben und in der Todesstunde vollen Ablass und Vergebung aller Sünden spenden und das Sakrament der Eucharistie reichen.
- 2.3.3) Der Geistliche darf ferner alle zeitlichen Gelübde, die der Gläubige auf sich genommen hat, in andere fromme Werke verwandeln, ausgenommen die Gelübde zu einer Wallfahrt übers Meer (scil. ins Heilige Land), zum Eintritt in den Stand des geistlichen Lebens und der Keuschheit, zum Besuch der heiligen Stätten Roms und zum Besuch des St. Jakob in Compostela (span. Wallfahrtsort).
- 2.4) Der Papst hat weiterhin zugestanden, daß die Gläubigen, die sich bei der Vertreibung dieses Ablasses als Wohltäter zugunsten der Peterskirche in Rom erweisen, und deren verstorbene Eltern, die im Besitz der kirchlichen Gnade verstorben sind, immerfort teilhaben sollen an den Gebeten, Fürbitten, Almosen, Fasten, Kirchengebeten, Messen, Stundengebeten, Zuchtübungen, Wallfahrten, sog. Stationsfeiern und allen übrigen geistlichen Gütern, die es bei der ganzen allgemeinen heiligen Kirche auf Erden und allen ihren Gliedern gibt oder geben kann.
- 3) Dem namentlich eingetragenen Besitzer dieses Ablassbriefes ist bescheinigt, daß er sich als ein ergebener, dankbarer und freigebiger Gläubiger erwiesen hat, indem er zum Bau und zur nötigen Erneuerung der Peterskirche aus seinen Gütern beigesteuert hat. Zum Zeichen dafür hat er dieses Dokument erhalten, damit er von den unter 2.3.1 und 2.3.2 genannten Gnaden und Ablässen Gebrauch machen kann. Genaues Datum muß hier eingetragen und das spezielle Siegel der Ablasskommissare angehängt werden, damit der Ablassbrief urkundlichen Wert erhält.
- 4) Text der beiden Absolutionsformeln:
- 4.1) Absolutionsformel für den oben unter 2.3.1.2 genannten Beichtgebrauch dieses Ablassbriefes.
- 4.2) Absolutionsformel für die oben unter 2.3.1.1 und 2.3.2 genannte Verwendung dieses Ablassbriefes.

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

Was an diesem Brief besticht, ist die Art, wie Luther mit Albrecht von Mainz in der Streitsache verfährt. Indem er ihn nicht persönlich angreift, ihn aber für verantwortlich erklärt, läßt er dem Erzbischof einen Weg, die von dem Wittenberger Professor apostrophierten Mißstände zu beseitigen und dabei sein Gesicht zu wahren. Dies konveniert in geglückter Weise dem Postulat, das Luther gegen die Ablasspraxis als »aller Bischöfe vornehmstes und einziges Amt« (Zf. 8) formuliert: »daß das Volk das Evangelium und die Liebe Christi lerne«. Wie dies in einer Sachauseinandersetzung Gestalt annehmen kann, läßt sich von Luther aus diesem so geschichtsträchtig gewordenen Brief lernen. Nicht nur für die Predigt an einem 31. Oktober, für das Austragen von sachlichen Differenzen im allgemeinen, für die kontroverstheologische Debatte freilich im besonderen, kann dies Modell sein. Für Christen, die einer in der Folge des 31. Oktober 1517 reformatorischen Kirche sich zugehörig wissen, ist der Brief an Albrecht von Mainz ein Dokument, das des genauen Nachlesens wert ist.

Albrecht von Mainz wurde vor genau 500 Jahren geboren. Dieses grundlegende Schreiben, dem die 95 Thesen beigelegt waren (Zf. 13), in Erinnerung zu rufen ist indessen nicht allein der Kalender Anlaß. Wenn das Geld im Kasten klingt, dann bin ich »aus dem Schneider«. An diesem Problemlösungsverhalten des spätmittelalterlichen Menschen hat der moderne Mensch nichts geändert. Der Pate, der seinem Patenkind 14 Jahre lang weitgehend schuldig blieb, was er einst versprach und das zu tun seine Pflicht gewesen wäre, macht das »wieder gut«, auf generöse Weise oft mit Geld und mit einem Gottesdienstbesuch am Tag der Konfirmation.

Gewiß war und ist Ablass nicht einfach eine Geldbeutelaktion. Indes ist der Stellenwert des Geldes in unserer Gesellschaft so signifikant und dominant, daß sich die Ablassdiskussion daran sofort entzündet. In der Moderne, die ihr Kennzeichen in der Selbstvergewisserung des Menschen hat, tritt neben die Frage nach dem gnädigen Gott die nach dem gnädigen Nächsten. Die Frage »Wie stehe ich vor N. N. da?« ist in der säkularen Gesellschaft von keineswegs geringerer Bedeutung als die, wie ich vor Gott dastehe. Die immanenten Beziehungen erreichen geradezu Heilswert wie das Gottesverhältnis. Wenn das Geld im Kasten klingt, dann habe ich in meinem halbwüchsigen Sohn wieder einen gnädigen Nächsten. Wie krieg ich den? Ich absolviere mich. Das ist oft der einfache Weg und kommt an. Da liegt, scheint mir, eine unerhörte Aktualität dessen, was Luther gegenüber Erzbischof Albrecht zur Sprache zu bringen sich genötigt sah. Ablass, schreibt Luther, verhilft den Seelen nicht zum Heil und zur Heiligkeit, sondern nimmt nur die äußerliche Strafe weg. Alles andere sind Märchen und falsche

Versprechungen (Zf. 7). Beim Gegenstand dieses Briefes begegnen wir einer Praxis, die damals, 1517, reformbedürftig erschien. Eingelöst ist diese Kritik heute, 1990, noch nicht.

Hartmut Hövelmann

PAUL GERHARDTS ADVENTSLIED »WIE SOLL ICH DICH EMPFANGEN« *

Zur Verwurzelung des Liedes in der lutherischen Theologie

Von Elke Axmacher

Noch bis in die jüngste Zeit hinein wurde Paul Gerhardt wegen seiner Haltung beim Berliner Religionsgespräch 1662/63 zwischen lutherischen und reformierten Theologen als »der starrsinnigste Lutheraner« bezeichnet, »dessen Feindschaft und Intoleranz den reformierten Christen gegenüber unüberboten dasteht«¹. Wird der *Theologe* Paul Gerhardt in diesem Licht gesehen, so muß die tiefe Frömmigkeit des *Liederdichters* als ein unerklärbares Rätsel erscheinen; die »Spannung zwischen der fast spießbürgerlich theologischen Kleinlichkeit seines Konfessionalismus und seiner gläubig und dankbar nachschaffenden ... Liedfrömmigkeit« ist dann unlösbar².

Nun beruht aber die Behauptung einer solchen Spannung zwischen Theologie und kirchenpolitischem Handeln einerseits und dem dichterischen Schaffen Gerhardts andererseits auf historisch wie theologisch unhaltbaren Voraussetzungen. Neuere kirchen- und theologiegeschichtliche Untersuchungen zeichnen z.B. ein wesentlich anderes Bild sowohl von den (religions-)politischen Verhältnissen in Brandenburg als auch von der Theologie

* Gekürzte Fassung eines Vortrags, der im Rahmen einer Vortragsreihe der Luther-Gesellschaft anlässlich des Brandenburgischen Reformationsjubiläums im November 1989 in der Lutherkirche Berlin-Schöneberg gehalten wurde.

¹ H. J. Beeskow, Brandenburgische Kirchenpolitik und -geschichte des 17. Jahrhunderts – ein Beitrag zur Paul-Gerhardt-Forschung. Masch. Diss. Berlin (Ost) 1984, Bd. I, Kap. 10 IX, These 12.

² E. Barnikol, Paul Gerhardt – Seine geschichtliche, kirchliche und ökumenische Bedeutung. In: WZ (H). GS VII (1957/58), S. 429–450; hier: S. 449.

des damaligen Luthertums, dessen Repräsentant Gerhardt war³, so daß von dieser Seite her der innere Zusammenhang von Theologie und dichterischem Schaffen bei Gerhardt leichter verständlich wird. Ergänzt werden muß diese Korrektur von der anderen Seite her durch den Nachweis, daß Gerhardts Lieder nicht theologieferne, jedenfalls überkonfessionelle Erzeugnisse einer im Grunde rein »ökumenisch-menschlichen« Geisteshaltung sind⁴, sondern daß theologische Lehre und Frömmigkeit in den Liedern eine feste Verbindung miteinander eingehen. Am Beispiel des Adventslieds »Wie soll ich dich empfangen« soll nun gezeigt werden, daß die zeitgenössische lutherische Theologie das Fundament für die Dichtung bildet, ohne das sie gar nicht zureichend verstanden werden kann.

Wir betrachten das Lied vor dem Hintergrund der kirchlich-theologischen Tradition, aus der es stammt und die den zeitgenössischen Lesern gegenwärtig war, die wir uns jedoch in ihrem vollen Umfang nur durch historische Arbeit vergegenwärtigen können.

1. Wie soll ich dich empfangen

Und wie begegn' ich dir?

O aller Welt Verlangen,

O meiner Seelen Zier!

O Jesu, Jesu, setze

Mir selbst die Fackel bei,

Damit, was dich ergötze,

Mir kund und wissend sei.

2. Dein Zion streut dir Palmen

Und grüne Zweige hin,

Und ich will dir in Psalmen

Ermuntern meinen Sinn.

Mein Herze soll dir grünen

In stetem Lob und Preis

Und deinem Namen dienen,

So gut es kann und weiß.

3. Was hast du unterlassen

Zu meinem Trost und Freud?

Als Leib und Seele saßen

In ihrem größten Leid,

Als mir das Reich genommen,

Da Fried und Freude lacht,

Da bist du, mein Heil, kommen

Und hast mich froh gemacht.

4. Ich lag in schweren Banden,

Du kommst und machst mich los;

Ich stund in Spott und Schanden,

Du kommst und machst mich groß

Und hebst mich hoch zu Ehren

Und schenkst mir großes Gut,

Das sich nicht läßt verzehren,

Wie irdisch Reichtum tut.

5. Nichts, nichts hat dich getrieben

Zu mir vom Himmelszelt

Als das geliebte Lieben,

Damit du alle Welt

In ihren tausend Plagen

Und großen Jammerlast,

Die kein Mund kann aussagen,

So fest umfassen hast.

³ Vgl. K. Deppermann, Die Kirchenpolitik des Großen Kurfürsten. In: Pietismus und Neuzeit 8 (1980), S. 99 ff. Und: F. de Boor, Theologie, Frömmigkeit und Zeitgeschichte im Leben und Werk Paul Gerhardts, hg. H. Hoffmann. Berlin 1976, S. 25 ff.

⁴ E. Barnikol (siehe 2) S. 443.

6. Das schreib dir in dein Herze,
Du hochbetrübtes Heer,
Bei denen Gram und Schmerze
Sich häuft je mehr und mehr.

Seid unverzagt, ihr habet
Die Hilfe vor der Tür;
Der eure Herzen labet
Und tröstet, steht allhier.

7. Ihr dürft euch nicht bemühen
Noch sorgen Tag und Nacht,
Wie ihr ihn wollet ziehen
Mit eures Armes Macht.

Er kommt, er kommt mit Willen,
Ist voller Lieb und Lust,
All Angst und Not zu stillen,
Die ihm an euch bewußt.

8. Auch dürft ihr nicht erschrecken
Vor eurer Sündenschuld.
Nein, Jesus will sie decken
Mit seiner Lieb und Huld.

Er kommt, er kommt den Sündern
Zum Trost und wahren Heil,
Schafft, daß bei Gottes Kindern
Verbleib ihr Erb und Teil.

9. Was fragt ihr nach dem Schreien
Der Feind und ihrer Tück?
Der Herr wird sie zerstreuen
In einem Augenblick.

Er kommt, er kommt, ein König,
Dem wahrlich alle Feind
Auf Erden viel zu wenig
Zum Widerstande seind.

10. Er kommt zum Weltgerichte,
Zum Fluch dem, der ihm flucht,
Mit Gnad und süßem Lichte
Dem, der ihn liebt und sucht.

Ach komm, ach komm, o Sonne,
Und hol uns allzumal
Zum ewgen Licht und Wonne
In deinen Freudensaal.

Das Lied handelt vom Advent, d.h. vom Kommen oder – wie man im 17. Jahrhundert sagte – von der Zukunft (dem Zu-(uns-)Kommen) Jesu Christi. Von der 3. Strophe an zieht sich das Wort »kommen« wie ein roter Faden durch das Lied: 3,7 (»Da bist du ... kommen«), 4,2 und 4 (»Du kommst«), Strophe 7–9 (»Er kommt, er kommt«), 10,5 (»Ach komm, ach komm«). In den Strophen 5 und 6 finden sich sinnverwandte Wörter: »getrieben ... vom Himmelszelt« (5,1f) und (er ist) »vor der Tür« (5,6); er »steht allhier« (5,8). Dieses Kommen wird unter drei verschiedenen zeitlichen Perspektiven gesehen: 1. sofern es geschehen *ist* (Strophen 3–5); 2. sofern es jetzt (noch) *geschieht* (Strophen 6–9) und 3. sofern es geschehen *wird* (Strophe 10).

Die Unterscheidung von drei Weisen des Kommens Jesu bindet das Lied bereits wesentlich in die kirchliche Lehre »von dem Kommen des Herrn« (de adventu Domini) ein. Die nämlich spricht von »dreierlei Zukunft des Herrn Christi«. Mit den Worten Johann Gerhards ist es »erstlich die Zukunft Christi ins Fleisch, wie er nämlich in der Fülle der Zeit wahre menschliche Natur angenommen«⁵. Damit sind die Menschwerdung und das gesamte irdische Heilshandeln Jesu zur Erlösung der Menschheit bis hin zur Rückkehr zum Vater gemeint; die geschichtliche Dimension dieses Kom-

⁵ J. Gerhard, Postille Teil I. Berlin 1870 (11613), S. 11.

mens, also das von den Evangelien berichtete Leben Jesu, und seine heilsgeschichtliche Bedeutung werden ineins gesetzt, das Kommen in die Welt selbst bedeutet das Heil für die Menschen. Von diesem Kommen sprechen neutestamentliche Worte wie Lk. 19,10 »Des Menschen Sohn *ist gekommen*, zu suchen und selig zu machen, was verloren ist«, oder 1. Tim. 1,15 »Das ist gewißlich wahr und ein teuer wert es Wort, daß Christus Jesus *gekommen ist* in die Welt, die Sünder selig zu machen«. Das Perfekt »ist gekommen« hat also als Hinweis auf die erfüllte Zeit des irdischen Lebens Jesu zugleich zeitliche und überzeitliche Bedeutung: Er *ist* (damals) *gekommen* und: Er *ist* gekommen, die Erlösung *ist* geschehen. Diese Doppelbedeutung ist wichtig für das Verständnis der Strophen 3–5 bei Gerhardt.

Die zweite »Zukunft« ist, wiederum mit Johann Gerhards Worten, »die geistliche Zukunft, da nemlich der Herr Christus durchs Wort uns seine Gnade anbeut und in unsern Herzen sein Gnadenreich anfangen will«. Dieses geistliche Kommen erfüllt sich im Gottesdienst der christlichen Gemeinde (in Predigt und Sakramenten) und im gläubigen Einlassen Jesu ins menschliche Herz. »Komm, Jesu, komm zu deiner Kirche« und »Öffne dich, mein ganzes Herze, Jesus kommt und ziehet ein« dichtet noch Erdmann Neumeister 1717 in einer Kantate zum 1. Advent, die J. S. Bach vertont hat, und verbindet damit den mystischen Gedanken der Einwohnung Jesu im Herzen in ganz traditioneller Weise mit dem Gedanken der Kirche als dem geistlichen Zion. Dieses Kommen Jesu fand man vorgebildet in seinem Einzug in Jerusalem, von dem das Evangelium des 1. Advent spricht. So lesen wir bei Johann Gerhard weiter: »Dieser Zukunft Vorbild wird in dieser Historie des Einzugs Christi zu Jerusalem uns vorgehalten. Denn was er damals gethan hat, daß Er sich als ein König eingestellt, seine Gnade den Israeliten angeboten und sein Wort ihnen gepredigt hat, dasselbe thut Er noch täglich geistlicher und unsichtbarer Weise.«

Der tägliche geistliche Advent währt bis zur »dritten Zukunft ... zum Gericht, da Er nemlich einmal am Ende der Welt kommen wird mit großer Kraft und Herrlichkeit in den Wolken des Himmels, zu richten die Lebendigen und die Toten, Matth. 25,31 ff«. Vielfach wird diese dritte Weise des Advent (entsprechend der ebenso differenzierenden Eschatologie) auch abgestuft in ein Kommen Jesu zum einzelnen Gläubigen bei dessen Tod und zu allen Menschen am Jüngsten Tag.

Für diese drei Weisen der Zukunft des Gottessohnes finden sich in der alten theologischen Literatur verschiedene Bezeichnungen: 1. Jesu Kommen zur Erlösung (*adventus redemptionis*), 2. zur Heiligung (*adventus sanctificationis*) und 3. zum Gericht (*adventus iudicii*)⁶ oder auch: 1. Kom-

⁶ Josua Lohner, *Methodicae dispositiones evangeliorum dominicalium*. o. O. 1586, Bl. B 2.

men ins Fleisch (*adventus carnis*), 2. Kommen im Geist oder in Gnade (*adventus mentis sive gratiae*), 3. Kommen in Majestät oder in Herrlichkeit (*adventus majestatis sive gloriae*)⁷. Für diesen dreifachen Advent wird meistens auf Bernhard von Clairvaux verwiesen, der in einer Adventspredigt vom Kommen Christi *zu* den Menschen (*ad homines*), *in* die Menschen (*in homines*) und *gegen* die Menschen (*contra homines*) gesprochen hat (als Randbemerkung zitiert bei Lohner und Dieterich). – Auf den Kirchenlehrer Chrysostomos beruft man sich, wenn man nur ein zweifaches Kommen 1. in Gnade (*adventus gratiae*), 2. zum Gericht (*adventus retributionis et iustitiae*) unterscheidet⁸. – Bisweilen werden auch die Verheißungen des Erlösers im Alten Testament als eigene Weise seines Kommens (*adventus promissionis*) verstanden, so daß dann von einem vierfachen Advent die Rede ist⁹.

Der Hinweis auf die alttestamentlichen Voraussetzungen und -ereignungen der leiblichen Ankunft Christi fehlt auch in den anderen Einteilungen selten, so daß die Lehre »*de adventu Domini*« tatsächlich das Heilsgeschehen insgesamt umfaßt, vom Sündenfall (als Voraussetzung des erlösenden Kommens) bis zur letzten Wiederkunft zum Gericht. In Christi Kommen ist das ganze Heil präsent; in der Adventszeit wird es vergegenwärtigt.

Paul Gerhardt hat in »Wie soll ich dich empfangen« diese Lehre genau wiedergegeben und zugleich eigenständig ausgefüllt und dichterisch gestaltet. Ganz klar erkennen wir jetzt in den Strophen 3–5 die Lehre vom Kommen Christi ins Fleisch zur Erlösung der Menschen aus der Gefangenschaft der Sünde. Aber gerade diese Weise des Kommens, die doch traditionell die allgemeinste Aussage enthält und die jedenfalls *auch* das historische Vergangene des Erdenlebens Jesu thematisiert, ist nun bei Gerhardt als ganz persönliches Geschehen zwischen dem menschlichen Ich und dem angesprochenen Du Christi gestaltet. Daß der Sünder Gottes Reich, das nach Röm. 14, 17 »Friede und Freude in dem heiligen Geist« ist (vgl. 3, 6), verloren hat und in der Gefangenschaft der Sünde versklavt ist, daß dann Christus gekommen ist, um den Menschen daraus zu befreien, das alles ist für Gerhardt keine allgemeine Wahrheit, die erst sekundär, etwa im Zusam-

⁷ Cunrad Dieterich, *Analysis evangeliorum dominicalium*. Leipzig 1630, S. 7.

⁸ Lohner (siehe 6) Bl. B 2 (Marginalie).

⁹ Davon spricht (ohne Quellenangabe, aber offensichtlich aufgrund alter Vorbilder) Valerius Herberger in der »Hertz-Postilla«, Leipzig 1709 (Vorrede 1613), S. 2, indem er den *adventus carnis* oder *incarnationis* (= Kommen ins Fleisch) in die beiden darin enthaltenen Aspekte unterteilt: 1. *adventus promissionis*, d. h. der Verheißung des Messias im AT von der Ankündigung des Schlangentreters (Gen. 3, 15) bis zu den zahlreichen prophetischen Weissagungen, und 2. *adventus impletionis* d. h. der Erfüllung aller göttlichen Zusagen, den Retter zu senden.

menhang mit dem »geistlichen« Advent, vom einzelnen anzueignen wäre, sondern das ist nur als Bekenntnis *meines* Elends und *meiner* Errettung auszusagen. Was »aller Welt« gilt (vgl. 1,3 und 5,4), ist doch nicht eine Allerweltsweisheit, sondern Wahrheit für mich. Freilich ist dieses Ich der Strophen 3–5 zugleich jeder Mensch. Wie die Grenzen zwischen dem Menschen überhaupt und dem einzelnen Ich in diesen Strophen fließend sind, so auch die zeitlichen Grenzen zwischen der Tiefe einer unvordenklichen Vergangenheit, in der »Ich« in die Gefangenschaft der Sünde geriet, und der Zeit, da der Retter gekommen ist, sowie der Gegenwart, in der er kommt und mich aus den Banden der Sünde herausreißt und zu Ehren bringt. Der scheinbar hier unpassende Tempuswechsel in Strophe 4 (Ich lag – du kommst) spiegelt diese Aufhebung der rationalen Zeit wider.

Die syntaktische Gestaltung dieser beiden Strophen kennzeichnet zwei unterschiedliche Haltungen, in denen das Ich das Heil erfahren und davon sprechen kann: In Strophe 3 wird es vergegenwärtigt als dramatisches Rettungsgeschehen, dessen Größe in dem aufgetürmten Satzgefüge (Hypotaxe) der Situationsschilderung zum Ausdruck kommt¹⁰. In Strophe 4 wird es als machtvoll-souveränes Tun des Retters nacherlebt, von dem das Ich nur staunend berichten kann; in nebeneinandergeordneten Sätzen (Parataxen) werden die Rettungstaten und die über alles Erwarten hinausgehenden Gaben einfach nur aufgezählt¹¹. Hier wird (im übrigen mit höchst kunstvollen Mitteln)¹² der Eindruck erweckt, daß der Sprecher aus überwältigtem Staunen heraus nicht zum reflektierten Darstellen in der Lage ist. Doch bleibt die Deutung des in den Strophen 3 und 4 berichteten Geschehens keineswegs aus: Strophe 5 nennt als Grund für das staunenswerte Tun Jesu die Liebe, ein ganz traditionelles Motiv also. Aber durch die Redefigur von dem »geliebte(n) Liebe(n)« (figura etymologica) verdichtet Gerhardt dieses Motiv, deutet es gewissermaßen als eine Zusammenballung von Liebe. Auch in dieser Strophe 5 veranschaulicht wieder der Satzbau (Syntax) die Aussage: So stark ist die Liebe des Gottessohnes, daß es – nach der verzögernden und intensivierenden Wortwiederholung am Anfang der Zeile (Epi-

¹⁰ 3,3–6: Zwei parallele vorangestellte Gliedsätze (als ..., als ...); vom zweiten ist ein weiterer Gliedsatz (da ... lacht) abhängig. Erst mit 3,7 kommt dieses vorwärtsdrängende Satzgefüge zum Ziel, formal wie inhaltlich.

¹¹ 4,2–6: du kommst ... und machst ... und hebst ... und schenkst ...

¹² Zwei parallel gebaute Entgegensetzungen (ich – du), deren antithetischer Charakter nur aus dem Inhalt hervorgeht. Synkopische Hervorhebung der Personalpronomen am Zeilenbeginn. Auch die beiden folgenden Zeilen (5 f) sind parallel gebaut, so daß insgesamt der Eindruck des schlichten, Tatsachen aufzählenden Sprechens hervorgerufen wird. Die syntaktische Auflockerung der beiden letzten Zeilen verhindert Einförmigkeit.

zeuxis) »nichts, nichts« – syntaktisch gleichsam kein Halten mehr gibt vom »Himmelszelt« zur »Jammerlast« der Menschen. Die ganze Strophe besteht aus einem einzigen Satz mit nur zwei Gliedsätzen; viermal drängt der Satz über das Zeilenende hinaus.

Eine weitere Tiefenschicht dieser Strophengruppe erkennen wir, wenn wir die Aufeinanderfolge der Strophen 4 und 5 beachten. Die Aussagen in Strophe 4 von der Erhebung des Menschen aus »Spott und Schande« zu hoher »Ehre« kontrastiert stark mit der Darstellung der tiefen Selbsterniedrigung des Gottessohnes in Strophe 5. Durch diesen Kontrast (und nicht durch eine direkte Aussage) gewinnt die zentrale soteriologische Deutung des Advent dichterisch Gestalt: Er erniedrigte sich selbst, um uns zu erhöhen.

Schon aus diesen – den vollen Gehalt keineswegs ausschöpfenden – Beobachtungen mag deutlich geworden sein, wie Gerhardt der traditionellen Lehre vom Kommen Christi ins Fleisch eine bis dahin jedenfalls in der Dichtung nicht erreichte Tiefe zu geben vermag. Man vergleiche mit diesen drei Strophen nur die thematisch entsprechende erste Strophe des alten Adventslieds der Böhmisches Brüder¹³:

Gottes Sohn ist kommen,
Uns allen zu Frommen
Hier auf dieser Erden
In armen Gebärdn,
Daß er uns von Sünde
Freie und entbinde.

Der schlichten Nennung und direkten Deutung hier steht bei Gerhardt die kunstvoll-tiefsinnige Gestaltung des Themas gegenüber.

Dieselbe eigenständige Verarbeitung des traditionellen Gehalts können wir nun auch an dem beobachten, was im Lied zur zweiten, der »geistlichen« Zukunft gesagt wird. Der Tradition gemäß entfaltet Gerhardt sie zweifach: als Kommen Jesu ins Herz des einzelnen und als ein Kommen zur christlichen Gemeinde in Wort und Sakrament. Üblich ist auch die Anknüpfung dieser Weise der Ankunft an das Evangelium vom Einzug Jesu in Jerusalem¹⁴. Bei Gerhardt wird diese Anknüpfung nur noch in den ersten beiden Strophen des Liedes deutlich, die den Aspekt des Kommens Jesu ins Herz thematisieren. Der andere Aspekt – Jesu Kommen zur Gemeinde –

¹³ Das Lied steht im Dresdnischen Gesangbuch (Ausgabe 1744) unter der Überschrift »Vom dreyfachen Advent«. Über der ersten Strophe steht »Zukunft ins Fleisch«.

¹⁴ Vgl. oben J. Gerhards Erläuterung dazu.

wird abgetrennt und in den Strophen 6–9 behandelt. Das ist, wie wir sehen werden, eine theologisch bedeutsame Entscheidung.

Die beiden Anfangsstrophen sprechen nicht direkt von Jesu Kommen, sondern formulieren gleichsam die Resonanz des Rufs »Ich komme (zu dir)« im Herzen des Menschen: »Wie soll ich dich empfangen?« Das Ich vergegenwärtigt sich Jesu Einzug in Jerusalem und möchte »geistlich« dasselbe tun, was die Menschen damals leiblich taten: Palmen und grüne Zweige streuen. Die allegorische Auslegung der Einzugsgeschichte war den Zeitgenossen so vertraut, daß die einzige deutliche Anspielung darauf (2, 1–2) zum Verständnis auch der nicht genannten Einzelheiten genügte: Jesu Namen dienen nach Vermögen (2, 7 f) ist die Weise, wie ihm heute die Kleider untergebreitet werden. Dies ist die Antwort der meisten zeitgenössischen Adventspredigten auf die Frage nach der rechten Bereitung des Menschen auf Jesu Ankunft. – Daß auch die erste Strophe auf die Einzugsgeschichte anspielt, wird völlig deutlich, wenn man einige dieser Auslegungen heranzieht. Der Spruch Am. 4, 12 »Schicke dich, Israel, und begegne deinem Gott« wird in ihnen häufig zitiert und auf die »geistlichen« Israeliten, die Gläubigen, bezogen.

In 1, 3 f wird Jesus apostrophiert als »aller Welt Verlangen« und »meiner Seelen Zier«. Damit werden die beiden Adressaten der Adventsverheißung genannt: alle Welt und meine Seele. Diese Nennung kehrt am Ende des ersten Liedteils, in Strophe 5, wieder: »zu mir« und zu »alle(r) Welt« hat es Jesus getrieben. Zugleich öffnet 1, 3 einen weiten Raum in die bisherige Geschichte Gottes mit den Menschen, die stets im Advent vergegenwärtigt wurde: Seit dem Sündenfall haben sich die Menschen, vor allem die alttestamentlichen Frommen, nach dem versprochenen Messias gesehnt: »Was der alten Väter Schar/ höchster Wunsch und Sehnen war/ und was sie geprophetzeit,/ ist erfüllt in Herrlichkeit«¹⁵. Gerhardt bezieht hier also den aus dem Alten Testament gewonnenen Gedanken der adventlichen Verheißung¹⁶ in seine Adventsdeutung ein.

Die Frage nach der rechten Bereitung zum Empfang Jesu geht über in die Bitte, Jesus selbst möge das Herz dazu bereiten, indem er es erleuchtet. Die Licht-Metapher (»Setze/Mir selbst die Fackel bei«) wird in manchen Predigten auch bei der Deutung der Einzugsgeschichte verwendet; so von Valerius Herberger, der den Einzug am Sonntag (= Sonnen-Tag) allegorisch auslegt: »Er will Licht und Leben in deinen Verstand und Seele tragen, daß du ein glückseliges Sonntags-Kind im Himmel werdest.«¹⁷ Vor allem aber enthält

¹⁵ Heinrich Held, Gott sei Dank durch alle Welt, EKG 11, Strophe 2. Auch dieses Lied handelt von der dreifachen Zukunft.

¹⁶ Adventus promissionis.

¹⁷ V. Herberger (siehe 9) S. 3.

diese Bitte eine Anspielung auf die Epistel zum 1. Advent (Röm. 13, 11–14), die Gerhardt hier mit dem Evangelium vom Einzug Jesu zusammenbindet: »Die Nacht ist vorgerückt, der Tag aber nahe herbeigekommen. So lasset uns ablegen die Werke der Finsternis und anlegen die Waffen des Lichtes« heißt es bei Paulus. Daß Jesus selbst das Licht ist und das Herz erleuchten muß, ist eine (von Joh. 8, 12 »Ich bin das Licht der Welt« her) naheliegende Auslegung, die wir etwa bei Heinrich Müller finden können: »Denn Christus ist ein öffentliches Licht, allen vorgesetzt, und so viel jemals erleuchtet sind, die sind alle durch dieses Licht erleuchtet. Er hat geleuchtet in den Tagen seines Fleisches durch seine Lehre und sein heiliges Leben. Nachmals erleuchtet er die Welt durch seine Apostel und Diener, allermeist, wenn er mit seiner Gnadenzukunft das Herz erfüllet ... Hierin muß der Christen höchster Fleiß sein, wenn Christus mit seinem Licht und Schein seinen Advent und Eintritt hält in ihre Seele, daß er würdiglich aufgenommen und behalten werde.«¹⁸

Diese beiden (im doppelten Sinn) vorbereitenden Strophen sind durch die Gebetsform mit den drei folgenden vom Kommen Jesu zur Erlösung (Strophen 3–5) verbunden. Diese Zusammengehörigkeit der Strophen 1–5 ist theologisch bedeutsam. Das Ich fragt nach der rechten inneren Bereitung auf Jesu Kommen und erbittet dazu Erleuchtung und Belehrung (»mir kund und wissend sei«!) von ihm selbst. Aus dem allegorisch gedeuteten Evangelium vom Einzug Jesu in Jerusalem erfährt es, welcher Empfang Jesus angenehm ist: »Ich will dir in Psalmen/Ermuntern meinen Sinn.« Und dann erzählt es »so gut es kann und weiß«, was der Erlöser Gutes an ihm getan hat (Strophen 3–5). Die Antwort auf die Frage »Wie soll ich dich empfangen?« wird gegeben mit der Vergegenwärtigung des rettenden Gekommenseins Jesu. Wie die alttestamentlichen Frommen Psalmen von der Errettung aus Todesgefahr sangen (z.B. Ps. 31; 34; 40; 102), so wird hier ein Psalm von der Rettung aus den Banden der Sünde gesungen. Diese *Erinnerung* ist *Vorbereitung* auf die *gegenwärtige* Begegnung (1,2).

Eine solche Einbeziehung des »leiblichen« Kommens Jesu in das »geistliche« ist eine unerhört kühne dichterisch-theologische Deutung des Advent, die über die traditionelle Aufzählung der drei Weisen der Zukunft Jesu weit hinausgeht. Alle evangelischen Predigten betonen, daß die prophetischen Worte »Dein König kommt zu dir« erst erfüllt sind, wenn er ins Herz des Menschen einzieht. Aber erst Paul Gerhardt gibt dieser Aussage ihre formal und sprachlich adäquate Gestalt, indem er das Kommen Jesu ins Fleisch als Erfahrung des Ich zur Sprache bringt und dann diese Erfahrung die Antwort

¹⁸ Heinrich Müller, Evangelischer Herzensspiegel, 2. Abt. »Epistelpredigten«. Hamburg 1847 (1859), S. 591f.

sein läßt auf die Frage nach der gegenwärtigen Begegnung mit Jesus. Das stets gefährdete Gleichgewicht zwischen den »objektiven« Voraussetzungen (extra me) und der »subjektiven« Aneignung (in me) des christlichen Heilsgeschehens ist hier in vollkommener Weise gewahrt. Das »objektive« Erlösungswerk Christi wird vom Ich als seine ganz persönliche Rettung dargestellt, also »subjektiviert«, aber auf die Frage nach der »subjektiven« Begegnung mit dem Erlöser wird nicht das »subjektive« (psychische) Erleben intensiviert zur Sprache gebracht, sondern es wird die Rettungsgeschichte erzählt – als Exempel für das, was Christus für »alle Welt« getan hat¹⁹.

Das geistliche Kommen Jesu zu seiner Gemeinde ist das Thema der Strophen 6–9. Hier, genau in der Mitte des Liedes, wechselt die Sprechhaltung: vom meditativen Sprechen zu Jesus über Jesus (die seit Augustins »Bekenntnissen« verwendete Form der »Soliloquia«!) zur Anrede an die Menschen, die – wie einst das Ich – in Not und Angst leben. Das Kommen des Retters zur Welt geschieht durch die Verkündigung. Als Helfer, der »vor der Tür« steht und »eure Herzen labet«, wird er angekündigt, und damit wird das *Abendmahl* als gegenwärtiger Ort der Rettung aktualisiert. Die Anspielungen in der zweiten Hälfte der 6. Strophe auf Apk. 3,20 »Siehe, ich stehe vor der Tür und klopfe an. So jemand meine Stimme hören wird und die Tür auftun, zu dem werde ich eingehen und das Abendmahl mit ihm halten und er mit mir« waren für die Menschen des 17. Jahrhunderts eindeutig, zumal sie die Erwähnung des Abendmahls in Zusammenhang mit dem geistlichen Kommen Jesu geradezu erwarteten.

Die nächsten drei Strophen (7–9) bilden wiederum eine einheitliche Gruppe; darauf verweist ihr weitgehend paralleler Bau. Jeweils am Anfang der zweiten Strophenhälfte steht der zweifache Heroldsruf »Er kommt, er kommt« mit einer näheren Erläuterung; jede erste Strophenhälfte enthält eine Negation bzw. eine als Negation gemeinte Frage (Strophe 9). Jeder Hörer und mehr noch jeder Sänger des Liedes kann die Affekthaftigkeit gerade dieser drei auf den Trost des Advent zielenden Strophen spüren²⁰. Diese Strophen entfalten nach dem Vorbild der Predigten die geistliche Bedeutung des Adventsworts »Siehe, dein König kommt zu dir«. Daß Jesus Vergebung der Sünden bringt (Strophe 8) und als mächtiger König alle Feinde

¹⁹ Daß die Geschichte exemplarisch gemeint ist, erhellt aus dem Anfang des zweiten Liedteils (6,1): »Das schreib dir in dein Herze ...«

²⁰ Zur Melodie von Johann Krüger, die sonst nicht in die Interpretation einbezogen werden kann, sei hier der Hinweis erlaubt, daß sie von diesen Strophen her konzipiert zu sein scheint: Der Quartaufschwung zu Beginn der zweiten Liedhälfte bildet in eindringlicher Weise den Heroldsruf »Er kommt« ab.

besiegen wird (Strophe 9), sind traditionelle Aussagen, die sich in fast allen Predigten finden. Weniger verständlich ist die Betonung des freiwilligen Kommens in Strophe 7. Um die tiefere Bedeutung der drei zusammenhängenden Strophen zu verstehen, müssen wir von den Negationen ausgehen, die hier wie auch sonst bei Gerhardt nicht einfach als rhetorische Mittel zur Intensivierung einer Aussage gebraucht werden, sondern einen präzisen theologischen Sachverhalt bezeichnen.

Aus der reformatorischen Erfahrung heraus zu verstehen ist die Aufforderung, vor der eigenen Sündenschuld nicht zu erschrecken (Strophe 8). Abgewehrt wird damit eine Verzweiflung, die in der Erkenntnis der Sünde steckenbleibt und nicht an die Vergebung glauben kann. Das ist der *Unglaube* in der reformatorischen Bedeutung des Wortes. Dagegen steht der Glaube an Jesus, der »den Sündern/Zum Trost und wahren Heil« kommt. – Strophe 9 benennt als die falsche Haltung, gegen die Jesus als mächtiger König kommt, die Angst vor den »Feinden«, denen man zu unterliegen fürchtet. Gegen diesen *Kleinglauben* soll der Glaube durch Jesu gegenwärtiges Kommen gestärkt werden. – Welche Haltung in Strophe 7 abgewiesen wird, ist dagegen unmittelbar nicht zu verstehen, so wenig wie die dagegen gerichtete Freiwilligkeit Jesu. Hier hilft wieder nur die lutherische Auslegungstradition weiter, in der dieser Gedanke – wenn auch nicht sehr häufig, so doch an prominenter Stelle – vorkommt. In Luthers Kirchenpostille heißt es in der Predigt zum 1. Advent: »Er kommt. Ohne Zweifel, du kommst nicht zu ihm und holst ihn, er ist dir zu hoch und zu fern; mit deiner Kost (= Aufwand), Mühe und Arbeit wirst du nicht an ihn gelangen, auf daß du dich nicht rühmest, als habest du ihn durch dein Verdienst und Würdigkeit zu dir gebracht. Nein, lieber Mensch, alle Verdienst und Würdigkeit liegt hier darnieder, und ist nichts da denn eitel Unverdienst und Unwürdigkeit auf deiner Seite, eitel Gnade und Barmherzigkeit auf seiner Seite ... Und hiermit werden verdammt alle die schändlichen, unchristlichen Lehren vom freien Willen, so aus Papst, hohen Schulen und Klöstern kommen. Denn alle ihre Lehre ist, daß wir sollen anfangen und den ersten Stein legen; wir sollen aus Kraft des freien Willens zum ersten Gott suchen, zu ihm kommen, ihm nachlaufen und seine Gnade erwerben. Hüte dich, hüte dich vor diesem Gift, es sind eitel Teufelslehren, dadurch alle Welt verführt ist.«²¹ Das also ist gemeint: der *Irrglaube* vom freien Willen, mit dem der Mensch sich für Gottes Gnade bereiten müsse. Ihn verwirft der Glaube an das freiwillige, unverdiente Zu-uns-Kommen Jesu²². – So geht es in diesen drei Strophen

²¹ WA 10/I/2. Weimar 1925, S. 28 (sprachlich modernisiert).

²² Ähnlich, wenn auch weniger polemisch gegen die »Papisten«, Heinrich Müller in der »Evangelischen Schluß-Kette«, Frankfurt 1708 (1672), S. 16f.

um den tröstlichen Glauben an Jesu Kommen zu uns gegen den (»papistischen«) Irrglauben, gegen den (»protestantischen«) Unglauben und gegen den (allgemeinen) Kleinglauben.

Die dritte Weise des Kommens Jesu, seine Wiederkunft zum Gericht, wird in Strophe 10 sehr kurz zur Sprache gebracht. Die zweite Strophenhälfte stellt den Zusammenhang her sowohl mit dem ersten Liedteil, nämlich durch die hier wieder gebrauchte Gebetsform, und zu den drei voranstehenden Strophen, indem der Ruf »Er kommt, er kommt« wieder aufgenommen wird, nun aber intensiviert und verinnerlicht zu »Ach komm, ach komm!« – Ein letztes Mal sei die Auslegungstradition herangezogen, um einem Wort die theologische Bedeutungsfülle zurückzugeben, die es bei Gerhard hat. »Ach komm, o Sonne« bittet das Ich, nun die betende Gemeinde einschließend, »Und hol uns allzumal/Zum ewgen Licht und Wonne/In deinen Freudensaal.« Bei Johann Gerhard heißt es, die dritte Zukunft zum Gericht »ist vorgebildet in der Verklärung Christi auf dem Berge Thabor, da sein Angesicht wie die Sonne gelehrtet hat Matth. 17,2.«²³ Was die Jünger damals wollten, nämlich »Hütten machen« und bei Jesus bleiben (Mt. 17,4), das wird erfüllt sein im »Freudensaal«.

Nehmen wir nun noch einmal die Frage auf, welche Rolle das Konfessionelle, Lehrhafte für Gerhardts Dichtung spielt, so hat die Liedbetrachtung exemplarisch deutlich gemacht, daß die Dichtung das Fundament der Lehre gar nicht entbehren kann. Die gesamte lutherische Tradition des 16. und 17. Jahrhunderts – das ist nun freilich hier nur noch verallgemeinernd zu sagen – war Gerhardts Lebenselement, in dem er sich selbstverständlich und selbständig bewegte, das ihn trug und das er seinerseits bereicherte²⁴. An die Stelle des nutzlosen Versuchs, den Dichter Paul Gerhard von dem konfessionellen Lutheraner so weit wie möglich zu trennen, um den ersten für ein nivelliertes, allgemeines Christentum zu »retten«, sollte das intensive Bemühen treten, den für Gerhard wesentlichen konfessionellen Hintergrund zu erhellen und dabei den dichterischen wie theologischen Reichtum seiner Lieder zu entdecken.

Dr. Elke Axmacher, Waltharistr. 34, 1000 Berlin 39

²³ J. Gerhard (siehe 5) S. 12.

²⁴ Weitere Beispiele theologischer Interpretationen von Gerhard-Liedern bei E. Axmacher, Paul Gerhard als lutherischer Theologe. In: Vierhundertfünfzig Jahre Evangelische Theologie in Berlin, hg. G. Besier und Chr. Gestrich, Göttingen 1989, S. 79–104.

DER HEILIGE GEIST

Eine Betrachtung zu Luthers Erklärung des Dritten Artikels*

Von Rolf Schäfer

1. Einleitung

Das Christentum ist ständig der Gefahr ausgesetzt, den trinitarischen Glauben als einen nichttrinitarischen Monotheismus oder als einen Tritheismus zu mißdeuten. Nichts ist vernünftiger als die Zahl. Deshalb sorgt die Vernunft immer wieder dafür, daß sich die Dreieinigkeit oder Dreifaltigkeit – da nun einmal 3 nicht gleich 1, und 1 nicht gleich 3 sind – in eine der beiden Zahlen hinein auflöst und dort rechnerisch zur Ruhe kommt.

Neigt sich die Waage dem Monotheismus zu, kann dem Heiligen Geist zweierlei widerfahren. Entweder er verschwindet in dem einen Gott als eine Wesensbestimmung, die sicherstellt, daß Gott nicht materialistisch als körperliches Wesen gedacht wird. Oder er trennt sich so sehr von Gott, daß er zur Bezeichnung einer göttlichen Gabe wird, bei der so wenig wie bei anderen Gaben an eine Wesensgleichheit mit dem Geber zu denken wäre.

Geläufiger ist die Auflösung des Paradoxes in die Dreiheit hinein. Sie wurde vor allem durch die bildende Kunst veranlaßt, welche unter exegetischer Anleitung die Spuren der Trinität durch die Heilsgeschichte hindurch nachzeichnet – vom Besuch der drei Männer bei Abraham in Mamre (Gen 18) bis zur Taufe Jesu, bei der Gott Vater aus dem Himmelsfenster zum Sohn spricht und den Geist in Gestalt der Taube herabsendet.

Bei dieser tritheistischen Verfestigung der Anschauung werden die Beziehungen zwischen den drei Personen so gelockert, daß nicht nur die Aussagen der Tradition über die Eigentümlichkeit der Personen (*notiones personales*) unverständlich werden, sondern auch die Attribute des Wesens allein bei Gott Vater noch zutreffen. Beim Sohn bleibt eine historische Gestalt übrig, deren Bedeutsamkeit vielerlei Interpretationen zuläßt. Erst recht beliebig gerät die Auffassung vom Heiligen Geist – falls diese Lehre überhaupt noch benötigt wird. Im katechetischen Bereich stellt sie besonders schwierige Aufgaben, die auch nicht dadurch erleichtert werden, daß man die Pfingstgeschichte als Konkretion heranzieht.

* Überarbeitete Fassung des Referats, das bei der Frühjahrstagung des Oldenburger Ökumenischen Arbeitskreises (Ev.-Luth. Kirche in Oldenburg und Bistum Münster) am 3. Mai 1988 vorgetragen wurde.

Kann eine »Theologie des Heiligen Geistes« helfen? Sicherlich nicht in dem Sinne, daß einer christologisch fundierten Theologie, welche seit dem Erwachen der ökologischen Frage durch eine Theologie der Schöpfung ergänzt wurde, nun noch ein weiterer Anbau hinzugefügt wird, in welchem man so unterschiedliche praktisch-theologische Themen wie »Epiklese in der Abendmahlsliturgie« oder »Geistliche Gemeinde-Erneuerung« einquartiert.

Wenn sich das Lehrstück vom Heiligen Geist erschließen soll, dann nur so, daß es aus der geistlichen Erfahrung des durch Christus ermöglichten Glaubens an Gott entwickelt und damit in seiner Genese begriffen wird. Dies ist auf verschiedenen Wegen möglich: biblisch oder dogmengeschichtlich, durch Klärung von Begriff und Sache oder durch Analyse der Lehre eines einzelnen Theologen.

Im folgenden soll versucht werden, aus dem Bereich der Dogmengeschichte ein Beispiel herauszugreifen und Luthers Auffassung vom Heiligen Geist darzustellen, wie sie im zweiten Hauptstück des Großen Katechismus greifbar wird. Dieser Text hat verschiedene Vorzüge: Erstens, er widmet sich nicht einem Teilaspekt, sondern umfaßt das ganze Thema. Zweitens, er stellt das Wesentliche ohne polemische Exkurse so dar, daß die Teilaspekte in ihrem Gewicht deutlich erkennbar werden. Drittens, die Anknüpfung am Apostolikum vermittelt einen Eindruck, wie die Reformation sich selbst geschichtlich verstanden hat: nicht als Neubeginn oder als Spaltungsbewegung, sondern als Reinigung der einen Kirche von späteren Zutaten.

Luthers »Deutscher Katechismus«¹ – später von andern »Großer Katechismus« genannt – ist parallel zum »Kleinen Katechismus«² aufgebaut, der die Hauptstücke des christlichen Glaubens für jedermann, insbesondere für die Jugend, verständlich auslegt. Der »Große Katechismus« sollte den Predigern und Lehrern die Hintergründe und Zusammenhänge der einzelnen Lehren insoweit deutlich machen, als es für den Unterricht nötig ist. Wir würden ihn heute als ein »Lehrerhandbuch« bezeichnen.

Die Entsprechungen zwischen den beiden Katechismen gestatten es, die Erklärung des Dritten Glaubensartikels im Kleinen Katechismus³ als Zusammenfassung für die Analyse des einschlägigen Abschnitts im Großen Katechismus⁴ zu verwenden.

¹ Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche (BS), 8. Auflage, Göttingen 1979, 543 ff. Die folgenden Seitenzahlen beziehen sich auf diese Ausgabe. Die Zitate werden dem heutigen Deutsch angeglichen.

² 499 ff.

³ 511 f.

⁴ 653 ff.

2. Der Name und das »Amt« des Heiligen Geistes

Es gibt vielerlei Geister: Menschegeist, himmlische Geister (nämlich Engel) oder den bösen Geist. »Aber Gottes Geist heißet allein ein heiliger Geist, das ist, der uns geheiligt hat und noch heiligt.« Er ist ein »Heiligmacher«⁵. So hat er seinen Namen von seinem Amt, wobei Amt soviel wie Tätigkeit, Dienst oder Funktion bedeutet. Auch den andern beiden Personen kommen solche Amtsnamen zu: Der Vater heißt »Schöpfer«, der Sohn »Erlöser«.

Diese drei Namen stehen nicht unverbunden nebeneinander. Den Vater erkenne ich daraus, daß ich mein Leben nicht aus mir selber habe, sondern Geschöpf bin. Deshalb wird der Vater ein Schöpfer genannt⁶. Nun ist es freilich bei all dem Guten, das ich empfangen habe, nicht geblieben. Durch den Sündenfall sind Teufel, Ungehorsam, Sünde, Tod, Unglück, Zorn, Ungemach, Jammer und Elend dazugekommen. Daraus erlöst uns der Sohn, indem er uns mittels Geburt, Sterben und Auferstehen zu seiner Herrschaft gewinnt. Von seinem Amt oder Werk her heißt er deshalb »Erlöser«⁷.

Wozu bedarf es denn noch des Heiligen Geistes? ».3. weder du noch ich könnten je etwas von Christo wissen noch an ihn glauben und zum Herrn kriegen, wo es nicht durch die Predigt des Evangelii von dem Heiligen Geist würde angetragen und uns in den Busen geschenkt.« Denn das Werk Christi bliebe unbekannt und wäre umsonst, wenn uns Christi Werk nicht nahegebracht würde. Aus dieser Anschauung des Verhältnisses von Christus und Geist ergibt sich die Möglichkeit, den Sinn des Wortes »heiligen« zu definieren: »Darum ist das Heiligen nichts anderes, denn zu dem Herrn Christo bringen, ein solches Gut zu empfangen, zu dem wir von uns selbst nicht kommen könnten.«⁸

Wir könnten »des Vaters Huld und Gnade« niemals erkennen »außer durch den Herrn Christum, der ein Spiegel ist des väterlichen Herzens«. »Von Christo aber könnten wir auch nichts wissen, wenn es nicht durch den Heiligen Geist offenbaret wäre.«⁹ Deshalb muß »der Heilige Geist sein Werk ohne Unterlaß bis auf den Jüngsten Tag« treiben¹⁰.

In diesen drei Funktionsbegriffen »Schöpfer«, »Erlöser« und »Heiligmacher« ist die Trinität innerlich so strukturiert, daß damit ein Tritheismus

⁵ 653f.

⁶ 648.

⁷ 651f.

⁸ 654.

⁹ 660.

¹⁰ 659f.

von vornherein ausgeschlossen ist. Der Glaubende steht dem einen Gott gegenüber, der sich ihm in verschiedenen Lebenserfahrungen zeigt. Indem mir mein Leben geschenkt ist, habe ich es mit dem Schöpfer zu tun, dem ich dankbar bin – sofern nicht das Elend der Sünde mich verurteilt. Hier ist für mich die Rettung, indem ich mich Christus als meinem Herrn anschließe, in welchem Gott über sein Wirken als Schöpfer hinaus »sich ganz und gar ausgeschüttet hat«¹¹. Durch Christi Tat wird also nicht dem Glauben an die erste Person der Trinität ein zweiter Glauben an Christus an die Seite gestellt. Vielmehr bewirkt Christus als Herr genau dies, daß er uns »vom Teufel zu Gott« bringt¹², d. h. er beseitigt die Störung, die durch die Sünde in den Glauben an den sich als Schöpfer erweisenden Gott hineingekommen ist und vertieft diesen Glauben durch die vollständige Offenbarung der göttlichen Güte. Wenn also der Glaube sich auf Christus richtet, dann richtet er sich zugleich auf Gott, den Vater und Schöpfer.

Bezieht man den Heiligen Geist in die Betrachtung ein, dann gilt hier etwas Ähnliches: Es wird dem Bisherigen nichts in der Weise angefügt, daß zu dem Glauben an Christus ein paralleler Glaube an den Heiligen Geist hinzuträte. Vielmehr wird jetzt der durch Christus eröffnete Zugang zum Vater daraufhin betrachtet, daß der Christ als Glaubender zusammen mit der Gemeinschaft der Glaubenden in diese lebendige Beziehung des Glaubens hineingestellt ist. Hier kommt dann auch die Offenbarung Gottes zum Ziel. Sie bleibt nicht im Widerspruch zwischen Schöpfergabe und Anfechtung stecken; sie verharrt nicht als äußerliche – womöglich bloß historische – Tatsache im Gegenüber. Vielmehr ergreift sie den Menschen und fängt in ihm, der nun ein Glaubender ist, das neue Leben an. Der Geist erleuchtet« mich (Kleiner Katechismus) und macht mir zugleich bewußt, daß diese Gabe der Erkenntnis Christi mir mit vielen anderen zusammen geschenkt ist. Der Glaube an den Heiligen Geist ist demnach nicht ein Verhältnis zu einem Gegenüber, sondern die Wahrnehmung des Lebens, das der Vater durch Christus in mir und andern weckt. Oder um in Anlehnung an Luther zu reden: Der Glaube an den Heiligen Geist hat zum Inhalt, daß der Glaube an den Vater durch den Sohn den Glaubenden selbst verändert und ihn »heiligt«, indem er ihn zu Christus¹³ und damit zu Gott bringt. Der Kleine Katechismus faßt deshalb die Wirklichkeit des Geistes zunächst so ins Auge: Während ich selbst nicht »an Jesum Christ, meinen Herrn, glauben oder zu ihm kommen kann«, ist es der Geist, der mich »bei Jesu Christo erhält im rechten einigen Glauben«.

¹¹ 651.

¹² 652.

¹³ 654.

Daß Luther den Namen des Heiligen Geistes aus seiner Funktion ableitet, macht auf ein Grundproblem aufmerksam, das alle theologischen Aussagen über die dritte Person der Trinität berührt. Luther geht nicht so vor, daß er zunächst einmal die Existenz und das Wesen des an sich seienden Heiligen Geistes darstellte, um sodann danach zu fragen, was dieser Heilige Geist im Christen bewirkt. Ein solcher Aufriß der Pneumatologie hätte zur Folge, daß die Notwendigkeit, warum überhaupt vom Heiligen Geist die Rede sein muß, nicht einzusehen ist und auch durch noch so beredte Darstellung der Wirkung des Geistes nicht nachgetragen werden kann.

Luther beschreitet den umgekehrten Weg, erinnert an eine jedem Christen bekannte Erfahrung, durchleuchtet sie im Blick darauf, daß jeder Christ weiß, daß er zu Christus gebracht (geheiligt) worden ist, und benennt die Macht, die in dieser Weise in der Erfahrung gegenwärtig ist, mit dem aus dem Erlebnis selbst geschöpften Namen des »Heiligen Geistes«. Damit ist aufgrund der Erfahrung nicht nur die Frage nach dem Wesen, sondern zugleich die nach der Existenz beantwortet.

3. *Die Mittel des Heiligen Geistes*

Das Heilswerk wird durch irdische Mittel ausgerichtet. So wie Christus durch Geburt, Sterben und Auferstehen die Herrschaft gewinnt, in der er uns erlöst, so bedient sich auch der Heilige Geist besonderer Mittel, mit denen er die Christen heiligt. Diese Mittel sind folgende: Gemeinde der Heiligen (oder christlichen Kirche), Vergebung der Sünden, Auferstehung des Fleisches und das ewige Leben¹⁴. M. a. W. der Dritte Artikel des Apostolikums ist nicht etwa eine zufällige Sammlung von Glaubensgegenständen, sondern eine inhaltliche Auffächerung des Glaubens an den Heiligen Geist.

a) *»Eine heilige christliche Kirche, die Gemeinde der Heiligen«¹⁵*

Wenn bei ökumenischen Gottesdiensten das apostolische Glaubensbekenntnis gemeinsam gebetet wird, stört es uns, daß katholische und evangelische Christen an dieser einen Stelle uneins sind. Erstere sagen: »die heilige katholische Kirche«, letztere »die heilige christliche Kirche«. Man konnte sich bei der ökumenischen Redaktion der liturgischen Texte Anfang der siebziger Jahre nicht auf einen gemeinsamen Wortlaut verständigen. Dabei

¹⁴ AaO.

¹⁵ 655 ff.

scheint die evangelische Fassung im Unrecht zu sein, da der lateinische Text als Glaubensinhalt nicht »*unam ecclesiam christianam*«, sondern »*unam ecclesiam catholicam*« benennt. Wollte man das griechische Fremdwort »katholisch« verdeutschen, dann müßte man »eine allgemeine Kirche« übersetzen. Ist Luther dem Merkmal der Katholizität so feind gewesen, daß er es aus dem Dritten Artikel eliminiert hat?

Die Erklärung ist viel einfacher. Daß die Reformation den Begriff »katholisch« unbefangen bejahte und gebrauchte, zeigt der unveränderte lateinische Text des Apostolikums, der ja theologisch maßgeblich und im Sinne der kirchenrechtlichen Normierung der Lehre im Konkordienbuch allein gültig war. Das Konkordienbuch wird eröffnet durch »*Tria symbola catholica sive oecumenica*«, zu deutsch »Die drei Haupt-Symbola oder Bekenntnis des Glaubens Christi in der Kirchen einträchtiglich gebraucht«, wobei Apostolikum, Nizänum und Athanasianum selbstverständlich die Begriffe »*ecclesia catholica*« bzw. »*fides catholica*« unverändert beibehalten¹⁶.

Warum ändert Luther dann den deutschen Text? Das Erstaunliche ist, daß Luther auch hier nicht verändert, sondern den vorreformatorischen Wortlaut belassen hat. Die Volkskatechismen des 15. Jahrhunderts übersetzten schon »heilige christliche Kirche«. Ihnen schließt sich Luther an, weil er offenbar ebenso wie die Katecheten der mittelalterlichen Kirche im Adjektiv »christlich« eine Möglichkeit sieht, das Fremdwort »katholisch« verständlich wiederzugeben¹⁷.

»Gemeinde der Heiligen« betrachtet Luther als einen späteren erklärenden Zusatz, der das Mißverständnis verhindern soll, als ob es sich bei der Kirche um ein Gebäude handle. So wie »*ecclesia*« im Griechischen »Versammlung« bedeutet, ist eben bei der Kirche an die »Gemeinde der Heiligen« oder besser noch an die »heilige Gemeinde«, die »Christenheit« des Kleinen Katechismus, zu denken¹⁸.

Welcher Art ist nun das Verhältnis des Heiligen Geistes zu der Gemeinde?

Zunächst gilt: Der Geist führt uns in seine heilige Gemeinde und legt uns in den Schoß der Kirche¹⁹. Sie »ist die Mutter, die einen jeden Christen zeugt und trägt durch das Wort Gottes, welches er [der Heilige Geist] offenbaret und treibt, die Herzen erleuchtet und anzündet, daß sie es fassen, annehmen, daran hangen und dabei bleiben«.

Der Geist bringt den Menschen nicht nur zur Kirche hin, sondern emp-

¹⁶ 19ff.

¹⁷ Johannes Mayer, Historischer Kommentar zu Luthers Kleinem Katechismus, Gütersloh 1929, 95.

¹⁸ BS 656f.

¹⁹ 654.

fängt ihn dort mit der Predigt des Wortes Gottes. Wo der Heilige Geist nicht ist, d. h. wo er das Christuswerk nicht anbietet und offenbart, dort findet sich auch keine Kirche. Daß in der Kirche das Wort Gottes laut wird, entscheidet über ihr Dasein. »Denn wo man nicht von Christo predigt, da ist kein Heiliger Geist, welcher die Kirche machet, beruft und zusammenbringt . . .« Ist das Wort aber da, dann kann die Kirche ihre Aufgabe als Werkzeug des Geistes erfüllen: sie bringt den einzelnen Menschen zu Christus als dem Herrn.

Der Geist vollzieht also an den Christen zweierlei: Er läßt sie erstens das Wort Gottes hören. Zweitens aber öffnet er ihnen das Verstehen, indem er das Herz »erleuchtet und anzündet«, so daß sie das Wort Gottes »fassen, annehmen, daran hängen und dabei bleiben«²⁰.

Der Geist geht nicht am einzelnen Menschen vorbei; wer berufen und erleuchtet wird, wer das Wort Gottes faßt und behält, ist der einzelne Christ. Das bedeutet aber nicht, daß sich das Geschehen im Individuellen erschöpfte. Der Ausgangspunkt des Wirkens des Heiligen Geistes ist eine Gemeinde. Sie wird den einzelnen Menschen, die noch ferne sind, Mutter, damit sie in die Gemeinde eingefügt werden. So kommt der Vorgang wiederum in der Gemeinde zu seinem vorläufigen Ziel – freilich nur, um sogleich von neuem anzufangen und fortzudauern, solange die Welt steht: »So bleibt der Heilige Geist bei der heiligen Gemeinde oder Christenheit bis auf den jüngsten Tag, dadurch er uns holet, und brauchet sie dazu, das Wort zu führen und [zu] treiben, dadurch er die Heiligung machet und mehret, daß sie täglich zunehme und stark werden im Glauben und seinen Früchten, die er schaffet.«²¹

Der einzelne Christ fühlt sich deshalb nicht autonom, sondern als »ein Stück und Glied« der Gemeinde, »aller Güter, so sie hat, teilhaftig und Mitgenosse, durch den Heiligen Geist dahingebracht und eingeleibet . . .«²²

Der Begriff »eingeleibt« weist darauf hin, daß der Heilige Geist der Geist Christi ist. Luther kann deshalb die gemeinschaftsbildende Kraft des Geistes auch auf die biblische Lehre vom Einfluß Christi als des Hauptes auf den Leib der Kirche verdeutlichen. Er faßt dies so zusammen: »Ich glaube, daß da sei ein heiliges Häuflein oder Gemeinde auf Erden von lauter Heiligen unter einem Haupt, Christo, durch den Heiligen Geist zusammenberufen, in einem Glauben, Sinne und Verstand, mit mancherlei Gaben, doch einträchtig in der Liebe, ohne Rotten und Spaltung.«²³

²⁰ 655.

²¹ 657.

²² AaO.

²³ AaO.

Nicht nur der Begriff der »Mutter« jedes Christen, sondern noch mehr die inhaltliche Beschreibung des Geistwirkens in Wort, Gemeinschaft und einzelнем Christen widerlegen die oberflächliche Polemik, als habe Luther den Glauben der Willkür des Individuums ausgeliefert und das Wesen der Kirche verkannt. Wenn ein Theologe den verstehenden Zugang zur paulinischen Lehre vom Leib Christi eröffnen kann, dann ist es Luther in seiner Erklärung des Dritten Artikels. Denn dort wird damit Ernst gemacht, daß das Verhältnis des Einzelnen zu Christus geistlicher Natur ist, bei dem Christus durch das biblische Wort die Seinen ohne Umweg über die Hierarchie regiert. Überall, wo das Wort nahegebracht und gepredigt wird, besonders natürlich in der gottesdienstlichen Gemeinde, erscheint damit die Kirche und ist damit auch in diesem konkreten Sinne ein Werk des Heiligen Geistes.

b) »Vergebung der Sünden«²⁴

Wenn nun der Mensch durch den Heiligen Geist zur Kirche geführt worden ist, wenn er dort dem Wort begegnet, durch das der Geist ihm das Erlösungswerk Christi zuwendet, und wenn ihm – wiederum durch den Geist – das Herz erleuchtet wurde, so daß er das Wort geistlich versteht, denn empfängt er zugleich die Vergebung der Sünden.

Die Notwendigkeit der Vergebung ergibt sich daraus, daß der Christ während seines irdischen Lebensganges nicht zur Vollendung der Heiligkeit gelangen, sondern in ihr nur anfangen und zunehmen kann. Wir sind »nimmer ohne Sünde unseres Fleisches halben, das wir noch am Halse tragen«.

Hier droht – zumindest für das 16. Jahrhundert – der Irrweg, daß sich der Mensch in der Furcht vor dem Jüngsten Gericht durch eigene Werke die Heiligkeit suchen und verdienen will. Dies ist jedoch der Ordnung der Kirche zuwider. Denn die Sünde wird in der Kirche nicht durch eigene Anstrengungen, sondern durch die Vergebung beseitigt. »Darum ist alles in der Christenheit [d.h. in der Kirche] dazu geordnet, daß man da täglich lauter Vergebung der Sünden durch Wort und Zeichen hole, unser Gewissen zu trösten und aufzurichten, solange wir hier leben.«²⁵

Die Sündenvergebung als Kernstück der Rechtfertigung ist nicht so zu verstehen, als ob sie schlichtweg für jedermann gälte und nur eben dadurch ein Unterschied zwischen den Menschen einträte, daß die einen nichts von ihr wissen, die andern sie aber kraft des Geistes erkennen. Vielmehr wird sie

²⁴ 658.

²⁵ AaO.

durch den Geist bewirkt, so daß sie nicht bloß der Erkenntnis, sondern ihrem Sein nach auf die Kirche beschränkt ist. »Also machet der Heilige Geist, daß, obgleich wir Sünde haben, sie uns doch nicht schaden kann, weil wir in der Christenheit sind, wo lauter Vergebung der Sünde ist ...«²⁶ Der Heilige Geist ist also die Ursache der Vergebung für den, der sich in seinem Einflußreich befindet. Dort – »in welcher Christenheit« (Kleiner Katechismus) – wendet er dem Menschen das Erlösungswerk Christi zu.

Außerhalb der Kirche wirkt das Evangelium nicht, so daß dort weder Vergebung noch Heiligkeit zu finden sind. Dies führt zu einem negativen Urteil über diejenigen, die die Vergebung durch Werkgerechtigkeit ersetzen wollen: »Darum haben sich alle selbst [aus der Kirche] herausgeworfen und [von ihr ab-] gesondert, die nicht durchs Evangelium und Vergebung der Sünde, sondern durch ihre Werke Heiligkeit suchen und verdienen wollen.«²⁷

Um die Vergebung zu vermitteln, hat Gott die Sakramente – d. h. Taufe und Abendmahl –, die Absolution in der Beichte, die Trostsprüche des Evangeliums sowie die Ämter in der Kirche gesetzt. Sie alle sind also Werkzeuge des Geistes in der Kirche, in denen sinnenfällig wird, wie und wo der Heilige Geist tätig ist.

Das Stichwort »Vergabung der Sünden« im Apostolikum kommt der Glaubenserfahrung des 16. Jahrhunderts insofern entgegen, als die zentrale Erlebnisform der Anfechtung damals in der Angst vor dem Gericht bestand, so daß das Evangelium in der Gestalt der Rechtfertigung und Sündenvergebung unmittelbar verständlich war.

Seit der Aufklärung kämpft das evangelische Christentum darum, diese Verständlichkeit der Vergebung in dem Sinne wiederherzustellen, daß in ihr zugleich das Befreiende und Belebende erfahren wird. Diese Mühe ist jedoch offenkundig ohne Erfolg geblieben. Die in der Reformationszeit mit Leidenschaft in Predigt, Sakrament und Beichte begehrte Vergebung wirkt heute so überflüssig oder selbstverständlich, daß sie zwar als theoretische Pflichtleistung in Predigt und Unterricht weiterhin tradiert, aber mit dem Leben des Heiligen Geistes nicht mehr in Zusammenhang gebracht wird.

Wenn es darauf ankommt, das Apostolikum der Sache nach in die Gegenwart hinein zu übersetzen, dann wird davon gerade der Vorstellungskreis von Gerichtsangst und Rechtfertigungsgewißheit betroffen sein. So richtig es im 16. Jahrhundert war, diesen Vorstellungskreis in die Mitte zu setzen, so unumgänglich dürfte für uns das Nachdenken darüber sein, in welcher Weise das Evangelium die heutige Anfechtung heilt. Solange nicht aufge-

²⁶ AaO.

²⁷ AaO.

wiesen und in der Erfahrung bewährt werden kann, daß das Evangelium »Leben und Seligkeit« bringt und in welcher Form es dazu imstande ist, bleiben die rechtgläubigsten Formulierungen stumm.

Hinweise auf eine Transformation bietet gerade der Große Katechismus. Luther weiß sehr wohl, daß die Gerichtsangst nicht die einzige Erlebnisform der Anfechtung ist. Deshalb finden sich bei ihm Fragmente anderer Gedankengänge, die den Hauptgedanken der Vergebung begleiten und für uns in dem Maße an Bedeutung zunehmen, als jener in seiner derzeitigen Verständlichkeit zurücktritt. Bei der Auslegung des 2. Artikels beschreibt Luther die negative Erfahrung nicht nur mit dem Bild des Gerichts, sondern mit Hinweisen auf andere Erlebnisbereiche: der Teufel »brachte uns in Ungehorsam, Sünde, Tod und alle Unglück«; wir waren »in der Sünde und Blindheit verstrickt gewesen«; es fehlte »Rat, Hilfe und Trost«²⁸. Tod, Unglück, Blindheit und das Fehlen von Rat, Hilfe und Trost sind negative Lebenserfahrungen, die möglicherweise in dem Maße noch an Intensität zugenommen haben, als die Gerichtsangst weggefallen ist.

Gesetzt den Fall, es wäre heute möglich, diese Negativerfahrungen mit einem modernen Ausdruck des Evangeliums so bündig zu beantworten, wie die Gerichtsangst im 16. Jahrhundert durch die Vergebung beantwortet wurde, dann wäre zugleich klar, daß dieses Evangelium ein Werkzeug des Geistes ist; denn wir könnten dann »durch Wort und Zeichen« das holen, was dazu dient, »unser Gewissen zu trösten und aufzurichten, solange wir hier leben«²⁹.

c) *»Auferstehung des Fleisches und ein ewiges Leben«*³⁰

Sprachlich hält Luther den Ausdruck »Auferstehung des Fleisches« für schlechtes Deutsch, weil man beim Wort »Fleisch« an den Fleicherladen denke. Er möchte »Leib« bevorzugen, beläßt aber »Fleisch« um der spätmittelalterlich-katechetischen Tradition willen³¹.

Sachlich verknüpft Luther auch die Auferstehung mit der Gesamtanschauung vom Wirken des Geistes im Christen. Er geht wieder davon aus, daß noch Sünde am Christen haftet, solange er auf Erden lebt. Die Heiligkeit hat jedoch durch den Heiligen Geist im Menschen schon angefangen und nimmt täglich zu. Diese Erfahrung des Anfangs und Fortschreitens begrün-

²⁸ 651.

²⁹ 658.

³⁰ 511.

³¹ 659.

det die Hoffnung auf die Vollendung, so nämlich, daß das die Sünde verursachende Fleisch eines Tages ganz getötet und begraben wird, wir aber »zu ganzer und völliger Heiligkeit in einem neuen ewigen Leben« hervorkommen. In dem vollkommenen ewigen Leben ist dann auch keine Vergebung der Sünde mehr nötig³².

Luther schreibt also dem Heiligen Geist die Ewigkeitshoffnung zu. Der Christ begründet seine Zuversicht auf das Leben nach dem Tode nicht so sehr auf die Anschauung der Ostererzählungen, auf das philosophische Axiom von der Unsterblichkeit der Seele oder auf gültige Bibelworte und Dogmen, sondern vielmehr auf die Spur des Heiligen Geistes in der eigenen Erfahrung, die natürlich nicht ohne das Zutun von Bibel und Tradition zustandekommt. Entscheidend ist das Belebtwerden hier und jetzt. Es ist zwar partiell und fragmentarisch, aber doch so kräftig, daß damit eine Erwartung begründet wird. Wenn nach dem Kleinen Katechismus der Heilige Geist »mir samt allen Gläubigen in Christo ein ewiges Leben geben wird«, dann streut Luther mit »in Christo« nicht eine bedeutungsarme traditionelle Formel in den Memoriertext, sondern nennt den jedermann erfahrbaren Grund und Anlaß für die jeweils eigene Hoffnung auf das ewige Leben.

Dieser eschatologische Grundgedanke Luthers, daß in der Erfahrung des Anfangens und Fortschreitens zugleich der Grund für die Hoffnung des ewigen Lebens liegt, verdient heute größte Aufmerksamkeit, weil ein Glaube an das ewige Leben, der nicht wenigstens auf Erfahrungsspuren (das paulinische »Angeld«) verweisen kann, schlechterdings unverständlich bleibt.

d) Der Heilige Geist und das christliche Handeln

In einem Rückblick auf das ganze Apostolikum³³ kommt Luther auf den Zusammenhang von Glauben und Handeln zu sprechen. Vom Handeln war im Katechismus schon anläßlich des ersten Hauptstücks bei der Auslegung des Dekalogs die Rede.

Die Zehn Gebote sind nach Luthers Auffassung nicht ausreichend, wenn es um die Begründung des christlichen Handelns geht. Zwar sind sie »in aller Menschen Herzen geschrieben« – hiermit nimmt Luther die alte Naturrechtslehre positiv auf und wendet sie in der Form des von Natur jedem Menschen angeborenen Gesetzes an. Indessen geben sie nur eine »Lehre«.

³² AaO.

³³ 66off.

Diese macht aber noch keinen Christen, denn es fehlt das Können. Das Können oder die Kraft zum Handeln kommt auf andere Weise, nämlich durch den Glauben, zum Wissen hinzu: »den Glauben ... kann keine menschliche Klugheit begreifen und muß allein vom Heiligen Geist gelehret werden.« Die Lehre des Geistes »bringt lauter Gnade, machet uns fromm und Gott angenehm« – d. h. sie nimmt den Menschen in den Prozeß des Heiligwerdens hinein und gewährt ihm zugleich die Vergebung.

Dies wird dadurch erlebbar, daß Gleichgültigkeit oder innerer Widerstand gegen die Gebote ersetzt werden durch die Freude an ihrer Erfüllung. »Denn durch diese Erkenntnis kriegen wir Lust und Liebe zu allen Geboten Gottes, weil wir hier sehen, wie sich Gott ganz und gar mit allem, was er hat und vermag, uns gibt zu Hilfe und Stütze, die Zehn Gebote zu halten: der Vater alle Kreaturen, Christus alle seine Werke, der Heilige Geist alle seine Gaben.«³⁴

Vergebung durch den Heiligen Geist heißt also nicht, daß das Handeln oder die guten Werke auf sich beruhen können. So ist ja die Reformation manchmal verstanden worden. Man sah das Ethos gefährdet, wenn man es nicht als Bedingung dem Heil vorordnete. Luther erneuert die Lehre Jesu, daß ein guter Baum gute Früchte bringe. Seine Auslegung des Dritten Glaubensartikels vom Heiligen Geist zeigt den Weg, wie es zum Gut-Werden des Baumes kommt, so daß die Werke als Früchte von selbst folgen.

4. Zusammenfassung und Ausblick

Luther versucht in einer kurzen Auslegung die wesentlichen Elemente der Lehre vom Heiligen Geist zu vereinen und ihnen einen sprachlichen Ausdruck zu geben, der im Gedächtnis festgehalten werden kann. Die Erklärung des Kleinen Katechismus hat bei ihm die Aufgabe, den Zusammenhang der sechs Einzelzeilen untereinander und des Dritten mit dem Zweiten Artikel sichtbar zu machen. Der Heilige Geist ist das Subjekt der Erleuchtung des einzelnen und der Sammlung der Kirche. Dadurch wird das Glaubensleben des einzelnen von vornherein bewahrt, sich im Individuellen zu verlieren. Die Gemeinschaft der Gläubigen ist der Ort, an dem der Heilige Geist sein Werk im Menschen beginnt, durchführt und vollendet.

Luthers Auslegung des Dritten Artikels macht deutlich, daß die Reformation nicht etwa um der Christologie willen den Heiligen Geist hintangestellt oder gar vergessen hätte. Es gilt auch kein additives Verhältnis zwischen dem Heiligen Geist und den andern beiden »Personen«. Vielmehr

³⁴ 661.

wird der Heilige Geist aus der Erfahrung des Glaubens heraus als das persönliche Betroffen- und Belebtsein verstanden, das dem Glaubenden geschenkt ist und kraft dessen er mit dem Schöpfer und mit dem Erlöser in Verbindung steht. Die Trinität wird in ihrer Zusammengehörigkeit – die zu gleicher Zeit Einheit und Unterschiedenheit ist – vom Christen erlebt.

Es kann infolgedessen gar keinen christlichen Glauben geben, der nicht trinitarisch wäre und bei dem der Heilige Geist fehlte. Denn nur dasjenige Gottesverhältnis, das durch Christus eröffnet wird, verdient christlicher »Glaube« genannt zu werden, bei dem das Vertrauen zu Gott auch wirklich vollzogen und erfahren wird. Zwar kann eine Stärkung und Steigerung dieses Vertrauens durchaus gedacht werden, wie ja auch Luther damit rechnet, daß die »Heiligkeit« »täglich zunimmt«³⁵. Mit einem parallelen Wachstum des Verständnisses rechnet aber Luther auch beim Ersten und Zweiten Glaubensartikel. Den Artikel vom Schöpfer sollen wir »täglich üben, einbilden und uns [an ihn] erinnern in allem, was uns vor Augen kommt und Guts widerfähret ...«³⁶, und der Zweite Glaubensartikel ist »so reich und weit ... , daß wir immer genug daran zu lernen haben«³⁷.

In diesem von Luther für nötig erachteten täglichen Wachstum sind nicht drei sachliche voneinander verschiedene Vorgänge, sondern drei verschiedene Aspekte eines und desselben Prozesses zu sehen.

Eine Belebung des Verständnisses für den Dritten Glaubensartikel – häufig als »Theologie des Heiligen Geistes« gefordert – wird also in der heutigen Kirche wie zu allen Zeiten nur dadurch zu erzielen sein, daß die Aufmerksamkeit für die Offenbarung in Jesus Christus wächst und daß das Vertrauen zum Vater zunimmt.

Eine davon unabhängige Bemühung um den Heiligen Geist wird nur eine äußerliche Addition zweifelhaften Wertes zuwege bringen, wobei die mit »Heiligem Geist« verknüpften Sachverhalte – trotz gelegentlich recht guter kirchengeschichtlicher Bezeugung – keineswegs zu einem besseren Verständnis des Glaubens an Gott und der Offenbarung in Christus hinführen.

Zwei Beispiele seien erwähnt:

(1) Beim Abendmahl findet zunehmend die Epiklese, die Herabrufung des Heiligen Geistes über die Gemeinde und über Brot und Wein, Eingang in die Liturgie. Es gibt dafür gute ökumenische und liturgiegeschichtliche Gründe; darüberhinaus erleichtert man der Gemeinde den Zugang zu dem Gedanken, daß es mit Brot und Wein etwas Besonderes auf sich hat. Trotzdem steckt in der Aufnahme der Epiklese in die lutherische Abendmahlsliturgie

³⁵ 659.

³⁶ 650.

³⁷ 653.

eine tiefangelegte Unklarheit. Versteht man sie als Gabenepiklese über Brot und Wein, dann wird die Wirksamkeit des Geistes auf Brot und Wein (trotz des geistlichen Anscheins) dinglich gedeutet und hat mit dem Heiligen Geist, wie Luther ihn im Großen Katechismus beschreibt, nichts zu tun. Weil evangelische Liturgen dies deutlich spüren, belassen sie es in der Regel beim Herabflehen des Geistes auf die Gemeinde, die gewandelt werden möge. Diese persönliche Deutung des Heiligen Geistes entspricht Luthers Interpretation. Freilich ist zu fragen, warum die Epiklese dem Abendmahls teil der Liturgie zugeordnet ist und nicht zu Beginn jedes Gottesdienstes und jeder Andacht ihren sinnvollen Platz haben sollte. Denn ein Wirken des Heiligen Geistes im Abendmahl, das sich von dem bei der Wortverkündigung unterscheidet, wäre eine unverständliche Zutat.

(2) Quer durch die Konfessionen mehrten sich die Versuche, durch geistliche (charismatische) Erfahrungen der von vielen beklagten Dürre und Langeweile der liturgisch geordneten Gottesdienste abzuweichen. Darüber darf nicht vorschnell geurteilt werden, weil es immer für möglich gehalten werden muß, daß vergessene Schätze der Glaubenserfahrung gehoben und für Frömmigkeit und Gottesdienst fruchtbar gemacht werden. Problematisch wird die Bemühung um charismatische Erlebnisse jedoch dann, wenn man es scheinbar biblisch mit Zungenreden und Krankenheilungen versucht, indem man diese Kennzeichen des Ergriffenseins vom Geist dem vergleichsweise nüchternen Glauben an Gott und Christus hinzufügt. Eine solche zusammengesetzte Trinität wird sich nach der einen oder anderen Seite hin auflösen müssen. Entweder wird das charismatische Erleben das Bild vom Vater und von Jesus Christus so stark einfärben, daß das Verhältnis zu ihnen nur in Ekstase möglich ist. Oder es bleibt beim biblischen Bild von Christus und vom Vater; dann werden jedoch die außergewöhnlichen Charismen als Fremdkörper absterben.

Eine christliche Trinitätslehre tut gut daran, wie Luther den einfachen und elementaren Vorgang des Glaubens an den Vater durch den Sohn im Heiligen Geist zu betrachten und an ihm aufzuweisen, warum christlicher Glaube notwendig trinitarisch ist und damit auch notwendig mit dem Heiligen Geist zu tun hat.

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

LUTHERPREDIGT IM GOTTESDIENST

Von Hartmut Hövelmann

Die Feiern zur Confessio Augustana (1980), zu Luthers Geburtstag (1983), zum Bibeljubiläum (1984) und deren mehr haben ohne Zweifel die Beschäftigung mit Luther intensiviert und zu einer kaum übersehbaren Flut von Veröffentlichungen beigetragen, die mit Luther in Zusammenhang stehen. Nicht weniger wichtig als das Nachdenken über Luther erscheint mir das Nachdenken mit Luther. Hier aber liegen die Defizite im Gemeindebewußtsein. Fragt man bei Schülern oder auch bei kirchlich sozialisierten Erwachsenen nach, was sie von Luther wüßten, werden ein paar Situationen aus seinem Leben genannt: Thesenanschlag, Reichstag (»Hier stehe ich, ich kann nicht anders«), als Junker Jörg auf der Wartburg, Bibelübersetzung und das Gewitter bei Stotternheim. Die Bild- und Printmedien haben im Lutherjahr 1983 und in seinem Gefolge hier offenbar einiges wieder in Erinnerung gerufen oder eingeprägt.

Eher vage werden die Auskünfte, sollen die Befragten etwas über Luthers theologische Gedanken wiedergeben: Er ist gegen den Papst aufgetreten, die Priester durften heiraten, er wollte, daß alle Leute in der Bibel lesen, manchmal wird er noch mit »Gewissensfreiheit« in Verbindung gebracht. Im Gegensatz zum Bereich der biographischen Kenntnisse verblaßt das Wissen über Luthers Denken im allgemeinen Bewußtsein der Gemeinde.

Um dem ein wenig zu begegnen, haben wir in unserer Kirche, einer Vorstadtgemeinde Nürnbergs, jetzt zweimal einen Gottesdienst gefeiert, den Luthers Lieder und Gebete und eine bearbeitete Predigt gestalteten. Der Gemeinde ist dies vorher bekanntgemacht worden. Die Resonanz übertraf alle Erwartungen: Es fanden sich jedesmal doppelt so viele Teilnehmer am Gottesdienst ein als bei den entsprechenden »normalen« Gottesdiensten der Vorjahre.

Der erste dieser Gottesdienste fand am 24. Dezember letzten Jahres statt. Der 4. Advent fiel mit Heiligabend auf einen Tag. Liturgisch wäre es angezeigt gewesen, den Vormittagsgottesdienst auf den 4. Advent auszurichten. Die Erwartung der Gemeinde konzentriert sich aber auch am Vormittag schon ganz auf Weihnachten. Mancher, dem die Nachmittags- und Abendgottesdienste zu voll und zu unruhig sind, kommt gern am Vormittag. Dem sollte Rechnung getragen werden. Als Predigt ausgewählt wurde die Ansprache über Mt. 1,1–17 (WA IX, 440ff) vom 25. 12. 1519. Diese Predigt unterstreicht anschaulich das »vere homo« Jesu Christi. Damit bot sie sich in besonderer Weise in dieser Gemeinde an, der das Mysterium der Christge-

burt vertrauter ist als der Aspekt der Inkarnation. Luther erzählt hier von dem Kind an der Brust seiner Mutter. Alle Erfahrungen mit Kindern auf dem Arm ihrer Mütter vermögen sich in der warmherzigen Schilderung zu spiegeln. Jeder Gottesdienstteilnehmer erhielt am Eingang ein gestaltetes Blatt, auf dessen Vorderseite eine steirische Holzplastik »Maria mit Kind« aus dem ausgehenden 15. Jahrhundert abgebildet wurde, die trefflich zu Luthers Gedanken in dieser Predigt paßt. Auf der Rückseite habe ich mir wesentlich erscheinende Sätze aus Luthers Predigt abgedruckt. Gesungen wurden EKG 1; 15 und 16.

Die zweite Lutherpredigt im Gottesdienst kam am Karfreitag dieses Jahres zu Gehör. Zur gottesdienstlichen Tradition in Nürnberg gehört die Nachmittags-Andacht zur Sterbestunde Jesu. Ausgewählt wurde als Predigt jene, die er mutmaßlich Karfreitag 1518 zu Jes. 53,2; Joh. 19,5 (WA I, 336 ff) gehalten hat. Aus dem Gesangbuch sangen wir u. a. Luthers Lieder 195 in Auswahl und 182. Die Resonanz gerade auf diese Predigt, die den Hörer aus der bloßen Betrachterrolle der Kreuzigung Jesu herauszureißen versucht, war groß. Man empfand sie als modern, bewegend, fesselnd. Wieder gab es ein Faltblatt, diesmal mit dem Bild des Gekreuzigten und mir wichtig erscheinenden Sätzen aus Luthers Predigt zum Heimtragen und Nachlesen.

Die Kirchengemeinde, in der diese Gebetsgottesdienste stattgefunden haben und gern aufgenommen worden sind, ist eine normale Vorstadtgemeinde mit verhältnismäßig unterdurchschnittlichem Akademikeranteil, allerdings mit spürbarer kirchlicher Sozialisation der Gemeindeglieder. Die Zugehörigkeit zur Kirche ist dem Menschen hier noch etwas wert.

Es versteht sich von selbst, daß eine Predigt Luthers nicht nach dem in der Weimarer Ausgabe dokumentierten Text einfach vorgelesen werden kann. Die Predigten erfordern Bearbeitung und Kürzung. Hier und da neigt Luther zu Exkursen, die sich auch entbehren lassen, öfter zu antipäpstlichen Polemiken, die so nicht mehr verstanden werden und getrost zum Zeitbedingten gerechnet werden dürfen. Zu beachten ist dabei, daß sich die Hörgewohnheiten des Menschen wesentlich verändert haben. Bei verschiedenen Begriffen, für die Luther noch auf unmittelbare Vorstellungskraft rechnen durfte (z.B. der Teufel), ist zu erwägen, was Paul Tillich zur Transponierung theologischer Begriffe in der Sprache der Welt von heute zu bedenken angeregt hat. Der Leser dieses Berichts soll also sehen, daß die Bearbeitung einer Predigt Luthers im Verhältnis zur Erarbeitung einer eigenen Predigt keine Zeitersparnis bedeutet, im Gegenteil.

Gleichwohl ist der Gewinn gerade für den, der oft zu predigen hat, nicht hoch genug zu veranschlagen. Ich nehme mir von Zeit zu Zeit eine Predigt Luthers vor und bearbeite sie, für mich selbst als Übung. Zunächst lese ich sie mir in Abständen zwei-, dreimal durch. Ich bringe dann die Hauptgedan-

ken, wie ich sie bisher verstanden habe, zu Papier und überprüfe mein Exzerpt bei erneutem Durchlesen. Allmählich durchdringe ich so Luthers Gedankenführung und Ziel. Dann schreibe ich – handschriftlich! – die Predigt ab, gliedere den Text in kleinere Abschnitte, kürze ihn gegebenenfalls und mache mich an die Über-Setzung, wo das erforderlich scheint.

Über das Methodische im einzelnen zu handeln, ist im Rahmen dieses Berichts nicht der Ort. Wer sich eine solche Bearbeitung nicht zutraut oder wem das zu kühn erscheint, der sei auf die Psalmen-, Evangelien- und Epistelauslegungen Luthers hingewiesen, die Erwin Mülhaupt bzw. Eduard Ellwein seinerzeit herausgegeben haben und die größtenteils im Buchhandel noch erhältlich sind. Gerade das Abschreiben von Predigten Luthers lehrt mich immer neu predigen lernen und von Luther lernen. Dazu möchte ich mit diesem Bericht ermutigen.

Ich kann mir gut vorstellen, an den »zweiten Feiertagen« zu Weihnachten, Ostern und Pfingsten solche Lutherpredigten im Gottesdienst anzubieten. Sie sind ein Exerzitium für uns als Prediger und für die Gemeinde, mit Luther bekannt zu werden, vertraut zu bleiben. Und wir kommen so, wenigstens ein bißchen, aus der Malaise heraus, daß sich das Wissen von Luther in ein paar biographischen Details erschöpft.

Dr. Hartmut Hövelmann, Holsteiner Straße 17, 8500 Nürnberg 90

